



HAL
open science

L'atomisme et la causalité, d'Ibn Sīnā à Fahr ad-Din ar-Razi : étude épistémologique et théologique

Abdelouahab Rgoud

► **To cite this version:**

Abdelouahab Rgoud. L'atomisme et la causalité, d'Ibn Sīnā à Fahr ad-Din ar-Razi : étude épistémologique et théologique. Philosophie. Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne - Paris 12, 2022. Français. NNT : 2022PA120067 . tel-04337752

HAL Id: tel-04337752

<https://theses.hal.science/tel-04337752>

Submitted on 12 Dec 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.

École doctorale No 529 : Cultures et Sociétés (CS)

Doctorat UPE
THÈSE

pour obtenir le grade de docteur, délivré par

Université PARIS EST

Spécialités "Épistémologie, Philosophie des Sciences,
Philosophie des Religions"

présentée et soutenue publiquement par

Abdelouahab RGOUD

le 08/10/2022

**L'Atomisme et la Causalité,
d'Ibn Sīnā à Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī :
Étude théologique et épistémologique.**

Directeur de thèse : **Ali BENMAKHLOUF**

Pr. David ALBERT	COLUMBIA UNIVERSITY	MEMBRE
Pr. Jean-Baptiste BRENET	UNIVERSITE PARIS SORBONNE	MEMBRE
Pr. Cristina CERAMI	CNRS - U. PARIS SORBONNE	RAPPORTEUR
Pr. Cristina D'ANCONA	UNIVERSITÀ DI PISA	RAPPORTEUR
Pr. Franck GRIFFEL	YALE UNIVERSITY	MEMBRE

Université PARIS EST - Laboratoire LETTRES, IDÉES, SAVOIRS (LIS)
EA 4395, Créteil, France

*Au rayon de soleil, qui brille même
dans les heures les plus sombres...*

Résumé

Dans le monde médiéval, contrairement à la science dite *moderne*, les questions physiques (continuité, lieu, temps, atome, causalité) sont indissolublement théologiques et physiques. Nous nous sommes attachés à mettre en évidence l'apport différencié, mais ô combien décisif, des deux ensembles de paradigmes concurrents : les paradigmes théologiques spéculatifs islamiques (*al-Kalām*) et les paradigmes philosophiques (*falsafā*). La concurrence entre ces deux approches du monde, vis-à-vis des instances politiques, est l'un des moteurs de la richesse et de la rigueur des argumentaires déployés, au sein des discussions portant sur les différents points de tension, voire d'oppositions frontales, entre les deux ensembles paradigmatiques. Dans le paradigme de la *Falsafā*, Ibn Sīnā expose une proposition originale sur le plan de la causalité, dans le domaine de la métaphysique, se démarquant sur de nombreux points des démonstrations du *Premier Maître*, Aristote. Nous avons examiné ses propositions, mais également leur réception critique de la part d'Al-Ġhazālī. Ce dernier, philosophe et théologien, fervent opposant à la métaphysique aristotélicienne, usant parfois de sophismes, mais mettant souvent le doigt sur des insuffisances d'ordres épistémologiques de la proposition d'Ibn Sīnā, ouvre la porte à un retournement épistémologique global, en trois temps et trois œuvres, de la part d'Ibn Rushd. Ce dernier s'attache particulièrement à réhabiliter la pratique de la philosophie, spécifiquement dans le domaine de la métaphysique, en usant d'une véritable *thérapeutique philosophique*, visant à dissiper les *crampes mentales* qui surgissent lorsque les concepts usités sont mal définis. Il proposera une nouvelle dichotomie des existants, en trois niveaux d'existence, dont la dynamique est régie par trois principes de causalité : le principe de causalité *logique*, répartissant les existants en *possibles* et *impossibles*, le principe de causalité *métaphysique*, répartissant les *universaux* en *contingents* et *nécessaires*, et, enfin, le principe de causalité *physique*, répartissant les *particuliers* en *potentiels* et *effectifs*. Face à cette proposition, nous avons examiné, à travers l'étude du traité de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, les propositions des théologiens, reposant sur une approche *atomiste* du Monde, et un rôle direct de Dieu, seule cause directe de tous les effets du Monde, ce que Malbranche nomme l'*occasionalisme*.

Mots clés : Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, Ibn Rushd, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Atomisme, Causalité Métaphysique, Causalité Physique, Physique médiévale, Épistémologie.

Abstract

In the medieval world, contrary to the so-called *modern* science, physical questions (continuity, place, time, atom, causality) are indissolubly theological and physical. We have endeavored to highlight the differentiated but decisive contribution of the two sets of competing paradigms : the speculative Islamic theological paradigms (*al-Kalām*) and the philosophical paradigms (*falsafā*). The competition between these two approaches of the World, with respect to the political authorities, is one of the engines of the richness and the rigor of the arguments deployed, within the discussions relating to the various points of tension, even of frontal opposition, between the two paradigmatic sets. In the paradigm of the *Falsafā*, Ibn Sīnā exposes an original proposition on the level of causality, in the field of metaphysics, differing on many points from the demonstrations of the *First Master*, Aristotle. We have examined his propositions, but also their critical reception by Al-Ġhazālī. The latter, a philosopher and theologian, a fervent opponent of Aristotelian metaphysics, sometimes using sophisms, but often often highlighting the epistemological insufficiencies of Ibn Sīnā's proposal, opens the door to a global epistemological reversal, in three stages and three works, on the part of Ibn Rushd. The latter is particularly concerned with rehabilitating the practice of philosophy, specifically in the field of metaphysics, by using a real *philosophical therapy*, aiming at dispelling the *mental cramps* that arise when the concepts used are ill-defined. He will propose a new dichotomy of the existing, in three levels of existence, whose dynamics are governed by three principles of causality : the principle of *logical* causality, dividing the existent into *possible* and *impossible*, the principle of *metaphysical* causality, dividing the *universals* into *contingent* and *necessary* ones, and, finally, the principle of *physical* causality, dividing the *particulars* into *potential* and *effective* ones. Faced with this proposal, we have examined, through the study of the treatise of Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Proofs of atomism*, the proposals of the theologians, based on an *atomist* approach of the World, and a direct role of God, only direct cause of all the effects of the World, what Malbranche names *occasionalism*.

Key words : Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, Ibn Rushd, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Atomism, Metaphysical Causality, Physical Causality, Medieval Physics, Epistemology.

Remerciements

Je tiens à remercier ici mon directeur de thèse, le **Pr Ali BENMAKHLOUF**, Professeur émérite à l'Université Paris-Est Créteil, qui m'a encadré tout au long de ces quatre années de recherche. Qu'il soit aussi remercié pour sa gentillesse, sa disponibilité permanente et pour les nombreux encouragements et précieux conseils qu'il m'a prodigués. J'ai été ravi d'avoir pu travailler en sa compagnie et sous sa direction. Nos très nombreux débats et échanges fructueux m'ont grandement aidé. Ce présent mémoire de thèse de doctorat n'eût pas été le même sans lui.

Je souhaite également remercier le **Pr Mohamed Sghir JANJAR**, directeur adjoint de la *Fondation du Roi Abdul Aziz Al-Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines* de Casablanca, au Maroc, qui a eu la gentillesse de m'accueillir à plusieurs reprises au sein de la magnifique bibliothèque de la fondation, m'apportant aide et conseils.

Je remercie le **Pr Jean-Baptiste BRENET**, de l'Université Paris Sorbonne, pour son soutien, et notamment son invitation à participer aux *Jeudis de la philosophie* au sein de l'Institut du Monde Arabe de Paris.

Je remercie le **Pr David ALBERT** de l'Université de Columbia, le **Pr Jean-Baptiste BRENET** de l'Université Paris Sorbonne, le **Pr Cristina CERAMI** du CNRS et de l'Université Paris Sorbonne, le **Pr Cristina D'ANCONA** de l'Université de Pise, le **Pr Franck GRIFFEL** de l'Université de Yale, et le **Pr Marwan RASHED** du CNRS et de l'Université Paris Sorbonne, pour avoir accepté de participer à mon jury de thèse.

Je tiens à remercier **M. Mohammed RGOUD** et **Mme Hadhoum AKAA-BOUNE** pour leur aide précieuse en particulier dans la relecture des traductions de l'arabe vers le français des deux *Tahafot*, du *Kashf*, et du traité de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*. Leurs compétences linguistiques m'ont été d'un immense secours.

Je remercie mes relecteurs, que je cite ici *in extenso* : **Karima, Mohammed B., Imene, Mohammed-Amine, Amine, Zaki, Fatima, Jamal, Ines, Safia, Fouzia, Abdelaziz, Bilel, Ilyes, Tesnim, Souad, Mohammed T., Leïna, Salim, Adil, Abdelhamid, Fatiha, Amale, Rachid, Yassine, Imen, Sara, Abou Bakr, Imran, Marwan, Johanna, Imran, Quentin, Kaother, Haroon, et Leïla.**

Je tiens à remercier enfin mon épouse, le **Dr Leïla BOUZLAF**, pour son soutien de tous les instants, durant ces longues années de recherche.

Merci à tous.

"Nous espérons, par ces mots, aider l'amoureux du savoir à trouver la vérité, et le presser d'étudier les sciences des deux côtés, en espérant également que Dieu pourra l'assister dans tout cela !"

Ibn Rushd (Averroes), *Tahafot at-Tahafot*, Discussion III.

Table des matières

Résumé	5
Abstract	7
Remerciements	9
Introduction	27
Partie I : Précisions épistémologiques	37
Introduction	39
Chapitre I : La causalité et la justification paradigmatique	49
L'effet retardé : le paradigme juridique comme stratégie anti-métaphysique . . .	50
Vers une hiérarchie épistémologique des paradigmes?	56
L'induction et ses limites	63
Le sophisme comme arme contre la démarche démonstrative?	67
Al-Ġhazālī, un philosophe <i>contraint</i> par son lieu et son temps?	72
Chapitre II : L'enjeu causal des modalités, dissiper les <i>crampes mentales</i>	81
Les <i>Modalités</i> : les problèmes de traduction	82
Les <i>Modalités</i> : les problèmes de définition	85
Quelques sources d'ambiguïtés sémantiques	87
Les ambiguïtés du système d'Ibn Sīnā	89

Le rôle de l'agent	101
Les modes d'existence	110
L'épiphanie ascendante et descendante	112
Conclusion de la Partie I	119
Partie II : Causalité <i>Métaphysique</i>	127
Introduction	129
Chapitre I : Le Principe de Causalité <i>Métaphysique</i>	135
Le Principe de Causalité <i>Métaphysique</i>	136
Les causes secondes	145
La causalité comme réalisation d'une finalité : le principe métaphysique	153
Le problème de l'annihilation <i>métaphysique</i>	160
Chapitre II : Démonstrations de l'existence du Premier Principe, comme finitude des causes	169
La critique des approches théologiques du <i>Kashf</i> d'Ibn Rushd	170
La proposition des Littéralistes	172
La proposition des Ash'arites	174
La méthodologie d'Al-Juwaynī, maître d'Al-Ġhazālī	179
La proposition des soufies	183
La proposition d'Ibn Sīnā	184
La réfutation d'Al-Ġhazālī	191
La critique d'Ibn Rushd	199
De la finitude des causes	200
Le désaveu d'Al-Ġhazālī par Al-Ġhazālī : le <i>Michkat al-Anwar</i>	208
Les propositions démonstratives d'Ibn Rushd	214
Les propositions du <i>Kashf</i>	217
La démonstration des philosophes fondée sur la causalité <i>physique</i>	219
<i>Quid</i> de la régression à l'infini ?	221
La démonstration des philosophes fondée sur la causalité <i>métaphysique</i>	223
Chapitre III : Démonstration de l'unicité du Premier Principe	231
Le <i>Kashf</i> : La critique de la méthodologie théologique des ash'arites	232
Les absurdités qui closent les arguments théologiques et coraniques	234
Démonstration de l'unicité du Premier Principe	236
La Proposition d'Ibn Sīnā	236

La Réception d'Al-Ġhazālī	239
La critique d'Al-Ġhazālī de la démonstration d'Ibn Sīnā	241
La critique d'Ibn Rushd : L'erreur fondamentale d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī	247
La Proposition démonstrative d'Ibn Rushd	250
La méthodologie Coranico-philosophique du <i>Kashf</i>	250
La démonstration de l'unicité de la Cause des causes, par Ibn Rushd	254

Chapitre IV : Discussions autour de l'ancienneté du Monde : Problèmes de jonctions du *métaphysique* et du *physique* 261

Première approche des difficultés et tensions inhérentes à la discussion	262
Les éclaircissements d'Ibn Rushd	266
Les apports d'Ibn Rushd à la discussion	266
Les errements des théologiens, selon Ibn Rushd	271
Les errements d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, selon Ibn Rushd	273
Al-Fārābī et Ibn Sīnā face à l'influence des théologiens	273
Ibn Sīnā et les faux arguments	276
L'hylémorphisme du Monde et l'Omnipotence divine	277
La position des philosophes constitue la voie du <i>juste milieu</i> (<i>Waṣata</i>)	279
La <i>Volonté</i> de Dieu	282
Accusations d'anthropomorphisme	286
Le vertige de la régression à l'infini	288
La venue à l'existence du temps, dans le temps ?	291
L'ancienneté nécessaire de la Cause des causes	291
Le paradoxe de l'ancienneté du temps, <i>avant</i> la venue à l'existence du Monde	292
L'analogie avec l'au-delà de la sphère céleste	295
Relation temps-mouvement, chez Aristote, cité par Al-Ġhazālī	297
Démonstration d'Ibn Sīnā de l'ancienneté du temps, citée par Ibn Rushd	301
Monopolisation d'arguments astronomiques	303
Proposition occasionnaliste	307
Proposition d'Al-Ġhazālī	307
Réfutation d'Ibn Rushd	312
Le désaveu d'Al-Ġhazālī par Al-Ġhazālī : le <i>Michkat al-Anwar</i>	316
La synthèse d'Ibn Rushd	318
Deux preuves des philosophes	318
Conclusion d'Ibn Rushd	323

Chapitre V : Discussions autour de la connaissance du Premier Principe 327

Première approche des difficultés et tensions inhérentes à la discussion	328
--	-----

Une synthèse d'Al-Ġhazālī, sur le plan épistémologique	328
Retour sur la distinction entre le contingent et le nécessaire	332
Matière et Connaissance	336
Le mode de connaissance du Premier Principe et le mode de connaissance humain	341
Le Premier ne connaît que Lui-même	341
La connaissance active et la connaissance passive	346
Connaître les choses changeantes, sans changement du Connaisseur?	350
Le recours d'Al-Ġhazālī au <i>Premier Maître</i> , Aristote, et à ses <i>relations</i> . .	363
Le <i>Destin</i> , la <i>Causalité</i> et le <i>Libre arbitre</i>	368
Le libre arbitre mu'tazilite	369
Le libre arbitre ash'arite	371
La critique d'Ibn Sīnā, par Al-Ġhazālī	373
La réponse d'Ibn Rushd	378
La Proposition d'Ibn Rushd	380
Nulle place pour la dialectique, dans cette discussion!	380
La proposition du <i>Kashf</i> : Le <i>Destin</i> , la <i>Causalité</i> et le <i>Libre arbitre</i>	381
Le <i>Damīma</i> , l' <i>Appendice</i> sur la question de la science ancienne	391
Conclusion de la Partie II	401
Partie III : L'Atomisme du <i>Kalām</i>	409
Introduction	411
Chapitre I - Définitions et paradoxes	417
Définitions	418
À quels paradoxes font face les opposants à l'atomisme?	423
À quels paradoxes font face les partisans à l'atomisme?	431
L'argument du <i>touché</i>	435
Chapitre II - L'Hylémorphisme	439
L'Hylémorphisme d'Ibn Sīnā	439
Définition	439
Nécessité du lien entre matière et forme	440
Une résolution non-atomiste du paradoxe de Zénon	442
Démonstration de l'hylémorphisme, de la part d'Ibn Sīnā	443
La critique épistémologique de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī	447
Le principe de causalité, chez Fahr ad-Dīn ar-Rāzī	448

Chapitre III - Approche analytique	453
L'atomisme face à l'existence effective du cercle	453
L'atomisme face aux nombres irrationnels : La fin de la géométrie effective? . . .	456
Le cas du triangle rectangle	458
Le cas du triangle équilatéral	459
Chapitre IV - Atomisme et Occasionnalisme	463
L'occasionnalisme est-il équivalent à l'atomisme?	464
L'atomisme et sa compatibilité avec le principe de causalité	468
Le cas des <i>forces de frottements</i>	470
Chapitre V - La nécessité de l'atomisme temporel	473
Rejet du nihilisme	473
Rejet de la possibilité d'un temps lacunaire	476
Rejet de la possibilité d'un temps continu	477
L'argument astronomique en faveur d'un temps discret : une illustration du rôle de la démarche expérimentale	479
Le point d'accord entre les philosophes péripatéticiens et Fahr ad-Dīn ar-Rāzī .	479
La divisibilité intriquée de la <i>distance</i> , du <i>mouvement</i> et du <i>temps</i>	479
L'atomisme d'Ibn Rushd : le <i>point naturel</i>	481
Conclusion de la Partie III	485
Partie IV : Causalités <i>Physique</i> et <i>Discursive</i>	491
Introduction	493
Chapitre I : Les Causalités <i>Physique</i> et <i>Discursive</i> : Le <i>Vrai (al-Ḥaqq)</i> et le <i>Valide (aṣ-Ṣaḥīḥ)</i>	501
Démonstration et <i>sens commun</i> : les limites de l'induction	502
La <i>Physique</i> d'Ibn Rushd	509
Les statuts épistémologiques du <i>signe</i> et des formes d'induction, chez Ibn Rushd	513
Le développement de la <i>science expérimentale</i>	513
Les fondements théoriques de la <i>science expérimentale</i> , chez Ibn Rushd . .	516
Distinctions entre Causalité <i>Physique</i> et Causalité <i>Discursive</i>	521
Chapitre II : Démonstration et Lois religieuses	533
Les sciences démonstratives en soutien à la prophétie	534
Le statut des miracles	537

De la nécessité des miracles, pour Al-Ġhazālī	537
Critique et synthèse sur la question des miracles, chez Ibn Rushd	543
L'hylémorphisme face à la résurrection des corps	554
La doctrine de la résurrection des philosophes, vue par Al-Ġhazālī	554
Problèmes avec l' <i>hylé</i> , pour Al-Ġhazālī	556
La réponse d'Ibn Rushd	559
Chapitre III : De la génération et de la corruption de l'Âme	567
Le traitement épistémologique de la question de l'âme	569
La lecture d'Al-Ġhazālī de la doctrine d'Ibn Sīnā	569
La contre-lecture d'Ibn Rushd	574
L'unicité et la multiplicité des âmes	578
La venue à l'existence des âmes	578
La pluralité numérique des âmes	579
<i>Quid</i> de l'âme après la corruption du corps ?	581
Une lecture de quelques versets de circonstance	587
Chapitre IV : Le couplage de l'Âme (<i>ar-Ruh</i>) et de l'Intellect (<i>al-'Aql</i>)	593
La <i>Cogitation</i> (<i>al-Fikr</i>), l' <i>Intellect</i> (<i>al-'Aql</i>), et le <i>Moi</i> (<i>an-Nafs</i>)	594
Les trois puissances du cerveau humain, selon Ibn Rushd	594
Notre <i>Intellect</i> est un	600
Dieu en l'Homme, l'Homme en Dieu	601
Le couplage à l' <i>Intellect</i> , ou la sécularisation du savoir	607
La décentralisation des sciences de la religion	607
Renfermement doctrinal ou libération des possibilités de jonction ?	617
Conclusion de la Partie IV	627
Conclusion Générale	635
<i>Index</i>	665
Bibliographie	675

L'Atomisme et la Causalité,
d'Ibn Sīnā à
Fah̄r ad-Dīn ar-Rāzī

Atomism and Causality,
from Avicenna to Fah̄r ad-Dīn ar-Rāzī

Introduction

*"Heureux l'homme, occupé de l'éternel destin,
Qui, tel qu'un voyageur qui part de grand matin,
Se réveille, l'esprit rempli de rêverie,
Et, dès l'aube du jour, se met à lire et prie !
À mesure qu'il lit, le jour vient lentement
Et se fait dans son âme ainsi qu'au firmament.
Il voit distinctement, à cette clarté blême,
Des choses dans sa chambre et d'autres en lui-même ;
Tout dort dans la maison ; il est seul, il le croit ;
Et, cependant, fermant leur bouche de leur doigt,
Derrière lui, tandis que l'extase l'enivre,
Les anges souriants se penchent sur son livre."*

Victor Hugo, *Heureux l'homme.*

L'âge classique de la civilisation arabo-musulmane correspond à une période bien particulière de cette civilisation, allant du VIII^{ème} siècle au XIII^{ème}, voire au XIV^{ème} siècle pour certains auteurs. Il est souvent qualifié *d'âge d'or* de la civilisation arabo-musulmane, par le prodigieux moment d'accélération de la pensée humaine universelle qui eu lieu durant ces siècles et en ces lieux. Nous pourrions citer, comme autres exemples de moments d'accélération de l'histoire de la pensée, le *miracle grec*, correspondant à l'âge d'or de la civilisation hellénistique, le *miracle égyptien*, avec la construction des pyramides, ou, plus proche de nous, celui de la *Renaissance* européenne, aboutissant au siècle des Lumières.

L'atomisme et la causalité

La présente thèse s'intéresse aux arguments et contre-arguments développés durant cet âge classique de la civilisation arabo-musulmane, portant sur deux notions essentielles : *l'atomisme* et la *causalité*. Ces arguments furent développés majoritairement en langue arabe (mais pas uniquement), par des auteurs souvent musulmans (mais pas seulement). En guise d'exemple, nous pourrions citer Ibn Sīnā (Avicenne), qui écrivait aussi bien en langue arabe qu'en persan, comme ce fut le cas de son *Dānēsh-Nāma*, son *Livre de Sciences*. Comme auteurs non-musulmans, au sens orthodoxe du terme, nous pourrions citer Maïmonide, ainsi qu'Abū al-Barakāt Al-Baġdādī, le premier ayant vécu en Andalousie, et le second à Bagdad, tous deux au XII^{ème} siècle, et tous deux de confession juive. Nous pourrions aussi mentionner Abou Bakr ar-Rāzī (Razes), mort en 925 de l'ère chrétienne, qui se défiait, voire méprisait, dans ses écrits publiés de son vivant, les religions, les considérant, au mieux, comme des contes porteurs de morale. Il n'était toutefois

pas athée, au sens moderne du terme, puisqu'il considérait comme existant le *Premier Moteur*, la *Cause Première*. Nous pourrions éventuellement rapprocher sa profession de foi de l'agnosticisme.

Méthodologie

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous a paru bon, mais surtout nécessaire, de souligner la méthodologie et l'approche des sources qui furent les nôtres tout au long de ces années de recherches. Nous avons souhaité placer quatre protagonistes au premier plan, pour leur apport différencié, mais d'une richesse inégalée, au sujet de la présente étude. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, d'Ibn Sīnā (Avicenne, 980-1037), d'Al-Ġhazālī (Alghazel, 1058-1111), d'Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198), et de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (1149-1210). Plus précisément, il s'agit surtout de cinq œuvres qui ont particulièrement retenu notre attention, et suscité notre admiration, par leur rigueur et leur clarté, à savoir le *Dānēsh-Nāma* d'Ibn Sīnā, le *Tahafut al-falāsifa* d'Al-Ġhazālī, le *Tahafut at-Tahafut* et le *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla* d'Ibn Rushd, et enfin, le traité portant sur les *Preuves de l'atomisme* de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. Ces cinq œuvres, par leur partie consacrée à la métaphysique, tout comme celle réservée aux Sciences Physiques, ont constitué les cinq piliers autour desquels cette thèse s'est bâtie. Contrairement aux quatre autres œuvres, le *Dānēsh-Nāma* d'Ibn Sīnā avait déjà été traduit complètement du persan par Mohammad Agha et Henri Massé, aux éditions *Les Belles Lettres*¹. Les quatre autres œuvres n'ayant, à notre connaissance, jamais été éditées en langue française, en version complète, nous avons entrepris de les traduire nous-mêmes, d'une part parce que l'acte de traduction intensifie l'analyse fine de la lettre et de l'esprit de l'œuvre à traduire, et d'autre part, parce qu'il nous paraît essentiel d'offrir à un public francophone l'accès direct à ces œuvres magistrales, ces deux points étant parties prenantes de nos travaux de recherche. Nous n'avons cité et commenté, dans le corps de notre thèse, que les passages qui nous ont le plus intrigués et intéressés, et qui sont en lien direct avec l'atomisme et la causalité. Ces critères de sélection peuvent paraître subjectifs, et ils le sont. Toutefois, nous avons estimé que la qualité et la quantité des passages sélectionnés sont plus que suffisants pour composer la présente thèse de doctorat, dont il serait illusoire de croire qu'elle puisse épuiser un sujet aussi riche.

L'atomisme du *Kalām*

L'atomisme, comme vision universelle des corps du monde, pris en tant qu'agglomérats de particules élémentaires et insécables, appelées *atomes*, remonte au moins à la

1. Nous avons utilisé l'édition 2007.

Grèce antique, avec Démocrite, Lucrèce et Épicure notamment. La vision atomiste du monde a été introduite dans la civilisation arabo-musulmane par les théologiens, dans leur entreprise de concordance entre les conclusions des disputes, réalisées dans leur paradigme, par le biais du discours dialectique, et les injonctions coraniques, le *'ilm al kalām*, afin de donner une assise rationnelle à la toute puissance divine. Cette toute puissance divine, faisant de Dieu le seul Agent du monde, en tout temps et en tout lieu, porte un nom : *l'occasionnalisme*. Nous verrons, à travers l'étude du traité de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, le lien étroit existant entre occasionnalisme et atomisme, chez les théologiens de l'âge classique arabo-musulman. Par ailleurs, ces mêmes théologiens ont eu à débattre entre eux de la question de la causalité. Si celle-ci semble tranchée, dès lors que les penseurs sont convaincus de l'occasionnalisme, reste la question du libre arbitre humain, qui est directement liée à celle de la justice divine. Sans causalité propre à l'Homme, point de responsabilité humaine, et tout jugement, par Dieu, ne serait qu'une injustice manifeste. Nous voyons donc comment, au sein même de la théologie, se tisse une intrication forte entre nos deux notions essentielles : l'atomisme et la causalité, l'occasionnalisme faisant la jonction entre les deux.

La *Falsafā*

Par ailleurs, si l'âge classique fut le théâtre de disputes entre les théologiens du *Kalām*, il fut aussi le théâtre de l'émergence d'une pratique nouvelle, elle-même issue de la Grèce antique, la *falsafā*, qui est la forme arabisée du mot grecque *philosophia*. Ibn Rushd, dans son *Fasl al-maqāl*, donnera une assise religieuse à la philosophie, en faisant correspondre *falsafā* et *hikma*, la sagesse. Cette correspondance, qu'indique l'étymologie grecque de *philosophia*, a aussi le bon goût d'être l'un des noms ou attributs de Dieu, dans la tradition musulmane, chrétienne et juive. Dieu est le Sage absolu. Aussi, la civilisation arabo-musulmane, en particulier durant son âge classique, voit émerger des philosophes en son sein, qui se sont disputés entre eux, à travers l'outil du commentaire, mais aussi avec les théologiens. En règle générale, les théologiens et les philosophes ne constituaient pas deux groupes distincts, mais bien deux approches distinctes, sur le plan méthodologique et paradigmatique. Il arrivait souvent qu'un même individu prenne la plume dans un livre dans le cadre du paradigme théologique (*Kalām*), dans un autre dans le paradigme juridique (*fiqh*), ou encore, dans un troisième, dans le paradigme philosophique (*falsafā*), comme ce fut le cas d'Ibn Rushd, de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, ou d'Al-Ġhazālī. Toutefois, ils se répondaient, s'affrontaient, sur un même terrain, dans le cadre d'un même paradigme, en particulier dans le cadre du paradigme philosophique, comme nous le verrons avec le traité de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, le traité de Al-Ġhazālī, *Tahafut al-falāsifa*, ainsi qu'avec les deux traités d'Ibn Rushd, le *Tahafut at-Tahafut* ainsi que le

Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, qui sont quatre œuvres philosophiques, au sens paradigmatique du terme.

Les règles de la dispute

Ces disputes ont donc un cadre, mais aussi des règles. Il fut important, pour chacun des trois auteurs que nous avons traduits, avant de répondre aux arguments de leurs prédécesseurs, de les citer longuement, soit directement, soit en les paraphrasant, le plus fidèlement et honnêtement possible. Il s'agissait réellement de répondre aux arguments de l'adversaire, et pour se faire, de les exposer dans leur forme la plus claire et la plus en accord avec l'auteur originel. Il s'agissait surtout, dans ce premier temps, à travers ces citations, de se prémunir du reproche du recours sophistique à quelque homme de paille forgé par l'auteur contradicteur, avant de répondre à l'auteur originel. Les traités sont donc divisés en couches, en strates, alternant entre les arguments des adversaires (*Ils disent...*, *À cela ils peuvent répondre que...*, ...) et les réponses de l'auteur (*Nous disons...*, *À cela, nous pouvons répondre que...*, ...), donnant le sentiment d'une discussion, d'une dispute, en direct, malgré les siècles qui séparent les différents auteurs originaux.

La problématique

Nos axes d'analyse, sur les plans épistémologique et théologique, nous conduiront à nous interroger sur les relations d'opposition et de mutuelles fécondations entre les différents paradigmes de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, le *Kalām* et la *Falsafā*. Nous tenterons en particulier de savoir dans quelle mesure les nouveaux "cadastres", les nouvelles dichotomies des existants, proposées d'abord par Ibn Sīnā, critiquées par Al-Ġhazālī, et enfin corrigées et refondues par Ibn Rushd, ont pu permettre l'émergence de démonstrations épistémologiquement fiables, théologiquement compatibles avec le discours rhétorique coranique, et avec des conséquences directes sur la place des sciences dites *profanes* dans la société.

Le plan d'étude

Nous avons subdivisé la présente thèse de doctorat en quatre parties distinctes :

La première sera le lieu des précisions épistémologiques fournies par nos auteurs, et qui seront nécessaires à la bonne compréhension des débats, permettant de voir clair, et dissiper toute éventuelle *crampe mentale*. Nous puiserons à pleines mains dans les œuvres d'Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī et Ibn Rushd, afin d'éclairer ce qui les sépare, comme *a priori* épistémologiques, avant de nous intéresser à leur mise en application, sur les différents sujets traités dans les parties suivantes.

Dans la seconde partie, nous évoquerons les liens entre métaphysique et causalité, à travers l'étude des discussions I à XVI des deux *Tahafut*, ainsi qu'aux chapitres correspondants dans le *Kashf*, qui traitent du principe de causalité *métaphysique*.

La troisième partie sera consacrée à l'atomisme médiéval, et reposera sur l'étude du traité de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*.

La quatrième partie nous amènera à nous interroger sur les liens entre Causalité et Sciences Physiques, qualifiées à l'époque de *Sciences de la nature* ou encore de *Sciences naturelles*, à travers l'étude des discussions XVII à XX des deux *Tahafut*, ainsi qu'à travers les chapitres correspondants dans le *Kashf*, qui traitent des principes de causalités *physique* et *discursive*.

Dans l'ensemble des parties, les analyses ne seront pas linéaires, mais thématiques. Nous pourrons avoir recours, pour enrichir le commentaire, à des travaux récents portant sur d'autres auteurs, contemporains de nos protagonistes, ou du moins appartenant à ce même *âge classique*.

Partie I
Précisions épistémologiques

"Il y a quelque chose, monsieur Frédéric Larsan, qui est beaucoup plus grave que le fait de brutaliser la logique, c'est cette disposition d'esprit propre à certains policiers qui leur fait, en toute bonne foi, "plier en douceur cette logique aux nécessités de leurs conceptions". Vous avez votre idée, déjà, sur l'assassin, monsieur Fred, ne le niez pas... et il ne faut pas que votre assassin ait été blessé à la main, sans quoi votre idée tomberait d'elle-même... Et vous avez cherché, et vous avez trouvé autre chose. C'est un système bien dangereux, monsieur Fred, bien dangereux, que celui qui consiste à partir de l'idée que l'on se fait de l'assassin pour arriver aux preuves dont on a besoin!... Cela pourrait vous mener loin... Prenez garde à l'erreur judiciaire, monsieur Fred; elle vous guette!"

Gaston Leroux, *Le mystère de la chambre jaune.*

Introduction

Dans cette première partie, comme son nom l'indique, nous allons, avec l'aide de nos protagonistes médiévaux, poser le contexte philosophique, ainsi qu'un certain nombre de jalons épistémologiques, qui assureront, nous le souhaitons, une lecture plus fine, plus claire et plus proche du sens voulu par leurs auteurs, des disputes, qui alimenteront les chapitres des parties suivantes. Il ne s'agit pas de redéfinir *ad-nauseam* des termes usités sans ambiguïté par tous les membres de *ahl al-burhān*, les gens de démonstration, mais bien de suivre nos protagonistes, dans leur volonté d'être compris avec précision, puisque, comme nous le constaterons tout au long de cette première partie, c'est bien dans le détail que se cache le génie de ces auteurs, et de leurs travaux. Il nous sera alors possible de nous plonger dans les disputes auxquelles se sont confrontés, à travers les siècles, Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, Ibn Rushd, et Fahr ad-Dīn ar-Rāzī notamment.

Nous allons, dans cette partie, dans un premier temps, nous intéresser au cadre qu'a souhaité poser Ibn Sīnā, dans ses définitions et ses circonscriptions des différentes sciences philosophiques. Puis, nous nous attarderons sur le lien fondamental entre le principe de causalité et les différentes voies de justification, en fonction du paradigme usité. Enfin, nous reviendrons sur l'enjeu causal des modalités d'existence, en nous attardant, d'une part, sur l'importance épistémologique du sens des mots, et, d'autre part, en revenant sur les cas particuliers du *nécessaire*, du *possible* et du *contingent*.

Science active et science passive

Ibn Sīnā débute sa circonscription épistémologique des sciences dites *philosophiques* par la distinction des deux types de sujets auxquels nous pouvons, nous, humains, nous intéresser, en les caractérisant par rapport à nous. Avons-nous une relation passive ou active vis-à-vis d'eux? Voici ce que le *Troisième maître*² dit à ce sujet :

"Toute science comporte une chose [un Sujet] dont on cherche à connaître l'état au moyen de cette science. Or, ces choses sont de deux sortes : l'une est celle dont l'existence dépend de notre action ; l'autre est celle dont l'existence ne dépend point de nous ; (exemple du premier : nos actes ; exemple du second : la terre, le ciel, les animaux, les végétaux)." ³

Cette distinction est de la première importance, puisqu'elle engendre, de fait, un rapport au Monde qui est différencié. Il y a, d'une part, ce que nous pouvons potentiellement comprendre, parce que nous en sommes les agents, et, d'autre part, ce que nous pouvons contempler, sans en être les agents, en espérant en percer les mystères.

Science spéculative et science pratique

Ainsi, obtenons-nous, avec Ibn Sīnā, les deux types de sciences philosophiques :

"Il en résulte que les sciences philosophiques sont de deux sortes. La première est celle des sciences qui nous renseignent sur notre propre action : elle est dénommée *science pratique* parce que son avantage consiste à nous apprendre ce que nous devons faire pour organiser nos affaires en ce bas monde et pour que notre salut soit espérable dans l'autre monde. La seconde de ces [deux] sortes est celle des sciences qui nous renseignent sur l'état d'existence des choses, afin que notre âme atteigne à sa propre forme et soit heureuse dans l'au-delà, ainsi que nous le dirons en sa place ; cette science est dite *spéculative*." ⁴

Le premier type, celui qui constitue le domaine des sciences *pratiques*, nous est plus aisément accessible. En effet, que ce soit par habitude (*'āda*), acquisition de la capacité d'action avant l'acte (*tawallud*), acquisition de la capacité d'agir *avec* l'acte (*kasb*), ou par action directe et effective, dont la capacité nous est toujours déjà acquise, qu'importe, à ce stade, nous en sommes les *causes*, les agents. L'ensemble de cette dernière phrase constituera un enjeu central, dans les Parties II et III de la présente thèse, aussi, nous ne nous y attarderons pas d'avantage ici. Le second type de science philosophique est, nous dit Ibn Sīnā, celui "des sciences qui nous renseignent sur l'état d'existence des choses", et qui portent le nom de sciences *spéculatives*. Nous comprenons, avec Ibn Sīnā, que

2. Ibn Sīnā

3. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.131

4. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.131

le sujet de ces sciences spéculatives étant en dehors du giron de nos actions (mais pas nécessairement de notre esprit), nous ne pouvons les comprendre par la simple analyse des effets de nos actes. Que nous reste-t-il alors ? Outre la révélation divine, l'épiphanie descendante, qui fait venir l'information de la transcendance vers nous, il nous reste à *spéculer*. Attention toutefois, il ne s'agit pas ici de réaliser un quelconque placement en bourse, en espérant un rendement, tout en évaluant, autant que faire se peut, les risques. Bien au contraire ! Il s'agit d'une démarche purement *déductive*, bâtie sur des prémisses qui se veulent premières et vraies. Le statut de ces prémisses sera, vous l'aurez deviné, l'un des lieux de tension dans les chapitres qui suivront.

Retenons ici que, si l'objet de notre quête de connaissances est hors de portée de notre action, alors, nous ne pouvons pas progresser dans notre quête par l'analyse de nos actes, et seule la démarche déductive pourra nous apporter des éléments de réponse, indépendamment de toute croyance ou considération idéologique, *a priori*.

Sous-sciences pratiques

Poursuivons avec Ibn Sīnā, qui nous dit que, de chacune de ces deux familles de sciences, dérivent trois "sous"-sciences. Observons tout d'abord la dichotomie qu'il propose, concernant les sciences pratiques :

"La science pratique se partage en trois ordres : a) science de l'administration de la cité ; b) science de l'économie domestique ; c) science du gouvernement de soi-même." ⁵

Ibn Sīnā décrit trois types de sciences pratiques, correspondants à trois cercles concentriques, à trois champs d'action, au sein de la cité. Le premier concerne l'Homme, l'individu, vis-à-vis de lui-même. L'une des sciences pratiques serait donc celle de la science de soi, et du gouvernement de soi. Il s'agit d'étudier, *a priori*, comment l'Homme doit travailler sur lui-même pour s'élever, atteindre la plénitude de l'âme qui est la sienne. Le second cercle, le second champ d'action, plus étendu, est celui de la cellule familiale, qui est le lieu de la science économique domestique, nous dit notre auteur. Il s'agit de la science de l'ordre qui règne (ou devrait régner) au sein de la famille. Il s'agit d'étudier les liens de cause à effet entre les différents rôles, des différents membres de la cellule familiale. Le fait qu'il s'agisse d'une science met en évidence, de la part du *troisième maître*, l'existence d'une réflexion nécessaire sur le statut des membres de la famille. Il n'y aurait donc pas un *modèle* qui irait de soi, dans la société arabo-musulmane de l'époque. Cela vient peut-être du fait que l'expansion rapide de l'empire a couvert un nombre colossal de sociétés différentes, avec des mœurs et des rapports familiaux très distincts. Il s'agit donc d'une science

5. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.131-132

pratique qui se donne pour objectif d'analyser, loin de tout modèle préconçu, les bienfaits ou les méfaits, sur la cellule familiale, des différents rôles pouvant être joués par chacun des membres de cette cellule. Le troisième et dernier cercle, le troisième et dernier champ d'action, le plus étendu, est celui de la cité, de l'État dirions-nous aujourd'hui. La science pratique qui régit l'administration de la cité se subdivise en deux parties, nous dit Ibn Sīnā : l'une qui porte sur "*la connaissance de la nature des Lois religieuses*", et l'autre sur "*la nature des sciences politiques*". L'auteur précise le lien existant entre ces deux sciences. La première, celle de l'étude de la nature des Lois religieuses, fonde les principes de la seconde, celle qui porte sur la nature des sciences politiques, qui en dérivent. Il s'agit donc, peu ou prou, de ce que nous appelons aujourd'hui les philosophies des religions et de la morale, pour la première, et la philosophie politique pour la seconde. En somme, les sciences dites *pratiques*, chez Ibn Sīnā, correspondent aujourd'hui à ce que nous appelons les sciences humaines, allant des sciences économiques, à la philosophie politique, en passant par la philosophie de la morale, et celle des religions. Les liens de cause à effet que nous pouvons obtenir dans ces sciences établissent une forme particulière de causalité, qui est engendrée directement par l'esprit humain, individuellement ou collectivement, en étant, par définition, anthropocentrée.

Sous-sciences spéculatives

Qu'en est-il des sciences spéculatives ?

"Quant à la science spéculative, elle se partage aussi en trois ordres : 1) la science qu'on dénomme supérieure, science première, science de tout ce qui est au-delà de la nature ; 2) la science intermédiaire qu'on dénomme science des mathématiques ; 3) celle qu'on dénomme science inférieure, science de la nature." ⁶

La première des sciences spéculatives, celle qui est supérieure à toutes les autres, est celle portant sur les sujets qui sont au-delà de la *nature*, du monde physique, soit, littéralement, celle des sciences métaphysiques. La seconde, nous dit Ibn Sīnā, est celle des mathématiques. Ces deux sciences tentent de décrire les liens de causalités entre des sujets absolus, hors de l'espace et du temps, des sujets de pures informations, des sujets métaphysiques. C'est donc naturellement que nous regrouperons les liens de causalité, qui leurs sont inhérents, sous l'appellation de *causalité Métaphysique*. La troisième des sciences spéculatives est celle des sciences de la nature, des sciences physiques. Celle qui porte sur la connaissance des liens de cause à effet qui régissent le monde physique, le monde évoluant *dans le temps*. Nous regroupons les liens de causalité, qui régissent les phénomènes de ce

6. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.131-132.

monde physique, sous l'appellation de *causalité Physique*. Notons, ici, une remarque qui sera d'une importance capitale pour la suite, que nous ne confondons pas les conclusions de nos études humaines, nos connaissances, nos modèles de descriptions du Monde Physique, dans ces sciences spéculatives, qui, en tant que conclusions d'une démarche humaine, ne peuvent aboutir qu'à une forme de *causalité Discursive*, une *causalité Anthropique*, avec les liens inhérents aux Causalités *Métaphysique* et *Physique*, la première forme de causalité ne faisant que tendre, asymptotiquement, au gré de nos découvertes et de nos avancés, vers les deux autres. Les distinctions entre ces trois formes de causalités constitueront les enjeux majeurs des Parties II et IV de la présente thèse.

Trois formes d'existants

Une fois ces trois sciences dérivées établies, Ibn Sīnā en dérive trois types d'existants, quant à leur lien éventuel avec la matière :

"La tri-partité de ces sciences vient de ce que les choses ne se répartissent pas en plus de trois choses : a) ou bien leur existence ne se rattache nullement à la matière des choses sensibles [...] b) ou bien, malgré que leur être ne soit pas séparé de la matière des choses sensibles et celles qui sont en mouvement, l'imagination peut cependant les en séparer parce que, pour leur définition, il n'y a pas besoin de les rattacher à l'une des matières proprement sensibles ou susceptibles de mouvement [...] c) ou bien il s'agit des choses dont l'existence est attachée à la matière, et en état de mouvement." ⁷

Il y a donc trois niveaux à distinguer, trois types d'existants à différencier, dans leur rapport à la matière du monde physique. Le premier type d'existants est toujours, en toute circonstance, séparé de la matière, dans une autonomie stricte vis-à-vis d'elle. Le second type d'existants est celui qui peut-être conçu ou imaginé hors de la matière, mais qui peut trouver des représentants au sein de la matière. Tous les éléments issus de la géométrie entrent dans cette catégorie d'existants, pour peu qu'un carré puisse avoir une existence effective, en acte, dans la matière. Nous discuterons, en son lieu ⁸, l'impossible existence effective, *dans* la matière, de ces existants, dans une vision occasionnaliste, donc atomiste, du monde physique. Les deux premières catégories regroupent les existants que nous avons qualifiés de *métaphysique*, les universaux, dont les relations de cause à effet relèvent de la *causalité Métaphysique*. La troisième enfin, est celle qui regroupe les existants particuliers qui ne peuvent être imaginés hors de la matière. L'évolution de ces existants est régie par des relations qui relèvent de la *causalité Physique*.

7. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.132-133

8. Voir Partie III, Chapitre 4.

Les sciences de la nature

Une fois ces premières dichotomies générales accomplies, Ibn Sīnā revient, avec plus de détails, sur les sujets de la science spéculative propre à chaque catégorie d'existants, à commencer par celle portant sur les sujets des sciences physiques :

"De ces trois sciences [spéculatives], celle qui est la plus accessible à l'homme et à son appréhension, c'est la science de la nature. Mais la confusion y est plus grande. Le Sujet de cette science est le corps sensible, en tant qu'il y est livré au mouvement et au changement, le corps en tant qu'il comporte des parties et des limites." ⁹

Cette première catégorie de sujets est, nous dit Ibn Sīnā, la plus accessible à l'homme. Nous comprenons cela aisément, puisque ces sujets, qui ne peuvent exister en dehors de la matière, font partie de notre expérience sensorielle quotidienne. Ils sont ceux que nous pouvons *tester*, par le biais de la démarche expérimentale, ce qui devrait nous donner des indications plus sûres, sur le sujet concerné. Or, nous dit Ibn Sīnā, "la confusion y est plus grande". Nous traiterons des causes de cette plus grande confusion, dans le domaine des sciences physiques, dans la Partie IV.

Les sciences mathématiques

Voyons ce que nous dit notre auteur, dans le cas des sciences mathématiques et métaphysiques :

"L'autre est la science mathématique où interviennent moins la confusion et le désaccord parce qu'elle est à l'écart du mouvement et du changement. Son sujet est la quantité, si tu le considères en son ensemble ; c'est la mesure et le nombre, si tu le considères en ses détails. En font partie : la géométrie, l'arithmétique, la science de l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique, la science des sphères mobiles, la science des instruments d'observation et autres sciences analogues." ¹⁰

Nous observons que cette catégorie porte sur un plus grand nombre de sciences que les seuls domaines propres aux mathématiques (géométrie et arithmétique). Nous y trouvons les sciences théoriques, propres aux astres, ou qui dérivent directement des sciences géométriques (astronomie, optique, ...) ou arithmétiques (musique, ...).

Les sciences métaphysiques

Enfin, Ibn Sīnā nous livre quelques détails supplémentaires concernant la science supérieure, celle de la métaphysique :

9. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.134

10. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.134

"Quant à la science supérieure, son sujet est non pas une chose particulière, mais l'être absolu en tant qu'absolu. Les prédicats de ses théorèmes sont les états qui surviennent à l'être même et qui lui sont inhérents, ainsi que cela fut déjà dit à propos de l'enseignement de la démonstration. [...] Dans cette science, il faut considérer les causes qui concernent tout l'être et non pas [la cause de l'être] mathématique ou [l'être] naturel exclusivement, mais les causes qui concernent tout l'être [...] Les principes de toutes les sciences se vérifient dans cette science. On apprend cette science en dernier lieu bien qu'en réalité elle occupe la première place." ¹¹

Cette dernière science, dite supérieure, porte sur les universaux, et non sur les particuliers. Elle porte sur l'étude de leur nature respective, de leurs propriétés, en tant qu'universaux, mais aussi sur les relations qu'ils entretiennent, leurs liens de subordination, de hiérarchie, en un mot, leur lien de causalité. En particulier (si l'on peut dire), cette science inclut l'étude de ce qu'Aristote a appelé le *Premier Moteur*, que l'on connaît aussi sous le nom de Premier Principe, de Cause Première, ou encore de Cause des causes. Fait particulier, l'existence, l'unicité, ou la relation hiérarchique et causale de ce Premier Moteur vis-à-vis du reste des existants ne constitueront, en aucun cas, une prémisse première et vraie. Bien au contraire, il s'agira bien de l'objet de cette science que de mettre en évidence des *démonstrations*, des méthodes de dérivation du vrai, à partir de prémisses infiniment moins *coûteuses*, pour établir, de façon nécessaire, dès lors que les prémisses en question sont acceptées comme premières et vraies, l'existence, l'unicité et leur rapport causal reliant ce Premier Principe au reste des existants. Insistons, toutefois, sur le fait que ces dernières démonstrations et objets de discussion ne suffisent pas à épuiser tous les sujets de cette science. Elle ne se réduit pas à l'étude du Premier Principe, bien qu'Il en constitue un enjeu majeur. Enfin, précisons, avec Ibn Sīnā, que cette science est, semble-t-il, la Science des sciences, au sens où elle pose "les principes de toutes les sciences". Comme nous le verrons et le discuterons longuement dans la Partie IV de la présente thèse ¹², il y a un lien direct, nécessaire, causal, entre les considérations métaphysiques, les conclusions d'études au sein de cette science spéculative, elle-même basée sur des conclusions portant sur le Principe Premier et son lien avec le Monde Physique, d'une part, et les considérations sur le Monde Physique d'autre part.

Ainsi, nous comprenons que, si nous n'avions pas encore suffisamment insisté sur ce point, il existe un lien d'intrication fort, direct, nécessaire, entre les conclusions des études métaphysiques d'une part, et les prémisses premières et vraies, le cadre, la structure des lieux et du temps eux-mêmes d'autre part, l'étude des différentes démonstrations et critiques qui en ont été faites, fera l'objet de la seconde partie du présent mémoire de thèse.

11. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.135-136

12. Voir Partie IV, Chapitre 4.

Avant cela, un questionnement quant au recours aux différents paradigmes (philosophique, théologique et juridique) comme *stratégie* d'établissement des relations de cause à effet s'impose, afin que nous saisissons comment nos auteurs médiévaux ont usé, ou critiqué, cet outil de dérivation du vrai.

Chapitre I : La causalité et la justification paradigmatique

Nous souhaitons illustrer, à travers ce premier chapitre, le lien entre le principe de causalité et la justification paradigmatique, à travers l'exemple de la possibilité de l'effet retardé. Nous examinerons notamment l'analogie que propose Al-Ġhazālī, entre, d'une part, le principe de causalité, qui impose que, dès lors qu'une cause est existante, et qu'il n'existe nul obstacle qui entrave la venue à l'existence de son effet, il ne saurait y avoir de retard, de délai, entre l'existence de la cause et l'existence de l'effet, et, d'autre part, le divorce dans le cadre purement juridique (*fiqh*). Est-ce un simple artifice rhétorique, comme semble le croire Ibn Rushd, ou est-ce une stratégie démonstrative anti-métaphysique, notamment anti-métaphysique aristotélicienne, de la part du directeur de la *Nizāmiyya* ? Nous examinerons alors les structures épistémologiques des différents paradigmes, vis-à-vis du principe de causalité, ce qui nous mènera à nous interroger, avec nos auteurs, sur l'établissement de critères de *hiérarchisation* épistémologique des paradigmes. Cette hiérarchisation devra toutefois tenir compte de la démarche inductive propre aux sciences physiques, et de ses limites, dans l'établissement de discours sur le Monde Physique et, *a fortiori*, sur le Monde Métaphysique. Enfin, il nous restera l'examen du recours aux sophismes comme arme stratégique contre la démarche démonstrative, appliquée au Monde Métaphysique.

L'effet retardé : le paradigme juridique comme stratégie anti-métaphysique

L'analogie juridique (*al-Qyyās ash-Shar'iy*)

Al-Ġhazālī nous propose, dans le passage suivant, un exemple de raisonnement par analogie juridique (*al-Qyyās ash-Shar'iy*), qui fait partie des sources secondaires du droit religieux d'après la classification traditionnelle des fondements du droit (*Uṣul al-Fiqh*), de la Loi Sainte *ash-Shari'a*, qui va dans le sens d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī notamment, pour qui il ne saurait y avoir de retard entre l'existence de la cause et de son effet, en l'absence d'obstacle à ce lien de cause à effet :

"L'impossibilité de cela [n'est pas] limitée à la cause et l'effet dans [le domaine du nécessaire [et] de l'essentiel, mais elle se trouve dans ce qui est relatif à la coutume et aux conventions. En effet, [lorsqu'un] homme prononce la [déclaration légale] de divorce vis-à-vis de sa femme, et que la séparation ne se produit pas immédiatement, il est inconcevable qu'elle se produise par la suite. En effet, il a fait de sa déclaration une cause du jugement en termes de sentence et d'idiome [juridique]. L'effet [retardé] est inconcevable, sans lier le divorce à l'arrivée du lendemain, ou à l'entrée à la maison, auquel cas [le divorce] n'aura pas lieu immédiatement, mais aura lieu le lendemain, ou à l'entrée à la maison." ¹³

Afin de mettre en évidence l'impossibilité d'un délai, d'un retard, entre la présence d'une cause et l'émergence de son effet, Al-Ġhazālī convoque ici un raisonnement par analogie juridique (*al-Qyyās ash-Shar'iy*), en évoquant le cas du divorce qui, dès lors qu'il est déclaré, qu'il est prononcé, ne peut voir son application, l'effet de l'énoncé déclaré, être retardé, sans qu'il n'y ait, *a priori*, de cause à ce retard, à ce délai de mise en application, à l'entrée en vigueur de la décision.

L'effet retardé

Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"En effet, il a fait de [l'énoncé] une cause [pour le divorce,] en le rapportant à un [moment] attendu, et, puisque ce [moment] attendu - à savoir l'arrivée du lendemain, ou l'entrée [à la maison] - n'est pas le moment présent, la réalisation de la chose nécessaire reste en attente de l'occurrence de la condition de réalisation [de la sentence], qui n'est pas encore arrivée. Une fois que la condition de réalisation se produit, alors, quelque chose sera nécessairement venu à l'existence - à savoir l'entrée dans la maison ou le lendemain - de sorte que, si l'homme veut retarder le [divorce] nécessaire au-delà de la déclaration légale qui n'est pas faite par rapport à

13. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 17.

un événement [toujours] non réalisé, cela serait inconcevable, même s'il est celui qui fixe la convention, et qu'il a le choix d'en expliciter les détails." ¹⁴

Pour en différer l'effet, il faut que l'énoncé qui le promulgue inclue *explicitement* une cause supplémentaire à son entrée en vigueur. Et, dès lors que cette cause est advenue, l'effet ne peut que suivre. Cette impossibilité étant déjà vraie dans le cadre *clair* et *simple* du droit (*Fiqh*), il va de soi, pour Al-Ġhazālī, que l'impossibilité de l'existence d'un délai entre l'existence de la cause et l'existence de son effet, sans cause à ce délai, sera d'autant plus vraie dans le cadre du Monde Physique, et, *a fortiori*, dans le cadre du Monde Métaphysique.

Principe de causalité

Al-Ġhazālī de conclure :

"Si, par conséquent, nous sommes incapables, par notre propre désir, [pour retarder l'exécution de la sentence de divorce au-delà de sa condition de réalisation décidée initialement,] d'imposer [un tel retard], et que nous ne pouvons pas le concevoir [dans le domaine juridique], comment pouvons-nous le concevoir dans ce qui est nécessaire [dans le domaine] de choses essentielles, spéculatives, et nécessaires ?" ¹⁵

Al-Ġhazālī, nous l'avons dit et nous le redirons, est, pour le moins, sceptique, pour ne pas dire farouchement opposé au principe de causalité, ou, du moins, aux prétentions d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī de pouvoir le tenir comme prémisse première et vraie, si ce n'est dans le cadre occasionnaliste, dont nous discuterons dans la Partie IV de la présente thèse ¹⁶. Ici, pourtant, il semble aller dans le sens d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, comme il en a l'habitude dans sa démarche dialectique, puisqu'il tente de répondre aux arguments que pourraient lui rétorquer ces derniers.

Émanation des attributs divins dans la nature

Il y a, chez Al-Ġhazālī, une émanation, une manifestation des noms et attributs divins, au cœur même des phénomènes naturels, et non seulement dans les révélations scripturaires, comme le souligne Ahmed El Shamsy dans l'étude *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary* éditée par Frank Griffel (nous traduisons) :

"En observant les phénomènes de la création, que ce soit dans le corps humain ou dans le cosmos dans son ensemble, on peut discerner un ordre dans lequel les parties

14. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 17.

15. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 17.

16. Voir Partie IV, Chapitre 2.

coopèrent pour former un tout qui atteint des objectifs spécifiques et reconnaissables. Al-Ġhazālī dépeint ainsi les phénomènes naturels comme des manifestations des noms divins en utilisant la même méthodologie qui lui a permis de relier les règles juridiques individuelles et bénéfiques aux objectifs généraux de la loi." ¹⁷

Il est important de rappeler ici qu'Al-Ġhazālī et son maître Juwayni sont connus, dans le paradigme religieux pour avoir proposé une approche finaliste de la Loi Sainte (*Maqāssid ash-Shari'a*). Ce passage offre le lien téléologique qui fonde la vision du cosmos d'Al-Ġhazālī. En revenant à la discussion du *Tahafot al-falacifa*, nous pouvons souligner qu'il s'agit bien, pour Al-Ġhazālī, de proposer une stratégie anti-métaphysique, une méthodologie qui permet de répondre aux questions et autres points de tension sur le Monde Métaphysique, sur le Monde invisible (*al-Ghayb*), qui ne tombent pas sous le coup des critiques qu'adresse le directeur de la *Nizāmiyya* au principe de causalité.

La condamnation du sophisme par Ibn Rushd

Cependant, Ibn Rushd condamnera, en l'espèce, le procédé, comme un pur sophisme, une stratégie, au plus, rhétorique, et malhonnête :

"L'exemple du divorce, fondé sur des conventions, semble renforcer l'argument des philosophes, mais, de façon effective, il l'affaiblit. Cela permet aux Ash'arites de dire : "De la même manière que le divorce lui-même est retardé, après la formulation du divorce, jusqu'au moment où la condition de l'entrée d'une personne [dans la maison], ou de toute autre personne, est remplie, [de même,] la venue à l'existence du Monde peut être retardée après l'acte de création de Dieu, jusqu'à ce que soit remplie la condition dont dépend cette venue à l'existence, à savoir [ici,] le moment où Dieu le veut". Toutefois, les choses conventionnelles ne se comportent pas comme [les choses] rationnelles." ¹⁸

Nous reverrons cet exemple dans la sous-partie du présent chapitre consacrée aux sophismes. Relevons ici, outre la mise en évidence du sophisme de *l'homme de paille*, que l'analogie entre le paradigme juridico-religieux et le paradigme philosophique ne tient pas, et ne pourrait tenir, sur le plan épistémologique. Cela rejoint aussi d'autres tentatives d'analogies, qui se sont révélées tout aussi défectueuses, entre le monde *physique* et le monde *métaphysique*. C'est lorsque de telles analogies sont maintenues, prises au sérieux, et considérées comme vraies, par les théologiens, que se produisent les erreurs de raisonnement menant à l'anthropomorphisme, comme nous le verrons dans la partie suivante de la présente thèse.

17. Ahmed El Shamsy, *Al-Ġhazālī's Teleology and the Galenic Tradition Reading The Wisdom in God's Creations*, Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.93.

18. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 17-20 du *Tahafot al-falāsifā*.

Critique de l'approche littéraliste du droit

Ibn Rushd de poursuivre, en convoquant l'approche du droit des littéralistes :

"Les littéralistes, comparant ces choses conventionnelles aux [choses] rationnelles, disent : "*Ce divorce n'est pas contraignant, et ne devient pas effectif, par la réalisation de la condition postérieure au jugement du divorce, par le divorce, puisqu'il s'agirait d'un divorce qui aurait eu lieu sans lien avec l'acte du divorce*". En la matière, il n'y a pas de relation entre le concept tiré de la nature des choses naturelles, artificielles et conventionnelles." ¹⁹

L'une des failles de l'analogie entre le paradigme juridico-religieux et le paradigme philosophique, porte sur la hiérarchie épistémologique existante entre eux, et ce, notwithstanding les problèmes inhérents au raisonnement par analogie en lui-même, notamment en ce qui concerne les approximations qui en découlent. C'est, en effet, d'abord et avant tout dû au fait que le paradigme juridico-religieux ne saurait définir une science, mais bien un ensemble de conjectures, qui ne saurait donc être comparé au paradigme philosophique, qui, selon Ibn Rushd et Al-Ġhazālī, lorsqu'il n'est pas usité dans le cadre d'études portant sur la véracité d'énoncés hors de sa portée, peut être élevé au rang de science, loin de toute conjecture. Nous comprenons ainsi que, du point de vue d'Ibn Rushd, Al-Ġhazālī use ici d'un sophisme, dans une perspective purement rhétorique. Or, il nous paraît clair que l'intention d'Al-Ġhazālī est toute autre. Il s'agit bien plutôt de déplacer le point de tension dans un paradigme où nous pouvons *tout* maîtriser, en l'occurrence, le paradigme juridique (*al-Fiqh*).

Ibn Rushd et le raisonnement par analogie

Ibn Rushd ne se privera pas, dans un objectif dialectique, non démonstratif, d'user du raisonnement par analogie, mais cette fois en allant chercher une *science* issue du paradigme philosophique : la distinction entre la prose et la poésie. Voici ce qu'en dit l'auteur andalou :

"Si deux personnes se disputent au sujet d'une phrase, et que l'une dit que c'est de la poésie, l'autre que c'est de la prose, le jugement final repose sur la *bonne compréhension* qui permet de distinguer la poésie de la prose, et sur la science de la prosodie. Et, comme dans le cas de la mesure [des vers], le déni de celui qui le nie, n'interfère pas avec la perception de celui qui le perçoit, de même le déni d'une vérité par un contradicteur ne trouble pas la conviction des Hommes pour qui elle est évidente. Cet argument est extrêmement faible et inefficace, et Al-Ġhazālī n'aurait pas dû remplir son livre de tels propos s'il avait l'intention de convaincre

19. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 17-20 du *Tahafot al-falāsifā*.

les érudits." ²⁰

Ibn Rushd illustre ici l'impuissance des arguments d'Al-Ġhazālī à convaincre les gens de démonstration (*ahl al-burhān*), due au fait que ses arguments sont, sur le plan épistémologique, extrêmement faibles. Un homme de démonstration ne saurait être ébranlé par des conjectures et des sophismes. Les *érudits*, comme les nomme ici Ibn Rushd, ne peuvent être convaincus que par des arguments, des démonstrations, qui mettent en évidence des insuffisances, des manquements, des *incohérences* qui mèneraient à l'auto-destruction de leurs théories et doctrines. Toutefois, comme l'illustre Ibn Rushd, et comme nous le verrons en détails dans les parties suivantes, il n'en est rien ici. Ce qui peut être retenu comme remontrances justifiées, comme incohérences, relevées par Al-Ġhazālī, et confirmées par Ibn Rushd, ne sont imputables qu'à Ibn Sīnā, précisément parce qu'il serait sorti du cadre démonstratif, en l'appliquant à des énoncés qui ne font pas partie de son domaine de définition.

L'absolue liberté divine comme point de tension théologique

Une autre question se pose cependant. Si les raisonnements sont bien établis, qu'ils sont, du point de vue logique, *valides*, leurs conclusions devraient donc être prises pour vraies. Toutefois, cela n'engendre-t-il pas autant de tension vis-à-vis de la liberté divine absolue ? Voici ce qu'en dit al-Ash'arī, cité par Gimaret :

"Pour al-Ash'arī, la production de la science à partir du raisonnement ne saurait être considérée comme "intrinsèquement nécessaire", comme le soutiennent les mu'tazilites. Pour lui, contrairement aux ḡubbā'ites, on ne saurait dire que le raisonnement "engendre" (*yuwallidu*) la science de ce sur quoi on a raisonné, qu'il en est une "cause génératrice nécessitante" (*sabab mūǧib*). Rien n'est engendré, tout ce qui vient à l'être, sans exception, est "acte direct de Dieu" (*muhtara' li-llāh*) [...] Tout au plus peut-on dire que le raisonnement "a pour fruit" la science (*yutmiru l-'ilm*)."²¹

Nous avons ici le point culminant, l'acmé, des tensions épistémologiques entre l'absolue liberté divine et la cohérence logique, la validité des raisonnements philosophiques, que ce soit dans le cadre de la métaphysique, régit par le principe de *causalité métaphysique* que nous reverrons dans la Partie II, ou dans le cadre des sciences de la nature, régit par le principe de *causalité physique*, que nous reverrons, quant à lui, dans la Partie IV.

20. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 23-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

21. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.190-191

Critique de l'occasionalisme radical

Ce point de tension est relevé par Ibn Rushd dans son *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, comme le note Ziad Bou Akl :

"Quant aux gens de notre époque, ils posent pour les actes de tous les étants (*al-mawjūdāt*) un seul agent sans intermédiaire, et c'est Dieu, soit-Il élevé. De leurs thèses s'ensuit qu'il n'existe pour aucun étant d'acte qui lui soit propre et que Dieu a imprimé (*taba'ahu*) en lui. Et s'il n'existait pas pour les étants d'actes qui leur soient propres, ils n'auraient pas d'essences propres puisque les actes ne diffèrent que par la différence des essences. Une fois les essences ôtées, les noms et les définitions le seront aussi et l'étant deviendra une seule chose. Et cet avis est très étrange concernant la nature humaine. Ce qui les a poussés à soutenir cela est qu'ils ont obstrué le chemin menant à l'examen (ils prétendent opérer un examen rationnel tout en reniant ses principes premiers); tout cela est dû à leur illusion que la Loi ne peut être envisagée que de cette manière ou ce qui lui ressemble. Tout cela est une ignorance de la Loi et un entêtement par leurs propos externes contraire à leurs [pensées] internes." ²²

Si les raisonnements philosophiques concluent à l'impossibilité effective de l'adventio de telle chose, ou de tel acte, cela restreint-il la Toute-Puissance de Dieu ? Les mu'tazilites tentent de sortir de ces lieux de tension, en affirmant que la Toute-Puissance de Dieu n'est pas illimitée, mais bien limitée par la Sagesse de Dieu. Pour al-Ash'arī et ses disciples, cela est absolument inadmissible. La Toute-Puissance divine n'est limitée par rien, puisqu'il faut que Dieu ne soit jamais restreint à l'impuissance, fusse par Lui-même !

Définition de l'impuissance

Ibn Rushd propose, quant à lui, une autre solution, qui permet de sortir de ces lieux de tension par une redéfinition, ou plus exactement une mise en lumière de la définition première de l'*impuissance*, répondant ainsi à l'argument des Ash'arites :

"C'est la réponse à l'objection des Ash'arites, qui prétendent que, [selon les philosophes,] Dieu n'aurait pas pu rendre le Monde plus grand ou plus petit [qu'il ne l'est], L'accusant d'impuissance. Ils se sont ainsi compromis, puisque l'impuissance n'est pas l'incapacité de réaliser l'impossible, mais l'incapacité de réaliser ce qui peut être réalisé." ²³

En réponse à al-Ash'arī et ses disciples, mais plus encore à Al-Ġhazālī, partisan, s'il en est, de la doctrine d'al-Ash'arī, Ibn Rushd, non sans ironie, nous semble-t-il, retourne

22. GC Métaph. θ, II, 1135.15 – 1136.9, traduit par Ziad Bou Akl, in « Des Mégariques aux Ash'arites : le commentaire d'Averroès à Métaph. θ 3 », Rursus [Online], 9/2016, Online since 29 July 2016, connection on 30 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/1235>; DOI : 10.4000/rursus.1235.

23. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 101-102 du *Tahafot al-falāsifā*.

l'argument ash'arite, en mettant en évidence que l'impuissance ne réside pas dans la non-capacité de réalisation de ce qui est *impossible*, mais bien dans la non-capacité de réalisation de ce qui est *possible*. Nous comprenons donc, avec Ibn Rushd, comment la jonction peut se réaliser, entre les conclusions de la démarche démonstrative, dans le paradigme philosophique, et l'absolue liberté divine, Lui qui reste absolument libre de faire advenir tout ce qui est *possible*, Lui qui est le Tout-Puissant.

C'est donc d'avantage sur des incompréhensions de ce type notamment, sur des ambiguïtés sémantiques, que se fondent et se nouent les tensions entre l'absolutisme divin et les contraintes épistémologiques issues du paradigme philosophique. C'est le cheminement dialectique que nous propose de suivre Ibn Rushd. Voyons cela.

Vers une hiérarchie épistémologique des paradigmes ?

Le statut des prémisses

Une première difficulté, dans le traitement des questions métaphysiques, comme nous l'avons souligné plus haut dans ce chapitre, est celle portant sur une utilisation d'un paradigme autre que le paradigme philosophique, par le biais d'un discours autre que le discours démonstratif. Un problème majeur demeure toutefois, sur le plan épistémologique. En effet, qu'en est-il du statut des prémisses ? Voici ce que nous en dit Ibn Rushd :

"Ce que nous affirmons être nécessairement vrai, est objectivement vrai, alors que ce que vous prétendez être nécessairement absurde, n'est pas tel que vous le prétendez. Pour cela, il n'y a pas d'autre critère que l'appréhension intuitive immédiate, de même que, lorsqu'un homme prétend qu'une ligne est rythmée, et qu'un autre le nie, le critère [de véracité] est l'intuition de la bonne compréhension." ²⁴

La discussion est celle-ci : comment attribuer une quelconque valeur de vérité à un énoncé qui est, par essence, en tant que prémisse, indémontrable ? Ibn Rushd répond en ayant recours au concept de *fitra*, l'appréhension intuitive première et immédiate. Dans le cadre de la causalité *métaphysique*, comme il en va dans les mathématiques, le problème des prémisses ou axiomes est fondamental. En effet, si le discours démonstratif permet, s'il n'est pas entaché d'erreur, de *conserver* la valeur de vérité des propositions initiales dans les propositions dérivées, il ne nous est d'aucun secours pour déterminer directement la valeur de vérité absolue d'une proposition. Les axiomes, dans le paradigme mathématique, les prémisses, dans le cadre général de la philosophie aristotélicienne, doivent être des énoncés posés par recours à la *fitra*, puis filtrés par syllogisme.

24. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 29-30 du *Tahafot al-falāsifā*.

Vérité et cohérence interne

La notion de *vérité* vient alors se confondre avec la notion de *cohérence interne*, ce qui permet de distinguer, *a posteriori*, les prémisses premières et vraies, par leur niveau de cohérence absolue, des prémisses probables, voir des simples opinions :

"Si de telles questions suscitent une controverse, le critère final repose sur la bonne compréhension, qui ne se fonde pas sur les préjugés et les passions, mais sur la base des signes et des règles qui distinguent, logiquement, la vérité de la simple opinion." ²⁵

Le syllogisme, seul, admet cette propriété de discernement *al-furqān*, permettant la distinction entre la *vérité* et la *simple opinion*. Remarquons toutefois ici que *al-furqān* est, traditionnellement, un nom attribué au Coran.

Paradigmes religieux et philosophie

Nous voyons ainsi poindre une distinction entre les paradigmes religieux et philosophiques, ce que ne manqueront pas de préciser à la fois Al-Ġhazālī et Ibn Rushd, lorsqu'ils distinguent les prémisses théologiques et philosophiques. Voyons d'abord ce qu'en dit Al-Ġhazālī :

"Avec quel [argument] réfuteriez-vous celui qui dit que le prophète sait ce qui est caché, grâce à Dieu, l'informant par le biais d'une initiation [directe]? Il en va de même celui qui a une vision dans son sommeil, qui sait ce qui [est caché] par le fait qu'il en ait été informé par Dieu ou par l'un des anges. Aucune des choses que vous [philosophes] avez mentionnées ne prouve son impossibilité. En effet, il n'y a aucune preuve à ce sujet [...] Le seul moyen de le connaître serait de recourir à la Loi religieuse et non à la raison." ²⁶

Il y a là un questionnement fondamental sur la possibilité de tenir un discours démonstratif sur un sujet religieux. Al-Ġhazālī répond par la négative, en affirmant, du moins sur un certain nombre de sujets, notamment ceux qui nécessitent, ou qui portent sur des interprétations. Le cas de la Révélation, ou de la transmission intuitive d'informations, en sont autant d'exemples. Il faut donc, en tant que croyant, en rester, sur ces questions, au niveau du discours rhétorique de la Loi religieuse, puisqu'il n'y a pas de discours démonstratif possible, selon Al-Ġhazālī, dans sa réponse à Ibn Sīnā. Ibn Rushd ne dira pas autre chose d'ailleurs, puisqu'il fera le même reproche à Ibn Sīnā :

25. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 23-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

26. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVI, §. 10.

"Cette réponse est basée sur la tradition, non sur la raison, et il n'y a aucun sens à l'introduire dans ce livre. Les philosophes examinent tout ce qui se trouve dans la Loi Sainte et, s'il s'avère qu'elle est en accord avec la raison, nous arrivons à une connaissance plus parfaite. Si, toutefois, la raison ne perçoit pas sa vérité, il devient alors évident que la raison humaine ne peut l'atteindre, et que seule la Sainte Loi la perçoit. L'argument d'Al-Ġhazālī, contre les philosophes, au sujet de l'interprétation de la tablette et de la plume, n'appartient pas au problème à l'examen, et il n'y a donc aucun sens à le présenter ici. Et, cette interprétation de la connaissance de l'invisible, due à Ibn Sīnā, n'a pas de sens." ²⁷

Nous pourrions, en première lecture, comprendre, si nous ignorions les autres écrits d'Ibn Rushd, que, lorsqu'il y a une divergence entre les conclusions de la Loi Sainte et celle de la démarche philosophique, alors la *raison* se doit de faire silence. Rappelons tout d'abord, les propos d'Ibn Rushd sur ce sujet précis, avant de revenir sur le passage précédent :

"Nous, Musulmans, savons de science certaine que l'examen [des étants] par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle, et témoigne en sa faveur. S'il en est ainsi, et que l'examen démonstratif aboutit à une connaissance quelconque à propos d'un étant quel qu'il soit, alors de deux choses l'une : soit sur cet étant le Texte révélé se tait, soit il énonce une connaissance à son sujet. Dans le premier cas, il n'y a même pas lieu à contradiction, et le cas équivaut à celui des statuts légaux non édictés par le Texte, mais que le juriste déduit par syllogisme juridique. Dans le second, de deux choses l'une : soit le sens obvie de l'énoncé est en accord avec le résultat de la démonstration, soit 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 le sens obvie." ²⁸

Le texte est clair, limpide, quant à la démarche à suivre en cas de contradiction entre la Loi Sainte et la conclusion de la démarche philosophique, par le biais du discours démonstratif. D'une part cette contradiction ne peut être qu'une contradiction d'apparence, puisque "*la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle, et témoigne en sa faveur*". À cela s'ajoute la nécessaire réinterprétation de la Loi Sainte, en cas de contradiction avec la conclusion de la démarche philosophique, par le biais du discours démonstratif. Comment, dans ce cas, comprendre le passage précédent du *Tahafot at-Tahafot* de notre auteur andalou ? Tel est le sens des mots d'Ibn Rushd : "Si la raison ne perçoit pas sa vérité, il devient alors évident que la raison humaine ne peut l'atteindre". Dans ce cas, alors, la Sainte Loi, seule, pour l'individu en question, peut évoquer un tel sujet. Il s'agit ici, pour Ibn Rushd, de remettre en cause les propos tenus par Ibn Sīnā, qui, sur des sujets qui sont, par eux-mêmes, hors de toute possibilité de démonstration, en l'occurrence

27. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVI, Commentaire des §. 9-10 du *Tahafot al-falāsīfā*.

28. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.119, §.18-19.

le "sujet de l'interprétation de la tablette et de la plume", attribut des valeurs de vérité à certains énoncés, ce que dénonçait, déjà un siècle auparavant, Al-Ġhazālī. Notre auteur andalou est donc, sur ce point, en accord avec Al-Ġhazālī. Il y a donc bien, dans le *Tahafot al-falacifa* d'Al-Ġhazālī, confirmées par Ibn Rushd dans son *Tahafot at-Tahafot*, des incohérences, de la part des philosophes, notamment de la part d'Ibn Sīnā qui, en *forçant* le discours démonstratif à attribuer des valeurs épistémologiques à des énoncés qui sont hors de sa portée, fait passer la métaphysique de l'*incomplétude* à l'*inconsistance*, danger mortel, s'il en est, puisque cela fait choir la métaphysique du piédestal de la science, pour la réduire, sur le plan épistémologique, à celui d'une simple opinion. Ce type de déchéance, qui est parfois imputable aux philosophes eux-mêmes, dès lors qu'ils ne respectent pas les règles de la démarche déductive, comme le reproche d'ailleurs ici Ibn Rushd à Ibn Sīnā, est aussi imputable aux théologiens, mais également à Al-Ġhazālī, qui usent de cela pour réduire, comme nous l'avons dit, la métaphysique à une simple opinion. Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Toutefois, les théologiens s'en tiennent à cette fausse explication, dans leurs déclarations sur la dérivation réciproque de ces principes, comme s'ils voulaient comprendre le Divin par une analogie avec des actes perceptibles. Lorsque la métaphysique inclue de telles théories, elle devient plus conjecturale que la jurisprudence. Vous aurez ainsi perçu que la conclusion qu'Al-Ġhazālī demande aux philosophes de tirer, au sujet de la pluralité dans l'Existant nécessaire, en raison de la pluralité qu'il estime devoir exister dans l'existant possible, est sans validité." ²⁹

Nous constatons ici la déchéance de la métaphysique, dès lors qu'elle inclue des déclarations fallacieuses, voir des déclarations indécidables, sur le plan épistémologique. Toutefois, ici, Ibn Rushd va plus loin. Lui, le *Qādi al-Quda*, le juge suprême de la cours de Cordoue, fils et petit-fils de savants religieux reconnus, auteur du *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, *Le commencement pour l'homme studieux et la fin pour l'homme partial*, qui est une encyclopédie du droit musulman, regroupant, outre les avis propres de l'auteur, l'ensemble des jurisprudences existantes en son temps. Or, nous avons ici clairement l'affirmation d'une hiérarchisation totale et stricte, sur le plan épistémologique, entre la jurisprudence, qui est conjecturale, et la métaphysique qui, si elle est bien menée, nous dit Ibn Rushd, reste une science spéculative, mais, en aucun cas, une opinion conjecturale.

29. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 52 du *Tahafot al-falāsifa*.

Hiérarchie des paradigmes

Il y a donc, de fait, une différence et une hiérarchie des paradigmes philosophiques et religieux, selon Ibn Rushd. C'est d'ailleurs ce qu'il soulignera dans de nombreux passages. Toutefois, ce qu'il nous faut souligner ici, c'est la distinction entre les énoncés pour lesquels un discours démonstratif peut être, et donc doit être tenu, et ceux pour lesquels il n'y a aucun discours démonstratif possible. Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Les philosophes qui nient qu'il soit nécessaire que Dieu connaisse son propre travail, affirmant qu'Il ne se connaît que Lui-même. Cette affirmation appartient à la classe des affirmations dont le contraire est pris pour faux. En effet, il n'existe aucune preuve qui réfute tout ce qui est évidemment vrai et universellement reconnu. Tout ce qui ne peut être réfuté par une preuve démonstrative est supposé être vrai. Par conséquent, s'il est absolument et évidemment vrai que la connaissance et le connu forment une pluralité, tant dans le Monde visible que dans le Monde invisible, nous pouvons être certains que les philosophes ne peuvent pas avoir la preuve de cette unité en Dieu. Toutefois, si la théorie de la pluralité de la connaissance et du connu n'est qu'une supposition, il est alors possible, pour les philosophes, d'en avoir une preuve. De même, s'il est absolument vrai que l'effet d'une cause ne peut être différé après l'existence effective de la causalité, et que les Ash'arites prétendent pouvoir avancer une preuve pour la nier, alors nous pouvons être absolument sûrs qu'ils ne peuvent pas avoir une telle preuve." ³⁰

Ibn Rushd met ici en évidence un critère, que nous appelons le critère de *falsifiabilité métaphysique*. Le critère de falsifiabilité *métaphysique* d'Ibn Rushd, qui stipule que, pour qu'un énoncé soit partie prenante du paradigme philosophique, il se doit d'être falsifiable, ce qui signifie, dans ce cadre là, qu'il doit être possible, *a priori*, de démontrer sa véracité comme sa fausseté. Il faut, là aussi, qu'un énoncé, pour être reconnu comme philosophique, doit, lorsqu'il est soumis à l'analyse démonstrative, lui aussi, *risquer sa véracité*. Ainsi, tout énoncé qui satisfait à ce critère de falsifiabilité *métaphysique*, admet une démonstration. Mais aussi, tout énoncé qui ne le satisfait pas, sera hors de portée de toute démonstration, dans le paradigme philosophique. Dans ce cas, un changement de paradigme peut être précieux.

Le rôle de la Loi divine

Nous en venons donc à nous interroger, avec nos auteurs, sur le rôle de la Loi divine. Al-Ġhazālī y fait référence en de multiples endroits, dont voici un exemple :

"S'il est devenu évident que nous ne considérons pas que [la réflexion sur] la durée du monde soit éloignée de la raison, que nous considérons qu'il soit éternel dans

30. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 23-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

le futur, ou qu'il soit annihilé en étant possiblement éternel, alors laquelle des deux possibilités [est la bonne] ? [La réponse à cela] devient chose connue par la Loi révélée. Par conséquent, l'examen de cette [question] n'est pas lié à ce qui est appréhendé rationnellement." ³¹

Nous comprenons, à travers cet exemple, que le recours à la Loi divine peut permettre de trancher le dilemme qui serait insoluble, *a priori*, par la démarche philosophique. La Loi Sainte a donc ce double rôle, d'une part de *compléter* l'incomplétude du paradigme philosophique, en offrant *sur un plateau*, des valeurs épistémologiques à des énoncés hors de portée de la démarche déductive, et, d'autre part, mettre à la portée des *gens du commun*, par le biais du discours rhétorique, dans le paradigme religieux, les résultats de la démarche démonstrative, issus du paradigme philosophique. Ibn Rushd ne dira pas autre chose :

"Sa déclaration est vraie, selon laquelle nous devons nous référer à la Loi de Dieu, en ce qui concerne tout ce que l'esprit de l'individu est incapable de saisir. En effet, la connaissance résultant de la révélation ne vient que comme une perfection de la science issue de la raison, à savoir que toute connaissance que la faiblesse de l'esprit de l'individu est incapable de saisir est conférée à l'homme par Dieu, par la révélation. Cette incapacité à comprendre des choses, dont la connaissance est pourtant nécessaire dans la vie et dans l'existence de l'homme, est soit absolue, à savoir qu'il n'est pas dans la nature de l'intellect, en tant qu'intellect, de comprendre une telle chose - ou ce n'est pas dans la nature d'une certaine classe d'hommes, et ce genre de faiblesse est soit un caractère essentiel de sa disposition, soit quelque chose d'accidentel par manque d'éducation. La révélation est une miséricorde accordée à toutes ces classes d'hommes." ³²

Ibn Rushd distingue les deux rôles que peut jouer la Loi divine, et il semble rejoindre, en ce sens, Al-Ġhazālī. Nous verrons dans les chapitres suivants ³³ en quoi nos deux auteurs divergent, et, en particuliers, en quoi Ibn Rushd use ici d'une stratégie, d'un premier mouvement qui amorce l'un des retournements épistémologiques dont il a le secret. Outre les reproches vis-à-vis des recours aux sophismes, Ibn Rushd et Al-Ġhazālī divergeront quant aux énoncés qui sont à la portée de la démarche démonstrative. Les deux rôles de la Loi divine sont donc, selon Ibn Rushd également, d'une part de compléter ce sur quoi la démarche démonstrative fait silence, semblant confirmer ainsi ce que nous disions plus haut, à savoir que toute réflexion épistémologique ne nous est pas accessible, au sein d'un même paradigme, en s'empressant d'ajouter que ce silence serait moins dû à la démarche démonstrative elle-même qu'à l'individu qui tente de l'appliquer. Le silence résultant

31. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 4.

32. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 76-80 du *Tahafot al-falāsifā*.

33. Voir Partie II, Chapitres 3 à 7.

serait ainsi soit un manque inné, essentiel de l'individu, soit un manque d'éducation, de formation, vis-à-vis de l'art démonstratif. Ainsi, la Loi divine permet de rendre accessible la compréhension des énoncés sur lesquels la démarche démonstrative s'est exprimée, au plus grand nombre. Remarquons toutefois qu'Ibn Rushd va plus loin, dans la distinction qu'il effectue entre les classes d'hommes.

Capacités innées, capacités acquises

Certaines personnes sont faibles d'esprit de naissance, d'autre le sont par manque d'éducation. Votre éducation, les personnes que vous avez pu côtoyer, tout au long de votre enfance, ont façonné votre capacité à appréhender le monde. Quelle est la part du naturel, quelle est celle de l'acquis ? La question est posée. Toutefois, rappelons, avec Ibn Rushd, que, pour les questions qui sont, de façon effective, à la portée de la démarche démonstrative, non seulement il y a nécessairement accord entre les conclusions de la démarche philosophique et celles de la Loi Sainte, mais, plus encore, la *vérité témoignant en faveur de la vérité*, les conclusions du discours rhétorique coranique se trouvent *justifiées* par la démarche philosophique :

"Et, les philosophes ont compris que c'est ce qu'impliquent les Lois divines, quand Elles parlent de création, de venue à l'existence à partir de rien, et du commandement. C'est le meilleur moyen d'apprendre aux gens la compréhension de la doctrine philosophique, sans y attacher la moindre ignominie, qui semble s'y attacher, lorsque vous écoutez l'analyse qu'Al-Ġhazālī en donne ici." ³⁴

Le discours rhétorique coranique est, selon l'ensemble des savants religieux, sujet à interprétation, du moins partiellement. Certains versets doivent être pris dans le sens obvie, d'autres doivent être interprétés. Les exégètes divergent, toutefois, concernant la liste des versets à interpréter. Problème fondamental, s'il en est, puisque, parmi les interprétations possibles du texte coranique, des ignominies sont présentes. Ibn Rushd en souligne les conséquences en conclusion d'un long passage du *Fasl al-maqāl*, son *Discours Décisif* :

"C'est du fait des interprétations, et du fait de l'opinion que celles-ci devraient, du point de vue de la Loi révélée, être exposées à tout un chacun, que sont apparues les sectes de l'Islam, qui en vinrent au point de s'accuser mutuellement d'infidélité ou d'innovation blâmable, en particulier celles d'entre elles qui étaient perverses." ³⁵

Nous renvoyons aux exégètes les plus connus ³⁶. Les ignominies auxquelles fait référence Ibn Rushd, en citant Al-Ġhazālī, portent d'avantage sur les incohérences logiques et

34. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 40-46 du *Tahafot al-falāsifa*.

35. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.164-165, §.64.

36. Voir Ibn Kathir, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Suyūti, al-Qurtubi, par exemple, sur l'interprétation du

les sophismes auxquels Al-Ġhazālī a tenté de réduire les démonstrations des philosophes qui l'ont précédé, dans le domaine métaphysique. Pour lui, c'est bien l'ensemble des questions et des énoncés de la métaphysique qui est hors de la portée du discours démonstratif. Toutefois, pour Ibn Rushd, comme nous le reverrons dans le chapitre consacré au retournement épistémologique auquel s'est livré le philosophe andalou ³⁷, non seulement le discours démonstratif est exempt de ces *ignominies théologiques*, mais, plus encore, il permet de prémunir la Loi Sainte contre les interprétations ignobles auxquelles se sont livrés certains exégètes, parmi les plus connus et reconnus.

L'induction et ses limites

L'isomorphisme entre les causes et les effets

Le principe du raisonnement par induction consiste en l'examen de faits particuliers, afin d'en extrapoler des règles et des principes universaux. Il s'agit d'un des deux piliers sur lesquels repose la science dite *moderne*, avec le raisonnement par déduction. Il recouvre notamment les principes de la démarche expérimentale, en ce sens qu'il faut, pour l'expérimentateur, isoler, autant que faire se peut, les causes, les unes des autres, afin d'exhiber les liens uniques et réciproques, littéralement l'*isomorphisme*, entre les causes et les effets. Une première ambiguïté épistémologique se fait jour, toutefois, puisqu'il est un sophisme bien connu que de hisser un exemple particulier au rang d'une règle universelle. Toutefois, telle n'est pas l'utilisation, le rôle épistémologique de l'induction. Il s'agit d'avantage de retourner l'outil, en ce sens que les faits particuliers ne sont pas usités comme exemple, mais comme *contre-exemple*. Qu'est-ce qui permet de falsifier une théorie, qui elle-même repose sur le principe déductif? La confrontation avec l'expérience. Si l'expérience valide les prédictions de la théorie, la théorie gagne en confiance, du point de vue de l'expérimentateur, sans toutefois gagner en solidité épistémologique. Un exemple particulier n'apporte rien à la règle générale, en ce sens. Attention, toutefois, si la règle ne présente qu'un cas fini de cas, alors l'induction complète peut constituer un raisonnement solide, sur le plan épistémologique. C'est ce que soulignera Ibn Rushd, en reprochant à Al-Ġhazālī de parfois confondre l'induction incomplète, ce qui est très souvent le cas, avec l'induction complète, qui peut parfois être réalisée :

verset 4 de la sourate 65, "*Si vous avez des doutes à propos (de la période d'attente) de vos femmes qui n'espèrent plus avoir de règles, leur délai est de trois mois. De même pour celles qui n'ont pas encore de règles.*" que ces exégètes classiques interprètent unanimement comme la possibilité d'épouser, puis qu'il s'agit d'une condition nécessaire à la répudiation, une enfant pré-pubère, "fusse-t-elle encore dans son berceau", pour reprendre les mots d'Ibn Hajar al-'Asqalani, dans son *Fathu al-Bāri*, lorsqu'il évoque l'absence d'âge minimum pour le mariage d'une enfant, littéralement d'un *nourrisson*, avec un homme d'âge mur.

37. Voir Partie IV, Chapitre 4.

"Quant à son objection, contre l'affirmation selon laquelle un corps ou une faculté corporelle ne peut pas se connaître elle-même, puisque les sens sont des facultés perceptives dans les corps, et qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes, cette affirmation est en effet basée sur l'induction, et l'induction ne fournit pas de preuve absolue." ³⁸

Ibn Rushd critique ici le recours d'Al-Ġhazālī au recours à l'induction prise pour complète tandis qu'elle ne l'est pas. Il prend notamment l'exemple selon lequel l'induction permet d'établir que tous les animaux bougent leur mâchoire inférieure. Cette comparaison n'est valable que partiellement. En effet, l'induction, selon laquelle tous les animaux déplacent leur mâchoire inférieure, est imparfaite, puisque tous les animaux n'ont pas été dénombrés. Le second exemple est celui des sens humains. Une seconde ambiguïté épistémologique se fait également jour, alors, qui porte cette fois, sur l'exactitude du fait établi par la démarche expérimentale. Nous discuterons de l'intrication qui résulte de cette ambiguïté épistémologique, notamment, dans la Partie IV.

Données expérimentales médiévales

Voyons, ici, certains exemples de données issues de la démarche expérimentale de l'époque médiévale, voir de l'antiquité, notamment dans le domaine de l'astronomie, que nous rapporte Al-Ġhazālī :

"En effet, la sphère du Soleil tourne en un an, alors que celle de Saturne s'effectue en trente années, de sorte que le [nombre de] rotations de Saturne corresponde au tiers du dixième du [nombre de] rotations du Soleil. [Encore une fois,] le [nombre de] rotations de Jupiter représentent un douzième des rotations du Soleil. En effet, elle effectue sa période de révolution [autour de la Terre] une fois tous les douze ans. [Maintenant,] tout comme le nombre des rotations de Saturne est infini, le nombre des rotations solaires, bien qu'un tiers d'un dixième [de celle de Saturne], est [aussi] infini. En effet, les rotations de la sphère des fixes, qui tournent [une fois] tous les trente-six mille ans, sont infinies, tout comme le mouvement du Soleil d'est en ouest, se déroulant de jour en jour, et de nuit en nuit, est [également] infini." ³⁹

Nous avons ici plusieurs données numériques, que nous vous proposons de comparer avec les mesures actuelles. La première est l'évaluation, en année terrestre, de la rotation de Jupiter et de Saturne. Al-Ġhazālī nous transmet les données de son temps, en l'occurrence, 30 ans pour la rotation de Saturne, et de 12 ans pour la rotation de Jupiter, *a priori* dans le référentiel géocentrique. Aujourd'hui, ces mesures sont proches des mesures des périodes sidérales de ces planètes, qui correspondent à la période de révolution autour du Soleil, estimée par le retour à une même position par rapport au point équinoxial. Elles valent,

38. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 46-53 du *Tahafot al-falāsifā*.

39. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 26.

respectivement dans le cas de Saturne et de Jupiter, 10 757,737 jours et 4 335,355 jours, soit 29,453 années terrestres et 11,869 années terrestres. Nous sommes donc, aujourd'hui, sur des valeurs extrêmement proches des données médiévales. Par ailleurs, la rotation de la sphère des fixes semble, quant à elle, plus difficile à appréhender. Elle correspond, *a priori*, au phénomène de précession terrestre, qui est dû au changement de direction de l'axe de rotation de la Terre. Il s'agit d'un mouvement d'oscillations périodiques lentes, *séculaires*, de l'axe de rotation de la Terre, qui effectue une rotation complète en 26 000 ans. Nous ne parvenons pas à nous expliquer cet écart de 10 000 années terrestres, dans le texte d'Al-Ġhazālī. En effet, ce phénomène fut décrit et mesuré par Hipparque de Nicée (v. -190 – v. -120), inventeur de l'*astrolab*, qui a trouvé, pour cette dérive, une valeur de 46" par an, soit 28 174 années terrestres, pour la période complète. Au XIII^e siècle, Nasr ad-Dīn al-Tusi, à qui l'on doit le premier observatoire de l'histoire, en 1259, a mesuré une valeur de 51" par an, pour la précession des équinoxes, ce qui correspond à une période complète de 25 412 années terrestres. Notez que la valeur de la dérive, mesurée actuellement, est de 50,29" par an, soit 25 769 années terrestres. Nous parlons d'un phénomène extrêmement lent, mesuré en seconde d'arc, ce qui correspond, faut-il le rappeler, à un trois mille six centième d'angle ($\frac{1}{3600}$) ! Nous sommes donc, un siècle après Al-Ġhazālī, à 300 ans d'écart par rapport à la mesure actuelle, et, plus d'un millénaire avant Al-Ġhazālī, à quelques 3500 ans de plus. Comment Al-Ġhazālī, qui sur l'ensemble des autres valeurs semble être d'une précision incroyable, a-t-il pu citer un chiffre aussi loin des données de son temps ? Il est possible qu'il s'agisse d'une erreur de copie postérieure, ou d'une erreur de l'auteur lui-même, qui n'est pas astronome, et qui a cru lire 36 000 en lieu et place de 26 000. La question est posée.

Limite de l'induction

Elle nous permet toutefois de souligner une limite de l'induction, qui est encore valable aujourd'hui. Tous les penseurs, ou les philosophes, à qui l'on soumet le résultat d'une mesure, d'une expérience effectuée par un de leurs pairs, ne vont pas, pour beaucoup, la refaire. En particulier, lorsque cette expérience se situe hors de leurs domaines de compétences ou de prédilections, et lorsque celle-ci ne viole pas le sens commun, ou leur intuition. Qu'un phénomène lent dure 26 000 ans ou 36 000 ans ne change rien quant à notre appréhension du phénomène, pas plus que cela ne change la manière dont va l'utiliser Al-Ġhazālī. Ainsi, souligne Al-Ġhazālī dans un tout autre passage, les limites de l'induction viennent de la limite de l'information que nous pouvons obtenir sur un fait donné :

"Le différend soulevé dans cette question diffère de celui qui l'a précédé. En effet, ce qu'ils avaient dit, [dans la précédente discussion,] n'est pas impossible, puisque, tout

au plus, il est [dit] que le ciel est un animal qui bouge dans un but précis - et cela est possible. Mais cette [question, en dernière analyse] finit par affirmer la connaissance qu'a une créature de particuliers infinis. Et, c'est [quelque chose] dont on peut croire l'impossibilité. Nous leur en demandons donc la preuve. [En l'état], ce n'est, en soi, qu'une simple affirmation [arbitraire]." ⁴⁰

Nous comprenons, à travers ce passage, que l'incapacité des philosophes à prouver que les âmes des cieux connaissent les particuliers vient de l'impossibilité d'attribuer une quelconque valeur de vérité de la proposition, et non de l'impossibilité épistémologique à la démontrer, par syllogismes. Cette proposition fait donc partie, si l'on en croit Al-Ġhazālī, des énoncés indécidables. Pour que l'induction puisse servir, fusse comme outil de contre-exemple, il lui faut être capable de fournir une valeur épistémologique infinie. Il faut que chaque paramètre, chaque variable, connue comme cachée, soit déterminée avec précision. Tant que cela n'est pas établi, et encore faudrait-il montrer que cela puisse l'être, le fait qui sera *établi* par induction ne sera "qu'une simple affirmation arbitraire". Nous avons extrapolé le raisonnement d'Al-Ġhazālī, mais ce développement nous semblait à la fois suffisamment intéressant et important pour être placé ici.

Réalité de la mesure, réalité de la déduction

De même, insistera Al-Ġhazālī, il faut distinguer ce que l'on mesure, mesure qui s'effectue nécessairement dans le présent, et ce que l'on en déduit, qui peut se révéler n'exister que dans notre esprit, sans n'avoir aucune réalité effective, comme il en va de la discussion de l'existence effective du cercle, dont nous reparlerons ⁴¹ avec Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Voyons cela :

"Les mouvements circulaires [célestes] n'existent pas dans le présent, pas plus que les formes des éléments. Ce qui existe parmi eux n'est que leur forme actuelle. Ce qui n'existe pas, n'est pas caractérisé en étant fini ou infini, à moins que leur existence ne soit supposée dans la faculté d'estimation. Ce que l'on suppose, dans la démarche spéculative, n'est pas improbable [vu par cette faculté], même si les choses supposées sont des causes réciproques. En effet, l'homme peut faire des hypothèses, dans sa démarche spéculative. Mais ce qui est discuté est l'existant dans le réel, pas dans l'esprit." ⁴²

Il faut donc distinguer les existants effectifs, dans le monde physique, et les existants qui résultent de l'exercice de la faculté estimative. Nous pouvons estimer, penser, imaginer, un grand nombre de possibilité, ce qui ne signifie pas que ces existants soient présents dans le monde, hors de notre esprit. Nous reviendrons sur le monde des possibles, ainsi

40. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVI, §. 2.

41. Voir Partie III, Chapitre 4.

42. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 22.

que sur le monde des fantômes, dans les parties suivantes⁴³. Rappelons toutefois, avec Al-Ġhazālī, que, au point de départ de la démarche spéculative, il y a la possibilité d'avoir recours à des hypothèses, en vue de les établir, par démonstration.

Analogie entre l'espace et le temps

Par ailleurs, à de multiples reprises, dans son *Tahafot al-falāsifā*, Al-Ġhazālī convoque une analogie entre la distribution d'une propriété dans les lieux et dans les temps. Voici comment il résume sa pensée :

"Tout ceci est le travail de la démarche spéculative. Le moyen le plus rapide de le réfuter est de mettre le lieu à la place du temps." ⁴⁴

Ainsi, si nous constatons, par induction, une réfutation du caractère stationnaire d'une certaine propriété, nous pouvons, par cette analogie, en déduire une réfutation du caractère homogène de cette même propriété, et *vice-versa*. Voyons enfin, pour clore ce chapitre, qui porte sur le recours à la logique aristotélicienne, des mécanismes que les néoplatoniciens arabo-musulmans Ibn Sīnā et Al-Fārābī, tout comme l'aristotélicien Ibn Rushd, considéraient comme des méthodes malhonnêtes et nuisibles à la bonne tenue des discours démonstratifs. Ces *parasites* portent un nom : celui de *sophismes*.

Le sophisme comme arme contre la démarche démonstrative ?

Le sophisme consiste en un argumentaire, ayant l'aspect du discours démonstratif, mais usant dans une première catégorie soit de prémisses fausses, ou de prémisses indécidables, donc non soumises au principe du tiers exclu, soit, dans une seconde catégorie, en partant de prémisses parfaitement vraies et claires, mais usant d'une démarche logique ne respectant aucune figure syllogistique connue. Plus encore, il faut bien distinguer le paralogisme, qui résulte d'une erreur involontaire dans l'argumentaire, des sophismes, qui impliquent une conscience et une volonté de manipulation des individus non formés, ne faisant pas partie des *gens de science profonde*, *ar-Rāssikhīn fil 'ilm*. Il existe, nous l'avons souligné, plusieurs types de sophismes.

43. Voir Partie II, Chapitre 5, et Partie IV, Chapitre 3.

44. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 100.

L'homme de paille

Nous vous proposons d'en observer un certain nombre qui ont été pointé du doigt par Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot*, notamment dans sa critique du *Tahafot al-falāsifā* d'Al-Ġhazālī. Voyons cela.

"L'exemple du divorce, fondé sur des conventions, semble renforcer l'argument des philosophes, mais, de façon effective, il l'affaiblit." ⁴⁵

Ce premier exemple, nous l'avons rencontré plus haut dans le présent chapitre. Il s'agit du sophisme que l'on nomme le *sophisme de l'homme de paille*. Il s'agit, pour un auteur souhaitant user de ce procédé sophistiqué, de faire prendre à son discours les atours du discours dialectique, reposant, comme nous l'avons vu, sur le fait de laisser place à l'argumentaire de l'adversaire, aussi fidèlement et solidement que si c'était l'adversaire lui-même qui en prononcé chaque mot. Le sophisme de *l'homme de paille* consiste précisément à donner l'illusion de transmettre fidèlement le discours de l'adversaire, tout en l'affaiblissant, le coupant de toute capacité d'action, comme il en va, cette fois dans un objectif positif et de santé, dans le cadre de la vaccination. Il s'agit de vous inoculer le virus lui-même, mais privé de toute capacité de nuisance, par exemple en le privant de toute capacité de reproduction, afin de laisser notre organisme se confronter à ce *virus de paille*, pour que, lorsque le véritable virus nous contamine, notre organisme, l'assimilant au *virus de paille*, le combatte et le rejette de la même manière. Pour Al-Ġhazālī, le *Tahafot al-falāsifā* avait donc un rôle de *vaccin*, contre la métaphysique néoplatonicienne, dans son expression arabo-musulmane. Al-Ġhazālī n'hésite donc pas, d'après Ibn Rushd, à user de ces méthodes malhonnêtes, dans ce but qu'il juge primordial.

Le faux dilemme

Ainsi, le *sophisme de l'homme de paille* ne sera pas le seul sophisme usité par Al-Ġhazālī, selon Ibn Rushd. Voyons cela dans un autre passage :

"Cet argument fait partie de ceux qui n'ont qu'un très faible pouvoir de persuasion. Cela revient, en effet, à dire que celui qui réclame l'impossibilité d'un retard dans l'effet, lorsque sa cause, avec toutes ses conditions, existent de façon effective, doit affirmer qu'il le sait, soit par un syllogisme, soit par les premiers principes [de la logique]. S'[il souhaite le montrer] par un syllogisme, il doit le produire. Toutefois, il n'y en a pas. S'[il souhaite le montrer] par l'un des premiers principes [de la logique], il doit être connu de tous, adversaires et autres [penseurs] semblables. Toutefois, cet argument est erroné, puisque ce n'est pas une condition de la vérité objective qu'elle soit connue de tous. Qu'une connaissance soit connue de tout le Monde n'implique

45. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 17-20 du *Tahafot al-falāsifā*.

rien de plus, pour elle, que d'être une notion commune. De même, l'existence d'une notion commune n'implique pas une vérité objective." ⁴⁶

Nous avons un exemple typique du sophisme appelé le *sophisme du faux dilemme*, qui consiste à réduire, de façon illusoire, les possibilités d'argumentation de l'adversaire à deux choix. Le sophiste n'aura alors plus qu'à mettre en évidence que ces deux choix mènent nécessairement à des absurdités, pour clore, de façon, certes, malhonnête, mais efficace sur les esprits non-formés au discours démonstratif, le débat. En l'espèce, il s'agit d'une réflexion menée sur une affirmation donnée, en l'occurrence, celle portant sur "*l'impossibilité d'un retard dans l'effet, lorsque sa cause, avec toutes ses conditions, existe de façon effective*". Al-Ġhazālī affirme que les philosophes, dans leur souhait d'établir cette impossibilité, n'ont que deux possibilités. Soit elle est, par eux, établie par une démonstration, et, dans ce cas ils doivent la fournir, soit ils la posent comme une prémisse première et vraie, et dans ce cas, nous dit Al-Ġhazālī, elle devrait être évidente pour tous.

Prémises premières et vraies, et notions communes

C'est sur ce dernier point que Al-Ġhazālī introduit une implication fautive, comme le relève Ibn Rushd. Il faut distinguer les *notions communes* sur lesquelles la plupart des êtres humains, non-mentalement déficitaires, s'accordent avant analyse : ces notions peuvent donc se révéler vraies ou fausses. Dans un cas comme dans l'autre, elles peuvent être partagées par un grand nombre d'individus. Cela ne constitue en rien, nous rappelle Ibn Rushd, une quelconque implication quant à la valeur épistémologique à attribuer à tel ou tel énoncé. La réciproque aussi est fautive. Ainsi, ni une prémisse première et vraie ne sera nécessairement une notion commune, ni une notion commune ne sera nécessairement une prémisse première et vraie :

Prémisse première et vraie \Rightarrow Notion commune

et

Prémisse première et vraie \Leftarrow Notion commune

En confondant les deux notions, Al-Ġhazālī se trompe, et/ou trompe ces lecteurs non avertis, non les philosophes. Ce reproche fait écho à de multiples passages du *Tahafot at-Tahafot* d'Ibn Rushd, comme celui-ci :

"Ceci est parfaitement clair, sauf pour celui qui nie l'un des principes que nous avons énoncés précédemment. Toutefois, Al-Ġhazālī passe de cette preuve à un exemple

46. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 21-22 du *Tahafot al-falāsifā*.

fondé sur des conventions, et ainsi, il rend confuse [à lui-même et à ces lecteurs] cette objection des philosophes." ⁴⁷

Il s'agit là, de la combinaison de deux types de sophismes. Le premier est celui qui prétend établir une démonstration sur une notion commune, en la confondant avec une prémisse première et vraie. Le second est le fait de tenter d'élever au rang de vérité universelle, ce qui n'est valide, nonobstant l'utilisation de la notion commune, que sur un exemple particulier.

Le recours aux énoncés indécidables

Par ailleurs, nous l'avons vu, il existe un certain nombre d'énoncés qui sont indécidables. De cela nous pouvons aboutir à un nouveau sophisme, dès lors que le sophiste tente de semer le doute dans la valeur épistémologique de l'énoncé de son adversaire. En voici un exemple :

"C'est aussi un argument [purement] sophistique. Cela revient à dire que, de la même manière que vous ne pouvez pas réfuter notre argument pour l'advent du Monde dans le temps, de même, s'il était ancien, ses révolutions ne seraient [en nombre] ni pairs, ni impairs. Nous ne pouvons donc pas réfuter votre théorie selon laquelle l'effet d'un agent, dont les conditions pour agir sont toujours remplies, ne peut être retardé. Cet argument vise uniquement à créer et à établir un doute, qui est l'un des objectifs du sophiste." ⁴⁸

Ibn Rushd dénonce ici le fait que Al-Ġhazālī, ne pouvant réfuter la proposition des philosophes par confrontation aux faits, ou par une incohérence interne à leur discours, tente de semer le doute auprès de ses lecteurs, en essayant de mettre en évidence que leur énoncé est un énoncé *indécidable*, dont la valeur épistémologique ne saurait donc être démontrée. Nous avons donc ici, sous la plume d'Al-Ġhazālī, un recours sophistique, selon Ibn Rushd, de la falsifiabilité métaphysique que nous avons déjà évoquée. Toutefois, Al-Ġhazālī ne s'arrête pas là. Il confondra notamment, selon Ibn Rushd, dans certaines démonstrations qu'il impute aux philosophes, des prémisses premières et vraies, et les résultats de démonstrations précédentes, sur lesquels se fondent la présente démonstration :

"La première erreur qu'il commet ici est que, en rapportant la théorie et la preuve, il considère les prémisses, qu'il cite, comme des principes premiers, alors que, pour les philosophes, elles découlent de nombreuses prémisses." ⁴⁹

47. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifā*.

48. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 25-26 du *Tahafot al-falāsifā*.

49. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XI, Commentaire

Considérer une conclusion comme une prémisse, première et vraie, est une erreur dirons-nous, un sophisme dirait Ibn Rushd, de la part d'Al-Ġhazālī. Cela l'amène, notamment par la dichotomie que nous avons relevé ci-dessus, à contester les conclusions des philosophes, en mettant en évidence le fait que les prémisses, dont il fait dire aux philosophes qu'elles sont premières et vraies, en réalité ne le sont pas.

Petitio principii

Le Cordouan de poursuivre :

"Et, toutes les choses qu'il dit sur le syllogisme hypothétique, qu'il a formé dans la figure qu'il a expliquée, ne sont pas vraies. Le syllogisme hypothétique n'est valable uniquement lorsque la mineure, et la légitimité de l'inférence, sont prouvées, par une ou plusieurs catégoriques de syllogismes. Une inférence hypothétique correcte, dans cette question, serait : Si ce qui ne pense pas est dans la matière, alors ce qui n'est pas dans la matière pense. Toutefois, bien sûr, la vérité de cette conjonction et de cette disjonction doit être prouvée. Et, ce sont les prémisses dont nous avons dit qu'elles sont en fonction des conclusions des philosophes, alors qu'Al-Ġhazālī prétend qu'ils sont les premiers principes pour eux, ou presque. Et, lorsque cela est expliqué, comme nous l'avons fait, cela devient le syllogisme d'une figure légitime et de vrais prémisses." ⁵⁰

Il s'agit d'une forme de *petitio principii*. En effet, Al-Ġhazālī fait entrer l'erreur lui-même, dans un raisonnement fallacieux, qu'il met dans la bouche et sous la plume des philosophes, puis l'expose au grand jour, en affirmant : Voyez l'incohérence manifeste !

"En ce qui concerne sa forme légitime, la mineure est l'opposée du conséquent, et la conclusion est l'opposé de l'antécédent, et non pas, comme le croyait Al-Ġhazālī, la mineure l'opposée de l'antécédent, et la conclusion, l'opposée du conséquent. Toutefois, comme ils ne sont pas des principes premiers, ni généralement reconnus, ni évidents à première vue, ils sont, sans aucun doute, considérés par ceux qui n'ont jamais entendu parler de ces choses, comme étant fortement sujettes à objection. Toutefois, de façon effective, Al-Ġhazālī a confondu les sciences de la manière la plus terrible, et il a déraciné la science de son fondement, et de sa méthode." ⁵¹

De telles *chicanes*, pour parler comme Aristote, sont indignes du débat dialectique, et à mille lieux du discours démonstratif.

des §. 5-11 du *Tahafot al-falāsifā*.

50. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XI, Commentaire des §. 5-11 du *Tahafot al-falāsifā*.

51. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XI, Commentaire des §. 5-11 du *Tahafot al-falāsifā*.

Le mille-feuilles argumentatifs

Là encore, Al-Ġhazālī poursuit dans son art d'avoir toujours raison, en combinant, en une seule question, des interrogations multiples :

"Toutes ces questions, qui sont multiples et difficiles, nécessitent, pour chacune d'elles, un examen spécial, à la fois en elles-mêmes, et en ce qui concerne les opinions que les anciens donnaient à leur sujet. Traiter ce qui est, de façon effective, une pluralité de questions, comme un problème [unique] est l'un des sept sophismes connus, et une erreur [conduisant à] l'un de ces principes sophistiques devient une grave erreur lors de l'examen final des réponses [apportées aux multiples questions soulevées ici]." ⁵²

Il s'agit, là encore, comme le souligne Ibn Rushd, d'une figure sophistique connue, proche du mille-feuilles argumentatif, qui est celle qui consiste à mêler des détails, en confondant une série de questions, portant sur des points précis, en une question unique qui semble les mêler toutes, en espérant qu'à travers la réfutation de cette question générale ruisselle la réfutation des questions particulières.

Al-Ġhazālī, un philosophe *contraint* par son lieu et son temps ?

Al-Ġhazālī le malveillant ?

Dans de nombreux passages de son livre de réfutation de l'argumentaire développé par Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot*, exposera non tant une réfutation argumentée des propos d'Al-Ġhazālī, qu'un jugement d'ordre moral sur ces mêmes propos, allant jusqu'à exposer le caractère malveillant de la sophistique ghazzalienne :

"Comme nous l'avons dit, cette objection est malveillante, et appartient à la classe des substitutions sophistiques. Vous comprendrez ce que je veux dire si vous avez lu le livre *Les réfutations sophistiques*⁵³ [...] Ceci est une erreur manifeste." ⁵⁴

Ibn Rushd prend, comme à son habitude, comme référence, le *Premier Maître*, Aristote, qui a commis un livre bien nommé *Les réfutations sophistiques*. Aristote y distingue le paralogisme, qui résulte d'une erreur de raisonnement involontaire de l'auteur, et qui

52. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

53. Aristote, *Les réfutations sophistiques*.

54. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 86-87 du *Tahafot al-falāsifā*.

a pour conséquence de l'égarer du chemin de la vérité, et d'égarer également le lecteur inattentif, du sophisme, qui, lui, résulte d'une erreur de raisonnement volontaire de l'auteur, et qui a pour conséquence d'égarer le lecteur inattentif. Nous avons souligné avec Ibn Rushd, le pardon qui doit être accordé aux penseurs qui se fourvoient, malgré leurs efforts et leur rigueur, à travers le *droit à l'erreur*, droit commun à l'ensemble des paradigmes médiévaux que nous avons étudié dans la présente thèse. Al-Ġhazālī, selon Ibn Rushd, fait partie de la seconde catégorie, celle de ceux qui, volontairement, et en toute connaissance de cause, cherchent à tromper leur lecteur les moins avertis.

Al-Ġhazālī le menteur ?

Il est, à plusieurs reprises, reprimé et accusé de sophisme, voir de mensonge, clairement et simplement, par le philosophe andalou :

"Ce serait, en effet, une conclusion correcte contre les philosophes, s'ils devaient vraiment dire ce que leur fait dire Al-Ġhazālī. En effet, dans ce cas, ils pourraient être forcés d'admettre que le Monde n'a ni agent naturel, ni agent volontaire, ni qu'il existe un autre type d'agent, outre ces deux là. Toutefois, il ne démasque pas leurs impostures par ses paroles. Bien au contraire, il ment, et trompe [les gens] en attribuant [aux philosophes] des théories qui ne sont pas les leurs." ⁵⁵

Oui, Al-Ġhazālī, selon Ibn Rushd, *ment*, en ayant recours aux sophismes. Plus encore, Al-Ġhazālī fait montre de sottise, selon Ibn Rushd, et ne cherche qu'à séduire les foules, en prenant leurs définitions ambiguës, celles issues des notions communes.

Une prière pour les savants fourvoyés

Ibn Rushd, face à tant de confusions et d'incohérences, prendra, à plusieurs reprises, une distanciation avec sa réfutation, une respiration dirions-nous, afin de se souvenir de l'objectif recherché à travers son écrit :

"Tout ce que ce chapitre contient est la confusion et l'incohérence d'Al-Ġhazālī lui-même. Toutefois, nous lançons un appel à Dieu, concernant les erreurs que les savants ont commis. Il peut leur pardonner, en raison de leur désir de glorifier Son Nom dans toutes ces questions, et nous prions Dieu qu'Il ne nous place parmi ceux qui sont exclus du Monde suivant, par leurs fautes dans ce domaine, ou du plus haut, par leur désir du plus bas, et puisse-t-Il nous accorder la bénédiction finale !" ⁵⁶

55. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 12-13 du *Tahafot al-falāsifā*.

56. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XII, Commentaire du §. 3 du *Tahafot al-falāsifā*.

Al-Ġhazālī ne semble pas être à exclure du rang des savants, aussi cette prière porte sur lui, sur Ibn Sīnā, sur notre auteur, Ibn Rushd également, et sur l'ensemble des *amoureux de la vérité*, des philosophes, qui, dans leur quête de vérité, peuvent être amenés à fauter, à se fourvoyer, et c'est alors de la responsabilité de leur pair de leur montrer leur manquement, autant que faire se peut, et comme le fait Ibn Rushd dans son livre.

"À vaincre sans péril, on triomphe sans gloire"

C'est ce que souligne le philosophe andalou, en usant d'une métaphore qui a retenu notre attention :

"Toutefois, puisque Al-Ġhazālī a assuré son point de vue, par une proposition fallacieuse, vis-à-vis des philosophes, et [puisqu'il] n'a trouvé personne pour lui apporter une réponse en bonne et due forme, il s'est réjoui, et a multiplié les impossibilités qui peuvent être déduites de leur théorie, puisque, quiconque laisse son cheval galoper dans un espace vide, peut le laisser se réjouir. Toutefois, si Al-Ġhazālī savait qu'il ne réfutait pas pour autant les philosophes, il n'en aurait pas été aussi ravi." ⁵⁷

Nous connaissons la célèbre citation de Corneille, dans *Le Cid* : "À vaincre sans péril, on triomphe sans gloire" ⁵⁸. Elle pourrait illustrer ce passage du *Tahafot at-Tahafot* d'Ibn Rushd. Al-Ġhazālī, dans ce passage, comme dans tant d'autres, aura recours au sophisme de l'homme de paille, en la personne d'Ibn Sīnā, qui lui permet, en tentant de réfuter le philosophe persan, de pouvoir se réjouir et affirmer d'avoir réfuté l'ensemble des philosophes néoplatoniciens.

Les qualités intellectuelles d'Al-Ġhazālī

Ibn Rushd va toutefois souligner les qualités intellectuelles d'Al-Ġhazālī, qui semblent incompatibles avec la sottise des arguments par lui soulevés :

"L'on pourrait penser que la sottise d'un tel argument provient soit d'un homme particulièrement ignorant, soit d'un homme particulièrement malfaisant. Al-Ġhazālī, cependant, n'a aucune de ces dispositions. Toutefois, parfois, des paroles imprudentes viennent exceptionnellement de la part d'un homme qui n'est pas ignorant, et des discours pervers peuvent être prononcés par un homme qui n'est pas malfaisant. Que de tels traits de caractère puissent leur être adressés, montre l'imperfection du genre humain." ⁵⁹

57. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 70-72 du *Tahafot al-falāsifā*.

58. Pierre Corneille, *Le Cid*, p. 207.

59. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XV, Commentaire des §. 4-5 du *Tahafot al-falāsifā*.

Al-Ġhazālī, nous le comprenons avec Ibn Rushd, n'est ni un ignorant, ni un malfaisant. Il fait partie des philosophes. Toutefois, cela n'exclut pas qu'il puisse commettre des erreurs, ou des actes malfaisants, puisque, comme le souligne le philosophe andalou, cela est le propre du genre humain. *Errare humanum est, perseverare diabolicum*, pourrait-on dire. Il s'agit d'une mise en garde, écrite en lettres de feu, par notre philosophe andalou, pour les théologiens spéculatifs ash'arites de son temps. Ibn Rushd, dans sa lutte idéologique pour la réhabilitation de la philosophie aristotélicienne, met en garde ses détracteurs. Oui, Al-Ġhazālī faisait parti des philosophes. Oui, comme tout être humain, il a pu commettre des erreurs et des actes malfaisants. Nous ne le jugeons pas, lui. En revanche, nous jugeons son œuvre, celle-là même que vous, théologiens, utilisez comme fer de lance de votre doctrine, dans votre lutte pour éradiquer la pratique de la philosophie.

Al-Ġhazālī, le meilleur cheval ?

Enfin, le recours métaphorique au cheval, que nous avons relevé plus haut, se retrouve dans un autre passage du *Tahafot at-Tahafot* du philosophe andalou :

"Qu'Al-Ġhazālī aborde de telles questions, de cette manière, n'est pas digne de lui. De deux choses, l'une : soit il connaissait leur nature profonde, et les a exposés ici à tort, ce qui est malfaisant, soit il ne comprenait pas leur nature profonde, et il a évoqué des problèmes qu'il n'avait pas compris, ce qui constitue l'acte d'un ignorant. Cependant, il est trop estimable, à nos yeux, pour l'une ou l'autre de ces qualifications. Toutefois, même le meilleur cheval va trébucher, et c'est un trébuchement de la part d'Al-Ġhazālī que l'écriture de ce livre. Peut-être y était-il contraint par les conditions de son temps, et sa situation." ⁶⁰

Le philosophe andalou tient, semble-t-il, Al-Ġhazālī en haute estime. Trop haute, d'ailleurs, pour considérer qu'il puisse être catégorisé parmi les ignorants, pas plus que parmi les malfaisants. La comparaison au cheval est ici usitée dans un sens mélioratif, Al-Ġhazālī étant assimilé au *meilleur* cheval. Son œuvre, quant à elle, son *Tahafot al-falāsifā* ne serait qu'une immense erreur, une mauvaise chicane, un *trébuchement* de la part de cet excellent cheval.

Al-Ġhazālī et la contrainte de son lieu et son temps

Dernier point, enfin, Ibn Rushd laisse entendre qu'Al-Ġhazālī fut contraint à commettre l'œuvre qu'il a commise par les *conditions de son temps et sa situation*. Cette référence au contexte politique et au rapport au pouvoir en place est évoquée en de multiples passages du *Tahafot at-Tahafot*, utilisés toujours dans le but d'excuser, ou de donner

60. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 119 du *Tahafot al-falāsifā*.

des circonstances atténuantes à Al-Ġhazālī :

"Avancer de tels arguments sophistiqués est malhonnête, puisque l'on peut supposer qu'il n'est pas un homme à avoir négligé les points mentionnés. Ce qu'il a dit, il l'a dit uniquement pour flatter les masses de son temps, mais à quel point une telle attitude est éloignée du caractère de ceux qui cherchent à énoncer la vérité ! Toutefois, peut-être l'homme peut-il être pardonné à cause de l'époque et du lieu où il a vécu... Et, en effet, il ne procéda que timidement, dans ses livres." ⁶¹

La mise en évidence du fait qu'Al-Ġhazālī agissait sous une certaine forme de contrainte s'illustre, dans ce passage, par le fait que les coups qu'il porte aux philosophes, dans son *Tahafot al-falāsīfā*, ne sont guère un danger pour ces derniers, voire sont d'une très faible efficacité sur l'esprit de celui qui est formé au discours démonstratif. Al-Ġhazālī n'est pas malfaisant. Il est un savant de la cour, il est le directeur de la *Nizzāmyya*, il est le grand professeur, la *preuve de l'Islam* (*Hujja al-Islām*). Il avait un rang à tenir, un rang qui ne pouvait être occupé que par un théologien ash'arite, les universités fondées par Nizzam al-Mulk le furent en ce sens, et celle de Bagdad, la première et la plus importante de toutes, elle plus que les autres, devait avoir à sa tête un ash'arite non seulement convaincu, mais convainquant les foules. Aussi à la question : Al-Ġhazālī est-il malfaisant ? Ibn Rushd répond :

"Ceci est une réponse des malfaisants qui ne commettent qu'erreur sur erreur. Al-Ġhazālī est au-dessus de cela, mais peut-être que les gens de son temps l'ont obligé à écrire ce livre pour se protéger de la suspicion de partager le point de vue des philosophes." ⁶²

La messe est dite, dirions-nous, non sans ironie. À l'appui de cela nous fournirons, en son lieu ⁶³, des éléments des écrits postérieurs d'Al-Ġhazālī, notamment celui qui est considéré comme le dernier qu'il ait commis, le *Tabernacle des Lumières*, son *Mishkāt al-anwār*, qui réhabilite, nous semble-t-il, l'ensemble de la métaphysique néoplatonicienne, ainsi que l'usage de la raison comme source autonome du vrai, y compris dans le cadre des recherches spéculatives.

En conclusion, nous proposons un tableau récapitulatif des prémisses vraies, des prémisses probables, et des outils de dérivation, en fonction des domaines d'application. Nous avons souhaité débiter la présente thèse par ce tour d'horizon pour la simple et

61. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 31-33 du *Tahafot al-falāsīfā*.

62. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 12-13 du *Tahafot al-falāsīfā*.

63. Voir Partie II, Chapitre 2.

bonne raison que nos différents protagonistes passeront allègrement d'un paradigme à l'autre, en soulignant clairement et systématiquement leur choix.

paradigme	Philosophique (Aristotélicien)	Théologique (<i>Kalām</i>)	Juridique (<i>fiqh</i>)
Prémises prises pour vraies	Prémises de la logique aristotélicienne (Principes du tiers exclu, non-contradiction...) Prémises Causales (Cause <-> Effet)	Prémises de la logique aristotélicienne (Principes du tiers exclu, non-contradiction...), Versets coraniques clairs, Hadith authentiques (<i>Saḥīḥ</i>) et clairs	Versets coraniques clairs, Hadith authentiques (<i>Saḥīḥ</i>) et clairs
Prémises probables	Consensus des "sages" Expériences sensorielles (induction)	Expériences sensorielles (induction), Versets coraniques à interpréter, Hadith authentiques (<i>Saḥīḥ</i>) à interpréter, Hadith bons (<i>hassan</i>) et clairs	Coutumes locales (<i>'urf</i>), Analogie (<i>Qyas</i>), Consensus des "savants" (<i>ijma'</i>)
Outils de dérivation	Syllogisme philosophique	Syllogismes philosophique / juridique Langue arabe	Syllogisme juridique Langue arabe

Tableau récapitulatif des prémisses vraies, des prémisses probables, et des outils de dérivation, en fonction des paradigmes.

Chapitre II : L'enjeu causal des modalités, dissiper les *crampes mentales*

L'expression est due au grand Wittgenstein, qui l'emploie pour désigner les causes des problématiques philosophiques comme inhérentes au langage :

"Notre langage ordinaire, qui, de toutes les notations possibles, est celle qui imprègne notre vie entière, maintient pour ainsi dire fermement notre esprit dans une seule position, et, dans cette position, l'esprit se sent parfois pris par une crampe, et désire alors adopter d'autres positions. Ainsi souhaitons-nous parfois une notation qui mette plus fortement l'accent sur une différence et la rende plus évidente que ne le fait le langage ordinaire, ou bien une notation qui dans un cas particulier utilise des formes d'expression qui se ressemblent plus étroitement que celles de notre langage ordinaire. Notre crampe mentale est dénouée quand on nous montre les notations qui satisfont ces besoins. Ces besoins peuvent être extrêmement divers" ⁶⁴

Il s'agit de l'enjeu de ce chapitre que de saisir, avec nos auteurs médiévaux, les causes, par eux établies, de ces *crampes*, et les moyens, par eux découverts, pour les dissiper. Nous observerons, dans un premier temps, les problèmes de définition et de traduction, dans le cas des modalités d'existence, avant de nous intéresser aux sources d'ambiguïtés sémantiques du système d'Ibn Sīnā et les dépassements qu'en propose Ibn Rushd.

64. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, éd. Gallimard, Paris, 1996, p.70-71.

Les *Modalités* : les problèmes de traduction

Le premier élément à souligner, qui est le cœur des controverses de nos auteurs médiévaux, se résume au fait que l'œuvre d'Al-Ġhazālī, son *Tahafot al-falāsifā*, *L'incohérence des philosophes*, vise, de façon spécifique, la tradition néoplatonicienne, à travers les figures d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī. Ce point est extrêmement important, ici, puisque, ces philosophes, en particulier, n'ont eu accès aux œuvres des philosophes anciens, des philosophes grecs, que par le biais de traductions.

Les biais de traduction

Le terme *biais* est, ici, usité à dessin. Il s'agit, pour nous, de signifier une problématique propre à ces discussions, celle de la *correspondance* des concepts grecs avec les concepts arabes, et de la trace, du rôle direct, qu'ont joué, ou ont pu jouer les traducteurs, dès lors qu'un concept grec ne semble pas trouver de correspondant dans la langue arabe :

"Ce qu'il dit de la description de la substance est dépourvu de sens. L'existant est un genre de substance, qui est inclus dans sa définition, à la manière dont les genres des choses sublunaires sont inclus dans leurs définitions. Al-Fārābī l'a mis en évidence, dans son livre *Sur la démonstration*, et c'est la vision la plus répandue parmi les philosophes. Ibn Sīnā n'a commis d'erreur que parce qu'il pensait que le nom "existant" (*mawjud*) impliquait le terme "en acte" (*ṣādiq*) en arabe, et que, ce qui implique le terme "en acte" (*ṣādiq*), implique un accident (*'ard*). Le réel (*ṣādiq*), cependant, implique, de façon effective, l'un des seconds prédicats, à savoir un prédicable. Ibn Sīnā était convaincu que, lorsque le traducteur utilisait le mot "existant" (*mawjud*), il ne signifiait que le [caractère] "en acte" (*ṣādiq*). Ce n'est cependant pas le cas, puisque les traducteurs n'entendaient qu'indiquer ce que l'on entend également par "essence" (*dāt*) et par "chose" (*chayy*)." ⁶⁵

Le diable se cache dans les détails, dit l'adage populaire. Ibn Rushd met en évidence, dans ce passage et dans les suivants, plusieurs ambiguïtés sémantiques, issues, selon lui, d'Ibn Sīnā, et de son incompréhension de la volonté des traducteurs. Traduire, c'est trahir, semble-t-il. Traduire, pour le moins, selon nous, c'est *choisir*. Nous le savons, lorsque nous avons traduit les quatre œuvres complètes qui ont constituées les matières premières de la présente thèse, nous avons du choisir certains termes en langue française, en estimant, autant que faire se pouvait, une concordance entre concepts en langue arabe et concepts en langue française. Toutefois, si nous avons pu nous montrer rigoureux dans le choix des termes, leur polysémie, en langue arabe comme en langue française, peut tromper le lecteur, malgré les précautions du traducteur.

65. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire des §. 1-5 du *Tahafot al-falāsifā*.

Distinction entre *existant* (*mawjud*) et *existant effectif* (*mawjud as-sādiq*)

C'est là que Ibn Rushd rattrape Ibn Sīnā, en lui reprochant d'avoir confondu le terme *existant* (*mawjud*) avec le terme *existant effectif* (*mawjud as-sādiq*). Soit dit en passant, nous avons longuement hésité, nous-mêmes, avant de rendre le terme *sādiq* par *effectif*. En effet, le terme *sādiq* est polysémique, pouvant, en tant qu'adjectif, être rendu par *honnête, sincère, franc, véritable, loyal, et réel*. C'est à partir de cette dernière possibilité que nous avons, par dérivation, et en tenant compte du contexte, *choisi* de rendre le terme *sādiq* par *effectif*. Nous reviendrons sur les enjeux qui sous-tendent ce choix, et sur les conséquences quant aux concepts métaphysiques qui dérivent de ces notions, notamment ceux portant sur les liens entre les existants *nécessaires, possibles, et contingents*⁶⁶.

"Al-Fārābī l'explique dans son traité, et montre qu'une des raisons de cette erreur est que le terme "existant" (*mawjūd*) en arabe est une forme dérivée (*chakl al-muchtaq*), et qu'une forme dérivée (*chakl al-muchtaq*) implique un accident ('*ard*), et, en réalité, un accident ('*ard*) est linguistiquement [lui-même] une forme dérivée (*chakl al-muchtaq*). Toutefois, puisque les traducteurs n'ont pas trouvé, en arabe, un terme qui signifiait ce concept que les anciens philosophes ont subdivisé en substance (*jawhar*) et accident ('*ard*), puissance (*al-qowwa*) et acte (*al-fi'l*), terme qui devrait être un symbole primitif, certains traducteurs ont rendus ce concept par le terme "existant" (*mawjūd*), non pour être compris comme ayant un sens dérivé (*al-ichtiqāq*) et signifiant, par conséquent, un accident ('*ard*), mais comme ayant le même sens que le terme "essence" (*dāt*)! Il s'agit donc d'un terme technique (*ṣsinā'i*), et non d'un terme linguistique (*logawī*)."⁶⁷

Il s'agit bien du cœur du débat. Un terme linguistique peut être traduit, avec les problématiques de polysémie dont nous avons parlé. Un terme technique, en revanche, est un intraduisible, au sens où il faudrait importer, dans la langue d'arrivée, non seulement le terme, mais plus encore, sa définition conceptuelle précise dans la langue de départ.

Importation du mot (et de sa définition) dans la langue cible

Une manière simple de résoudre le problème est d'importer directement le mot de la langue de départ à la langue d'arrivée, en l'espèce, de la langue grec vers la langue arabe, en arabisant le terme grec. Les exemples sont légions (*falācifa...*).

"Certains traducteurs, en raison de la difficulté qui y était attachée, ont décidé d'utiliser le concept que la langue grecque a tenté d'exprimer, en le tirant du pronom qui joint le prédicat (*al-mahmūl*) et le sujet (*al-mawzū'*), terme qui l'exprime, puisqu'ils pensaient que ce mot s'approche plus de l'expression du sens, et ils ont utilisé, à la place du terme "existant" (*mawjūd*), le terme "essence" (*dāt*). Toutefois, le fait que

66. Voir Partie II, Chapitre 3.

67. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire des §. 1-5 du *Tahafot al-falāsifa*.

sa forme grammaticale ne soit pas trouvée en arabe entrave son utilisation, et l'autre partie [des traducteurs] a donc préféré le terme "existant" (*mawjūd*)."⁶⁸

La principale difficulté de compréhension réside, donc, dans l'absence de cette forme grammaticale qui établit la mise en liaison, la mise en relation, entre le sujet et le prédicat. Cette forme grammaticale, la *copule*, est pourtant indispensable à l'établissement d'une phrase *correcte*, comme l'a défini Aristote dans son *De interpretatione*, relevant qu'une phrase correcte est constituée d'un sujet, un prédicat, et un élément de liaison.

L'absence de copule

Ibn Rushd relève ici cette difficulté de la langue arabe, tout comme il l'a fait en d'autres passages dans d'autres œuvres, notamment dans son *Commentaire moyen sur le De interpretatione* d'Aristote, comme le cite Ali Benmakhlouf, dans son livre *Pourquoi lire les philosophes arabes* :

"Il n'existe pas, dans la langue arabe, de mot qui désigne ce genre de liaison, alors, qu'il existe dans les autres langues : le mot qui y ressemble en arabe est ce que désigne les mots *huwa* - par exemple, lorsque nous disons *Zaydun huwa Hayawān*."⁶⁹

Nous comprenons ainsi, comme le souligne Ali Benmakhlouf, avec Ibn Rushd que "le pronom personnel (*huwa* : lui) devient un substitut notionnel à la copule"⁷⁰. La langue arabe a donc sa forme grammaticale particulière, celle jouée par le pronom personnel, qui peut être usitée de façon explicite ou implicite, en lieu et place de la copule grec. Le rôle de la copule, comme source d'ambiguïté, est souligné par Wittgenstein, dans son *Tractatus Logico-Philosophicus* :

"Dans le langage quotidien, il arrive très fréquemment que le même mot désigne d'une manière différente – donc appartienne à différents symboles – ou que deux mots, qui désignent de manière différente, soient utilisés extérieurement de la même manière dans la proposition. Ainsi, apparaît le mot "est" en tant que copule, en tant que signe d'égalité et en tant qu'expression d'existence ; le mot "exister" en tant que verbe intransitif comme le mot "aller" ; "identique" en tant qu'adjectif ; nous parlons de quelque chose, mais aussi de ce qu'il se passe quelque chose."⁷¹

Nous comprenons ainsi comment la présence de la copule devrait permettre de lever les ambiguïtés dues à la polysémie des termes usités, et cela, dans le cadre des traductions effectuées. Par ailleurs, vient ensuite la phase de mise en accord des penseurs, sur les

68. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire des §. 1-5 du *Tahafot al-falāsifā*.

69. Ibn Rushd, *Commentaire moyen sur le De interpretatione*, trad. fr., Vrin, 2000, §. 19, p. 93, cité par Ali Benmakhlouf, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, édition Albin Michel, 2015 pp. 92-93.

70. Ali Benmakhlouf, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, édition Albin Michel, 2015 p. 93.

71. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3. 323.

définitions des concepts employés. Cette phase, c'est celle que nous vous proposons de découvrir.

Les *Modalités* : les problèmes de définition

Plusieurs problèmes se sont posés, concernant les définitions des concepts philosophiques. Le premier élément à souligner, réside dans le fait que les mots usités, dans le paradigme philosophique, sont les mêmes que les mots usités dans la langue commune, à ceci près que, dans le paradigme philosophique, le concept ne doit revêtir qu'une seule acception, contrairement à la polysémie répandue dans le langage commun.

Sur la définition de la "Volonté"

C'est ce que souligne Al-Ġhazālī, dans de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā* :

"Si le terme "volonté" ne correspond pas à cet attribut, il faut lui donner un autre nom. En effet, il n'y a pas lieu de contester les noms, et nous ne l'avons utilisé nous-mêmes que parce que la Loi religieuse le permet [son utilisation]. "Volonté" est utilisé de manière conventionnelle dans le langage pour désigner ce qui a un objectif [ce qui satisfait un besoin], et il n'y a jamais [un tel] objectif, dans le cas de Dieu. Ce qui importe c'est le sens, pas l'énoncé." ⁷²

Nous reviendrons plus loin ⁷³ sur l'implication de cette affirmation dans le cas de la Volonté divine. Ce qui est essentiel dans la critique que constitue le *Tahafot al-falāsifā*, est l'affirmation claire, nette et précise, de la part d'Al-Ġhazālī, selon laquelle le débat doit avoir lieu sur le sens des mots, et non sur les mots eux-mêmes. Le signifié est ce qui importe, puisqu'il s'agit de ce qui fait sens, le signifiant n'étant qu'un véhicule du sens, éventuellement interchangeable, tant que le sens est clair pour chacun des interlocuteurs. Nous comprenons cela aisément, en passant d'une langue à une autre. Que nous débattions en langue française, en langue arabe ou en langue anglaise, cela ne changera nullement le contenu du débat, le sens des argumentaires déployés, mais uniquement la forme de ces derniers.

Sur la définition de "l'Être nécessaire"

De même, dans le cas de l'expression *Être Nécessaire*, Al-Ġhazālī nous affirme n'avoir cure des mots et des expressions, tant que le sens en est clairement établi :

72. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 45.

73. Voir Partie II, Chapitre VI.

"C'est un retour à la source de la confusion en employant l'expression "Être Nécessaire". En effet, nous disons qu'Il a une réalité et une quiddité. Cette réalité existe - c'est-à-dire qu'elle n'est pas un non-existant, et son existence lui est liée. Si [les philosophes] veulent appeler [cette existence] conséquence et nécessité concomitante, il n'y a pas de problème de noms une fois que l'on sait qu'il n'existe aucun agent pour [Son existence]. Mais cette existence continue d'être ancienne sans [avoir] une cause efficace. Si, toutefois, ils veulent dire par "le conséquent" et "l'effet" qu'elle a une cause efficace, il n'en est rien. Cela est concédé. Il n'y a rien d'impossible en cela, puisque la preuve a seulement montré la fin de la régression des causes. Elle peut se terminer dans une réalité existante, et une quiddité fixe est possible. Par conséquent, il n'y a rien en cela qui implique une quelconque négation de la quiddité." ⁷⁴

Nous reviendrons, là aussi, plus loin ⁷⁵ sur la notion d'Être Nécessaire, et ce en quoi ce que les philosophes entendent par cette expression induit possiblement des tensions vis-à-vis de leurs démonstrations, dans le cadre de la métaphysique.

Sens obvie, littéral, interprété, métaphorique...

Toutefois, plus encore que de simples discussions sur le sens des mots, Al-Ġhazālī attire notre attention sur une autre source d'ambiguïté du langage, qui réside dans les différents niveaux de langue, entre un sens obvie, littéral, interprété, métaphorique... Voici ce qu'il en dit :

"Notre seul but, dans cette question, est de montrer que vous avez utilisé ces termes comme un attribut, sans en déterminer le sens en acte. Que Dieu, selon vous, n'est pas un agent au sens propre du terme, ni le monde Son acte, au sens propre, et que l'application de ce terme, de votre part, est métaphorique, et n'a aucun fondement dans la réalité. Et cela est devenu manifeste." ⁷⁶

L'une des méthodes usitée par Al-Ġhazālī, pour confondre Ibn Sīnā et Al-Fārābī, revient à contraindre les philosophes à accepter le fait que leurs théories ne portent que sur des concepts métaphoriques, sans aucun lien avec une quelconque existence effective des résultats établis par démonstration, quand bien même ces démonstrations seraient valides. Le lien entre mathématiques et sciences physiques pourrait être considéré dans cet ordre. Les éléments établis avec les outils mathématiques, comme il en va de toute la géométrie, ne sauraient, dans un monde physique atomiste, avoir une quelconque existence en acte. Les démonstrations des philosophes resteraient donc considérations métaphoriques, sans apport ni valeur épistémologique, sur le plan de la causalité métaphysique.

74. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VIII, §. 3.

75. Voir Partie II, Chapitre 2.

76. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 33.

Sur la définition de la "composition"

Au-delà de cette tension, qui fera l'objet d'un chapitre à part entière⁷⁷, Al-Ġhazālī évoque ensuite le problème spécifique de la définition de la composition, composition qui serait une condition *nécessaire* à la définition :

"Ils se sont mis d'accord sur ce point, en s'appuyant sur [l'argument] selon lequel, si [le Premier] ne partage pas un genre commun avec un autre, Il n'en diffère pas non plus en terme de différence [essentielle]. Par conséquent, Il ne peut être défini, puisque la définition est formée en termes de genre et de différence. Et, ce qui n'a pas de composition, n'a pas de définition. [En effet, selon eux,] ceci, [à savoir, admettre un genre et une différence,] est une sorte de composition."⁷⁸

Faire partie d'un genre, puis d'une espèce, est, selon ce qu'Al-Ġhazālī attribue à Ibn Sīnā et Al-Fārābī, une condition nécessaire à toute définition. Or, la définition d'un existant doit précéder toute discussion sur cet existant, afin notamment de nous affranchir des *crampes mentales* inhérentes aux ambiguïtés du langage. Or, toujours selon Al-Ġhazālī, le discours sur le Premier que tiennent les philosophes, et qu'ils pensent avoir érigé au rang de démonstration, non seulement n'utilise que des concepts métaphoriques, mais, plus encore, porte sur un existant, le Premier moteur, la Cause Première, qui, n'ayant ni genre, ni espèce, toujours selon ce que leur fait dire Al-Ġhazālī, n'aurait donc, tout bonnement, pas de définition. Voilà qui est dit. Avant de passer à l'analyse plus approfondie des conceptions néoplatoniciennes d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, développons encore quelque peu les sources d'ambiguïtés sémantiques qu'ont relevés nos auteurs médiévaux.

Quelques sources d'ambiguïtés sémantiques

Parmi les principales causes de divergence entre les penseurs des paradigmes philosophiques néo-platonique et théologique, nous trouvons, la non-concordance des concepts usités, qui ne recouvrent pas les mêmes définitions dans un paradigme ou dans un autre. Il y a également, parmi les principales causes de divergence, la confusion, le flou, dans une *zone grise*, entre les concepts définis dans les paradigmes philosophiques et théologiques, ce qui est notamment le cas de la confusion des théologiens entre accident et essence, comme le souligne Ibn Rushd :

"Toutefois, puisque les théologiens ont confondu l'accidentel avec l'essentiel, ils ont nié [l'existence de] cet Agent ancien. La solution de leur problème était difficile, et ils pensaient que cette preuve était stricte. La production d'un homme par un autre à l'infini est accidentelle, alors que la relation entre *avant* et *après* est essentielle.

77. Voir Partie II, Chapitre 4

78. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VII, §. 1.

L'agent qui n'a pas de commencement, ni pour son existence, ni pour les actes qu'il a commis sans cause, n'a pas non plus de cause première pour accomplir ces actes sans commencement qui, par leur nature, ont besoin d'une cause." ⁷⁹

Cette confusion est fondamentale, puisqu'elle distingue ce qui est accidentel, qui est par définition contingent, et ce qui est essentiel, qui fait partie de la quiddité de l'existant, de telle sorte à ce que l'on ne puisse penser l'existant privé de cette caractéristique essentielle. Plus encore que cette confusion entre l'essentiel et l'accidentel, une autre source de confusions sémantiques consiste en la non distinction entre des sous-concepts d'un même concept. Une fois cette distinction clarifiée, Ibn Rushd reproche à Al-Ġhazālī de s'être fourvoyé et d'avoir fourvoyé, avec lui, ses lecteurs non-informés de ces distinctions :

"Tout au long de cette discussion, Al-Ġhazālī a confondu l'accidentel avec l'essentiel, et a imposé, aux philosophes, des conclusions qu'ils considèrent pourtant comme impossibles. C'est d'ailleurs le caractère général de ce qui se discute dans ce livre. Par conséquent, un nom plus approprié pour ce livre serait *Le livre de l'incohérence absolue* ou *L'incohérence d'Al-Ġhazālī*, et non *L'incohérence des philosophes*. Et, le meilleur nom de mon livre serait *La distinction entre la vérité et les arguments incohérents*." ⁸⁰

L'erreur d'Al-Ġhazālī vient de sa confusion, qu'il partage, nous l'avons dit, avec les théologiens, de l'accidentel avec l'essentiel. C'est ainsi qu'Ibn Rushd met en évidence l'effondrement, l'auto-destruction de la démarche démonstrative d'Al-Ġhazālī, dans son *Tahafot al-falāsifā*.

La redéfinition du terme "puissance" par Ibn Sīnā

Ibn Sīnā, pour pallier à ces confusions, redéfinit le terme de *puissance*, en mettant en évidence la polysémie de ce terme, y compris dans le paradigme philosophique, en distinguant deux sous-concepts :

"On emploie le mot *puissance* avec beaucoup de sens [différents]. Mais ici, nous n'avons affaire qu'à deux de ces sens : la puissance active, la puissance passive. La puissance active est l'état qui se trouve en l'agent, de sorte que, de par cet état, il convient que l'acte procède de l'agent [par exemple, la chaleur du feu]. La puissance passive est l'état par lequel une chose devient réceptacle d'une autre (par exemple, la réceptivité de la cire quant à l'image)." ⁸¹

79. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 25-26 du *Tahafot al-falāsifā*.

80. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 33-34 du *Tahafot al-falāsifā*.

81. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Aghena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.175

Ainsi donc, lorsque l'on souhaite établir des critères d'établissement ou d'attribution du terme de *puissance* à tel ou tel existant, en le qualifiant de *puissant*, il est fondamental que d'être conscient de ces distinctions sémantiques. Plus encore, ces distinctions sémantiques se poursuivent, avec Ibn Sīnā, en distinguant, parmi les puissances actives, deux catégories :

"La puissance active est de deux sortes. L'une concerne exclusivement l'action, et n'implique pas l'inaction : par exemple la chaleur [dont la puissance] est de brûler et n'est point de ne pas brûler. L'autre puissance consiste en l'une et l'autre : par exemple, la puissance de l'homme par laquelle il voit ou ne voit pas, à son gré ; mais dès que la volonté est jointe à cette puissance, et qu'il n'y a pas d'obstacle, il ne se peut point que l'acte n'en résulte pas. En effet, lorsqu'il y a puissance et que la volonté est complète (de telle sorte qu'il n'y ait nul penchant dans la volonté) et qu'il n'y a pas d'incertitude et que [tout cela] ne nécessite pas l'acte, alors il y a impuissance ou obstacle. Ainsi, dès que la puissance de l'animal se lie à la volonté, elle devient tout à fait similaire à cette puissance susdite qu'on nomme *nature*, en ce sens que l'acte vient nécessairement d'elle." ⁸²

Parmi les existants dotés de cette forme de puissance qu'est la puissance active, Ibn Sīnā distingue ceux qui nécessitent, pour la venue à l'existence de leurs actes, faisant d'eux des agents, l'ajout de leur *volonté*, et ceux qui n'ont besoin d'aucun ajout. Une pierre qui roule, outre le fait qu'elle n'amasse pas mousse, n'a pas de volonté propre, quant au fait de rouler ou non, mais agit par l'action active, mais pas plus volontaire, d'inclinaison vers son lieu naturel. Quant à l'acte de vision de l'homme, pour reprendre l'exemple donné par Ibn Sīnā, il s'exerce, pour l'homme qui en est capable, pour celui donc qui a cette puissance active que constitue la vision, sous condition de l'exercice de la volonté de cet homme, nous dit Ibn Sīnā. Ces distinctions, elles aussi, seront un enjeu de tensions avec Al-Ġhazālī, voir avec Ibn Rushd, tensions que nous exposerons et discuterons en leur lieu ⁸³. Ainsi s'achève notre tour d'horizon de l'utilisation des méthodes de dissipation des *crampes mentales*, mises en œuvres par nos protagonistes médiévaux. Voyons à présent, plus spécifiquement, les ambiguïtés du système d'Ibn Sīnā.

Les ambiguïtés du système d'Ibn Sīnā

Un *méta-sophisme* d'Al-Ġhazālī

Le *Tahafot al-falāsifa* d'Al-Ġhazālī consiste, répétons-le, d'avantage en une réponse argumentée vis-à-vis des démonstrations et des conclusions d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, qu'en une critique des philosophes néoplatoniciens dans leur globalité. Al-Ġhazālī lui-

82. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.176-177

83. Voir Partie IV, Chapitre 4.

même le souligne, dans la première introduction de son œuvre, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent⁸⁴ :

"En outre, les livres des traducteurs des œuvres d'Aristote ne sont pas exempts de corruption et de changement, nécessitant exégèses et interprétations, de sorte que cela ait également suscité un conflit entre eux. Les émetteurs et les vérificateurs les plus fiables parmi les philosophes de l'Islam sont Abū Naṣr al-Fārābī et Ibn Sīnā. Limitons-nous alors à réfuter ce que ces deux-là ont choisi et jugé vrai des doctrines de leurs maîtres."⁸⁵

Toutefois, en faisant cela, Al-Ġhazālī a recours, là aussi, à un sophisme. C'est précisément ce que lui reproche Ibn Rushd, que d'avoir affirmé qu'il réfutait les philosophes néoplatoniciens, en se contentant de réfuter Al-Fārābī et Ibn Sīnā, parce qu'ils sont les plus "fiables parmi les philosophes de l'Islam". Or, nonobstant les sophismes et les manquements à la logique, de la part d'Al-Ġhazālī, dans le détail de sa tentative de réfutation d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, affirmant qu'en réfutant deux individus, fussent-ils les plus éminents des philosophes néoplatoniciens, l'on réfute l'ensemble d'une méthodologie, d'une approche de la philosophie, ainsi que l'ensemble des philosophes néoplatoniciens, est un sophisme, portant sur l'ensemble de l'œuvre d'Al-Ġhazālī, une sorte de *méta-sophisme*.

La réponse d'Ibn Rushd

Voici ce que dit Ibn Rushd :

"Ce qu'Al-Ġhazālī mentionne ici comme *la théorie des philosophes* est en fait l'opinion propre d'Ibn Sīnā sur ce dernier problème. Al-Ġhazālī s'efforce surtout de le réfuter, ainsi que ses disciples, afin de donner l'impression qu'il a réfuté tous les philosophes. Les conséquences sont celles de celui qui est, comme il le dit, au fond de l'ignorance. Toutefois, cette théorie ne se retrouve dans les œuvres d'aucun des anciens."⁸⁶

À confondre les propos d'Ibn Sīnā avec ceux des philosophes néoplatoniciens pris dans leur ensemble, voir avec ceux des philosophes anciens, Al-Ġhazālī prend, ou fait mine de prendre, des vessies pour des lanternes. Ibn Rushd déplore qu'Al-Ġhazālī ait limité sa tentative de réfutation aux seuls propos d'Ibn Sīnā. Il recommande, dans d'autres passages, à celui qui cherche la véracité des discours des philosophes, sous-entendu *aristotéliens*, qu'il cherche les démonstrations, par eux établies, dans leurs livres anciens, et non de se limiter aux écrits d'Ibn Sīnā, qui a modifié leur doctrine :

84. Voir Partie I, Chapitre 1.

85. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa*, Préface de l'auteur, §.11, traduit par Abdelouahab RGOUD.

86. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 62 du *Tahafot al-falāsifa*.

"C'est le sens de la théorie d'Aristote, un sens très différent de celui en lequel croient les penseurs qui affirment que du simple, seul le simple peut émaner. Voyez donc à quel point cette erreur a été mise en évidence par les philosophes ! Vous devriez donc voir, par vous-même, dans les livres des anciens, si ces théories philosophiques sont prouvées, et non pas dans les travaux d'Ibn Sīnā et d'autres, qui ont changé la doctrine philosophique, dans leur traitement de la métaphysique, au point de la faire choir au rang d'une simple devinette." ⁸⁷

Nous comprenons donc que le système d'Ibn Sīnā, concernant le *nécessaire*, le *possible* et le *contingent*, est une source de désaccord majeure, une source de confusion, et de réfutation possible, de la part d'Al-Ġhazālī, réfutation à laquelle s'associera Ibn Rushd, nonobstant les sophismes usités par l'auteur du *Tahafot al-falāsifā*.

Le lien d'Ibn Sīnā avec Al-Fārābī

Le système d'Ibn Sīnā découle, nous semble-t-il, de la compréhension et du commentaire d'Aristote de la part d'al-Farabi, tel que nous le rapporte Philippe Vallat :

Tout d'abord, Farabi reprend la division des *Seconds an.*, I, 30, mais la revoit et la restructure comme suit. Les choses dans leur totalité ressortissent soit au "domaine du nécessaire" (*ḥayyiz al-darūra*), soit au "domaine du possible" (*ḥayyiz al-mumkin*) :

"Les choses sont, pour une part, nécessaires et pour une autre part, possibles et il n'y a pas pour les choses de troisième division", *inna l-umūr min-hā darūriyya wa min-hā mumkina wa-lā yūḡad li-l-umūr qismun tālītun*, "et l'ensemble des sciences se construit sur l'une ou l'autre des deux et toutes, elles sont encloses dans ces deux divisions", *wa-ḡamī'u l-ulūm mabnā-ha 'alā aḥadi hādāyan wa-hiya kullu-hā maḥṣūra bi-hādāyn*." ⁸⁸

Ibn Rushd décrit et expose les contours des ambiguïtés du système décrit par Ibn Sīnā, en de multiples passages de son œuvre de réponse à la critique d'Al-Ġhazālī, son *Tahafot at-Tahafot* qui répond au *Tahafot al-falāsifā*.

Dichotomie des existants en *nécessaire* et *possible*

Voici un premier passage, qui porte sur le système d'Ibn Sīnā, avec sa division de l'existant en *nécessaire* et *possible* :

"Toutefois, quant au système d'Ibn Sīnā, avec sa division de l'existant en nécessaire et possible, il ne conduit pas à la négation d'un composé ancien. En effet, lorsque nous supposons que les fins possibles ont une cause nécessaire, et que la cause nécessaire

87. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

88. Philippe Vallat, *Du possible au nécessaire. La connaissance de l'universel selon Farabi*, p. 92-93.

doit avoir un fondement, ou non, qui, dans le cas précédent, doit aboutir à un existant nécessaire qui n'a aucune cause, ce raisonnement conduit à l'impossibilité d'une régression infinie, et donc à une existence nécessaire, qui n'a aucune cause efficiente, mais pas à un existant qui n'a aucune cause du tout, puisque cet existant pourrait avoir une cause formelle, ou une cause matérielle, à moins que l'on suppose que tout ce qui a une matière, ou une forme, ou, en bref, tout ce qui est composé, doit avoir une cause externe." ⁸⁹

Ce passage se trouve au début de la discussion VI, qui porte sur l'établissement des attributs divins. Ibn Rushd critique ici, sur le plan épistémologique, la démarche d'Ibn Sīnā, concernant sa démonstration de la négation de l'existence d'un être à la fois composite et ancien. Pour ce faire, Ibn Sīnā use de sa démonstration de la finitude des causes, sur laquelle nous reviendrons en son lieu ⁹⁰, qui établit, comme son nom l'indique, la finitude de la chaîne causale, qui s'achève par une cause nécessaire, sans qu'elle n'ait, elle-même, de cause efficiente. Toutefois, pour établir sa proposition, selon laquelle il ne peut exister d'être qui soit, à la fois, composite et ancien, Ibn Sīnā fait mine de croire que cela induise que cette cause nécessaire n'admette pas de cause du tout, ce qui ne saurait être établi, si ce n'est en postulant, en considérant, comme prémisse première et vraie, le fait selon lequel tout ce qui est composé ne peut l'être que par une cause qui lui soit extérieure.

Ibn Sīnā et la définition de l'existence en acte

Ibn Sīnā définit ainsi l'existence en acte :

"Toute chose qui existe réellement est dite : en acte. C'est l'acte de réalisation, non pas l'acte d'agir sur une chose. Sur ce point, beaucoup d'erreurs se produisent. Lorsqu'il est possible qu'une chose existe, mais n'existe pas encore, on nomme *puissance* sa possibilité d'exister au moment où elle n'existe pas encore. C'est pourquoi l'on dit de toute chose qu'elle est ou en puissance ou en acte. Tout ce qui peut exister mais n'existe pas encore, il faut que sa possibilité d'exister soit quelque chose. Or, si, par sa possibilité d'exister, il n'y a rien de réel, la chose aurait la possibilité de rien [*littéralement* : "de non-chose"]; donc il n'y aurait pas de possibilité en elle; donc il ne serait pas possible qu'elle existât; donc elle ne serait jamais. Donc, être possible est [déjà] quelque chose, de sorte que, dès que la chose est réalisée, [l'état d'être possible] ne resterait plus." ⁹¹

Ce passage est d'une première importance, puisqu'il définit cette notion de possibilité ou de potentialité d'existence, comme une chose en soit. Ce qui a une possibilité, ou une

89. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire du §. 1 du *Tahafot al-falāsifā*.

90. Voir Partie II, Chapitre 2.

91. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p. 175-176

potentialité d'existence, fait déjà partie des existants, il n'est pas strictement inexistant, selon Ibn Sīnā, et ce, avant même sa venue à l'existence, avant son existence effective, en acte. Cette forme d'existence, en tant qu'existant *possible*, sans toutefois faire partie des existants en actes, sera d'une importance capitale lorsque nous évoquerons la connaissance, du Premier Principe, des particuliers⁹². Sur le sujet des modalités et de la dichotomie des existants chez Ibn Sīnā, voici ce que nous précise Ömer Mahir Alper dans l'œuvre magistrale que David C. Reisman, Jon McGinnis ont consacré à la philosophie d'Ibn Sīnā, *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* (nous traduisons) :

"Dans la deuxième étape, il applique cette division mentale de l'existence aux existants en actes dans le monde physique : "Il ne fait aucun doute que quelque chose existe" (*lā šakka anna hunā wuğūdan*). Ainsi, cet existant est toujours soit nécessaire, et donc n'a aucune cause pour son existence, soit possible, et a donc une cause pour son existence ; car l'existence est logiquement soumise à la dichotomie mentionnée ci-dessus, et il est impossible de penser l'existence en dehors de cette dichotomie. On ne peut pas dire [qu'une chose] soit impossible (*mumtani'*) en soi après sa venue à l'existence, puisqu'un être impossible est défini comme celui dont la non-existence est nécessaire (*darūrīyun fi l-'adam*). Si elle est possible, elle doit avoir une cause qui détermine ou donne la priorité à son existence sur sa non-existence, car rien dans la nature même d'un être possible ne l'exige et il n'y a pas de contradiction dans le fait qu'il n'a jamais existé. Selon Avicenne, puisque le contingent peut également exister ou ne pas exister, la connaissance [du fait] qu'il doit y avoir un particularisateur, qui a particularisé son existence effective ou non, est *a priori*." ⁹³

Plusieurs choses sont à relever dans le présent passage. Sous la plume de David C. Reisman et Jon McGinnis, pas plus que sous celle d'Ibn Sīnā, il ne semble y avoir de distinction à faire entre le possible et le contingent. Tout ce qui est contingent est possible, tout ce qui est possible est contingent. Plus encore, ces deux concepts se confondent avec un troisième, celui de l'existence en puissance. Vous l'aurez compris, c'est là, sous nos yeux, que ce forment, se cristallisent, les ambiguïtés du système d'Ibn Sīnā. Existence possible, existence contingente, existence en puissance, ces trois formes d'existence n'en font qu'une dans le système d'Ibn Sīnā. Et ce dernier de leur associer une propriété causale quant à leur venue à l'existence. Ce qui est possible, contingent, en puissance, a besoin d'une cause pour sa venue à l'existence, contrairement nécessaire, qui existe sans cause. Plus précisément, l'existant possible a besoin d'une cause qui fasse pencher la balance du côté de son existence, et non de sa non-existence.

92. Voir Partie II, Chapitre 5.

93. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis (ed.) - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p.134-135.

L'ambiguïté du terme *potentiel*

De là découle l'ambiguïté de la définition du terme potentiel, que souligne Ibn Ru-
shd :

"Le terme "potentiel" peut être utilisé de manière équivoque : il y a le "potentiel" qui arrive le plus souvent, le "potentiel" qui arrive moins souvent, et le "potentiel" avec des chances égales de se produire." ⁹⁴

Nous comprenons donc que, sous le concept de potentiel, doit émerger le concept de *chances* de la venue à l'existence, de *probabilités* de venue à l'existence. Philippe Vallat nous décrit cette même polysémie des existants possibles, sous la plume d'al-Farabi :

"Le "domaine du possible" se divise alors en trois sous-classes : - (i) "ce qui est possible la plupart du temps" ou "le plus fréquemment" (*al-mumkin 'alā l-aktar*) ; - (ii) " ce qui est possible à titre égal" (*al-mumkin 'alā l-tasāwī*), à savoir "les choses possibles pour lesquelles être et ne pas être ont lieu *ex aequo* sans que l'un prévale sur l'autre" (*al-umūr al-mumkina allatī wuḡūdu-hā wa-lā-wuḡūdu-hā mutasāwiyān laysa aḥadu-humā awlā min al-āḥar*) ; — (iii) "ce qui est possible le plus rarement" *al-mumkin 'alā l-aqall* ce qui se dit aussi *al-mumkina fi l-nadra*, "les choses possibles rarement" ." ⁹⁵

Philippe Vallat met alors en évidence l'origine de cette triple distinction, chez Farabi, en convoquant le Premier maître, Aristote, notamment dans le passage suivant du *De interpretatione* 19a18-27. Voici comment Philippe Vallat traduit la version arabe du texte d'Aristote, que commente Farabi :

"Il est manifeste par conséquent que, pour l'ensemble des choses, ce n'est pas nécessairement qu'elles sont ou qu'elles ont lieu. Avec certaines choses, il en va fortuitement selon l'un ou l'autre terme de l'alternative, si bien que l'affirmation [qu'elles auront lieu] n'est pas plus assurée (*aḥrā*) de s'appliquer à elles en vérité (*bi-l-ṣidq*) que ne l'est la négation. Et avec certaines [autres] choses, il en va plus probablement (*aḥrā*) et plus fréquemment (*aktar*) selon tel terme de l'alternative, encore qu'il se pourrait que ce soit selon l'autre terme et non pas selon celui-là. Aussi, nous affirmons maintenant que, pour la chose, lorsqu'elle est, il est nécessaire qu'elle soit et, lorsqu'elle n'a pas été, nous nions d'elle qu'il était nécessaire qu'elle fût. Pour autant, il n'est pas nécessaire que soit tout ce qui est et il n'est pas nécessaire non plus que ne soit pas tout ce qui n'est pas. En effet, que nous disions que tout être nécessairement est lorsqu'il est, ce n'est pas dire sans plus (*'alā l-iṭlāq*) que nécessairement il est - et il en va de même de ce qui n'est pas." ⁹⁶

94. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

95. Philippe Vallat, *Du possible au nécessaire. La connaissance de l'universel selon Farabi*, p. 93.

96. Philippe Vallat, *Du possible au nécessaire. La connaissance de l'universel selon Farabi*, p. 93.

La dichotomie des existants en nécessaires et contingents

Ibn Rushd va plus loin encore, en décrivant la dichotomie des existants en nécessaires et contingents, telle qu'elle fut établie par les philosophes anciens, loin des ambiguïtés coupables d'Ibn Sīnā :

"Les philosophes ont prouvé qu'il n'y a aucune contingence dans le nécessaire. En effet, le contingent est l'opposé du nécessaire, et la seule chose qui puisse arriver est qu'une chose soit nécessaire d'une manière, contingente d'une autre, puisqu'ils croyaient, par exemple, que ce soit le cas du corps céleste, ou de ce qui est au-dessus du corps du ciel, à savoir qu'il était nécessaire par sa substance et contingent par son mouvement, et en son lieu. Ce qui a conduit Ibn Sīnā à cette division, c'est qu'il croyait que le corps du ciel était essentiellement nécessaire à travers un autre, et contingent par lui-même, et nous avons montré ailleurs que ceci n'est pas vrai. Et, la preuve qu'Ibn Sīnā utilise pour traiter de l'existant nécessaire, lorsque cette distinction et cette indication ne sont pas établies, est du type des notions dialectiques communes. Cependant, lorsque la distinction est établie, il s'agit d'une preuve de type démonstrative." ⁹⁷

Une première chose à noter ici est cette division nette entre deux concepts, l'un étant l'opposé de l'autre, à savoir le *contingent* et le *nécessaire*. Toutefois, ces deux concepts peuvent être dits d'un même existant, sans pour autant violer le principe de non-contradiction, dès lors qu'une part seulement de cet existant serait *nécessaire*, tandis qu'une autre ne serait que *contingente*. Ibn Rushd insiste sur une distinction d'ordre épistémologique, en particulier sur le fait que le discours d'Ibn Sīnā, lorsqu'il ne repose pas sur la distinction établie par les philosophes, entre les existants nécessaires et contingents, et, lorsqu'il ne rejette pas sa *fausse croyance*, selon laquelle le ciel est, par *essence*, nécessaire par une cause extérieure, et contingent par lui-même, ne saurait s'élever à un rang plus haut que celui du discours dialectique, basé sur des notions communes, des croyances populaires, ce qui est loin de tout discours démonstratif. Cependant, nous dit Ibn Rushd, dès lors que cette distinction entre contingent et nécessaire est établie, avec l'exclusion, dans la démarche, des prémisses probables ou des notions communes, alors, le discours d'Ibn Sīnā peut atteindre les hautes sphères du discours démonstratif.

Al-Ġhazālī et la définition des termes *nécessaire*, *possible* et *impossible*

Par ailleurs, Al-Ġhazālī s'interroge sur les définitions qu'il peut donner aux termes *nécessaire*, *possible* et *impossible* :

"La possibilité dont ils ont parlé revient à un jugement de l'esprit. Tout ce dont l'esprit suppose l'existence, [rien ne] l'empêchant de le supposer, nous l'appelons

97. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VIII, Commentaire des §. 1-7 du *Tahafot al-falāsifā*.

"possible". S'il est empêché, nous l'appelons "impossible". Et, s'il est incapable d'en supposer la non-existence, nous le nommons "nécessaire". Cela constitue des propositions rationnelles qui n'exigent pas un existant pour être décrites." ⁹⁸

Nous le comprenons, il s'agit là d'un critère de discrimination et de catégorisation des *choses*, le terme *existant* est pour le moment à exclure, au risque de sombrer dans le *petitio principii*, entre les *choses* possibles, les *choses* impossibles, et les *choses* nécessaires. Ce critère est un critère purement *anthropique*, au sens où est *possible* ce pour quoi l'on ne peut pas concevoir l'empêchement de sa venue à l'existence, est *impossible* ce pour quoi l'on ne peut que concevoir l'empêchement de sa venue à l'existence, et est *nécessaire* ce pour quoi l'on ne peut que concevoir la venue à l'existence. Cette approche des modalités des existences marque une rupture dans la tradition philosophique aristotélicienne, comme le souligne Frank Griffel dans le passage suivant de *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* consacré à Al-Ġhazālī (nous traduisons) :

"Al-Ġhazālī confronte la tradition aristotélicienne à une compréhension nominaliste ou du moins conceptualiste des modalités, et c'est un événement important dans l'histoire de la philosophie occidentale (c'est-à-dire méditerranéenne)." ⁹⁹

Nous avons vu plus haut comment la discussion conceptuelle voire nominaliste des modalités d'existence avait déjà bien été entamée par Al-Fārābī, puis par Ibn Sīnā. C'est d'ailleurs pour en souligner les insuffisances qu'Al-Ġhazālī prend la plume dans le passage ci-dessus. Toutefois, outre la démarche *discursive* sur laquelle nous reviendrons en son lieu ¹⁰⁰, nous devons souligner ici une difficulté, qui est mise en évidence par la tension même qui émane de la formulation, où nous avons préféré le terme *chose* au terme *existant*. Est-ce qu'une chose impossible est un existant ? Est-ce qu'une chose possible est un existant ? Cette difficulté n'est pas niée par Al-Ġhazālī :

"Si la possibilité exige quelque chose à rapporter et pour laquelle on dit qu'elle en est la possibilité, alors l'impossibilité exigerait quelque chose pour laquelle on dirait qu'il s'agit de son impossibilité. Mais l'impossible, en soi, n'existe pas, et il n'y a aucune matière à laquelle l'impossibilité survienne telle que l'impossibilité serait [rendue] liée à la matière." ¹⁰¹

Pour Al-Ġhazālī, donc, l'impossible se dit d'un non-existant, et non d'un existant, tout comme le possible se dit d'un non-existant, et non d'un existant.

98. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 116.

99. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 202-203.

100. Voir Partie IV, Chapitre 1.

101. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 117.

Une réponse d'Ibn Rushd

Ibn Rushd répond, en critiquant cette vision :

"Il est clair que cette possibilité requiert l'existence d'un sujet existant, puisque tous les concepts intellectuels véritables ont besoin d'un existant, en dehors de l'âme. En effet, la vérité, telle qu'elle a été définie, est l'accord de ce qui est dans l'âme avec ce qui est en dehors de l'âme. Et, lorsque nous disons qu'une chose est possible, nous ne pouvons pas ne pas comprendre qu'elle ait besoin d'une chose dans laquelle elle puisse exister." ¹⁰²

Plusieurs choses doivent être relevées dans ce passage. La première est que, pour Ibn Rushd, "tous les concepts intellectuels véritables ont besoin d'un existant, en dehors de l'âme". La différence, avec Al-Ġhazālī, se situe dans le terme *véritables*. Ainsi, Ibn Rushd s'intéresse davantage à une interprétation *physique*, voir *métaphysique* des concepts de *possible*, d'*impossible* et de *nécessaire*. Quoi qu'il en soit, dans le cadre de l'interprétation *physique*, voir *métaphysique*, que propose Ibn Rushd, les choses *impossibles* sont inhérentes à des existants, tout comme il en va des choses possibles.

Démêler le couple possible-impossible du couple contingent-nécessaire

Et, le Cordouan de poursuivre :

"En ce qui concerne sa preuve, selon laquelle le possible ne dépend pas d'un existant, au motif que l'impossible ne dépend pas d'un existant, ceci n'est que pure sophisme. En effet, l'impossible exige un substrat, au même titre que le possible, ce qui ressort clairement du fait que l'impossible est l'opposé du possible. Or, les opposés nécessitent sans aucun doute un substrat. En effet, l'impossibilité est la négation de la possibilité, et, si la possibilité nécessite un substrat, l'impossibilité, qui est la négation de cette possibilité, nécessite [elle aussi] un substrat. Par exemple, nous disons que l'existence d'un lieu vide est impossible, puisque l'existence de dimensions indépendantes, à l'extérieur ou à l'intérieur de corps naturels, est impossible, ou que la présence d'opposés, au même instant, dans le même substrat, est impossible, ou que l'équivalence d'un à deux est impossible, en acte. Tout cela va de soi, et il n'est pas nécessaire de considérer les erreurs commises ici." ¹⁰³

La seconde chose à noter ici, est l'opposition affirmée, entre le possible et l'impossible, qui semble intuitive. Ainsi, le possible est l'opposé de l'impossible. Or, nous avons souligné, avec Ibn Rushd, que le contingent est l'opposé du nécessaire. Ainsi, si nous en restions là, sans plus de précisions, nous dirions que, par unicité de l'opposé, ce qui est

102. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 116-117 du *Tahafot al-falāsifā*.

103. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 116-117 du *Tahafot al-falāsifā*.

nécessaire est impossible, ou, dit autrement, ce qui est impossible est nécessaire. Peut-on imaginer pire contradiction ? En réalité, il n'y a là nulle contradiction, mais le besoin de distinguer le contingent, qui est l'opposé du nécessaire, et le possible, qui est l'opposé de l'impossible. L'*impossible* est ce qui ne peut pas être, ce dont la supposition de l'existence effective mène à une contradiction logique. Le *possible* doit être compris, en tant qu'opposé de l'*impossible*, comme ce dont l'existence n'implique pas de contradiction. Le *nécessaire*, en tant que caractère de ce qui ne peut pas ne pas être, peut être compris comme l'existence dont la négation est impossible. Quant au *contingent*, il doit être compris, en tant qu'opposé du nécessaire, comme ce dont la négation de l'existence n'implique pas de contradiction, c'est-à-dire, ce dont la négation de l'existence est *possible*.

Lien avec le principe de causalité

Quant à leur lien avec le principe de causalité, Ibn Rushd le détaille dans le passage suivant :

"Nous avons déjà dit que si par "existant obligatoire" *wājib al-wujūd* l'on entend "existant sans cause" et par "l'existant possible", "existant qui a une cause", la division de l'être en ces deux parties n'est pas reconnue, et les opposants pourraient dire que cette division n'est pas vraie. En effet, [si nous admettions une telle division,] tous les existants seraient sans cause. Toutefois, lorsque l'on entend, par "existant obligatoire" *wājib al-wujūd*, "l'existant nécessaire" *al-mawjūd al-darūri*, et par "possible" *ḡayr al-muḥāl* ce qui est, "contingent" *al-mumkin al-ḥaqīqī*, l'on arrive nécessairement à un être qui n'a pas de cause, puisque l'on peut dire que tout être est alors, soit contingent, soit nécessaire : si [l'existant est] contingent, il a une cause, et, si cette cause est de la nature du contingent, nous avons une série qui aboutit à une cause nécessaire. Ensuite, concernant cette cause nécessaire, l'on peut demander à nouveau si certains êtres nécessaires peuvent avoir une cause, et d'autres, être nécessaires sans cause. Et, si une cause est attribuée à la nature de l'être nécessaire qui peut avoir une cause, alors, une série s'en suivra, qui aboutira à un Être nécessaire sans cause." ¹⁰⁴

Ibn Rushd distingue ainsi les existants en nécessaires et contingents, ce qui est une division acceptée, par le fait que les deux notions sont, par définition, opposées, comme nous l'avons vu plus haut. C'est là une première différence avec le système d'Ibn Sīnā, qui usait de la division des existants en nécessaires et possibles. Plus encore, nonobstant le fait qu'il ait confondu le *possible* et le *contingent*, Ibn Sīnā prolongeait et remplaçait cette division des existants en nécessaire et possible, par celle des existants *sans cause* et des existants *causés*. Si être contingent implique bien que la venue à l'existence découle d'une cause extérieure, il n'en va pas de même des existants nécessaires, qui eux-mêmes

104. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion X, Commentaire des §. 5-6 du *Tahafot al-falāsifā*.

se subdivisent en *existants nécessaires sans cause*, *al-mawjūd al-ḍarūrī al-laḍī layssa lahu 'alat*, et en *existants nécessaires causés*, *al-mawjūd al-ḍarūrī al-laḍī lahu 'alat*, comme le souligne Ibn Rushd.

Existence et quiddité

Enfin, notre auteur andalou évoque, dans un autre passage de son *Tahafot at-Tahafot*, le lien entre *existant*, *existant en acte*, et *quiddité* :

"Quant au terme "existant" (*mawjūd*), il signifie que l'effectivité (*sādiq*) n'implique pas la quiddité (*māhya*), et donc, l'on peut souvent connaître la quiddité (*māhya*) [d'une chose,] sans en connaître l'existence (*mawjūd*). Le sens de "l'existant" n'implique pas la quiddité (*māhya*) dans la substance (*jawhar*) composée, mais est, dans le cas de la substance simple, identique à la quiddité (*māhya*). Et, ce sens n'est pas ce que les traducteurs voulaient entendre par "existence", puisqu'ils voulaient dire, par là, la quiddité même. Et, lorsque l'on dit de l'existant qu'il s'agit en partie d'une substance (*jawhar*), en partie d'un accident (*'ard*), c'est en ce sens que les traducteurs doivent être compris, et c'est le sens qui est celui du prédicat analogique (*al-mawjūd al-moughnī*) de multiples essences de choses (*ḍāt al-achyā al-mokhtalifat*). Cependant, lorsque nous disons que telle substance existe (*al-jawhar mawjūd*), il faut la comprendre au sens de l'existence effective (*sādiq*)."¹⁰⁵

Nous avons affaire ici, comme ce fut le cas au chapitre précédent¹⁰⁶, aux problèmes de traductions et d'interprétations des traducteurs. Nous devons donc, si l'on lit correctement Ibn Rushd, distinguer deux *états* d'existence, le premier comme l'existence de l'état qui n'implique pas sa quiddité dans le substrat, qui est qualifié d'*existant*, et le second comme l'existence de l'état qui implique sa quiddité dans le substrat, et qui est qualifié d'*existant en acte*.

Le retour aux Anciens

Enfin, Ibn Rushd poursuit, une fois ce problème mis à nu, en revenant sur les philosophes anciens, passant outre la mauvaise compréhension d'Ibn Sīnā :

"Ainsi donc, si nous avons compris la discussion bien connue des philosophes anciens, qu'il existe un existant ou plusieurs, qui se trouve dans le premier livre de *Physique* d'Aristote, où il mène une discussion avec les philosophes anciens, Parménide et Mélisse. Il nous suffit de comprendre par "existant" ce qui implique l'essence. Et, si "existant" signifiait un accident dans un substrat, alors l'affirmation, selon laquelle l'existant est unique, serait contradictoire. Et, tout cela est clair, pour celui qui est instruit des livres des philosophes."¹⁰⁷

105. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire des §. 1-5 du *Tahafot al-falāsifā*.

106. Voir Partie I, Chapitre 1.

107. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique

Retenons donc les trois dichotomies d'existants. La première repose sur les concepts d'existants *possibles* et *impossibles*. Ces deux concepts s'excluent bien mutuellement, étant le contraire l'un de l'autre. La seconde dichotomie porte sur les existants possibles uniquement, qui se subdivisent eux-mêmes en existants *nécessaires* et *contingents*, là encore, les deux notions s'excluant bien mutuellement. Cette dichotomie donne un éclairage nouveau sur la troisième dichotomie des existants, elle aussi centrée sur les existants *possibles*, à savoir celle qui répartit les existants en existants *en actes* et *potentiels*. En effet, un lien de subordination se fait jour entre les deux dernières dichotomies : les existants possibles peuvent passer d'une forme à l'autre de la première dichotomie, passant d'existant nécessaire à contingent, ou de contingent à nécessaire, au grès de l'existence de leur cause. De même, un existant possible peut tantôt être un existant *possible-potentiel*, et tantôt être un existant *possible-en acte*. Toutefois, dès lors qu'un existant possible est un existant *possible-en acte*, il est intrinsèquement un existant *possible-nécessaire*. Toutefois, la réciproque n'est pas vraie. Un existant *possible-nécessaire* n'est pas obligatoirement un *possible-en acte*. Dit autrement, un existant *possible-en acte*, dès lors qu'il est en acte, ne peut pas ne pas être. Il est donc *possible-nécessaire*. Toutefois, un existant *possible-nécessaire* peut être un existant *possible-en acte*, si sa cause est un existant *possible-en acte*, en l'absence d'obstacle, ou être un existant *possible-potentiel*, si sa cause est un existant *possible-potentiel*, ou un, si sa cause est un existant *possible-en acte*, en présence d'obstacle.

L'existence en propre de l'existant potentiel

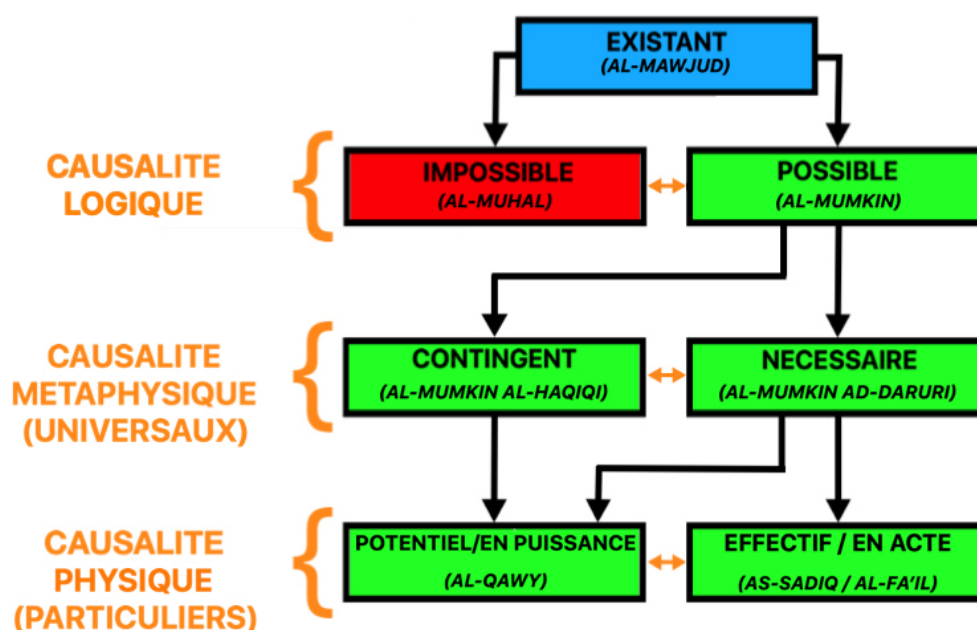
Nous devons ainsi relever que l'existant potentiel, ou en puissance, est un existant en propre, comme le souligne Ziad Bou Akl, dans sa traduction du *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote* d'Ibn Rushd :

"[Aristote] a dit : Certaines personnes, comme Ghārīqūn, disent qu'il n'y a puissance qu'au moment de l'acte (*'inda al-fi'l*). Il veut dire : Certaines personnes rejettent l'existence d'une puissance antérieure dans le temps à la chose dont elle a la puissance (*alladhī hiya qawīyya 'alayhi*) et disent que la puissance et la chose dont elle a la puissance existent simultanément. De cela s'ensuit qu'il n'existe pas du tout de puissance puisque la puissance est opposée à l'acte (*muqābila li-l-fi'l*) et que les deux ne sauraient exister simultanément. Parmi les gens de notre religion, ce propos est actuellement revendiqué par les Ash'arites. C'est un propos contraire à la nature de l'homme (*mukhālif li-tibā' al-insān*) quant à ses croyances et ses actions." ¹⁰⁸

en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire des §. 1-5 du *Tahafot al-falāsīfā*.

108. GC Métaph. *θ*, II, 1126. 8–14, traduit par Ziad Bou Akl, in "Des Mégariques aux Ash'arites : le commentaire d'Averroès à Métaph. *θ* 3", Rursus [Online], 9/2016, Online since 29 July 2016, connection on 30 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/1235>; DOI : 10.4000/rursus.1235.

Nous comprenons ainsi que, pour que l'existant en acte advienne, il faut que l'existant potentiel dont il dérive lui pré-existe. Nous avons résumé cela sur le schéma de la page suivante. Voici ce que nous pouvions relever des corrections apportées par Ibn Rushd au système d'Ibn Sīnā. Ces passages sont, certes, techniques, mais aussi fondamentaux, pour comprendre la valeur épistémologique des démonstrations que nous commenterons dans les parties suivantes¹⁰⁹ Voyons, à présent, le rôle de l'agent, chez nos auteurs médiévaux.



Le rôle de l'agent

Nous avons souhaité débiter cette section par la convocation de la citation d'un artiste, Miller Levy, qui est cité par le physicien et philosophe des sciences Étienne Klein : *"Les choses qui n'existent pas, n'existent pas pour rien"*¹¹⁰. Citation délicieuse, s'il en est, qui nous permet de plonger directement sur la question de la condition de la venue à l'existence d'un existant, fût-il contingent ou nécessaire. Celle-ci est liée, de façon immédiate, à la notion d'agent, son rôle, et sa volonté.

109. Voir Parties II et IV.

110. Miller Levy, cité par Étienne Klein, dans *Matière à contredire*, éd. de l'Observatoire, 2018.

Actes naturels, actes volontaires

Aussi, voyons, dans un premier temps, avec Al-Ġhazālī, la distinction entre les actes naturels et les actes volontaires :

"Le premier est que l'action se divise en deux [sortes] : [l'acte] volontaire, comme l'action des animaux et des humains, et [l'acte] naturel, comme l'action du Soleil lors de l'ensoleillement, du feu lors du réchauffement, et de l'eau lors du refroidissement. La connaissance de l'acte n'est nécessaire que dans l'acte volontaire, comme dans les arts. En ce qui concerne l'action naturelle, [la réponse est :] "Non"."¹¹¹

Nous comprenons que les actes volontaires sont nécessairement contingents. En effet, dès lors qu'ils sont nécessaires, par la dichotomie exposée plus haut, ils ne peuvent être contingents, et, ainsi, il ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont. Dans le cas des actes divins, sur lesquels nous reviendrons¹¹², s'ils sont définis comme nécessaires par les philosophes, comme l'avance Al-Ġhazālī, alors, ils ne peuvent être le fruit d'une volonté.

Advention causale des existants nécessaires et contingents

Toutefois, Ibn Sīnā poursuit, en prenant des exemples qu'évoquera Al-Ġhazālī, en nous offrant quelques propriétés des existants, qui se subdivisent en contingents et nécessaires, les existants contingents nécessitant un agent extérieur pour leur venue à l'existence :

"Ce dont l'existence est contingente en soi, son existence est réalisée et nécessitée par d'autre que lui. Le sens de ce que l'on entend par ceci - [à savoir que] l'existence d'une chose est réalisée par l'existence d'une autre chose - est de deux sortes : 1) une chose amène à l'existence autre chose, comme par exemple quelqu'un fait une maison ; 2) l'existence d'une chose demeure réalisée par une autre chose et persiste par elle, par exemple la lumière résultant du Soleil et persistant sur la Terre [par le Soleil]."¹¹³

Deux points doivent être retenus ici. Le premier consiste à comprendre qu'il faille distinguer l'existence effective de l'effet, qui peut être contingente, de la relation de cause à effet, qui elle est nécessaire. Cette *méta*-analyse, Al-Ġhazālī semble la faire passer par pertes et profits. L'effet est contingent, tant que sa cause l'est. Dès lors que le lien de cause à effet est établi, ce qui correspond à une relation de causalité *métaphysique*, alors, si, l'existence de la cause est effective, et qu'il n'y a pas de causes contraires à celle-ci, l'effet advient, *nécessairement*. Le second point à relever, avec Ibn Sīnā, consiste à comprendre

111. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XI, §. 14.

112. Voir Partie IV, Chapitre 4.

113. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.181.

qu'il faille distinguer deux types de relation, entre l'existence de la cause et l'existence de l'effet. Le premier contient les relations de cause à effet qui se contentent de permettre le passage de l'effet des existants contingents aux existants nécessaires, mais dont la persistance, dans l'existence effective, peut se passer de la persistance, dans l'existence effective, de sa cause. Ibn Sīnā donne, pour ce premier type, l'exemple du lien entre le maçon et la maison qu'il a battie. Le maçon est la cause de la venue à l'existence effective de la maison. En effet, nous dirait Ibn Sīnā, sans maçon, point de maison. Toutefois, dès lors que la maison est achevée, l'existence du maçon n'est plus nécessaire à son maintien dans l'existence. La tour Eiffel est toujours debout, près de cent ans après la mort du célèbre ingénieur qui lui a donné son nom. Le second type de relation, entre l'existence de la cause et l'existence de l'effet, contient, selon Ibn Sīnā, les relations de cause à effet qui nécessitent, pour que l'existence de l'effet perdure, que l'existence de la cause perdure avec elle. Ibn Sīnā donne, pour ce second type, l'exemple du lien entre la lumière du Soleil, sur Terre, et le Soleil lui-même. En effet, pour que la lumière du Soleil illumine la Terre il faut nécessairement que le Soleil soit. Toutefois, dès lors que la Terre fut une première fois illuminée par la lumière du Soleil, celle-ci ne persiste pas, dans l'existence, par elle-même, bien au contraire, elle nécessite, à chaque instant, l'existence effective du Soleil, pour pouvoir persister, dans l'existence effective, en tant qu'effet. L'important pour nous est de souligner, avec Ibn Sīnā, les rôles distincts qui peuvent être joués par l'*agent*, vis-à-vis des existants contingents.

Sur la définition de l'agent

Interrogeons-nous alors sur les conditions nécessaires, que doit vérifier un existant, pour être qualifié d'agent. Al-Ġhazālī nous propose les éléments de réponses suivants :

"On ne peut comprendre un acte que s'[il procède] d'un existant. Par conséquent, l'existence de l'agent, sa volonté, son pouvoir et sa connaissance constituent autant de conditions pour qu'il soit un agent, bien que ceux-ci ne soient pas les effets de l'agent." ¹¹⁴

Un existant pourrait se voir qualifié d'agent, s'il est *existant en acte*, ayant capacité de *vouloir*, ayant capacité d'*agir*, et ayant *connaissance* de son action. Cela nous amène à réfléchir sur le rôle de l'agent, ainsi que sur la définition de la venue à l'existence, toujours avec Al-Ġhazālī :

"Une chose n'est advenue que si l'agent advenit l'existence. Et l'agent n'est pas un agent de l'existence dans un état de non-existence [d'une chose], mais dans l'état de l'existence d'une chose. la venue à l'existence de l'existence est concomitante avec

114. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 25.

l'agent de la venue à l'existence, et la chose promulguée est ce qui est adventé. [Ceci est] parce qu'il s'agit d'une expression de la relation de la chose qui fait venir l'existence à la chose dont l'existence est produite. Tout cela s'obtient avec l'existence, et non avant elle. Par conséquent, il n'y a advection de l'existence que pour un existant, si par "faire venir à l'existence", on entend la relation par laquelle l'agent est ce qui fait l'existence, et par "la chose advenue", ce qui est adventé." ¹¹⁵

Nous comprenons ainsi que, selon Al-Ġhazālī, l'agent représente la cause de la venue à l'existence d'un existant, qui fut non-existant, avant l'action de l'agent. Toutefois, l'agent n'est pas non plus réductible à une simple cause, dont l'advenu serait l'effet. Non, l'agent est, en sus, comme nous l'avons souligné plus haut, voulant, capable et sachant ce qu'il fait.

Retour sur la définition de la "Volonté"

Cela nous conduit donc à nous interroger sur ce que recouvre cette notion de volonté, appliqué à l'agent. Ce terme est ambigu, comme le souligne Ibn Rushd, mettant en évidence une confusion, sur la compréhension de ce terme, chez Al-Ġhazālī :

"Dans l'objection d'Al-Ġhazālī, il y a une confusion. En effet, les expressions *volonté ancienne* et *volonté advenue* sont équivoques, voire contradictoires. En effet, la volonté advenue est une faculté qui possède la possibilité égale de faire advenir l'un des deux contraires, puis de recevoir, de façon égale, l'un des deux contraires voulu. En effet, la volonté n'est autre que le désir qu'a l'agent d'agir. Lorsque l'agent agit, le désir cesse, et la chose voulue vient à l'existence, et ce désir et cet acte sont liés, de façon égale, aux deux contraires." ¹¹⁶

Là encore, une information d'une importance capitale se fait jour, sous la plume d'Ibn Rushd, qui redéfinit, pour nous, le terme *volonté*, lorsqu'il est lié à un existant, en vu de l'élever au rang d'agent. La volonté d'un agent doit donc être comprise comme le *désir d'agir*, par opposition au fait de *s'abstenir* d'agir, et non comme le désir d'agir d'une façon spécifique, parmi la multiplicité des façons d'agir qui lui est possible. Cela s'entend, sous la plume d'Ibn Rushd, dans le cas des existants contingents, et non pour les existants nécessaires :

"Toutefois, lorsque l'on dit : "Il y a un volontaire qui veut toujours déjà l'un des deux contraires, en lui-même", la définition de la volonté est abandonnée, puisque nous avons transféré sa nature du possible au nécessaire. S'il est objecté que, dans une *volonté ancienne*, la volonté ne cesse pas, par la venue à l'existence de l'effet voulu, puisque, comme une volonté ancienne n'a pas de commencement, il n'y a pas

115. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 21.

116. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

d'instant déterminé en elle pour la réalisation de l'effet voulu, nous répondons : ce n'est pas évident, à moins que nous ne disions que la preuve démonstrative mène à l'existence d'un agent doté d'un pouvoir qui n'est ni volontaire, ni naturel, mais que la Loi divine appelle toutefois "Volonté", au même titre que la preuve démonstrative, à mi-chemin entre des choses, qui semblaient à première vue être contraires, sans l'être vraiment, comme lorsque nous parlons d'une existence qui n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur du Monde." ¹¹⁷

Nous l'avons vu plus haut, la définition d'Ibn Rushd de la *volonté* résulte du désir d'agir, et non de la spécificité du choix réalisé. Ainsi, dès lors qu'un choix spécifique, parmi de nombreuses possibilités d'action, est supposée dans la volonté de l'agent, cela contredit la définition, qui doit donc être abandonnée. Une *volonté ancienne* serait ainsi un oxymore, si la définition de la volonté d'Ibn Rushd est retenue. Sinon, il faudrait concevoir que le terme *volonté*, lorsqu'il est appliqué à un agent ancien, recouvre une nouvelle définition, différente de celle qui résulte de son application à un agent advenu. Nous le comprenons, la *volonté*, chez Ibn Rushd, porte sur l'ensemble des possibilités inhérentes à la venue à l'existence des existants contingents, et non sur les existants nécessaires.

Le rôle de l'agent dans la chaîne de causalité

À travers ces discussions, nous arrivons naturellement au rôle que joue l'agent dans la chaîne de causalité, selon Ibn Sīnā, et en particulier la critique que lui a adressé Al-Ġhazālī. Voici comment Peter Adamson résume ces points dans leur *Interpreting Averroes* (nous traduisons) :

"Ceci nous amène à une accusation portée contre "les philosophes" dans l'œuvre d'Al-Ġhazālī *Incohérence des Philosophes*. La troisième partie de ce travail se demande si les philosophes peuvent en fait appliquer le mot *fā'il* à Dieu. Ici, il est important de se rappeler que le mot peut signifier "agent", dans le sens non technique de celui qui fait quelque chose, mais également, dans les contextes aristotéliens, peut signifier "cause efficace". Al-Ġhazālī soutient qu'un véritable *fā'il* doit vraiment être un agent, et celui qui agit librement plutôt qu'automatiquement. Toutefois, pour Avicenne, Dieu agit automatiquement, donc Il n'est pas un agent. Toutefois, cette polémique n'est pas directement pertinente pour les questions que nous avons examinées dans ce chapitre. En effet, Al-Ġhazālī nous demande de nous concentrer sur l'action librement exercée par opposition à la cause efficace en général, et de réserver le terme *fā'il* pour ce type d'agent. Il dit, par exemple, que, lorsque le feu réchauffe quelque chose, il ne mérite pas d'être appelé *fā'il*, car il produit automatiquement de la chaleur. Pourtant, si Dieu provoque le mouvement ou l'être exactement de la même manière, Il compterait comme une cause efficace au sens large." ¹¹⁸

117. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

118. Peter Adamson, *Averroes on Divine Causation*, Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.206.

Plusieurs points sont à souligner ici. Premièrement, l'ambiguïté du terme *fā'il*, qui peut tantôt signifier *cause efficace*, tantôt agent, à savoir une cause à la fois *efficace* et *volontaire*. Deuxièmement, l'application du terme *fā'il* à Dieu pose problème, comme le souligne Al-Ġhazālī, au sens où, selon Aristote, Dieu est le Premier Moteur du Monde physique non pas parce qu'Il le veut, mais purement et simplement parce qu'Il est. Comment, alors, pourrait-Il être un Agent volontaire ? Comment pourrait-Il être, quant à Son lien de causalité au Monde physique, distinct du lien causal entre le feu et la chaleur, entre une source de lumière et la lumière qu'elle émet ? Nous reviendrons sur cette notion centrale de *Volonté divine* en son lieu¹¹⁹. Nous ne souhaitons souligner ici que les ambiguïtés quant à cette notion d'Agent, de *fā'il*.

Rejet de la définition de l'acte d'Ibn Sīnā par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī

Nous pouvons souligner, ici, la critique et le rejet de la définition de l'acte d'Ibn Sīnā, par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, comme nous le rapporte Ayman Shihadeh dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Dans son commentaire sur la deuxième section, al-Rāzī commence par rejeter le point sémantique avancé par Avicenne. Les théologiens ont raison, dit-il, d'affirmer que, dans le lexique arabe, l'expression "acte" (*fi'l*) renvoie à un certain type d'occurrence d'origine temporelle, à savoir celle qui est produite par un agent possédant une volonté et une capacité. Ainsi, selon eux, les expressions "acte volontaire" et "acte naturel" impliquent, respectivement, la répétition et la contradiction (*Sharḥ*, II.V.1, 389-90). Al-Rāzī, cependant, considère cette question comme philosophiquement triviale, car Avicenne a le droit de redéfinir "l'acte" sans avoir à fonder sa définition dans un sens lexical de l'expression."¹²⁰

Le discussion, sous la plume de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, met en miroir la lexicographie arabe du terme *fi'l*, littéralement l'acte, avec son acception philosophique, sous la plume d'Ibn Sīnā. Si pour Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn Sīnā est en droit de définir un terme dans un sens radicalement différent de sa définition usuelle, si cela n'induit pas directement une ambiguïté dans le système d'Ibn Sīnā, cela peut être une source d'ambiguïté pour ses lecteurs.

L'apport de la dichotomie des existants

Se fait ainsi jour la nécessité, dans la compréhension de la volonté de l'agent, de la dichotomie des existants en existants contingents et existants nécessaires, chez Ibn Rushd, répondant à l'argument d'Al-Ġhazālī, qui s'interroge sur le jugement relatif de la

119. Voir Partie II, Chapitre 4.

120. Ayman Shihadeh, *Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's Pointers : The Confluence of Exegesis and Aporetics*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 321.

noirceur, en tant que telle : "est-il possible, nécessaire, ou impossible ?" ¹²¹, dit autrement, en prenant l'exemple de la couleur, est-il possible, nécessaire ou impossible que de la concevoir sans substrat en lequel elle serait inhérente? Al-Ġhazālī répond : "il n'y a aucun moyen de dire que cela est possible. Cela montre que l'esprit, pour juger de la possibilité, n'a pas besoin de poser [quelque chose] ayant une existence à laquelle il relierait la possibilité" ¹²². Voici ce que lui rétorque Ibn Rushd :

"Ceci est un sophisme ! En effet, le possible dépend du substrat, et de la qualité inhérente [au substrat]. Dans la mesure où il est inhérent au substrat, son contraire est impossible, et, dans la mesure où il est défini par sa qualité inhérente, son contraire est nécessaire. Ainsi, le possible, qui est décrit comme étant l'opposé de l'impossible, n'est pas celui qui abandonne sa possibilité, dans la mesure où il vient à l'existence, lorsqu'il devient existant en acte, puisque cette dernière perd sa possibilité, dans le processus de venu à l'existence. Ce dernier possible n'est décrit par le terme "possibilité" qu'en tant qu'il est contingent, et le véhicule de cette contingence est le substrat qui passe d'*existence contingente*, en *existence en acte*. La définition du *possible* montre clairement que c'est [uniquement] la non-existence qui est prête à exister ou à ne pas exister. Ce possible inexistant n'est possible, ni dans la mesure où il n'existe pas, ni dans la mesure où il existe de façon effective. Il n'est possible que dans la mesure où il est contingent, et c'est pour cette raison que les mu'tazilites affirment que l'inexistant est une catégorie d'entité." ¹²³

Se fait ainsi jour, de façon peut-être plus nette et plus précise, la distinction entre le possible et le contingent, quant à leur rapport à l'existence. Le possible, sans plus de précision, pris donc en un sens large, peut recouvrir des inexistantes, des existants contingents et des existants nécessaires, en actes. Toutefois, nous l'avons dit, les existants contingents sont quelques choses avant leur advection effective, et c'est précisément parce qu'ils sont des existants, avant leur advection, que l'agent peut les faire venir de l'existence contingente à l'existence effective. *L'acte de l'agent transfère l'effet d'une forme d'existence potentielle, en une forme d'existence effective*, aurait pu dire Ibn Rushd.

Être ou ne pas être

Cela lance une discussion sur la dichotomie entre existence et non-existence, qui est, nous le comprenons maintenant, loin d'être aussi triviale que le laissent entendre les notions communes :

"Par conséquent, il doit nécessairement y avoir quelque chose qui puisse être décrit en

121. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 118.

122. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 118.

123. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 118 du *Tahafot al-falāsifā*.

tant qu'advenant, et en tant que "changeant" et "transition de la non-existence [effective] à l'existence [effective]", comme cela se produit lors du passage des contraires en leur opposé. Par là, on entend qu'il doit exister, pour eux, un substrat dans lequel ils peuvent s'échanger - à cette différence près que ce substrat existe dans l'interchangeement de tous les accidents, de façon effective, alors que, pour la substance, il existe en puissance. Et, nous ne pouvons pas considérer ce qui est décrit par "contingence" et "changement" comme identiques à l'existant en acte - nous entendons par là que la "contingence" appartient à ce qui *va* advenir - dès lors qu'il devient en acte, la "contingence" disparaît, et le "changement" doit nécessairement faire partie du produit. Par conséquent, il doit nécessairement exister un substrat qui est le substrat de la contingence, qui est le réceptacle du changement, et de ce qui va advenir. Voilà ce que nous pouvons attribuer à ce qui advient et se modifie, à ce qui passe de la non-existence [effective] à l'existence [effective]. Cependant, nous ne pouvons pas penser à faire de ce substrat l'essence de l'existant, puisque, si tel était le cas, l'existant n'advierait pas, puisque ce qui advient naît de l'inexistant, et non de l'existant." ¹²⁴

Dans ce premier passage, Ibn Rushd souligne la distinction entre la nature du substrat, lieu d'inhérence de la venue à l'existence d'un existant, que cet existant soit un accident ou le substrat. Dans le cas de la venue à l'existence d'un accident, en son substrat, son lieu d'advention est son lieu d'inhérence, soit son substrat lui-même, qui a une existence effective qui précède, au moins sur le plan *métaphysique* la venue à l'existence de l'accident. Dans le second cas, celui de la venue à l'existence du substrat, le support de cette advention n'est qu'un support en puissance, dont l'existence est non-effective. Ce support, en puissance, doit permettre la disparition du caractère potentiel de l'existence, au moment de son transfert, par l'acte de l'agent de sa venue à l'existence, vers son existence effective ¹²⁵.

Le problème de l'existence de l'acte de l'agent

Ibn Rushd, dans le paradigme médiéval, poursuivra dans une approche semblable :

"En effet, l'acte de l'agent ne s'attache pas à sa non-existence, dans la mesure où il est inexistant, à savoir par principe et par essence. Et, par conséquent, si les existences perceptibles étaient simples, elles ne pourraient être ni générées, ni corrompues, si ce n'est par le fait que l'agent soit lié à leur non-existence, par principe et par essence. Toutefois, l'acte de l'agent n'est lié à la non-existence que de manière accidentelle et secondaire, en transformant l'effet de l'existence effective en une autre forme

124. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 118 du *Tahafot al-falāsifā*.

125. Dans le cadre de la mécanique quantique, cela évoque en nous le concept de fonction d'onde, fonction qui offre un support en puissance à l'existence contingente d'une particule, et, par l'information, en elle contenue, permet de contraindre les probabilités de la venue à l'existence, du transfert de l'existence contingente de la particule, munie de ses observables, à son existence effective, au moment de l'observation, par l'intermédiaire de l'effondrement du dit *paquet d'onde*.

d'existence, en un acte suivi de non-existence, puisqu'il découle de la transformation du feu en air, la non-existence de l'incendie. Telle est la théorie philosophique de l'existence et de la non-existence." ¹²⁶

L'acte de l'agent pourrait donc avoir pour rôle symétrique celui de transférer l'existant de son existence contingente à son existence effective, ce que les philosophes appellent la venue à l'existence, ou la *génération*, mais aussi, de l'existence effective à l'existence contingente, ce que les philosophes appellent l'annihilation, ou la *corruption*.

Puissance et impuissance

Ces rôles symétriques de l'agent nous amènent à nous interroger sur la notion de capacité d'action de cet agent, ce que l'on nomme sa *puissance*, avec sa notion contraire, qu'est l'*impuissance*. Voyons ce qu'en dit Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot* :

"C'est la réponse à l'objection des Ash'arites, qui prétendent que Dieu n'aurait pas pu rendre le Monde plus grand ou plus petit [qu'il ne l'est], L'accusant d'impuissance. Ils se sont ainsi compromis, puisque l'impuissance n'est pas l'incapacité de réaliser l'impossible, mais l'incapacité de réaliser ce qui peut être réalisé." ¹²⁷

Retenons, de ce passage, la définition d'Ibn Rushd de l'*impuissance*, applicable à quelque agent que ce soit, non comme l'incapacité à faire advenir l'*impossible*, mais bien à faire advenir le *possible*. Ibn Rushd, dans sa réponse aux théologiens ash'arites, au premier rang desquels se trouve Al-Ġhazālī, précise, une fois encore, ce qu'il faut entendre par l'expression "existant contingent" :

"La vraie conséquence, pour les ash'arites, dans cette discussion, n'est pas que l'Éternel passe de l'impuissance à la puissance, puisque celui qui ne peut pas accomplir un acte impossible n'est pas appelé impuissant, mais que l'existence d'une chose puisse passer de la nature de l'impossible à celle du possible. Ce serait comme passer du nécessaire au contingent. Poser une chose, cependant, comme impossible, à un moment donné, et possible à un autre, ne l'écarte pas de la nature du contingent, c'est là [d'ailleurs] le caractère général du contingent. L'existence de tout ce qui est possible, par exemple, est impossible, au moment où son contraire existe dans son substrat. Si l'opposant admet qu'une chose impossible, à un moment, est possible, à un autre moment, il a alors reconnu que cette chose est de la nature de ce qui est contingent, et qu'elle n'a pas la nature de ce qui est impossible." ¹²⁸

126. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 25-28 du *Tahafot al-falāsifā*.

127. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 101-102 du *Tahafot al-falāsifā*.

128. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 106-107 du *Tahafot al-falāsifā*.

Partant de sa définition de l'impuissance, Ibn Rushd arrive à mettre en évidence la dynamique interne aux couples de concepts opposés, à savoir, d'une part, le couple *nécessaire-contingent*, et, d'autre part, le couple *possible-impossible*. L'attribution du caractère nécessaire à un existant, ne saurait être une attribution définitive, a priori, mais un existant donné peut être tantôt nécessaire, tantôt contingent, sans jamais être les deux contraires, de façon concomitante, comme l'exige le principe logique de non-contradiction. De même, un existant peut être qualifié tantôt de possible, tantôt d'impossible, comme il en va, par exemple, de l'application du principe de non-ubiquité. Cela nous mène à nous interroger sur les *modes* d'existence, au sein du paradigme philosophique médiéval.

Les modes d'existence

L'hylémorphisme

Comme nous le soulignerons plus loin¹²⁹, Al-Fārābī et Ibn Sīnā reprennent à leur compte la vision des corps d'Aristote, qui les conçoit comme composés d'une forme et d'une matière, ce que l'on nomme l'*hylémorphisme*. Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Les philosophes et les mu'tazilites sont d'accord sur l'existence de ce substrat. Seuls les philosophes sont d'avis qu'il ne peut pas être exempt d'une forme existante, à savoir qu'il ne peut être exempt d'existence, comme le passage, par exemple, du sperme au caillot de sang, et le passage du caillot de sang aux membres de l'embryon. La raison en est que, s'il était exempt d'existence, il existerait par lui-même, et, s'il existait par lui-même, il ne serait ni générable, ni corruptible. Cette entité est appelée par les philosophes l'*hyle*, c'est le substrat de la génération et la corruption. Et, selon les philosophes, l'existant qui est libre de l'*hyle*, n'est ni générable, ni corruptible."¹³⁰

Ibn Rushd fait ici un lien que nous n'avons lu nulle part ailleurs, du moins avec ce niveau de clarté. Nous avons vu, dans la section précédente, la dichotomie des existants en existants *contingents* et existants *nécessaires*. Nous avons évoqué également le rôle de l'agent, qui est celui qui transfère les existants d'un mode d'existence contingent à un mode d'existence nécessaire, et *vice-versa*. Nous avons évoqué, avec Ibn Rushd, la nécessité d'un substrat qui reçoit la génération et la corruption. Ce substrat, dans le cas de la venue à l'existence d'accident, est un substrat existant, de façon effective. Quant au lieu d'inhérence de la génération et la corruption, dans le cas de la venue à l'existence des substrats des accidents eux-mêmes, Ibn Rushd nous dit deux choses essentielles. D'une part, le substrat de leur advection est nécessaire, sans quoi la génération et la corruption des substrats des accidents ne pourrait avoir lieu. D'autre part, le substrat de la génération

129. Voir Partie III, Chapitre 2.

130. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 118 du *Tahafot al-falāsifā*.

et de la corruption des substrats des accidents n'est pas un existant en acte, mais demeure dans une autre forme d'existence. Cette forme d'existence, dans le cas du substrat de la génération et de la corruption des substrats des accidents, est nommée *l'hylé*. Cette *hylé* est constituée de deux éléments, comme le souligne Ibn Rushd :

"Ils ont découvert que le Monde sublunaire peut être divisé en deux classes, l'animé et l'inanimé, chaque instance n'apparaissant que par une chose, appelée *forme*, qui est l'entité par laquelle toute instance vient à l'existence, après avoir été inexistante, à travers une chose appelée *matière*, à partir de laquelle elle naît, par le biais d'un existant, appelé *agent*, de quoi elle émane, et par une chose, appelée *but*, pour la réalisation de laquelle elle advient." ¹³¹

La *forme* et la *matière* sont donc les deux facettes d'une même pièce, l'*hylé*, substrat de l'action de l'agent, qui reçoit la venue à l'existence de l'existant qui est transféré de l'existence contingente à l'existence nécessaire, lors de sa génération, et de l'existence nécessaire à l'existence contingente, lors de sa corruption. Toutefois, la dichotomie des existants en existants contingents et nécessaires, n'est pas la seule dichotomie possible, comme le rappelle Ibn Rushd :

"Ils ont donc conclu que les êtres existants avaient deux modes d'existence, une existence sensible et une existence intelligible, et que le rapport entre l'existence sensible et intelligible ressemblait à la relation entre les produits de l'art et les arts de l'artisan, et ils croyaient donc que les corps célestes sont conscients de ces principes, et du fait qu'ils ne peuvent guider ce qui existe dans le Monde sublunaire que parce qu'ils sont animés." ¹³²

Nous reviendrons sur cette dichotomie des existants, en sensibles et intelligibles, en son lieu ¹³³, lorsque nous traiterons de la jonction entre les existants *métaphysiques* et les existants *physiques*. Ces relations de causalité, qui sont évoquées ici par Ibn Rushd, sont au cœur de controverses et forment autant de lieux de tensions entre Al-Ġhazālī et Ibn Sīnā.

Les ambiguïtés de la notion de venue à l'existence

Sur la notion de "venue à l'existence", voici ce que nous précise Cristina Cerami, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Dans son *GC*, Averroès paraît suivre en même temps l'exégèse de Philopon et les suggestions d'Avicenne. Dans l'expression "quelque chose vient à être de quelque

131. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

132. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

133. Voir Partie II, Chapitre 4.

chose d'autre", le "quelque chose" dont ce qui vient à être vient à être peut se référer aussi bien au contraire qu'au substrat. La génération peut donc s'attribuer aussi bien à l'un qu'à l'autre, mais il y a une différence qui est mise en lumière par l'usage linguistique. Lorsqu'on attribue la génération au contraire, on peut employer les deux expressions à la fois : on peut dire en même temps que "cela vient à être ceci" (*ipsum fieri hoc*) et que "ceci vient à être de cela" (*ex ipso fieri hoc*). On peut dire aussi bien que l'inculte vient à être cultivé et que le cultivé vient à être de l'inculte. Si, en revanche, la génération est analysée du point de vue du substrat, on peut employer l'expression "cela vient à être ceci" (*ipsum fieri hoc*), s'il s'agit d'une transformation accidentelle, et l'expression "ceci vient à être de cela" (*ex ipso fieri hoc*), s'il s'agit d'une génération substantielle." ¹³⁴

Ainsi, à travers l'analyse de Cristina Cerami, nous comprenons que, dans le système d'Ibn Rushd, une ambiguïté se fait jour, quant à la notion de *venue à l'existence*. La venue à l'existence peut renvoyer à l'inhérence d'une accident dans un substrat, autant que de l'émergence d'un contraire par son contraire. Ce dernier point n'est pas sans nous rappeler le verset coranique suivant : "*Tu fais pénétrer la nuit dans le jour, et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit, et Tu fais sortir le vivant du mort, et Tu fais sortir le mort du vivant*" ¹³⁵. Littéralement, le jour émane de la nuit, la nuit émane du jour, tout comme le vivant émane du mort et le mort du vivant, par acte de l'Agent, Dieu. Nous reviendrons sur ces points, et nous critiquerons cette ambiguïté en son lieu ¹³⁶, ainsi que dans le cadre de l'occasionalisme des théologiens en son lieu ¹³⁷. Ce transfert de l'invisible au visible, fait, par ailleurs, écho au rôle d'*épiphanie* que jouerait les *Révélation*s prophétiques, dans le paradigme religieux. C'est ce que nous vous proposons d'analyser brièvement dans la dernière section de ce chapitre.

L'épiphanie ascendante et descendante

Légitimité du transfert du physique au métaphysique

La première question, fondamentale s'il en est, consiste à s'interroger sur le plan épistémologique, sur la légitimité de transférer des démonstrations établies dans le cadre d'une étude physique, pour en déduire des résultats dans le cadre métaphysique. Ibn Rushd souligne que l'ambiguïté des termes ne permet pas le transfert du visible à l'invisible :

"Un genre unique se distingue par les multiples différences qui la divisent. En effet, l'éloignement, entre l'ancien et l'advenu, est bien plus grand que celui entre les différentes espèces advenues. Et, si l'éloignement entre ancien et advenu est plus

134. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.369-370.

135. Coran, Sourate 3, Verset 27.

136. Voir Partie II, Chapitres 4 et 5.

137. Voir Partie III, Chapitre 4.

grande que celle entre les différentes espèces advenues, comment est-il alors possible d'appliquer à l'invisible un jugement sur le Monde physique, alors que ces deux sont des extrêmes opposés ? Et, dès lors que vous aurez compris le sens des attributs qui existent dans le Monde visible, et ceux qui existent dans le Monde invisible, vous comprendrez que, par l'ambiguïté des termes, ils sont si équivoques qu'ils ne permettent pas un transfert du visible vers l'invisible." ¹³⁸

Toutefois, si l'ambiguïté des termes ne permet pas le transfert du visible à l'invisible, comment réaliser l'*épiphane*, le dévoilement du monde de l'invisible dans notre monde physique ? Nous reviendrons largement ¹³⁹ sur la possibilité d'*épiphane ascendante*, celle qui va de la réflexion des hommes, sur le monde physique, vers le monde métaphysique.

Transfert du métaphysique vers le physique

Avant cela, voyons ce que nous dit Ibn Rushd, quant à l'*épiphane descendante*, celle qui est transmise aux hommes par Révélation, du monde invisible, métaphysique vers notre monde physique. Notons tout d'abord le silence de la Loi Sainte, sur la dichotomie de des existants en nécessaires et contingents :

"Vous devez savoir, en outre, que la venue à l'existence, dont la Sainte Loi parle, est du genre des adventices physiques dans ce Monde, et cela se fait jour dans les formes des existants, que les Ash'arites qualifient de "qualités mentales", et que les philosophes appellent les "formes". Et, cet existant ne se produit que par un autre, et dans le temps. Et, par les Saintes Paroles : "*Ceux qui ont mécréu sont-ils conscients que les Cieux et la Terre étaient unis, et que Nous les avons séparés ?*"¹⁴⁰, et les Paroles divines : "*Alors, Il se tourna vers le Ciel, qui n'était que fumée*"¹⁴¹, se réfèrent à cela. Toutefois, quant à la relation qui existe entre la nature de l'existant contingent et celle de l'existant nécessaire, à ce sujet, la Loi Sainte est silencieuse, puisqu'elle est trop élevée pour la compréhension de l'homme du commun, et la connaissance de cela n'est pas nécessaire pour sa bénédiction." ¹⁴²

La Loi Sainte, l'*épiphane descendante*, est silencieuse sur la dichotomie des existants en nécessaire et contingent, selon Ibn Rushd, pour la bonne est simple raison que le rôle de la Loi Sainte n'est pas de réaliser l'*épiphane* par les détails techniques, par le biais du discours démonstratif, parce que ce type de discours ne pourrait être compris que par ceux qui y sont formés. Le rôle de la Loi Sainte est d'offrir à *tous* les moyens d'accéder au monde invisible, de cheminer spirituellement, vers la transcendance. Or, les détails

138. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XI, Commentaire des §. 1-2 du *Tahafot al-falāsifā*.

139. Voir Partie IV, Chapitre 4.

140. Coran, Sourate 21, Verset 30.

141. Coran, Sourate 41, Verset 11.

142. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VIII, Commentaire des §. 1-7 du *Tahafot al-falāsifā*.

techniques des démonstrations philosophiques ne sont pas nécessaires à la bénédiction des foules. Aussi, la Loi Sainte les passe sous silence. Toutefois, l'interrogation, concernant la dichotomie des existants en nécessaires et contingents, peut advenir dans l'esprit d'un individu. Si celui-ci est formé au discours démonstratif, alors, nulle difficulté, il suffira à cet individu de rechercher, par ces propres réflexions, menées dans le cadre rigoureux de la démarche démonstrative, ou plus aisément, de se confronter aux démonstrations établies par ses pairs philosophes, et ceux qui l'ont précédé.

La Loi Sainte comme palliatif au manque de formation

Cependant, si l'individu n'y est pas formé, alors, Ibn Rushd fait intervenir la Loi Sainte, dont le discours rhétorique est à même d'emporter l'adhésion de cet individu non formé au discours démonstratif :

"Lorsque les Ash'arites affirment que la nature du contingent est adventice, et qu'il est advenu dans le temps, à partir de rien - notion à laquelle tous les philosophes s'opposent, qu'ils croient au caractère adventice, ou non, du Monde - ils ne le disent pas, si vous considérez la question correctement, sous l'autorité de la Loi de l'Islam, et il n'y a aucune preuve de cela. Ce qui ressort de la Loi Sainte, c'est le commandement de s'abstenir d'enquêter sur ce à quoi la Loi sainte est silencieuse, c'est pourquoi il est dit dans les Traditions : *"Un jour viendra certainement où des personnes s'assiéront en croisant les jambes et demanderont : "Si Dieu a tout créé, qui a créé Dieu ?"*¹⁴³. Et, le Prophète dit : *"Quand l'un de vous se trouve [en ce lieu de tension, qu'il sache que] c'est un acte de pure foi"*¹⁴⁴, et dans une autre version : *"Quand l'un de vous se trouve [en ce lieu de tension], qu'il lise le verset du Coran : "Dis, Il est Dieu, l'Unique"*.¹⁴⁵ Et, sachez que, pour que les masses se tournent vers une telle question, elles viennent des chuchotements de Satan, et c'est pourquoi le prophète a dit : *"Ceci est un acte de foi pure"*¹⁴⁶.¹⁴⁷

La Loi divine tente donc, nous le comprenons, de mettre sous le tapis ces difficultés, qui ne peuvent être transcendées que par la démarche démonstrative. Il lui faut ainsi éviter que ces questionnements n'apparaissent, ne viennent à l'esprit de celui qui ne peut, par manque d'éducation ou par une tare quelconque, par défaut de nature ou par défaut de culture, résoudre ces questions paradoxales, dissiper ces crampes mentales. Ainsi, celui qui, en toute connaissance de cause, fera advenir, dans l'esprit de celui qui n'a pas les moyens de les dissiper, de telles crampes, ne saurait être que ce que la Loi Sainte recouvre par le terme *Satan*. Nous reviendrons plus loin¹⁴⁸ sur ce que la société, régit par les philosophes et/ou

143. Hadith rapporté et authentifié par Muslim, Hadith 195.

144. Hadith.

145. Hadith.

146. Hadith.

147. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VIII, Commentaire des §. 1-7 du *Tahafot al-falāsīfā*.

148. Voir Partie IV, Chapitre V.

par les théologiens, devraient faire des individus qui placent, sur le chemin des individus non-formés au discours démonstratif, les graines qui germeront en crampes mentales. Les lieux de tension apparaissent dès lors que nous méditons sur des abstractions, sur des sujets techniques, en dehors du cadre démonstratif. Les paradoxes apparaissent, et les crampes mentales, que nous avons déjà évoquées au chapitre précédent¹⁴⁹, avec eux. Ces crampes mentales se sont faites jour avec les ambiguïtés sémantiques, la cage de nos mots, pour reprendre l'image de Wittgenstein.

Correspondance des mots de la Loi divine et ceux des philosophes

Nous en venons ainsi à nous interroger sur la correspondance entre les mots de la Loi divine et ceux des philosophes. Nous avons vu, plus haut, que le terme *Volonté*, par exemple, ne pouvait recouvrir la même signification dans le paradigme philosophique et dans le paradigme de la Loi Sainte :

"S'il est objecté que, dans une *volonté ancienne*, la volonté ne cesse pas, par la venue à l'existence de l'effet voulu, puisque, comme une volonté ancienne n'a pas de commencement, il n'y a pas d'instant déterminé en elle pour la réalisation de l'effet voulu, nous répondons : ce n'est pas évident, à moins que nous ne disions que la preuve démonstrative mène à l'existence d'un agent doté d'un pouvoir qui n'est ni volontaire, ni naturel, mais que la Loi divine appelle toutefois "Volonté", au même titre que la preuve démonstrative à mi-chemin entre des choses qui semblaient à première vue être contraires, sans l'être vraiment, comme lorsque nous parlons d'une existence qui n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur du Monde."¹⁵⁰

Toutefois, Ibn Rushd ne se contente pas de dresser un mur entre les paradigmes, mais, contraint et forcé par le discours d'Al-Ġhazālī, il évoque des correspondances possibles entre des concepts issus de chacun des paradigmes, comme il en va, par exemple, des *anges* :

"La seule interprétation possible des intellects séparés qui déplacent les différentes sphères, au moyen de la subordination, consiste à dire qu'ils sont les *anges*, à proximité de Dieu, pour ceux qui souhaitent harmoniser les conclusions de la raison avec les déclarations de la Loi Sainte."¹⁵¹

Les *anges*, dans le paradigme de la Loi Sainte, dans le paradigme religieux donc, peuvent être rattachés, *comparer, sans jamais être égalés*, comme le dirait Montaigne, aux *intellects séparés*, issus du paradigme philosophiques néoplatoniciens d'Al-Fārābī et

149. Voir Partie II, Chapitre 2.

150. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

151. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVI, Commentaire des §. 1-2 du *Tahafot al-falāsifā*.

d'Ibn Sīnā. Si Ibn Rushd accepte de se plier à ces comparaisons, il refuse catégoriquement de traiter un certain nombre de questions dans son *Tahafot at-Tahafot*, comme il en va, par exemple, de la question des rêves et de la Révélation :

"Toutefois, il n'y a aucune raison d'introduire ici les questions des rêves et de la révélation, puisqu'elles suscitent beaucoup de controverses, et un tel acte est un acte de sophisme et non de dialectique. La déclaration, cependant, selon laquelle les imaginations des corps célestes sont des imaginations intermédiaires, entre des représentations particulières et universelles, est un argument dialectique."¹⁵²

Deux choses sont à relever de ce passage. Pour comprendre le premier point, il faut se rappeler qu'Ibn Rushd prend la plume pour écrire son *Tahafot at-Tahafot*, pour répondre non seulement à Al-Ġhazālī, mais en réalité, il ne répond pas à un homme à travers les siècles, mais à une œuvre, son *Tahafot al-falāsifā*, usitée comme fer de lance des théologiens, notamment ash'arites, contemporains d'Ibn Rushd, dans leur lutte contre la tradition philosophique issue entre autre d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī. C'est donc à eux que répond, en priorité, Ibn Rushd. Il se refuse donc à répondre sur ce qu'il faut comprendre des concepts de *rêves* et de *révélation*, dans le cadre du paradigme philosophique. En effet, il souhaite, autant que faire se peut, éviter de dégrader l'importance de la Loi Sainte, qui est le socle de la morale populaire, et un outil fondamental, à son époque et en son lieu, de la bonne gestion politique de la Cité. Le second point se cache derrière le terme *ici*, qui laisse entendre que la question pourrait être traitée en un autre lieu, un lieu qui soit moins susceptible de tomber entre des mains non-initiées. Nous reparlerons de cette question en son lieu¹⁵³, en évoquant notamment le *Grand commentaire du Traité de l'Âme d'Aristote*, qui a vu le jour sous la plume d'Ibn Rushd.

Ainsi se conclut ce chapitre relatif à la dichotomie des existants en nécessaires et contingents, dichotomie qui sera d'une importance majeure pour la clarification des débats qui nous attendent, et qui nous éviteront, nous le souhaitons, l'ensemble des crampes mentales auxquelles eut souhaité nous contraindre Al-Ġhazālī. Après une brève conclusion de cette seconde partie, nous poursuivrons notre voyage, et nous plongerons dans la *Partie II* de la présente thèse, consacrée à la *Causalité Métaphysique*.

152. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVI, Commentaire des §. 3-8 du *Tahafot al-falāsifā*.

153. Voir Partie IV, Chapitres 4 et 5.

Conclusion de la Partie I

Nous avons souhaité, dans cette première partie, rendre compte, d'une part, de la place centrale qu'occupe, dans les recherches théologiques spéculatives (*al-Ithbāt fi 'ulūm al-Kalām*) autant que dans la démarche spéculative dans le paradigme philosophique (*al-Ithbāt fi 'ulūm al-falsafa*) d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, la logique, dans son expression formelle aristotélicienne, telle que la décrit le *Premier Maître*, Aristote, dans ses *Premières Analytiques*. D'autre part, nous avons souhaité mettre en évidence le rôle central, dans la résolution des paradoxes, des incohérences ou des questions qui semblent insolubles par la démarche démonstrative, de l'approche linguistique, et qui permet la dissipation des *crampes mentales* qui auraient pour origine l'ambiguïté des termes usités. Enfin, l'utilisation d'une *base adaptée*, d'une dichotomie juste des existants, en *nécessaires* et *contingents*, fut un apport fondamental d'Ibn Rushd, qui permettra de résoudre bien des difficultés qu'opposera Al-Ġhazālī à Ibn Sīnā.

Aristote, un phare dans la nuit

Nous avons vu, dans cette première partie que, en particulier dans le domaine de la métaphysique, seule la démarche démonstrative, rigoureusement menée, peut permettre d'établir des conclusions universalisables, nonobstant les Révélations, qui ne sauraient être autre chose que l'adaptation, en langage claire et intelligible pour tous, par le biais du discours rhétorique. Il incombe donc à l'étudiant, au disciple, que d'avoir une approche critique des démonstrations de ses aïeux, de ses prédécesseurs, les corrigeant si nécessaire, ou faisant siennes leurs démonstrations et conclusions, s'il en vient à être en accord avec leur argumentaire respectif. Nous avons illustré le recours aux différents types de raisonnements usités par nos protagonistes, que ce soit le syllogisme direct, sous ses différentes formes, le raisonnement par contra-posité, ou encore le raisonnement par l'absurde, et ce, de deux manières : soit l'auteur tente d'établir la véracité d'un énoncé, à partir de prémisses premières et vraies, et il usera de l'un de ces différents types de raisonnement, soit l'auteur tente de réfuter ou de critiquer un autre argumentaire, et là, il évoquera et mettra en évidence les carences, les manquements de l'adversaire, vis-à-vis des exigences qu'imposent ces différents raisonnements. Nous avons mis en exergue le fait que le raisonnement par analogie (*al-Qyyās*), si cher aux théologiens (*mutakallimūn*) et aux juristes-consultes (*fuqahā*), ne saurait être une forme de raisonnement qui s'inscrit dans la démarche démonstrative, mais bien, dans le meilleurs des cas, dans la démarche dialectique, voir dans une entreprise para-logique ou sophistique.

Les crampes mentales

Il nous a paru bon de relever, dans cette première partie, la réflexion menée par nos protagonistes médiévaux, en l'occurrence Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, et Ibn Rushd, sur problèmes de traduction des termes techniques grecs, ou encore de problèmes de définition des concepts philosophiques, en langue arabe, qui sont autant de causes des *crampes mentales*, d'où émanent les divergences entre les philosophes, et dont fait son beurre Al-Ġhazālī, dans son *Tahafot al-falāsifā*. Nous avons notamment évoqué le célèbre problème de l'absence de la copule explicite dans la langue arabe, rendant la traduction des textes grecs délicate. Les problèmes de définition, que nous avons soulignés, résident dans le fait, d'une part, que les mots usités dans la langue commune sont les mêmes que ceux usités dans le cadre du paradigme philosophique, et, d'autre part, les niveaux de langues différents qui peuvent exister, à savoir les sens obvie, littéral, interprété, métaphorique d'un même énoncé. Plus encore, nous avons établi, avec Ibn Rushd, que les reproches et les critiques des théologiens ash'arites spéculatifs, vis-à-vis des thèses et argumentaires d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, sont essentiellement fondées sur des confusions entre les concepts issus

des anciens (*al-qudamā*), comme il en va, par exemple, de la confusion des théologiens entre l'*essentiel* et l'*accidentel*.

Ibn Rushd et la *juste* dichotomie des existants, en *nécessaires* et *contingents*

Plusieurs éléments ont été mis en évidence dans cette première partie, à travers, notamment, la critique multi-factorielle qu'adresse Ibn Rushd à Al-Ġhazālī. En premier lieu, le philosophe andalou reproche au penseur ash'arite d'avoir confondu, à dessein, les thèses propres d'Ibn Sīnā, avec celles de l'ensemble des philosophes néoplatoniciens. Ibn Rushd, dans de longs passages dont nous avons retranscrit la *substantifique moelle*, comme dirait Rabelais, joue une partie, incroyablement dense, de billard à trois bandes, répondant, critiquant, voir réfutant, de front, à la fois Ibn Sīnā et Al-Ġhazālī. Ces passages, merveilles médiévales du discours dialectique, amèneront Ibn Rushd à revenir et à préciser les dichotomies des existants, soit en *possibles/impossibles*, soit en *contingents/nécessaires*, dont la confusion, par Ibn Sīnā, quant à leur rapport à la causalité, rend légitime un certain nombre de points forts de la tentative de réfutation d'Al-Ġhazālī, son *Tahafot al-falāsifā*. Souvenons-nous que les existants nécessaires se subdivisent en nécessaires causés et nécessaires non-causés, contrairement aux existants contingents, qui sont, eux, nécessairement causés. Nous sommes revenus sur le rôle de l'agent, qui se comprend par le transfert de l'existant, de son état contingent à un état nouveau nécessaire, et *vice-versa*. Plus encore, nous avons réaffirmé, avec Ibn Rushd, la définition de la volonté de l'agent, comme le choix d'agir ou de s'en abstenir, et non de choisir une manière spécifique d'agir parmi un ensemble de modes d'actions possibles. Retenons, enfin, la double démarche d'épiphanie, l'*ascendante*, d'abord, qui résulte de l'usage, par le philosophe, par l'individu formé au discours démonstratif, de la démarche déductive, qui lui permet, s'il se montre suffisamment rigoureux et patient, d'obtenir des résultats solides et universalisables, et l'épiphanie *descendante*, qui, elle, résulte, d'une Révélation directe, transmise à un *Prophète-Messager*, qui retransmet le texte révélé à son peuple et au Monde, en usant du discours rhétorique qui permet à tous de le recevoir, indépendamment des manquements de nature ou de culture dont ils peuvent être entachés. Notons, pour conclure, le statut particulier de la personne d'Al-Ġhazālī, dans la critique frontale, dans l'*anéantissement*, l'*auto-destruction*, qui sont deux manières de rendre le terme arabe *Tahafot*, de son *Tahafot al-falāsifā*, par Ibn Rushd. Ce dernier oscille entre reconnaissance des qualités intellectuelles, hors du commun, d'Al-Ġhazālī, et les accusations et mise en évidence de ses méthodes sophistiques, malveillantes, voir malfaisantes. Nous retiendrons la volonté du philosophe andalou de trouver à son adversaire des circonstances atténuantes, en mettant en cause l'influence du politique sur les contenus des écrits du directeur de la *Nizzāmyya* de Bagdad.

Ainsi s'achève cette première partie de la présente thèse, consacrée aux généralités épistémologiques, qui nous permettrons d'appréhender, de façon claire et efficace, les discussions et analyses des débats qui nous attendent, dans le cadre des Parties II à IV, traitant respectivement du principe de causalité *Métaphysique*, de la proposition atomiste des théologiens, et enfin des principes de causalité *Physique* et *Discursive*.

Partie II
Causalité *Métaphysique*

*Comme s'il pressentait que son heure était proche,
Grave, il ne faisait plus à personne un reproche ;
Il marchait en rendant aux passants leur salut ;
On le voyait vieillir chaque jour, quoiqu'il eût
À peine vingt poils blancs à sa barbe encor noire ;
Il s'arrêtait parfois pour voir les chameaux boire,
Se souvenant du temps qu'il était chamelier.
Il songeait longuement devant le saint pilier ;
Par moments, il faisait mettre une femme nue
Et la regardait, puis il contemplait la nue,
Et disait : "La beauté sur terre, au ciel le jour."
Il semblait avoir vu l'éden, l'âge d'amour,
Les temps antérieurs, l'ère immémoriale.
Il avait le front haut, la joue impériale,
Le sourcil chauve, l'œil profond et diligent,
Le cou pareil au col d'une amphore d'argent,
L'air d'un Noé qui sait le secret du déluge.
Si des hommes venaient le consulter, ce juge
Laisant l'un affirmer, l'autre rire et nier,
Écoutait en silence et parlait le dernier.
Sa bouche était toujours en train d'une prière ;
Il mangeait peu, serrant sur son ventre une pierre ;
Il s'occupait lui-même à traire ses brebis ;
Il s'asseyait à terre et cousait ses habits.
Il jeûnait plus longtemps qu'autrui les jours de jeûne,
Quoiqu'il perdît sa force et qu'il ne fût plus jeune.
À soixante-trois ans, une fièvre le prit.
Il relut le Koran de sa main même écrit.*

Victor Hugo, *L'an 9 de l'Hégire.*

Les limites de l'opinion des *gens du commun*

Nous avons souhaité introduire la présente partie par la donnée des limites de l'opinion des *gens du commun*, concernant le principe de causalité *métaphysique*, telle que l'expose Ibn Sīnā :

"Chez les gens du commun, on s'imagine que le réalisateur d'une chose est celui qui réalise l'existence de la chose et que la chose, une fois réalisée, peut se passer de son réalisateur ; une argumentation vaine et un [raisonnement par] analogie les ont séduits. Quant à leur argumentation, voici ce qu'ils disent : tout ce dont l'existence est réalisée n'a plus besoin de la cause de son existence, parce qu'on ne réalise pas ce qui est [déjà] réalisé. Quant à [leur raisonnement par] analogie, il consiste en ceci : quelqu'un fait une maison et, lorsqu'il l'a faite, la maison n'a plus besoin de son constructeur." ¹⁵⁴

Nous comprenons ce que le *troisième maître* a voulu pointer du doigt, en terme de limites inhérentes à la compréhension des *gens du commun*. Il considère qu'ils se sont fourvoyés par deux considérations fallacieuses. Premièrement, une argumentation vaine, qui fait suite à ce que nous avons exposé dans la précédente partie, concernant l'attribut "endurance" qui devrait s'ajouter à l'existence de la substance. Pour les gens du commun, il semblerait, selon Ibn Sīnā, qu'il ne soit guère nécessaire, une fois l'existant advenu, d'ajouter un attribut, quel qu'il soit, qui permettrait la persistance dans l'existence de l'existant advenu. Deuxièmement, une analogie bancale, faisant un lien entre la venue à l'existence des existants et la construction d'une maison, qui, durant sa construction, nécessite un constructeur, mais qui, une fois achevée, n'en a plus guère besoin, pour persévérer dans l'existence. Voici la réponse qu'apporte Ibn Sīnā, quant à leur argumentation vaine :

154. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.181

"La vanité de leur argumentation consiste en ceci : nul ne dit que le réalisé a de nouveau besoin du réalisateur ; mais nous disons que le réalisé a besoin de continueur [*i.e.* : de cause qui continue à maintenir l'existence du réalisé]." ¹⁵⁵

Nous comprenons donc, avec Ibn Sīnā, que la vacuité de l'argumentaire des *gens du commun* résulte d'une incompréhension sémantique, au sens où la cause de la persévérance de l'existant dans son existence en acte doit être distinguée de la cause de la venue à l'existence de cet existant. La cause de la venue à l'existence de cet existant est qualifiée ici, par Ibn Sīnā, de *réalisateur*, tandis que la cause de la persévérance de l'existant dans son existence en acte est qualifiée de *continueur*. Nous comprenons donc, une fois encore, comment les *crampes mentales* émergent dans l'esprit de ceux qui n'ont pas pris suffisamment garde, quant aux définitions des termes usités. Nous avons étudié ce point, dans le cas des divergences entre les philosophes et les théologiens, dans la partie précédente ¹⁵⁶.

Le rôle de l'agent pour les *gens du commun* : Le rôle du maçon

Voyons maintenant comment Ibn Sīnā répond à l'analogie bancaire, usitée, selon lui, par les *gens du commun*, afin de comprendre le rôle, ou l'absence de rôle de l'agent, dans le maintien dans l'existence, de son effet, une fois advenu :

"Quant à [leur raisonnement par] analogie, qu'ils fondent sur cette histoire de *maison*, l'erreur y est manifeste ; en effet, l'artisan n'est pas la cause de l'existence de la maison, mais la cause du transport du bois et de l'argile à cet endroit ; or ce transport n'existe plus après [le départ] de l'architecte et du maçon [...] Sur ce chapitre, il n'y a nulle causalité de la part de l'artisan ; sa causalité consiste en ce qu'il réunit les uns aux autres les éléments de la maison. Car lorsque la cause a disparu, la chose dont il est la cause ne peut plus exister. Par conséquent le maçon n'est pas en réalité créateur de la maison, mais il l'est en apparence comme nous l'avons dit." ¹⁵⁷

Ainsi, nous saisissons, là encore, les causes de la confusion de la doctrine des *gens du commun*, telle que nous la présente Ibn Sīnā, qui résulte donc d'une incompréhension de l'analogie elle-même. Le problème n'est donc pas, selon Ibn Sīnā, inhérent au raisonnement juridique par analogie (*al-Qyyas ash-Shar'i*), si cher aux yeux des théologiens spéculatifs (*al-mutakallimīn*) et des juriste-consultes (*fuqahā*) de la civilisation arabo-musulmane, comme nous l'avons vu ¹⁵⁸. Le problème, ici, est plus pernicieux. Il résulte d'une mauvaise compréhension, de la part des *gens du commun*, si l'on en croit Ibn Sīnā, du rôle effectif, joué par le maçon ou l'architecte, dans la venue à l'existence de la maison. Contrairement

155. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.181

156. Voir Partie I, Chapitre 2.

157. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.182

158. Voir Partie I, Chapitre 1.

à la vision des *gens du commun*, telle que la décrit Ibn Sīnā, l'architecte n'a pas pour rôle de faire venir la maison à l'existence, mais uniquement de rassembler les éléments constitutifs de l'existant final. Cette distinction est de la toute première importance. Ibn Rushd distinguera notamment la qualité d'Artisan (*as-Sāni'*) et celle de créateur (*al-Khāliq*). Pour illustrer son propos, Ibn Sīnā aura recours à ... une analogie ! Celle du rôle joué par le père dans la venue à l'existence de son fils. Le père ne crée par le fils, il n'est pas la cause de son existence, telle qu'elle est. Il est, en revanche, la cause de l'émission du sperme qui contient "d'autres choses" qui elles, sont la cause de la forme du fils, cause qui préexiste donc à la venue à l'existence du fils. Nous comprenons ainsi, grâce à Ibn Sīnā, que la crampe mentale résulte, comme nous l'avons vu ci-dessus, d'une part, d'une mauvaise utilisation des termes techniques, et, d'autre part, d'une méconnaissance du principe de causalité *métaphysique*.

La causalité des *gens du commun*

D'où le dernier élément que nous souhaitons évoquer ici, à savoir la définition du terme *causalité* pour les *gens du commun*, telle que nous l'expose Ibn Sīnā :

"Chez les gens du commun, le terme *causalité* s'applique au fait de devenir cause, parce qu'ils n'ont pas constaté la cause absolue ; en effet, la causalité, telle que les gens du commun la conçoivent, ne peut être sans devenir cause ; donc ils n'ont pas cette capacité de distinguer. Par conséquent, il est devenu évident qu'en tout cas le causé en son ipséité-même ne peut exister qu'à condition que la cause existe ; et, si la causé subsistait alors que la cause n'existerait plus, cette cause serait la cause d'une autre chose, non la cause de l'existence du causé. Il est devenu évident que la véritable cause est celle par laquelle continue l'existence séparée de sa propre essence [de la cause], car si l'existence du causé faisait partie de l'essence [de la cause, celle-ci] serait patiente, et non efficiente." ¹⁵⁹

Dans ce dernier passage, Ibn Sīnā expose quelques propriétés inhérentes au principe de causalité *métaphysique*, en ce sens qu'il ne peut y avoir, dans l'essence de l'effet, de principe nécessaire à l'existence de sa cause, puisque, dans le cas contraire, l'effet serait cause de sa cause, et la cause deviendrait l'effet. Ce principe de non-circularité de la cause et de l'effet, sera un point central de la démonstration de l'existence du Premier Principe, sur lequel nous reviendrons en son lieu ¹⁶⁰.

Nous débuterons cette seconde partie par un chapitre définitionnel, qui va nous permettre de bien cerner le concept du *principe de causalité métaphysique*. Nous analyserons ensuite les différentes propositions de démonstration de l'existence, puis de l'unicité de

159. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.185

160. Voir Partie II, Chapitre 2.

la Cause des causes, dans les différents paradigmes, et sous les plumes de nos différents protagonistes médiévaux. Nous en viendrons ensuite à nous interroger sur les problèmes de jonctions du métaphysique et du physique, à travers l'analyse des discussions autour de l'ancienneté du Monde. Enfin, nous analyserons les différents argumentaires portant sur la connaissance ancienne de la Cause des causes.

Chapitre I : Le Principe de Causalité *Métaphysique*

Comme nous l'avons souligné en introduction, nous allons nous intéresser, dans le présent chapitre, aux discussions épistémologiques médiévales, sur le principe de Causalité *Métaphysique*. Ces discussions seront à cheval entre les domaines de la métaphysique et des sciences physiques. Plus précisément, nous nous interrogerons, avec nos protagonistes médiévaux, sur la manière dont la métaphysique peut influencer, voire contraindre, les principes physiques. L'intrication entre les deux domaines constituera le cœur de notre présent chapitre. Parmi ses conséquences, certaines peuvent être des conséquences physiques, qui découlent *nécessairement* de ces prémisses métaphysiques, qui dérivent de la Cause des causes. C'est cette nécessité que nous discuterons dans ce chapitre, avec nos protagonistes médiévaux.

Le Principe de Causalité *Métaphysique*

Nous allons, dans cette section, préciser, avec Ibn Sīnā, les définitions des termes usités dans cette section, notamment celles de la *cause* et du *causé*. Nous avons vu, dans la partie précédente¹⁶¹, comment la donnée de la définition claire des termes usités constitue une *thérapeutique* efficace, comme le souligne Ali Benmakhlouf, dans son livre *Selon la Raison*¹⁶².

Les deux types de lien de causalité

Voyons donc, à présent, ce qu'Ibn Sīnā nous dit, sur le sujet :

"Toute chose dont l'existence ne vient pas d'une chose déterminée, alors que l'existence de cette dernière vient d'elle, nous l'appelons [cette première chose] cause de cette chose déterminée et nous l'appelons [la seconde] sa causée. Tout ce qui fait partie d'une chose, son existence ne vient pas de cette chose bien qu'il soit possible qu'il n'existe pas sans cette chose. Cependant l'existence de cette partie n'est pas condition qu'elle vienne de la chose et qu'elle subsiste par elle. Mais, puisque l'existence de cette chose est de par l'existence [de cette partie], il ne se peut donc point que l'existence de la partie vienne de l'existence de cette chose, car cette chose, de par son essence, est postérieure à l'existence de la partie. Par conséquent, tout ce qui fait partie de l'être d'une chose, est cause de cette chose."¹⁶³

Nous distinguons, avec Ibn Sīnā, deux types de lien de causalité essentielle, le lien entre une cause extérieure et son effet, et, par ailleurs, le lien causal entre le tout et ses parties. La première chose à noter est la non-réciprocité du lien de cause à effet, en ce sens que la cause d'un effet, ne saurait être un effet de son effet. Il s'agit de la négation de la circularité de la cause et de l'effet, une négation de toute forme de *tautologie* causale. Concernant le lien de la partie au tout, comme nous l'aborderons, dans la troisième partie¹⁶⁴, il s'agit de convenir que l'ensemble découle, en tant qu'effet d'agrégation, de ses parties. Ainsi, les parties doivent précéder, non nécessairement dans le temps, mais, pour le moins, *métaphysiquement*, le tout qu'elles constituent.

Le rôle central de la métaphysique

Nous comprenons alors en quoi la métaphysique revêt un caractère central chez Ibn Sīnā. C'est d'ailleurs ce que nous précise Amos Bertolacci dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

161. Voir Partie I, Chapitre 2.

162. Ali Benmakhlouf, *Selon la Raison*, DK Editions, Chapitre 1.

163. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.169

164. Voir Partie III, Chapitre 1 à 5.

"La métaphysique est épistémologiquement centrale dans le *Shifā* d'Avicenne, non seulement en ce qui concerne les disciplines philosophiques qui la précèdent (logique, philosophie naturelle et mathématiques), mais aussi en ce qui concerne celles qui la suivent, car elle présente, de manière concluante, un aperçu de philosophie pratique, précédée de la clarification de la doctrine (prophétie) sur laquelle repose ce domaine de la philosophie, selon Avicenne (Kaya 2012)." ¹⁶⁵

Nous comprenons donc que la métaphysique, selon Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, est *précédée* par la philosophie naturelle, la logique et les mathématiques. Si la logique est nécessaire dans le système d'Ibn Sīnā, comme dans celui d'Ibn Rushd, il nous semble étrange de faire précéder la métaphysique de la philosophie naturelle et des mathématiques, entendu que la métaphysique constitue la philosophie première, dans le système d'Ibn Sīnā, comme nous l'avons souligné plus haut ¹⁶⁶. Nous reviendrons sur la hiérarchie des sciences, dans le système d'Ibn Rushd notamment, après notre analyse des différentes structures causales (métaphysique, occasionnaliste et physique) ¹⁶⁷. De même, le rôle de *jonction* entre doctrine et science pratique pourrait être discuté, et le sera en son lieu ¹⁶⁸. Retenons, pour l'heure, que cette répartition des rôles de la métaphysique nous semble pour le moins éloigné de celui que lui a attribué Ibn Sīnā. Nous verrons que cela constituera pourtant un enjeu central dans le conflit ouvert qui opposera Ibn Rushd aux théologiens ash'arites ¹⁶⁹.

Les rôles du physicien et du métaphysicien

Nous pouvons relever, pour l'heure, la répartition des rôles du physicien et du métaphysicien, dans le système d'Ibn Rushd, telle que la rapporte Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Averroès nous dit clairement ¹⁷⁰ que si le physicien ne peut examiner (*considerare*) la cause formelle première, c'est qu'il y a deux types de formes : des formes séparées de la matière et des formes qui existent nécessairement dans une matière. Les formes séparées, au nombre desquelles le principe formel premier est implicitement rangé, ne constituent pas l'objet de recherche du physicien. Plus précisément, Averroès affirme que le physicien doit montrer (*declarare*) l'existence (*esse*) de ces formes, mais qu'il ne peut dévoiler leur substance (*quae est substantia eius*). L'étude de leur essence, en effet, est le but de l'examen (*consideratio*) de la philosophie première." ¹⁷¹

165. Amos Bertolacci, *Ibn Sīnā (d. 428/ 1037), Metaphysics of the Shifā'*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 147.

166. Voir Partie I, Introduction.

167. Voir Partie IV, Chapitre 4.

168. Voir Partie II, Chapitre 2.

169. Voir Partie II, Chapitre 2.

170. Voir Averroès, *GC Phys.* I, c.83, f. 47 E13-G10.

171. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.309.

Le rôle du physicien, si l'on suit la lecture que fait Cristina Cerami de l'œuvre d'Ibn Rushd, son achèvement, consiste en l'établissement de l'existence de formes séparées de la matière. L'établissement de l'existence de tels existants doit être dérivé de l'examen des étants du Monde Physique. Dit autrement, et pour aller un peu plus loin que ce que Cristina Cerami ne fait que sous-entendre dans le présent passage, à travers l'examen des particuliers du Monde physique, le physicien a pour tâche quasi-asymptotique que de mettre en évidence l'existence d'universaux ontologiques dont la dynamique causale mutuelle sera régie par un principe de causalité qui n'appartient pas au physicien de décrire, ce rôle étant dévolu au métaphysicien.

L'universalité de la métaphysique

Ceci nous conduit à nous pencher sur ce qu'Ibn Rushd nomme le genre-sujet ainsi que l'universalité de la métaphysique. Voici comment Cristina Cerami résume ce point dans le système du philosophe andalou :

"Concernant le genre-sujet et l'universalité de la métaphysique, les lecteurs médiévaux et modernes d'Averroès ont signalé que ce dernier semble hésiter entre deux positions : 1) une position que l'on pourrait appeler "ontologisante" qui consiste à considérer l'être en tant qu'être comme le *subiectum* de la science première et la forme et la fin premières comme son but ultime; 2) une position qu'on pourrait appeler "théologisante" qui consiste à considérer les substances séparées comme le véritable sujet de la métaphysique." ¹⁷²

Ce passage apporte un éclairage sur la notion centrale que nous souhaitons développer dans le présent chapitre, et plus généralement dans l'ensemble de la présente partie. Nous montrerons notamment en quoi le principe de causalité métaphysique, portant sur les universaux, permet à Ibn Rushd de réconcilier les approches "ontologisante" et "théologisante", pour reprendre les mots de Cristina Cerami. En effet, c'est bien à ce "genre prédiqué selon l'antérieur et le postérieur" que nous entendons le principe de causalité métaphysique, tel que le décrit Ibn Rushd. En ce sens, Cristina Cerami nous précise ce qui suit :

"La solution d'Averroès [...] consiste à appliquer à l'être et à la catégorie de la substance le principe ontologique selon lequel la cause de quelque chose est cette même chose, mais à un degré supérieur. On verra alors que cette solution revient à interpréter le rapport $\pi\rho\delta\xi\ \epsilon\nu$ comme impliquant une relation de causalité et, par conséquent, d'antériorité ontologique entre le sens premier et ceux qui se disent par rapport à lui. C'est en vertu de cette lecture qu'Averroès peut affirmer sans contradiction que le genre-sujet de la métaphysique est constitué aussi bien par l'être en tant que tel, que par les formes séparées. Cette explication permettra également

172. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.541.

de comprendre de quelle façon la cause formelle et finale ultime agit sur le cosmos et en quel sens la cause finale première est en un sens la première de toutes les causes." ¹⁷³

Ainsi, nous commençons à entrevoir une explication de cette notion essentielle que constitue le *Principe de Causalité Métaphysique* dans le système d'Ibn Rushd, puisqu'il lui permettra à la fois de décrire, d'une part, les liens causaux entre les existants séparés de la matière, les existants du Monde métaphysique donc, et la Cause Première, et, d'autre part, les liens entre les existants séparés de la matière et les existants du Monde Physique, relevant ainsi les défis des points de tension inhérents aux jonctions entre le Monde Métaphysique et le Monde Physique, points de tensions sur lesquels nous reviendrons en leur lieu ¹⁷⁴. Avant cela, il est important de poser les jalons qui ont mené Ibn Rushd à établir une telle approche causale des Mondes Physique et Métaphysique.

Le principe de causalité comme prémisse première et vraie

Le principe de causalité constitue une prémisse première et vraie, et un point d'accord des philosophes anciens, qui s'exprime par le fait que d'une cause procède un seul effet. C'est ce qu'indique Al-Ġhazālī dans de multiples passages, dont voici un exemple :

"À propos de cette déclaration - selon laquelle d'une cause procède un seul acte - tous les philosophes anciens étaient d'accord, lorsqu'ils ont étudié le Premier Principe du Monde, de façon dialectique (ils ont toutefois pris cette recherche pour une véritable démonstration), et ils en sont tous venus à la conclusion que le Premier principe est Un, et le même pour tous les existants, et que de l'Un, tout peut procéder." ¹⁷⁵

Le principe de causalité constitue donc un *isomorphisme* entre l'ensemble des causes, et celui des effets. Plus encore, il y a un consensus, nous dit Al-Ġhazālī, des philosophes anciens, sur la véracité de ce principe. Ce principe doit s'étendre aux domaines métaphysiques, et ne doit, en aucun cas, être limité à la seule causalité physique. Bien au contraire, c'est parce que ce principe s'applique à la fois au monde physique et au monde métaphysique, que nous pourrions discuter les problèmes de jonctions entre les deux mondes, comme nous le verrons dans le chapitre consacré, dans la présente partie ¹⁷⁶. Toutefois, Al-Ġhazālī ne se contente pas de rappeler l'existence de ce principe, et le consensus des philosophes anciens le concernant. Il le critique, le remet en cause, en affirmant qu'il s'agit non pas d'une prémisse première et vraie, mais, au mieux, seulement d'une prémisse *probable*, ren-

173. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.541-542.

174. Voir Partie II, Chapitre 4.

175. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

176. Voir Partie II, Chapitre 4.

dant toute discussion qui serait basée sur ce principe, une discussion relevant, au mieux, là aussi, du discours dialectique, et en aucun cas du discours démonstratif. Notons que le principe de non-contradiction, prit lui aussi comme prémisse première et vraie, n'est établi que dialectiquement par Aristote. Et, comment pourrait-il en être autrement, puisqu'il s'agit précisément de prémisse premières et vraies (ou prises pour vraies) ?

La venue à l'existence des existants composites

Al-Ġhazālī va plus loin dans sa critique, dans le passage suivant, en évoquant la problématique de la venue à l'existence des existants composites :

"Le corps, selon eux, est composé de forme et de matière, devenant, par leur combinaison, une chose. [Encore une fois], l'homme est composé d'un corps et d'une âme, l'existence de l'un ou de l'autre ne procédant pas du second, l'existence des deux étant par une autre cause [extérieure aux deux]. La sphère céleste, selon eux, est [également ainsi composée]. En effet, il s'agit d'un corps et d'une âme, où ni l'âme n'est causée par le corps, ni le corps n'est causé par l'âme, tous deux provenant d'une autre cause. Comment, alors, ces composites ont-ils vu le jour ? [Sont-ils advenus] d'une cause [simple] - auquel cas leur affirmation, selon laquelle d'une cause ne procède qu'un effet, devient fausse - ou d'une cause composite ?" ¹⁷⁷

Nous comprenons l'argumentaire d'Al-Ġhazālī. Il découle de l'apparente contradiction entre deux principes, l'un prit comme prémisse considérée comme première et vraie par les philosophes péripatéticiens, et confirmée par les philosophes néoplatoniciens de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, l'autre résultant d'une démonstration, que constituent d'une part, le *Principe de Causalité*, et, d'autre part, l'unicité et l'unité essentielle du *Premier Principe*, sur la démonstration de laquelle nous reviendrons en son lieu ¹⁷⁸. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"[Si ce dernier point est retenu,] alors la question devient dirigée vers la composition de la cause [et est poursuivie] jusqu'à ce que l'on arrive à [la conclusion qu']un composite découle nécessairement d'un simple. En effet, le Principe Premier est simple, alors que, dans [toute autre chose], il y a composition. Ceci est inconcevable à moins que le simple et le composite ne se rencontrent et, dans la mesure où une réunion a lieu, l'affirmation [des philosophes], selon laquelle l'un d'eux procède de l'autre, est fausse." ¹⁷⁹

Si le Principe Premier est à la fois unique et simple, par son unité essentielle, qu'il est, en tant que Premier Principe, la cause de tous les existants, par le biais d'existants intermédiaires, et que, par ailleurs, de chaque cause simple ne peut émaner qu'un unique

177. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 39.

178. Voir Partie II, Chapitres 2 et 3.

179. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 39.

effet simple, comment, de la cause simple, peut émaner un effet composite, comme le sont les corps, qui sont composés d'une matière et d'une forme ?

Le retour aux Anciens

Ibn Rushd, dans sa réponse critique au *Tahafot al-falāsifā* d'Al-Ġhazālī, dans son *Tahafot at-Tahafot*, passe par dessus la tête des philosophes néoplatoniciens arabo-musulmans que sont Al-Fārābī et Ibn Sīnā, en revenant lui-même, et en invitant ses lecteurs et ses adversaires à revenir aux doctrines des philosophes anciens, celles de Platon et d'Aristote. Précisons ici, et cette précision est concernée l'entièreté de notre étude, que, lorsque nous citerons nos auteurs médiévaux, citant eux-mêmes Aristote, nous ferons référence aux traductions arabe du premier maître, et non aux œuvres originales du premier maître. Retenons toutefois que, lorsque nos auteurs citent Aristote à partir de leurs traductions arabe, ils pensent bien citer le premier maître, sans tenir compte de l'éventuel atteinte au sens premier lors du passage à l'arabe. Cette précision étant faite, revenons à ce que nous dit Ibn Rushd :

"L'objection, soulevée par Al-Ġhazālī, à l'encontre des péripatéticiens, selon laquelle, si la pluralité était introduite par le biais de médiateurs, il ne pourrait y avoir qu'une pluralité d'agglomérés, qualitativement indifférenciés, ne pouvant former qu'une pluralité quantitative, ne les touche pas. Pour les péripatéticiens, il existe une double pluralité, la pluralité des êtres simples, ceux qui existent séparés de la matière, et dont certains sont la cause des autres, et qui sont tous liés à une cause unique, qui est leur nature propre, et est le premier être de leur genre, et la pluralité des corps célestes, qui ne provient que de la pluralité de ces principes, comme il en va de la pluralité du Monde sublunaire, qui ne provient que de la matière, de la forme, et des corps célestes. Les péripatéticiens ne sont donc pas touchés par cette difficulté."¹⁸⁰

Ibn Rushd résume, en ces quelques lignes, la doctrine défendue par les philosophes anciens, de l'antiquité grec, au premier rang duquel figure le premier Maître, Aristote. Le philosophe andalou met en évidence que la critique d'Al-Ġhazālī ne saurait se révéler efficace contre leur doctrine, si ce n'est, comme nous l'avons vu¹⁸¹, contre les innovations formées par les philosophes néoplatoniciens de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane que sont Al-Fārābī et Ibn Sīnā. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Cela n'affecte pas la théorie d'Aristote, puisque l'agent particulier, dans le Monde physique, à partir duquel l'on ne peut procéder que par un seul acte, ne peut être comparé au premier agent, si ce n'est de manière équivoque. En effet, le Premier Agent du Monde divin est un agent absolu, tandis que l'agent du Monde physique

180. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

181. Voir Partie I, Chapitre 2.

est un agent relatif et que, de l'agent absolu, seul un acte absolu, sans effet particulier, peut émaner." ¹⁸²

Nous comprenons alors, avec Ibn Rushd, qu'il faille distinguer le principe causal inhérent au monde métaphysique, et celui qui est inhérent au monde physique. C'est précisément à la lecture de ce passage qu'il nous est apparu nécessaire de distinguer les deux formes de causalité, celui qui régit les liens causaux des existants séparés de la matière, les intellects séparés, principe causal qui régit le monde métaphysique, que nous appelons le Principe de Causalité *Métaphysique*, et, d'autre part, celui qui régit les liens causaux des existants inhérents dans la matière, ceux dont l'existence résulte de l'agrégation de la matière et de la forme, principe causal qui régit le monde physique, que nous appelons le Principe de Causalité *Physique*. Nous reviendrons plus bas, dans cette même section, sur la doctrine et la solution proposées par Aristote, telle que la rapporte Ibn Rushd.

Résumé de la doctrine d'Ibn Sīnā, par Al-Ġhazālī

Dans l'intervalle, il est important, pour saisir la complexité des débats, d'indiquer la poursuite de l'attaque en règle d'Al-Ġhazālī contre ce qu'il considère être la doctrine d'Ibn Sīnā :

"Toute occurrence advenue est nécessaire et causée. Et, tout comme il est impossible pour un événement d'advenir sans cause, et sans ce qui le rend nécessaire, il est impossible d'avoir ce qui rend nécessaire la venue à l'existence [d'une chose], avec toutes les conditions de la venue à l'existence [de cette chose], [toutes les conditions] de ses principes, et avec toutes ses causes présentes, de telle sorte que rien ne reste attendu, tout en ayant l'effet nécessaire, retardé. Au contraire, l'existence de [l'effet] nécessaire, lorsque les conditions de la [cause] nécessitante sont remplies, est nécessaire, et son retard impossible, en raison de l'impossibilité de faire exister la cause sans son effet [...]" "Nous savons, par la nécessité de la raison, qu'une cause nécessaire, avec toutes ses conditions remplies, ne saurait être conçue sans un effet nécessaire, et que celui qui le permet défie obstinément la nécessité de la raison." ¹⁸³

Al-Ġhazālī répond ici à Ibn Sīnā, qui a introduit la nécessité avec une sémantique teintée d'ambiguïté, comme nous l'avons vu plus haut ¹⁸⁴. Il est reproché ici à Ibn Sīnā de ne pas avoir su distinguer *ad-darōra*, terme qui comprend le nécessaire par *essence*, et *al-wājib*, terme qui comprend le nécessaire par *droit*. Nonobstant cette confusion, que nous avons déjà évoqué ¹⁸⁵, Al-Ġhazālī, tout comme Ibn Sīnā, qu'il cite, ne semblent pas

182. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

183. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 15 et 23.

184. Voir Partie I, Chapitre 2.

185. Voir Partie I, Chapitre 2.

concevoir un lien de causalité *hors du temps*, un lien de causalité *métaphysique*. La notion de retard, alors, ne revêt plus aucun sens. En effet, comment concevoir un délai, une durée, entre l'avènement de la cause et celui de son effet, si la cause comme l'effet sont hors du temps? Nous comprenons là qu'il nous faille distinguer, de façon stricte, les principes causaux, en fonction du rapport au temps des existants en jeu, les uns en tant que causes, les autres en tant qu'effets. Nous revenons à notre distinction entre le principe de causalité *métaphysique*, portant sur les existants séparés, *hors du temps*, dont l'étude est l'enjeu de cette partie, et le principe de causalité *physique*, portant sur les existants *dans* le temps, dont l'étude est l'enjeu de la partie suivante. Le temps lui-même, en tant qu'effet, sera l'enjeu d'un chapitre entier de la présente partie¹⁸⁶.

De la cause simple à l'effet complexe

Toutefois, revenons, pour l'heure, à la critique d'Al-Ġhazālī, qu'il poursuit plus loin encore, en ré-attaquant la doctrine défendue par Al-Fārābī et Ibn Sīnā, concernant la difficulté, le point de tension, du passage de la cause simple à l'effet complexe, relevant notamment l'apparente absurdité du fait que, si, d'une cause peut découler trois effets, pourquoi pas mille? Voyons ce qu'en dit Al-Ġhazālī :

"S'il est dit : "Les choses sont devenues nombreuses pour atteindre plus de mille, et il est peu probable que la multiplicité du premier effet atteigne cette ampleur, et, pour cette raison, nous avons augmenté le [nombre de moyens termes]", nous disons : Le propos "Cela est peu probable" est une pure supposition sur laquelle aucun jugement n'est fondé sur des [arguments] rationnels, à moins qu'ils ne disent : "Cela serait impossible", auquel cas nous dirions alors : Pourquoi serait-ce impossible? Ce qui l'empêche et le critère décisif [opérationnel] sont là, une fois que nous allons au-delà de celui-ci, et pensons qu'il est possible [que cela puisse nécessairement découler du premier effet] - et non de la [Première] cause - un, deux ou trois concomitants? Qu'est-ce qui rendrait quatre, cinq et ainsi de suite jusqu'à mille, impossible? Sinon, comment décider arbitrairement d'une quantité plutôt qu'une autre? Alors, après avoir dépassé celle-ci, rien ne s'oppose à [un plus grand nombre]. Cette [réponse] est aussi une manière concluante [de leur répondre]."¹⁸⁷

Saisissons les subtilités de l'attaque d'Al-Ġhazālī, vis-à-vis de la doctrine défendue par Al-Fārābī et Ibn Sīnā, selon laquelle, du Premier Principe, existant simple, émane le Second Principe, qui est lui-même un existant simple, comme effet de l'action du Premier Principe qui se pense Lui-même. Or, nous disent Ibn Sīnā et Al-Fārābī, le Second Principe aurait deux types d'action, le fait de se penser lui-même et le fait de penser le Premier Principe. Deux actions distincts, donc, d'où résultent deux effets. Toutefois, pour quelle raison la cause ne pourrait-elle pas penser son effet, et partant, les effets de ses effets?

186. Voir Partie II, Chapitre 4.

187. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 70-72.

C'est le sens des mots d'Al-Ġhazālī, qui illustre le caractère arbitraire de la doctrine d'Ibn Sīnā. Ce caractère arbitraire fait choir cette doctrine du rang des conclusions d'une démarche démonstrative vers celle d'une simple démarche dialectique.

Le comment

Revenant au système d'Aristote, Ibn Rushd expose, en réponse à Al-Ġhazālī, une solution élégante au problème du passage de la cause simple à l'effet complexe, en décrivant tout d'abord le *comment* :

"Toutes ces unités mènent vers le haut à la Première Monade, tout comme la chaleur, qui existe dans toutes les choses chaudes particulières, provient de la chaleur primaire, qui est le feu, et les mène vers le haut. Au moyen de cette théorie, Aristote relie l'existence sensible à l'intelligible, en affirmant que le Monde est unique, et procède d'un être unique, et que cette Monade est en partie la cause de l'unité, et en partie la cause de la pluralité." ¹⁸⁸

Aristote, le Premier Maître, cité par Ibn Rushd, établit, semble-t-il, un lien causal particulier, qui porte sur le principe d'*unification*. L'effet complexe, qui émanerait d'une cause simple, source de la tension que pointe Al-Ġhazālī, dans la doctrine portée par Ibn Sīnā notamment, résulterait, selon Aristote, de ce principe d'unification, qui découle de l'unicité de la cause première.

Le pourquoi

Et, le Cordouan de poursuivre, en évoquant à présent le *pourquoi* :

"Aristote a été le premier à trouver cette solution, et, à cause de sa difficulté, de nombreux philosophes ultérieurs ne l'ont pas comprise, comme nous l'avons montré. Il est donc évident qu'il existe une entité unique à partir de laquelle un seul pouvoir émane, à travers lequel tous les êtres existent. Et, comme ils sont nombreux, c'est nécessairement de la Monade, en tant qu'elle est unique, que la pluralité naît, ou se produit, ou quel que soit le terme à utiliser. C'est le sens de la théorie d'Aristote, un sens très différent de celui en lequel croient les penseurs qui affirment que du simple, seul le simple peut émaner. Voyez donc à quel point cette erreur a été prouvée par les philosophes! Vous devriez donc voir, par vous-même, dans les livres des anciens, si ces théories philosophiques sont prouvées, et non pas dans les travaux d'Ibn Sīnā et d'autres, qui ont changé la doctrine philosophique, dans leur traitement de la métaphysique, au point de devenir une simple devinette." ¹⁸⁹

188. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

189. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

L'unification de l'effet, qui le rend, de fait, composite, découlerait de l'unité de la Cause première, l'effet conservant un lien de propriété avec elle. Ce principe de conservation de l'information, en l'occurrence de la symétrie de la cause, illustre comment la causalité métaphysique influe sur le principe de causalité *physique*, comme nous le verrons plus loin¹⁹⁰. Ceci étant établi, voyons ce que nous disent nos protagonistes médiévaux, quant à la définition et au statut des *causes secondes*.

Les causes secondes

Atomisme et occasionnalisme

Nous évoquerons, dans la partie consacrée à l'atomisme des théologiens spéculatifs arabo-musulmans (*al-mutakallimīn*), l'*occasionnalisme*, qui est au cœur de leur doctrine théologique¹⁹¹. Cette doctrine nie toute cause seconde efficace, faisant de Dieu, de la Cause Première, la seule cause effective de tous les effets, que ce soit dans le domaine métaphysique aussi bien que dans le monde physique. Nous soulignerons, notamment, le fait que *l'occasionnalisme implique l'atomisme*. Or, Al-Fārābī, Ibn Sīnā, mais aussi Ibn Rushd, nient rigoureusement la vision atomiste du monde, lui opposant la vision hylémorphique des corps. Toutefois, par contraposée, puisque *l'occasionnalisme implique l'atomisme*, alors, *la négation de l'atomisme implique la négation de l'occasionnalisme*. Dès lors, la cause première ne saurait être l'unique cause effective des mondes métaphysique et physique. Cela implique donc la nécessité des causes secondes, liées à la Cause Première par les principes de causalité *métaphysique* et *physique*, selon que l'effet soit dans le monde métaphysique ou physique.

L'analogie militaire sur les causes secondes

C'est cette vision que synthétise Ibn Rushd dans son *Tahafot at-Tahafot*, lorsqu'il illustre le rôle et la hiérarchie des causes secondes, qui mènent à une unique cause première :

"Cependant, lorsque, après un examen attentif, il a été découvert que toutes les choses tendaient à un seul but, ce but correspond à l'ordre existant dans le Monde, tel qu'il existe dans une armée, par le moyen terme de son chef, et dans les cités, par leur gouvernement, ils sont arrivés à la conclusion que le Monde doit avoir un Principe suprême. Et, c'est le sens des Paroles Saintes : "S'il y avait dans le ciel, et sur la Terre, des dieux à côté de Dieu, les deux auraient sûrement été corrompus"¹⁹².¹⁹³

190. Voir Partie II, Chapitre 4.

191. Voir Partie III, Chapitre 1 à 5.

192. Coran, Sourate 21, Verset 22.

193. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique

Les causes secondes sont en lien hiérarchique avec la cause première, au sens où elles lui sont assujetties, tout en étant agents de leurs effets respectifs, tout en étant commandant, *gouverneur* de leur *province* métaphysique ou physique. Ibn Rushd reprend ici l'un des deux sens du mot grec *arce*, commencement et commandement, l'appliquant à la chaîne de commandement politique ou militaire, en plusieurs passages de son *Tahafot at-Tahafot*, en l'illustrant notamment par des exemples précis :

"Il devient également clair, du fait que toutes les sphères ont un mouvement circulaire quotidien, bien qu'en dehors de ce mouvement, ils ont, comme les philosophes l'ont constaté, leurs propres mouvements spécifiques, que Celui qui commande ce mouvement doit être le Premier Principe, à savoir Dieu, qu'Il commande aux autres principes d'ordonner les autres mouvements à d'autres sphères. Par cela, les cieux et la Terre sont gouvernés comme un état est gouverné par les ordres du Monarque suprême, qui, cependant, sont transmis à toutes les classes de la population par les hommes qu'il a nommé à cette fin, dans les différentes affaires de l'état." ¹⁹⁴

Nous comprenons ainsi que le Premier Principe n'est pas *mort*, chez Ibn Rushd. La Cause première n'est pas absente des effets de monde métaphysique tout comme de ceux du monde physique. Toutefois, contrairement à la vision occasionnaliste du monde développée par les théologiens spéculatifs arabo-musulmans, la cause première n'agit pas *directement* dans le monde, sur le monde, qu'il soit métaphysique ou physique, mais par le biais de causes secondes qui lui sont assujetties. Cela induit la hiérarchie que nous avons évoquée, déjà présente chez Al-Fārābī, et que rappelle Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*. Il s'agit de la hiérarchie des intellects séparés, dont la chaîne d'existence remonte au Premier Principe :

"De l'existence du Premier Principe, le premier intellect émane [...] Trois facteurs sont nécessaires à l'existence [du second intellect] : l'intellect Premier, l'âme de la sphère la plus éloignée [c'est-à-dire la plus extérieure], qui est le neuvième ciel, et le corps de la sphère la plus éloignée. Puis, à partir du deuxième intellect, il apparaît nécessairement un troisième intellect [...] Le dernier intellect est celui appelé "l'Intellect Agent". Ce qui remplit la sphère de la Lune - à savoir, la matière sujette à la génération et à la corruption - [procède] nécessairement de l'Intellect Agent et de la nature des sphères. Les matières se mélangent en raison du mouvement des étoiles dans diverses combinaisons d'où proviennent les minéraux, les plantes et les animaux. Il ne s'ensuit pas nécessairement que, de chaque intellect, un autre intellect découle sans fin. En effet, ces esprits appartiennent à des espèces différentes, de sorte que ce qui est valide pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre." ¹⁹⁵

en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

194. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 40-46 du *Tahafot al-falāsifā*.

195. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 41 et

Se fait jour ici la description hiérarchique des Intellects séparés, qui sont liés au Premier Principe par le principe de causalité *métaphysique*, tout en influant, et en faisant advenir les existants du monde *physique*, par le biais du principe de causalité *physique*.

Hiérarchie des intellects purs, des âmes et des corps

Mais, plus encore, cette hiérarchie *métaphysique* en impose une autre, à cheval entre les deux mondes, celle qui doit exister, de fait, entre les intellects purs, les âmes et les corps :

"La discussion ne concerne que les principes auto-subsistants qui ne sont pas inhérents aux substrats. Ils sont au nombre de trois : [[1]] les corps, qui sont les plus bas, [[2]] les intellects purs qui ne se rapportent pas à des corps, que ce soit par la relation d'action ou par l'impression, ceux-ci étant les plus nobles, et [[3]] les âmes, qui tiennent le juste milieu. En effet, ces [âmes] s'attachent aux corps par une forme d'attachement, c'est-à-dire par l'exercice d'une influence et d'une action sur eux. Ils sont donc médiaux dans l'échelle de noblesse. En effet, ils sont influencés par les intellects, tout en exerçant une influence sur les corps.¹⁹⁶

Nous reviendrons largement sur le rôle et le statut particulier des *âmes*¹⁹⁷, dont l'existence est à cheval entre les deux mondes, appartenant à la fois au monde métaphysique, régit par le principe de causalité *métaphysique*, et le monde physique, régit par le principe de causalité *physique*.

Hiérarchie de noblesse des existants

Ces deux hiérarchies, celle inhérente à l'ensemble des intellects séparés, et celle existante entre les intellects, les âmes et les corps, n'est pas qu'une échelle de hiérarchie causale, mais induit, en sus, une hiérarchie de *noblesse*, comme le souligne Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, citant Ibn Sīnā, en relevant une difficulté inhérente à cette vision hiérarchique des existants :

"L'une d'elle est qu'en raison de la portée de cette doctrine, Ibn Sīnā et le reste des philosophes l'ont abandonnée. Ils ont affirmé que le Premier se connaissait, comme la source de ce qui émane de Lui, et appréhendait intellectuellement tous les existants dans leur [diverses] types par une appréhension intellectuelle universelle, non particulière, puisqu'ils ont jugé répréhensible de dire que, du Premier Principe, seul un intellect procède, et qu'Il ne comprend pas intellectuellement ce qui vient de Lui. Celui qui considère que le Premier ne connaît que Lui-même, maintient alors qu'Il est un intellect duquel émanent un autre intellect, l'âme d'une sphère et le corps de la sphère. [Cet autre intellect] s'appréhende lui-même, ses trois effets, le sien, [sa

43.

196. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 41.

197. Voir Partie II, Chapitre 4, et Partie IV, Chapitre 4.

propre] cause, et son principe [...] Quiconque est satisfait [de tenir] de tels propos sur Dieu, propos qui mènent à ce point [de la discussion], L'aurait rendu inférieur à tout ce qui existe, et qui se comprend. Ce qui le comprend Lui, et se comprend soi-même est plus noble que Lui, puisqu'Il ne se comprend que Lui-même." ¹⁹⁸

Nous comprenons donc qu'il s'agit d'une difficulté telle, que "*Ibn Sīnā et le reste des philosophes*" s'en seraient démarqués. Si l'acte de penser est l'acte le plus noble, et que les causes secondes ont d'avantage d'objets de connaissance et de pensée que la Cause Première, alors les seconds seraient plus nobles que le Premier. Nous analyserons ce point en détail lorsque nous traiterons de ce qu'il faut entendre par la *Connaissance* de la Cause Première ¹⁹⁹.

La Cause Première ne connaît qu'Elle-même ?

Le sophisme, ou, du moins, l'argumentaire à travers lequel Al-Ġhazālī souhaite contraindre Ibn Sīnā à la contradiction, repose sur une compréhension particulière et, dirait Ibn Rushd, *erronée*, de la Connaissance du Premier Principe. Son argumentaire repose, en effet, sur le principe selon lequel la Cause Première ne connaît qu'Elle-même, et ignore ses effets. Or, tel n'est pas le cas, comme nous le réaffirme notre philosophe andalou :

"L'objection, selon laquelle le Premier Principe, s'Il ne peut penser que Sa propre essence, doit ignorer tout ce qu'Il a fait advenir, constituerait une inférence valable, si la façon dont Il pense Son essence devait exclure absolument tous les éléments existants. Toutefois, les philosophes veulent seulement dire que, la manière dont Il pense Sa propre Essence inclut les existants dans leur mode d'existence le plus noble, qu'Il est l'intellect qui est la cause des existants, et qu'Il n'est pas un intellect parce qu'Il pense les existants, dans la mesure où ils sont la cause de Sa pensée, comme c'est le cas avec notre intellect [...] Par conséquent, Sa connaissance ne peut être décrite ni comme universelle, ni comme particulière, puisque l'universel et le particulier, sont des effets d'existants, et la connaissance de l'universel et du particulier est advenue. Nous l'expliquerons encore mieux lorsque nous discuterons de la question de savoir si Dieu connaît les particuliers ou non, comme l'affirment généralement les philosophes lorsqu'ils posent ce problème, et nous expliquerons que le problème, dans son ensemble, est absurde, une fois appliqué à Dieu." ²⁰⁰

Le mode de pensée de la Cause Première est un mode qui diffère de façon *stricte* de tous les autres modes de pensée, propres aux autres intellects séparés. Cette différence stricte établit une barrière infranchissable entre les seconds et le Premier. La comparaison,

198. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 56 et 57.

199. Voir Partie II, Chapitre 5.

200. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 56-57 du *Tahafot al-falāsifā*.

ou la hiérarchisation, des Intellects séparés, en fonction du nombre d'objets de pensées qui leurs sont propres, repose sur le fait que les modes de pensée sont les mêmes, que lorsque l'on emploie le terme *penser*, en l'appliquant, de façon indifférenciée, au Premier et aux seconds, nous faisons apparaître des conséquences fausses, sophistiques, ou, du moins, para-logiques, ce qui nous contraint aux *crampes mentales* que nous avons évoquées dans la partie précédente²⁰¹. Ibn Rushd, dans ce passage et dans tellement d'autres, comme nous le verrons en son lieu²⁰², évoque une forme particulière de la connaissance, lorsque ce terme s'applique à la Cause Première. Si, à ce stade, cette différenciation semble *ad hoc*, sachez qu'il n'en est rien. Bien au contraire, cette dernière résulte des principes causaux *métaphysique* et *physique*.

La causalité *métaphysique* comme outil de hiérarchisation des Intellects séparés

Et, comme nous en informe Ibn Rushd, seul le lien de causalité *métaphysique* permet de différencier et de hiérarchiser les Intellects séparés, entre eux :

"Ce qu'il dit ici des philosophes, à propos de l'existence exclusive d'une pluralité de principes, sous le Premier Principe, est faux, et ne découle pas de leurs principes. Selon eux, il n'y a pas de pluralité dans ces intellects, et ils ne se distinguent pas, par la simplicité et la pluralité, mais seulement par la cause et l'effet."²⁰³

La seule hiérarchie qui vaille est celle qui découle du principe de causalité *métaphysique*. Nous avons évoqué, dans la partie précédente²⁰⁴, la dichotomie des existants en nécessaires et contingents. Si les existants nécessaires se décomposent eux-mêmes en ceux qui sont causés et ceux qui ne le sont pas, les existants contingents, quant à eux, ne sauraient advenir sans cause. Cette cause, toutefois, est-elle extrinsèque ou intrinsèque ? Dit autrement, la cause seconde, dont l'effet est contingent, est-elle intrinsèque ou extrinsèque au contingent en question ? C'est cette interrogation qui justifie que nous en discutons dans la présente section. Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Concernant le contingent, l'on pense souvent qu'il admet sa cause en lui-même, et non à l'extérieur de lui-même, comme c'est le cas du contingent qui a des chances égales de se produire et de ne pas se produire. En outre, la contingence réside parfois dans l'agent, à savoir dans la possibilité d'agir, et parfois dans l'effet, à savoir la possibilité de recevoir [l'action], et il ne semble pas que la nécessité d'une cause soit la même dans les deux cas. En effet, il est bien connu que la contingence, dans l'effet,

201. Voir Partie I, Chapitre 2.

202. Voir Partie II, Chapitre 5.

203. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 54 du *Tahafot al-falāsifā*.

204. Voir Partie II, Chapitre 3.

a besoin d'une cause nouvelle et extérieure [pour venir à l'existence]. Cela peut être perçu, par les sens, dans les choses artificielles, et dans beaucoup de choses naturelles, même si, en ce qui concerne les choses naturelles, il y a un doute, puisque, dans la plupart des choses naturelles, le principe de leur changement fait partie d'elles. C'est pourquoi l'on pense, à propos de beaucoup de choses naturelles, qu'elles se meuvent par elles-mêmes, et il n'est nullement évident que tout ce qui [peut] se mouvoir ait un mouvement, et qu'il n'y a [aucune cause extérieure] qui le mette en mouvement." ²⁰⁵

Nous connaissons la théorie des quatre éléments, développée notamment par Aristote, en particulier dans sa *Météorologie*. Il y évoque les éléments simples que sont le feu, l'air, l'eau et la terre. De ces quatre éléments, Aristote dérivera une physique téléologique lui permettant d'expliquer leurs mouvements relatifs, par des caractéristiques intrinsèques aux éléments eux-mêmes. C'est parce que le feu est feu qu'il s'élève. C'est parce que la pierre est pierre qu'elle chute. C'est donc une caractéristique *intrinsèque* au contingent naturel qui se manifeste dans son mouvement. Rappelons, toutefois, que cette vision téléologique de la physique sera discutée plus loin ²⁰⁶.

Les causes efficientes, chez Ibn Rushd

En particulier, nous pourrions noter, concernant la place tenue par les causes efficientes, dans le système d'Ibn Rushd, ce que nous précise Peter Adamson dans leur étude *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"En réponse à Themistius, Averroes explique d'abord les critères à satisfaire si l'on veut parler de causalité efficace :

"L'enseignement que nous avons tiré d'Aristote est que l'agent (*al-fā'il*) fait (*yaf'alu*) le composé de la matière et de la forme, et le fait en déplaçant le forme et la modifie, de sorte que la forme qui y était potentiellement y soit de façon effective... L'agent, du point de vue d'Aristote, n'est pas en fait ce qui rejoint deux choses, mais transforme simplement le potentiel en effectif." ²⁰⁷

Sur cette base, il poursuit en assouplissant la règle de la synonymie, sans la nier entièrement. Le sens du principe "n'est pas que le synonyme, par sa propre essence et forme, rende la forme de quelque chose synonyme de ce dernier ; il signifie plutôt seulement qu'il amène la forme de quelque chose de synonyme à lui de la potentialité à l'effectivité" (1 499-500)." ²⁰⁸

Nous comprenons ainsi, si l'on suit la lecture que font Peter Adamson et Matteo Di

205. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

206. Voir Partie III, Chapitre 3.

207. *LC Metaphysics*, 1 499.

208. Peter Adamson, *Averroes on Divine Causation*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.206.

Giovanni de la réponse d'Ibn Rushd à Themistius, que la notion de cause efficiente découle de la transition que permet ladite cause à son effet, l'emmenant d'une forme d'existence potentielle à une forme d'existence en acte. Cela rejoint ce que nous avons souligné plus haut²⁰⁹ quant à l'analyse des modalités d'existence par Ibn Rushd, qui permet, à notre sens, le dépassement et la clarification de certaines ambiguïtés inhérentes au système d'Ibn Sīnā.

Les causes premières et les causes secondes

Dès lors que la notion de cause efficiente est clarifiée, il importe de distinguer les causes dites "premières" des causes dites "secondes". Voici ce que synthétise, sur cette question, Cristina Cerami, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Chacune des deux parties de la physique est donc définie par son "but", c'est-à-dire par le type de causes auquel elle se propose de parvenir et le type de concomitants qu'elle examine : la partie générale s'enquiert des causes et des concomitants communs à tout étant naturel, la partie ou plutôt les parties spécifiques recherchent les causes et les concomitants propres à chacun des genres des étants naturels. Les traités particuliers sont donc "spécifiques" non seulement parce qu'ils étudient les propriétés qui se prédisent en propre des divers genres d'étants, mais aussi parce qu'ils parviennent à des causes particulières dont l'action n'est pas commune à tous les étants naturels, mais particulière aux diverses espèces de ces étants."²¹⁰

Il y aurait donc deux niveaux au sein même de la physique d'Ibn Rushd, selon Cristina Cerami. Or, si l'on accorde et l'on rejoint tout à fait l'attribution de l'analyse des "*causes et [des] concomitants propres à chacun des genres des étants naturels*" aux sciences physiques, il nous semble que l'attribution de l'analyse "des causes et des concomitants communs à tout étant naturel" aux sciences métaphysiques soit plus pertinente. En effet, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre, il appartient aux sciences physiques d'établir l'*existence* de ces causes et concomitants universels, tout en précisant que ces derniers appartiennent au Monde métaphysique.

Dichotomie Physique-Métaphysique, Dichotomie causes premières - causes secondes

Ceci étant posé, poursuivons le lien entre, d'une part, la dichotomie Physique et Métaphysique, et, d'autre part, la dichotomie des causes premières et secondes :

209. Voir Partie I, Chapitre 1.

210. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.245-246.

"Des étants naturels, le traité de la *Physique* doit donc connaître les "causes communes" qui sont à la fois les quatre genres de causes communes à tous les êtres par nature, c'est-à-dire le genre de la cause matérielle, formelle, efficiente, finale, et les causes premières dans deux de ces quatre genres : la matière première et la cause motrice première. C'est au métaphysicien en revanche que revient en propre l'étude des deux autres causes premières : la forme première et la fin première. En effet, comme Averroès l'expliquera par la suite, dans chaque genre de causes il y a des causes éloignées (*remotae*) et premières et des causes prochaines (*propinquae*) [...] Il nous dit simplement que les causes premières sont comme les principes (*principia*) et les "racines universelles" (*radices universales*; *al-uṣūl al-kulliyā*) des êtres que le physicien étudie. Ce qui explique pourquoi la *Physique* est pour le reste du corpus comme le tout par rapport à la partie, ou comme les éléments par rapport aux composés (les premiers étant en puissance les seconds)." ²¹¹

Il s'agit donc de distinguer les causes locales, *prochaines*, qui sont l'objet de la physique expérimentale, des causes premières et éloignées, objet de la physique théorique pour certaines, voire de la métaphysique pour d'autres. L'un des objectifs des parties à venir dans la présente thèse consiste précisément à explorer la frontière causale entre ce qui incombe à la physique expérimentale, à la physique théorique, ainsi qu'à la métaphysique.

Sciences physiques comme l'étude des causes particulières

Précisons simplement ici que les sciences physiques sont ainsi perçues comme l'étude des causes particulières, là où la métaphysique est perçue comme l'étude des causes universelles. À l'appui de cette dernière affirmation, avant d'entrer dans les détails dans les chapitres et les parties à venir, nous pouvons citer ce que nous en dit Cristina Cerami :

"Pour la même raison, le physicien ne peut démontrer qu'il y a pour tout être sensible une cause finale commune qui coïncide avec la cause motrice dernière et la cause formelle première. En effet, seul le métaphysicien peut le faire, en démontrant que la forme dernière, en tant que pensée de la pensée, est acte pur. Le physicien, en revanche, ne peut que repérer pour chaque être engendré sa cause finale particulière, en admettant que tout mouvement est orienté vers une fin ²¹². Cette proposition, déclare Averroès, représente un principe axiomatique de la science physique qu'il faut accepter comme évident. Si le physicien niait ce principe, il ne pourrait démontrer que la matière est par sa nature orientée vers la forme qui la fait exister en acte; il serait par conséquent obligé de nier aussi la cause agente, étant donné qu'elle opère toujours en vue d'un but précis. S'il n'existait pas un agent qui opère en vue d'un but, la génération serait accidentelle; si, en revanche, il existait un agent, mais que celui-ci n'opérait pas en vue d'un but, son existence serait inutile. Dans les deux cas, le physicien ne pourrait pas expliquer la génération, celle-ci n'ayant pas des causes nécessaires qui constitueraient l'objet d'une démonstration ²¹³." ²¹⁴

211. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.246.

212. Averroès, *Epit. Phys.*, p. 12, 8–15.

213. Averroès, *GC Phys.* II, c. 75, f. 75 L5.

214. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*

Ainsi, le physicien aurait besoin de l'œuvre du métaphysicien pour assoir les prémisses de sa propre science. Du point de vue de la causalité, il est important de souligner le rôle de la distinction des contingents entre ceux qui sont soumis au temps, ou adviennent dans le temps, par le biais du principe de causalité *physique*, et ceux qui sont, s'ils existent, des contingents *hors* du temps, par le biais du principe de causalité *métaphysique*²¹⁵. Voyons ce dont il s'agit.

La causalité comme réalisation d'une finalité : le principe métaphysique

Nous avons vu, avec Ibn Rushd, dans la partie précédente²¹⁶, la définition de la *volonté* qui permet l'exercice de l'effet *thérapeutique* de la philosophie, qui consiste en la dissipation des *crampes mentales*, issues de l'usage de termes ambigus. Rappelons que "la volonté n'est autre que le désir qu'a l'agent d'agir. Lorsque l'agent agit, le désir cesse, et la chose voulue vient à l'existence, et ce désir et cet acte sont liés, de façon égale, aux deux contraires"²¹⁷.

La cause de la volonté de l'agent

La question qui se pose à nous, et dont les éléments de réponses seront discutés dans la présente section, toujours en suivant le principe de causalité *métaphysique*, est la suivante : quelle est la cause de la volonté de l'agent ? Ibn Sīnā nous propose une première approche de la question :

"C'est la *fin* qui fait la causalité de toutes les causes, car si la forme de la cause finale n'existait pas dans l'esprit de l'architecte, il ne serait pas l'architecte et il n'agirait pas, et la forme de la maison ne viendrait pas à l'existence et il ne mettrait pas en œuvre l'élément matériel de la maison. Donc, la cause de toutes les causes c'est la *fin*, là où il y a *fin*. Pour tout agent qui a une fin dans son acte, il faut que l'existence et l'inexistence de cette fin ne soient pas la même, parce que si c'était la même, la fin ne serait pas une fin. En effet, ce dont l'existence et l'inexistence seraient la même, il n'y aurait nul avantage à donner préférence à son existence sur son inexistence ;

(2015, De Gruyter), p.309.

215. Ce dernier principe, dont le déploiement engendre la propagation de l'information, à la manière dont, en algèbre linéaire, le *Vect* engendre l'*espace vectoriel* dont ses vecteurs constituent une base, pourrait être appréhendé comme la réalisation d'une finalité, celle vers laquelle l'entropie dirige le système sur lequel elle est définie.

216. Voir Partie I, Chapitre 2.

217. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

tout ce qui serait ainsi ne serait pas une *fin*." ²¹⁸

Nous comprenons donc qu'Ibn Sīnā fait de la *fin*, du *but* à atteindre, la cause de la volonté de l'action ou de l'absence d'action, de la part de l'agent. La notion de fin, ou de but, permet de saisir l'émergence de la volonté chez l'agent. Toutefois, Ibn Sīnā va plus loin, en affirmant que la réalisation de l'acte, ou son absence de réalisation, résulte d'une *dignité* plus grande de l'une ou l'autre des possibilités.

La sagesse comme dignité du but

C'est donc dans une quête de réalisation de la dignité du but, que l'agent acquiert une volonté d'agir ou de s'abstenir d'agir. Cette dignité, qui résulte de la réalisation de l'acte, ou de l'absence de sa réalisation, se retrouve dans l'acte lui-même, et c'est ce que qualifie Ibn Rushd de *sagesse* (*al-ḥikma*) :

"Celui qui contemple un produit de l'art ne perçoit pas sa sagesse, s'il ne perçoit pas la sagesse de la volonté qui y est exprimée, ni le but recherché. Et, s'il ne comprend pas sa sagesse, il peut très bien imaginer que cet effet puisse avoir une forme quelconque, n'importe quelle quantité, n'importe quelle configuration de ses parties, et n'importe quelle composition. C'est le cas des théologiens, en ce qui concerne les corps célestes, mais toutes ces opinions sont superficielles." ²¹⁹

Ibn Rushd dépeint ici le lien direct entre la sagesse, la volonté et le but recherché par l'acte de l'agent. La sagesse de l'acte résulte de la sagesse de l'agent. Dit autrement, la sagesse de l'agent s'exprime à travers la sagesse de son acte, dans une forme particulière du principe de symétrie entre une cause et son effet, que nous avons déjà évoquée plus haut dans ce chapitre, et dont nous reparlerons en son lieu ²²⁰. Retenons que, si l'on suit Ibn Rushd, c'est à travers l'étude des produits de l'art que l'on peut en percevoir la sagesse, et partant, percevoir la sagesse de l'agent, de l'artisan lui-même.

Méthode de dévoilement de la sagesse des Mondes

Reste à déterminer quelle est donc la science qui établit la méthodologie de l'étude des produits de l'art, dans le cas de l'Artisan? Ce cheminement méthodologique, qui permet d'exhiber la sagesse des Mondes, métaphysique comme physique, et partant, la sagesse de la Cause des mondes, n'est autre que la philosophie :

218. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.170-171

219. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 47-57 du *Tahafot al-falāsifā*.

220. Voir Partie II, Chapitre 4.

"L'acte de philosopher ne consiste en rien d'autre que dans l'examen rationnel des étants, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan, c'est-à-dire en tant qu'ils sont [analogues à] des artefacts - car de fait, c'est dans la seule mesure où l'on en connaît la fabrique que les étants constituent une preuve de l'existence de l'Artisan; et la connaissance de l'Artisan est d'autant plus parfaite qu'est parfaite la connaissance des étants dans leur fabrique." ²²¹

Ainsi, comprenons nous, avec Ibn Rushd, le rôle particulier du philosophe, de l' amoureux de la vérité et de la sagesse, de celui qui les recherche en toutes choses, dans tous les existants, ceux du monde physique, comme ceux du monde métaphysique. Il s'agit, pour lui, d'explorer ces existants, afin d'entrevoir, par la sagesse qu'il y percevra, à force de travail, de persévérance, et d'audace, les bribes de Sagesse de l'Artisan, par Lui laissées en eux. La sagesse, dans l'objet de l'art, se manifeste dans la *contrainte* causale exercée sur la composition de cet artefact, lors de son advention, et reflète la sagesse de son agent.

Ce par quoi l'agent agit

Aussi, il est naturel de nous interroger, avec Ibn Sīnā, sur ce par quoi l'agent est agissant :

"Tout agent qui est agissant, il l'est ou par nature ou par volonté ou par un accident qui survient en lui. L'agent agissant par nature est tel que par exemple le feu qui brûle par sa nature. L'agent agissant par volonté est, par exemple, l'homme lorsqu'il met en mouvement quelque chose. L'agent agissant par accident est tel que l'eau, par exemple, qui brûle quelque chose par suite d'un accident qui survient en elle (quand l'eau est chauffée) et non de par sa nature. Le fait qu'une action ne se produise pas, puis se produise, de la part d'un agent, procède ou bien d'un motif extérieur à cet agent ou bien du manque d'une chose extérieure à lui (par exemple, instrument ou matière); en somme, d'un motif extérieur, ou d'un motif non extérieur. Donc, si en tout cas son essence demeure la même et si [le monde] extérieur [à son essence] demeure de même, l'existence d'une chose, de par cet agent, ne serait pas préférable à son inexistence; en effet, jusqu'à présent, c'était l'inexistence, et maintenant c'est l'existence [d'un effet] qui survient." ²²²

Retenons donc cette tri-répartition d'Ibn Sīnā des causes qui engendrent les actes de l'agent. Son action correspond donc soit à une action par *nature*, soit à une action par *volonté*, et nous nous remémorons la définition de la volonté rappelée par Ibn Rushd, à savoir, en paraphrasant, que la volonté réside dans le choix entre l'action et l'inaction, soit, enfin, à une action par *accident*. Notons, en sus, qu'une modification de ces causes de l'action résulte nécessairement d'une cause. Cette cause, qui amène à modifier le statut

221. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.103, § 2.

222. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.172-173

de la cause de l'action ou de l'inaction, nous dit Ibn Sīnā, peut être soit extrinsèque, soit intrinsèque.

L'analogie avec le droit : la cas du divorce

C'est pour expliciter ce point qu'Al-Ġhazālī convoquera une analogie avec la jurisprudence (*fiqh*) :

"L'impossibilité de cela [n'est pas] limitée à la cause et l'effet dans [le domaine du nécessaire [et] de l'essentiel, mais elle se trouve dans ce qui est relatif à la coutume et aux conventions. En effet, [lorsqu'un] homme prononce la [déclaration légale] de divorce vis-à-vis de sa femme, et que la séparation ne se produit pas immédiatement, il est inconcevable qu'elle se produise par la suite. En effet, il a fait de sa déclaration une cause du jugement en termes de sentence et d'idiome [juridique]. L'effet est inconcevable, sans lier le divorce à l'arrivée du lendemain, ou à l'entrée à la maison, auquel cas [le divorce] n'aura pas lieu immédiatement, mais aura lieu le lendemain, ou à l'entrée à la maison. En effet, il a fait de [l'énoncé] une cause [pour le divorce,] en le rapportant à une [date, un moment] attendu, et puisque ce [moment] attendu - à savoir l'arrivée du lendemain, ou l'entrée [à la maison] - n'est pas le moment présent, la réalisation de la chose nécessaire reste en attente de l'occurrence de la condition de réalisation [de la sentence], qui n'est pas encore arrivée." ²²³

Nous avons évoqué²²⁴ cet exemple, avec Ibn Rushd, dans le cadre des reproches qu'il adresse à Al-Ġhazālī, vis-à-vis de l'usage des stratagèmes sophistiqués dont il est l'auteur, dans son *Tahafot al-falāsifā*. Nonobstant le rôle maladroit, voir malhonnête, du recours d'Al-Ġhazālī à l'analogie, ce que nous souhaitons soulever ici n'est autre que le lien nécessaire entre l'apparition d'un retard, d'un délai, entre l'existence de la cause de l'action, par nature, volonté, ou accident, et l'existence de l'effet de l'agent, à savoir l'action elle-même.

Quid de l'action de la Cause Première ?

Toutefois, si cela se conçoit pour des agents causés, *quid* de l'action de la Cause Première ? Étant un être nécessaire non-causé, et étant le Premier, il ne saurait attendre, fusse au sens métaphysique du terme, de cause supplémentaire pour son action. Voici ce qu'en dit Al-Ġhazālī :

"Quiconque prétend que ce qui mène à la réalisation de deux choses à partir d'une seule est un affront à la Raison, ou que décrire le Premier Principe comme ayant des attributs anciens, contredit [la doctrine de] l'unité divine, [il convient de noter] que ces deux affirmations sont fausses, et [que les philosophes] n'ont aucune démonstration pour les prouver". En effet, l'impossibilité que deux choses puissent

223. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 17.

224. Voir Partie I, Chapitre 1.

procéder d'une seule n'est pas connue, au même titre que l'impossibilité qu'un individu soit à deux endroits [simultanément]. En bref, cela n'est connu ni par nécessité [rationnelle], ni par réflexion théorique. Qu'est-ce qui empêche de dire que le Premier Principe est Savant, Puissant, Volontaire, qu'Il promulgue ce qu'Il veut, régit ce qu'Il veut, advenit des choses composites et des choses simples, comme Il le veut, et de la manière dont Il le veut ? L'impossibilité [d'une telle affirmation] n'est connue ni par la nécessité rationnelle, ni par la réflexion théorique. [Cela est le cas de ce qui] a été communiqué par les prophètes, et la véracité de leur prophétie a été étayée par des miracles. Par conséquent, cela doit être accepté." ²²⁵

Al-Ġhazālī évoque ici plusieurs points fondamentaux. Nonobstant sa volonté de ne pas s'inscrire, dans son *Tahafot al-falāsifā*, dans un processus démonstratif positif, il met en parallèle deux affirmations sur la véracité desquelles Ibn Sīnā et Al-Fārābī n'auraient, selon Al-Ġhazālī, aucune preuve, et qui ne relèvent pas, selon leur doctrine, des prémisses premières et vraies. La première porte sur l'absence de cause à la volonté qui régit l'acte du Premier, la seconde sur l'impossibilité du don d'ubiquité. Ce dernier élément nous a interpellé, en ce sens qu'il est *a priori* résultant du principe de non-contradiction. Toutefois, si l'on aborde la question du point de vue des existants potentiels, en amont de toute existence en acte, l'ubiquité d'un tel existant ne semblerait pas absurde. Quand à la première affirmation, relevant de l'absence de cause à la volonté qui régit l'acte du Premier, nous y reviendrons en son lieu ²²⁶.

Causalité et providence divine

Pour l'heure, notons ce qu'évoque Cristina Cerami, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, quant au fait que, sans causalité, il ne saurait y avoir de Providence divine :

"La providence ici en jeu reste à l'intérieur du cadre aristotélicien, tout en le dépassant. Elle ne met pas en cause l'existence d'une volonté, d'une bonté, d'une connaissance divine des particuliers, mais on peut tout de même la considérer comme étant une propriété par soi du premier principe. Une propriété que seul le métaphysicien peut déduire à partir de la définition qu'il a formulée et qui garantit à rebours la démarche analytique du physicien. En suivant l'enseignement des *An. Post.*, on peut conclure que la providence qu'a Dieu à l'égard des choses naturelles constitue un postulat pour la physique et le résultat d'un raisonnement synthétique pour la métaphysique. Averroès conclut ainsi que la négation du lien nécessaire entre la cause et l'effet et la négation, avec celui-ci, du principe de synonymie empêche de prouver l'existence d'une providence divine. C'est aussi pour cette ultime raison épistémologique, ontologique et théologique qu'il faut refuser l'aš'arisme. En renversant l'accusation de mécréance contre Al-Ġhazālī lui-même, Averroès peut ainsi conclure que cette négation contredit l'existence d'une providence divine et qu'elle

225. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 79.

226. Voir Partie II, Chapitre 4.

nous oblige à nier le caractère essentiellement bon de Dieu. Si Dieu brisait le lien nécessaire entre tout effet et ses quatre causes, que ce soit dans la région incorruptible des sphères célestes ou dans le monde biologique de la génération, les fondements du savoir humain s'écrouleraient. C'est cela le vrai "scandale", le vrai blasphème." ²²⁷

Ce passage est d'une importance fondamentale pour notre étude. Il illustre le retournement épistémologique, le véritable tour de force auquel va se livrer Ibn Rushd, et que nous allons examiner en détail dans les chapitres et parties à venir. Plusieurs éléments sont ici à souligner et à retenir. Premièrement, bien que le système d'Ibn Rushd s'inscrive en plein dans la tradition aristotélicienne, il le transcende, le dépasse, sur un grand nombre de sujets. La vision d'Ibn Rushd comme commentateur stérile (quel oxymore!), se contentant de paraphraser un Aristote arabisé (puisque Ibn Rushd ne travaillait qu'à partir de traductions arabes du Premier Maître) est ici mise à mal, et, comme nous le verrons dans les parties suivantes, les philosophes arabes, et notamment Al-Ġhazālī, Ibn Rushd ou encore Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, useront de l'outil précieux que constitue le commentaire pour critiquer, pour transcender, pour dépasser l'œuvre de leurs prédécesseurs. Le commentaire sera tout sauf une redite des thèses antérieures, comme nous le verrons. Deuxième point, Ibn Rushd, évoque le lien hiérarchique entre sciences métaphysiques et sciences physiques, les conclusions des premières étant les prémisses des secondes. Enfin, plus spécifiquement, retirer les relations de cause à effet rendrait caduque à la fois tout fondement au savoir humain, ce qui constitue en soi un premier sacrilège, mais, en sus, cela annihilerait toute notion de Providence divine, par la négation de toute relation d'ordre dans le Monde Physique. Nous discuterons de l'impact entre les considérations métaphysiques et le Monde Physique en son lieu ²²⁸.

Le meilleur des mondes possibles

Ceci étant posé, et avant de discuter du problème de l'annihilation *métaphysique*, il est bon d'analyser la notion de Providence divine chez Al-Ġhazālī, notamment sous la plume de Stephen R. Ogden, qui évoque la question du Meilleur des Mondes Possibles *MMP* (*The Best Possible World, BPW*), dans l'œuvre collective *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary* (nous traduisons) :

"Al-Ġhazālī pense qu'il n'y a rien dans la possibilité (*al-imbkān*) qui soit meilleur (*aḥsan*), plus complet (*atamm*), ou plus parfait (*akmal*) que notre monde. Al-Ġhazālī répète cette même idée dans plusieurs autres textes, y compris dans *al-Imlā' fī ishkalāt al-Iḥyā'* (*La dictée sur les passages difficiles dans l'Ihya*) : "Il n'y a rien de plus merveilleux (*abda'*) que la forme de ce monde, ou de plus excellent (*aḥsan*) dans l'ordre, ou de plus parfait (*akmal*) dans l'exécution". Ces déclarations particulières

227. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.670.

228. Voir Partie II, Chapitre 5.

du MMP de Al-Ġhazālī ont été fusionnées en une seule phrase lapidaire, qui est devenue le nœud du débat futur dans les cercles musulmans : "Il n'y a rien de plus merveilleux que ce qui est (*laysa fi 'l-imbkân abda 'mimmā kân*)". Ainsi, il semble que nous pouvons sans risque attribuer le MMP au corpus de Al-Ġhazālī." ²²⁹

Nous comprenons et nous rejoignons Stephen R. Ogden quant au fait que la thèse du MMP soit partie prenante du système d'Al-Ġhazālī. Nous développerons ce point en son lieu ²³⁰. Notons simplement ici le fait que cet élément apporte du grain à moudre à la démarche d'Ibn Rushd sus mentionnée, au sens où Al-Ġhazālī, et surtout, à sa suite, ses partisans ash'arites andalous contemporains d'Ibn Rushd, ne pourront tenir à la fois la doctrine du MMP, qui implique nécessairement à la fois une volonté (un choix est fait : celui de l'action) et une sagesse (le meilleur choix possible est fait), donc l'existence d'une Providence divine, et, de façon concomitante, la négation du principe de causalité entre les particuliers du Monde Physique.

Quid des autres mondes possibles ?

Précisons enfin que, si ce Monde Physique est le meilleur des mondes possibles, cela implique, par voie de nécessité, l'existence d'autres mondes possibles. C'est ce que souligne également Stephen R. Ogden dans le passage suivant (nous traduisons) :

"En fait, les trois premières discussions du *Tahāfut al-falāsifa* (*L'incohérence des philosophes*) sont conçues spécifiquement pour attaquer les doctrines des philosophes sur la nécessité du monde et son ancienneté. Al-Ġhazālī insiste sur le fait qu'il y a d'autres mondes possibles (d'autres façons dont le monde pourrait être) - par exemple, la Terre pourrait être plus grande ou plus petite. En effet, Dieu aurait pu vouloir "l'opposé de toute œuvre qui a vu le jour par Sa Volonté" et aurait pu vouloir ne rien créer du tout. Par conséquent, il semble qu'Al-Ġhazālī réfute avec succès les problèmes de la confirmation empirique et du nécessaire." ²³¹

Stephen R. Ogden souligne ici un élément central sur lequel nous reviendrons ²³², à savoir que la notion de MMP, et, plus précisément le fait que d'autres mondes soient possibles, permettrait à Al-Ġhazālī de dépasser, voir de rendre caduque la démarche causale et empirique d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī. Or, à l'aune de notre analyse sus mentionnée quant au lien entre Principe de causalité et Providence divine sous la plume d'Ibn Rushd, tel que le souligne Cristina Cerami, le succès de la réfutation d'Al-Ġhazālī, tel que l'exprime Stephen R. Ogden, semble, pour le moins, à nuancer. Nous reviendrons sur ce point crucial

229. Stephen R. Ogden, *Problems in al-Ghazālī's Perfect World, Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis*, in Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.55.

230. Voir Partie II, Chapitre 5.

231. Stephen R. Ogden, *Problems in al-Ghazālī's Perfect World, Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis*, in Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.59.

232. Voir Partie IV, Chapitre 1.

en son lieu²³³. Pour l'heure, nous vous proposons de poursuivre notre cheminement sur le principe de causalité *métaphysique*, en nous intéressant à un sujet que nous aborderons à nouveau, sous la plume des théologiens atomistes de la civilisation arabo-musulmane²³⁴, le problème de l'*annihilation*.

Le problème de l'annihilation *métaphysique*

Le problème de l'annihilation, comme nous le verrons²³⁵, est un point de tension essentiel, quant à l'acte d'un agent, dont la réalisation conduit à la venue à l'existence de l'effet. Le premier élément à noter, afin de saisir, comme à notre habitude, comment le nœud se noue, consiste, avec Aristote, à considérer comme effective l'annihilation, la corruption des existants advenus. Nous verrons, en son lieu, qu'il y a une relation d'équivalence entre le fait, pour un existant donné, que son existence ait un début et qu'elle ait une fin²³⁶. Ceci est un point d'accord entre les trois paradigmes médiévaux, au sein de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, qu'il s'agisse du paradigme philosophique d'Ibn Sīnā, du paradigme théologique spéculatif des *al-mutakallimūn*, des théologiens de tradition mu'atzilites ou ash'arites, ou encore du paradigme des juriste-consultes *fuqahā*. En effet, c'est ce que nous laisse à croire notre expérience quotidienne en observant la génération et la corruption²³⁷. Par ailleurs, nombre de versets coraniques vont en ce sens, comme celui-ci : "*Tout ce qui est sur elle [la Terre] doit disparaître*"²³⁸. Ainsi, se pose la problématique suivante : Quel est donc le statut de l'acte de l'agent, qui mène à l'annihilation d'un existant ? Est-ce à dire que l'acte de l'agent est un acte d'annihilation ? Ou est-ce que l'acte de l'agent ne fait advenir un existant qui, de part sa venue à existence, annihile, de fait, l'existant préalable ? Al-Ġhazālī, dans la *Discussion II* de son *Tahafot al-falāsifā*, prend le temps de l'analyse des différentes propositions, du point de vue de l'acte du Premier, concernant l'annihilation du Monde, émises par les différentes écoles théologiques. Nous vous proposons d'analyser, avec lui, et à l'aide du commentaire que nous livre Ibn Rushd dans son *Tahafot at-Tahafot*, ces différentes propositions. Nous évoquerons plus loin, en son lieu²³⁹ la doctrine des ḡubbā'ites, qui affirmaient que "*Tout acte ne peut être que positif*". Voici ce qu'en dit Al-Ġhazālī :

"Il existe, en outre, ici, une difficulté supplémentaire, plus forte encore, à savoir que la chose voulue est nécessairement l'acte du Voulant. [Dans le cas de] toute personne

233. Voir Partie II, Chapitres 4 et 5.

234. Voir Partie III, Chapitre 3.

235. Voir Partie III, Chapitre 3.

236. Voir Partie II, Chapitre 4.

237. Voir Aristote, *De la Génération et de la Corruption*.

238. Coran, Sourate 55, Verset 26.

239. Voir Partie IV, Chapitre 3.

qui n'agissait pas, et devenait ensuite un agent, même si elle ne devait pas changer en elle-même, son acte serait [encore] nécessairement venue à l'existence après avoir été inexistant. En effet, si [l'Agent] reste comme Il avait toujours déjà été, n'ayant pas agi, et n'agissant toujours pas, Il n'aurait alors rien promulgué. La non-existence n'est pas une chose. Comment pourrait-il alors être un acte ? Si, alors, Il annihile le Monde et qu'un acte, qui n'existait pas auparavant, vient à l'existence par Lui, quel est donc cet acte ? Est-ce l'existence du Monde ? Cela est impossible. En effet, [son] existence aurait cessé. Ou bien Son acte est-il la non-existence du Monde ? Toutefois, la non-existence du monde n'est pas une chose, pour être un acte. En effet, le moindre degré d'un acte, c'est qu'il soit existant. Cependant, la non-existence du monde n'est pas une chose qui existe, pour dire que c'est la chose que l'agent a promulguée, et qui a été advenue par Celui qui fait l'existence." ²⁴⁰

Nous comprenons la dichotomie proposée par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, cités par Al-Ġhazālī, qui conduirait à la réfutation, par le biais d'un raisonnement par l'absurde, de la thèse des ġubbā'ites, reprise par les ash'arites, que nous détaillerons plus loin ²⁴¹. La dynamique interne de ce passage pourrait être saisie ainsi : Admettons que tout acte ne puisse être que positif, au sens où il permet la venue à l'existence d'un existant. Appliqué au cas de l'anéantissement du Monde, l'acte de l'agent de l'anéantissement du Monde peut être interprété, selon Ibn Sīnā et Al-Fārābī, cités par Al-Ġhazālī, de deux manières : soit cet acte est l'existence du Monde, soit son inexistence. Le premier cas est absurde, puisque l'acte de l'agent consiste précisément à mettre fin à l'existence du Monde. Le second cas est également absurde, puisque l'inexistence du monde, par définition, n'est *pas* un existant. Ainsi, l'acte de l'agent serait, lui-même, inexistant. D'où résulterait alors l'anéantissement du Monde ? La doctrine des ġubbā'ites, reprise par les ash'arites, s'en trouverait donc réfutée.

La définition de l'acte de l'agent

Voici ce que répond Ibn Rushd, revenant, une fois encore, sur la définition de l'acte d'un agent :

"Toutes ces difficultés se posent à l'homme qui n'a pas compris que la venue à l'existence est la conversion d'une chose d'une existence potentielle en une existence en acte, et que son anéantissement est l'inverse, à savoir, le passage de l'acte effectif à l'existant potentiel. Ainsi, cette possibilité et cette matière sont nécessairement liées à tout ce qui est en train d'advenir, et que ce qui subsiste par lui-même ne peut être ni détruit, ni produit. La théorie des Ash'arites, mentionnée ici par Al-Ġhazālī, qui considère que la venue à l'existence d'une substance est, en soi, un acte positif, mais pas sa destruction, est extrêmement faible, puisque les conséquences qui en résultent, pour la destruction, s'appliquent également à la venue à l'existence.

240. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 15.

241. Voir Partie III, Chapitre 2.

Seulement, puisque, dans le premier cas, cela était plus évident, l'on pensait qu'il y avait, [entre eux,] une effective différence." ²⁴²

Nous avons d'ores et déjà évoqué cette définition de l'acte de l'agent, l'acte issu d'une cause dotée de volonté, qui consiste à assurer la transition entre deux niveaux d'existence, l'existence potentielle, et l'existence en acte. Cette transition, nous dit Ibn Rushd, peut s'effectuer, par l'intermédiaire de l'agent, dans les deux sens, à savoir de la forme potentielle de l'existence vers sa forme effective, transition que l'on nomme *adventio*, et la transition de sa forme effective vers sa forme potentielle, que l'on nomme *annihilation*. Dès lors que cette définition est clairement établie, nul problème ne découle de la question de l'*annihilation* qui ne soit déjà traité dans l'étude de l'*adventio*. Le point de tension des ash'arites n'a plus lieu d'être, au sens où l'annihilation est autant un acte positif que la venue à l'existence. Il ne s'agit que de transitions entre des formes d'existence. De la même manière, les critiques que rapporte Al-Ġhazālī sont, de fait, nulles et non avenues. L'acte de l'agent ne réside pas dans l'existence ou la non-existence, respectivement de ce qu'il fait advenir ou de ce qu'il annihile, mais bien dans la transition qu'il fait effectuer à l'objet, entre ses deux formes d'existence, que sont les existences potentielles et effectives.

Al-Ġhazālī et la doctrine mu'tazilite sur la question de l'annihilation

Al-Ġhazālī poursuit, dans son *Tahafot al-falāsifā*, en se concentrant à présent sur la doctrine défendue par les mu'tazilites :

"Quant aux *Mu'tazilites*, ils ont déclaré : "Son acte, qui procède de Lui, existe. Il s'agit d'un anéantissement qu'Il n'advente nulle part. Le Monde entier cesse alors d'exister en même temps, et l'anéantissement adventé cesse d'exister par lui-même pour ne plus exiger l'annihilation suivante [pour l'annihiler, etc.] conduisant à une régression infinie". Cet [argument, poursuivent les philosophes] est faux à plusieurs égards. L'un d'eux est que "l'annihilation" n'est pas un existant qui soit rationnellement compréhensible, de sorte que l'on peut en imaginer la venue à l'existence. De plus, s'il s'agissait d'un existant, comment se fait-il qu'il cesserait d'exister, par lui-même, sans annihilateur ? Encore une fois, par quoi le monde serait-il annihilé ? En effet, si [l'annihilation] devait être adventée dans le monde lui-même et y demeurer, cela serait impossible." ²⁴³

Les mu'tazilites défendraient donc, selon Al-Ġhazālī, l'idée selon laquelle l'anéantissement serait un existant effectif, sans lieu, ni substrat. Le philosophe ash'arite tente de mettre en évidence deux absurdités qui dérivent de cette doctrine mu'tazilite. La première consiste à observer que, si nous nommons annihilateur cet existant, une fois qu'il

242. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 13-16 du *Tahafot al-falāsifā*.

243. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 17-18.

aura effectué son œuvre, qu'est-ce qui l'annihilera, lui ? Nous voyons poindre à l'horizon l'émergence d'une régression à l'infini, qui repose sur le fait que, pour chaque annihilateur, venue à l'existence par Dieu, pour annihiler son prédécesseur, Dieu devra faire venir à l'existence un nouvel annihilateur, et ce, à l'infini. La seconde vient du fait que l'annihilateur ne pourra être un annihilateur pour un existant en particulier, par son absence de lien avec quelque lieu, ni quelque substrat que ce soit. Ainsi, cet annihilateur, s'il existe, ne pourra être que l'annihilateur du Monde, dans son entièreté.

La réponse d'Ibn Rushd

Voici ce que lui répond Ibn Rushd, sortant de sa réserve habituelle :

"La réponse [d'Al-Ġhazālī] est trop stupide pour mériter une réfutation. Extinction et annihilation sont synonymes, et, si Dieu ne peut pas créer l'annihilation, Il ne peut pas non plus créer l'extinction. Et, même si nous supposons que l'extinction existe, il pourrait, tout au plus, s'agir d'un accident, mais un accident sans substrat est absurde. Et, comment imaginer que le non-existant cause la non-existence ? Tout cela ressemble au discours d'un homme délirant." ²⁴⁴

Les mu'tazilites défendraient donc, toujours selon Al-Ġhazālī, l'idée selon laquelle l'anéantissement serait un existant effectif, sans lieu, ce qui fait donc de lui nécessairement autre chose qu'un substrat, ni substrat, ce qui fait de lui autre chose qu'un accident. Cette dichotomie devrait suffire à clore le débat sur la doctrine défendue par les mu'atizilites, telle que la présente Al-Ġhazālī. Ce qui fait sortir Ibn Rushd de ses gonds, est que la réponse d'Al-Ġhazālī ne soit pas une réponse stupide qu'il donne en son nom propre, mais qu'il prête à Ibn Sīnā et à Al-Fārābī, les faisant passer pour des hommes délirants.

Al-Ġhazālī et la doctrine ash'arite sur la question de l'annihilation

Poursuivons donc notre chemin, en nous penchant, avec Al-Ġhazālī, sur les réponses formulées, selon lui, par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, concernant les doctrines sur l'annihilation, forgées cette fois par les penseurs théologiens spéculatifs ash'arites :

"Le troisième groupe est composé d'Asharites, qui ont déclaré : "En ce qui concerne les accidents, ceux-ci cessent d'exister par eux-mêmes, leur persistance étant inconcevable. En effet, si leur durée est concevable, leur annihilation devient alors inconcevable en ce sens. Quant aux substances, elles ne durent pas par elles-mêmes, mais durent, en vertu d'une endurance qui s'ajoute à leur existence. Si Dieu n'advente pas [en elle] d'endurance, [la substance] est annihilée à cause de la non-existence de ce qui la rend durable". Ceci est également faux [...] C'est une autre difficulté - à

244. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire du §. 18 du *Tahafot al-falāsifā*.

savoir que, si l'endurance persiste en vertu d'une endurance, il en résulte nécessairement que les attributs divins devraient subsister par une endurance, cette dernière étant [une chose] durable et, par conséquent, exigeant [encore] une autre endurance, celle-ci régressant à l'infini." ²⁴⁵

La doctrine ash'arite, dont nous reparlerons plus loin, en son lieu ²⁴⁶, consiste à séparer les durées d'existence des accidents, qui n'excèdent pas celle d'un atome de temps, et celle de leurs substrats, qui, elles, peuvent excéder la durée d'un atome de temps, pour peu que Dieu ait placé en eux une endurance qui s'ajoute à leur existence. Nonobstant le fait qu'une telle vision du monde choque l'intuition première, celle transmise par les sens, c'est à travers l'interrogation sur le statut *ontologique* de cette endurance qu'Al-Ġhazālī, citant, selon lui, les critiques d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī vis-à-vis de cette doctrine, pense trouver matière à réfutation. En effet, cette endurance qui s'ajoute à l'existence des substances, et leur permet de durer, est soit un accident inhérent à ces substances, soit une substance en tant que telle. Dans le premier cas, on aboutit immédiatement à une absurdité, puisque, en tant qu'accident, cette endurance ne durerait, elle-même, guère plus qu'un atome de temps, rendant son effet incroyablement inefficace, ce qui est absurde. Dans le second cas, en tant que substance, cette endurance ne pourra durer que si elle voit une autre endurance s'ajouter à son existence. Dès lors, une régression à l'infini est inéluctable.

La venue à l'existence et la persistance dans l'existence

Voyons ce qu'Ibn Rushd nous dit à ce sujet, en l'analysant en deux temps, la venue à l'existence et la persistance dans l'existence :

"Cette théorie de l'endurance de toutes les choses existantes est inutile, bien que beaucoup d'anciens l'ont retenue, et il n'y a pas de fin aux impossibilités qu'elle implique. Comment un existant pourrait-il advenir, lorsqu'il est admis qu'il disparaît par lui-même, et que l'existence disparaît à travers sa disparition ? S'il disparaît de lui-même, il devrait venir à l'existence par lui-même, et, dans ce cas, ce par quoi il advient serait identique à ce par quoi il disparaît, et cela est impossible. En effet, l'existence est le contraire de la disparition, et il n'est pas possible que deux opposés apparaissent dans la même chose, et sous le même rapport. Par conséquent, dans un existant simple, aucune disparition ne peut être imaginée, puisque, si son existence déterminait son passé, il serait inexistant et existant à la fois, [de façon effective,] ce qui est impossible." ²⁴⁷

245. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 20-21.

246. Voir Partie III, Chapitres 2 et 3 notamment.

247. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 20-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

Dans la première partie de sa réponse à la doctrine ash'arite, évoquée par Al-Ġhazālī, Ibn Rushd s'intéresse au cas des accidents qui, selon al-Ash'arī et ses disciples, comme nous le verrons²⁴⁸ ont une durée d'existence qui ne dépasse pas la durée d'un atome de temps. Notre philosophe andalou met notamment en évidence le fait que, les accidents n'ayant pour durée de vie que celle d'un atome de temps, si l'on en croit la doctrine ash'arite, alors, leur anéantissement sera sans cause : elle découlerait de leur nature même. Toutefois, si leur anéantissement s'effectue sans cause, alors, il devrait en être de même pour leur advention. Ainsi, leur nature propre serait cause à la fois de leur advention et de leur anéantissement. Or, une même cause ne saurait avoir deux effets contradictoires, sans cause à ce changement d'effet.

L'attribut d'endurance, vu par Ibn Rushd

Par ailleurs, Ibn Rushd traite du cas où cette endurance résulte d'un attribut ajouté à l'existence qu'elle prolonge :

"En outre, si les existants demeurent, par la persistance d'un attribut, cette absence de changement les maintiendra par leur existence, ou par leur non-existence. Cette dernière étant impossible, il s'ensuit qu'ils persistent à cause de leur existence. Si, alors, tous les existants doivent persister parce qu'ils sont existants, et que la non-existence est une chose qui peut leur arriver, pourquoi, au nom du Ciel, avons-nous besoin de cet attribut de persistance pour les faire persister ? Tout cela ressemble à un cas de trouble mental. Toutefois, quittons cette secte, puisque l'absurdité de leur théorie est trop claire pour nécessiter une réfutation."²⁴⁹

Dans ce dernier cas de figure, Ibn Rushd, une fois encore, sort de ses gonds, devant des discussions trop absurdes pour mériter le temps qu'il leur consacre. Aussi, nous suivrons son exemple et limiterons là l'étude de cette section consacrée au problème de l'annihilation, du point de vue *métaphysique*. Quant au problème de l'annihilation, du point de vue physique, nous traiterons cela en son lieu²⁵⁰.

Ainsi se conclut notre présent chapitre consacré au principe de causalité *métaphysique*. Retenons que celui-ci nous permet de saisir le lien entre la cause et l'effet, dans le cadre métaphysique, au sens où il est la réalisation d'un but, d'une sagesse, elle même cause de la volonté de l'agent. Cette sagesse est celle qui est recherchée par les *amoureux de la vérité*, qu'ils soient philosophes aguerris, ou de simples étudiants, cheminant continuellement sur la voie du Vrai (*al-Ḥaqq*), par le biais du raisonnement valide (*as-Sahīh*).

248. Voir Partie III, Chapitres 2 et 3 notamment.

249. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 20-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

250. Voir Partie IV, Chapitre I.

Notons que nous ne confondrons en aucun cas le principe métaphysique avec un quelconque dessein intelligent (*Intelligent Design*). La distinction, fondamentale, sera mise en évidence en son lieu²⁵¹. Voyons, à présent, la démarche déductive mise en place par nos protagonistes médiévaux, dans le cadre de l'établissement démonstratif de l'existence de la *Cause des causes*.

251. Voir Partie II, Chapitre 4.

Chapitre II : Démonstrations de l'existence du Premier Principe, comme finitude des causes

Aristote proposait d'établir l'existence du Premier Principe en partant, non pas des catégories d'existant, contrairement à Ibn Sīnā, mais du principe du mouvement. Afin d'établir l'existence du Premier Moteur, Aristote commence par établir que tout ce qui est en mouvement l'est par une cause. Dit autrement, le Stagirite, pour établir l'existence du Premier Moteur, ne se place pas du point de vue de la causalité *métaphysique*, mais du point de vue de la causalité *physique*. Il débute sa démonstration par l'étude locale du mouvement. Il établit la dichotomie connue, entre mouvement *violent* et mouvement *naturel*. Dans le premier cas, celui du mouvement *violent*, il s'agit d'un mouvement nécessairement causé, par une cause extrinsèque à l'objet mû, puisque le mouvement en question n'est pas dans la nature du mobile, il est même *contre-nature*. C'est le cas, par exemple, de la pierre qui s'élève dans le ciel, parce que nous l'avons lancée. Dans le second cas, celui du mouvement *naturel*, Aristote distingue le cas de l'existant physique animal de l'existant physique inanimé. Il est propre à la nature du premier que de se mouvoir par lui-même. Mais qu'en est-il du second ? Comment concevoir que la pierre, écartée de son lieu naturel, par accident, par un mouvement violent, se meut, par *nature*, vers son lieu de repos ? Voici comment répond le *Premier Maître* :

"Il est irrationnel que, si vraiment ces choses se meuvent elles-mêmes, il ne leur appartienne de se mouvoir que d'un seul mouvement [...] Aucune de ces choses ne se meut soi-même (car elles sont homogènes), ni nul autre continu ; mais il est nécessaire de distinguer en chacune le moteur en face du mû, comme on le voit pour les choses inanimées quand un être animé les meut." ²⁵²

Ayant établi ce premier élément, le Stagirite poursuit sa démonstration, en analysant

252. Aristote, *Physique*, Livre VIII, Chapitre 4.

la chaîne de causalité du mouvement, en partant d'un objet inanimé par nature, mis en mouvement par un autre, un *moteur*, s'interrogeant sur le caractère animé par soi ou par un autre de ce moteur, ou de son absence de mouvement propre, et poursuivant ainsi la chaîne des moteurs :

"Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, et ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le premier moteur, tout en étant mû, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mû par soi." ²⁵³

Ainsi, nous comprenons comment Aristote, usant du principe de causalité *physique*, passant d'un moteur à un autre, jusqu'à arriver au Moteur mû par soi, le Premier Moteur. Ibn Sīnā s'écartera de cette démonstration, par causalité *physique*, pour proposer une démonstration purement *métaphysique*, fondée sur la dichotomie, défailante, des existants en nécessaires et possibles, en s'interrogeant sur les chaînes de causalités qui les lient. Al-Ġhazālī veillera à critiquer cette démarche, et Ibn Rushd à sa suite, ce dernier offrant une dichotomie, plus robuste, des existants, lui permettant de proposer une forme démonstrative à la proposition d'Ibn Sīnā. Nous avons fait le présent chapitre de cela.

La critique des approches théologiques du *Kashf* d'Ibn Rushd

L'entreprise théologique spéculative se veut être une œuvre qui soit à la fois apologétique, mais également concordiste, faisant un pont entre Raison et Révélation. Plus encore, il s'agit, pour les théologiens, d'apporter des justifications rationnelles aux injonctions religieuses, qu'elles soient coraniques ou prophétiques. De fait, ces justifications rationnelles doivent être indépendantes de la source religieuse, au risque de sombrer dans une tautologie stérile. Par ailleurs, pour que le caractère apologétique et concordiste ait un sens, il faut que les résultats de la démarche rationnelle indépendante des sciences du *Kalām* n'aillent pas à l'encontre des injonctions religieuses.

Limites des approches spéculatives

Aussi, nous commençons par souligner, avec Al-Ġhazālī, les limites inhérentes à la pratique théologique spéculative, mais également, nous dit-il, à la pratique philosophique,

253. Aristote, *Physique*, Livre VIII, Chapitre 5.

dans le cadre de la métaphysique, en rappelant les paroles prophétiques de circonstances, à de multiples reprises, dans son *Tahafot al-falāsifā* :

"Laissons donc les principes de ces choses être acceptés par les prophètes, et laissons les [philosophes] y croire. En effet, la raison ne les rend pas [impossibles]. Laissons les recherches sur la qualité et la quantité être abandonnées. En effet, ce ne sont pas des choses que les facultés humaines peuvent englober. Et, pour cette raison, celui²⁵⁴ qui a transmis la Loi religieuse a dit : "Pensez à la création de Dieu et ne pensez pas à l'Essence de Dieu".²⁵⁵

ou encore, dans le passage suivant :

"Bien au contraire, l'objectif est de montrer votre impuissance à prétendre connaître la vraie nature des choses, par le biais de démonstrations concluantes, et à lever le doute sur vos prétentions. Une fois que votre impuissance devient manifeste, alors [il faut souligner qu'il] existe, parmi les gens, ceux qui soutiennent que les réalités des questions divines ne sont pas atteintes par une réflexion rationnelle - en effet, il n'est pas dans le pouvoir humain de les connaître. Pour cette raison, le législateur²⁵⁶ a dit : "Pensez à la création de Dieu et ne pensez pas à l'Essence de Dieu"²⁵⁷.²⁵⁸

Al-Ġhazālī n'affirme pas que les théologiens et les philosophes sont incapables de concevoir une démonstration rigoureuse, purement rationnelle et universalisable, de l'existence de Dieu, mais, en évoquant, à de nombreux endroits, ce *Hadith*, cette tradition prophétique, il laisse entendre qu'une telle quête serait vaine. Non pas que la question de l'existence de Dieu dussé demeurer sans réponse, mais que la raison seule ne peut la concevoir. Elle doit avoir recours au regard du cœur, comme nous le verrons avec la démarche soufite sur la question. Rappelons que la désillusion d'Al-Ġhazālī, concernant les prétentions rationalistes des philosophes en métaphysique l'ont conduit à se plonger dans la voie mystique initiatique du *tasawwuf*.

Le *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*

Telle ne fut pas, vous vous en doutez, la réponse apportée par Ibn Rushd. Le *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion* d'Ibn Rushd, fait partie d'une réponse en trois parties de notre philosophe andalou aux attaques des théologiens de son temps, prenant comme fer de lance les travaux d'Al-Ġhazālī à l'encontre des philosophes néoplatoniciens Ibn Sīnā et

254. Le prophète Muhammad.

255. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 80.

256. Le prophète Muhammad

257. Hadith

258. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VI, §. 43.

Al-Fārābī. Les trois œuvres, rédigées en 1179, répondent, respectivement, à des objectifs distincts. Le *Tahafot at-Tahafot* permet de lever l'hypothèque ghazzalienne sur l'accusation d'incohérence interne à la pratique de la philosophie héritée des Grecs, sur le plan épistémologique, tout comme du point de vue de la philosophie des sciences. Une fois la cohérence interne de la pratique philosophique, au sens aristotélicien du terme, restaurée, Ibn Rushd va développer le caractère *obligatoire*, sur le plan religieux, de la pratique philosophique, pour qui est doué de raison, et formé aux subtilités du discours démonstratif. Ce développement du caractère *obligatoire*, sur le plan religieux, prendra la forme d'une *fatwā*, d'un avis juridique consultatif, le *Faṣl al-maqāl*, le *Discours décisif*²⁵⁹. Une fois ce retournement épistémologique établi, notre philosophe andalou passe à l'offensive, dans une troisième et dernière étape, celle qui va nous intéresser dans la présente section, celle du *Kashf*, qui consiste en la mise en évidence de l'effondrement des multiples démarches théologiques, au sens où elles vont, chacune pour des raisons différentes, non seulement se révéler être en contradiction avec la démarche philosophique, mais, plus encore, se révéler être en contradiction avec le discours religieux lui-même, ce qui en feraient autant de voies absurdes, au sens où elles vont à l'encontre de leurs effets premiers recherchés. Voyons donc, avec Ibn Rushd, les propositions des différentes méthodologies théologiques, sur la question de l'établissement de l'existence du Premier Principe, et en quoi, selon Ibn Rushd, ces propositions vont à l'encontre de la démarche philosophique et du discours religieux. Commençons par la proposition de l'approche *littéraliste*.

La proposition des Littéralistes

Les *littéralistes*, à l'instar d'Ibn Hazm (994-1064), préconisent, dans le cadre des questions métaphysiques, de façon générale, et dans le cas de la mise en évidence de l'existence de Dieu, en particulier, de n'accepter comme éléments de réponse que le sens obvie qui découle du texte sacré.

L'existence de Dieu pour les Littéralistes

Voici comment Ibn Rushd décrit leur approche de la question de l'établissement de l'existence de Dieu :

"Nous commençons par la secte qui est appelée *littéraliste* dont les adeptes affirment que l'unique méthode pour prendre connaissance de l'existence de Dieu Tout-Puissant n'est autre que la Révélation, et non pas la Raison. En d'autres termes, en ce qui concerne la croyance en Son existence, à laquelle les hommes doivent consentir, il leur suffit de la recevoir du législateur, et de l'accepter par acte de foi, tout

259. Voir Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl*, le *Discours décisif*, traduit par M. Geoffroy, édition GF, 1996.

comme ils reçoivent de lui les états de l'au-delà, et d'autres questions pour lesquelles il n'y a pas de place pour la raison." ²⁶⁰

Le législateur, dont il est question ici, n'est autre que le Prophète, qui apporte aux hommes le texte sacré. Le croyant, puisqu'il *doit* croire, mais ne sachant pas, *a priori*, que croire, pourra, et devra, se contenter, si l'on en croit les *littéralistes*, de recevoir les éléments constitutifs de sa croyance par le législateur. Seule la Révélation, prise dans son sens obvie, son sens premier, contient les éléments de croyance non-entachés de nullité par la dégradation épistémologique inhérente au passage par le crible de la raison. Nous comprenons, au vu de ce que nous avons souligné dans la partie précédente ²⁶¹ les difficultés qui peuvent émerger de cette méthodologie, notamment les mésententes, les incompréhensions, voir les incohérences inhérentes à la limitation de la compréhension des textes de la Révélation à leur sens obvie.

La réponse d'Ibn Rushd

Voyons ce qu'Ibn Rushd répond à cette démarche, quand à sa cohérence vis-à-vis de l'intention du législateur :

"Il ressort de la considération de cette secte capricieuse qu'elle est incapable de comprendre l'intention de l'Écriture, concernant la méthode qu'elle a établie pour conduire chacun à la connaissance de l'existence de Dieu Tout-Puissant, et par laquelle il a appelé tous les hommes à croire en Lui. En effet, il est évident, à partir de plus d'un verset du Livre de Dieu Tout-Puissant, qu'il appelle les hommes à croire en l'existence de l'Initiateur, la gloire soit à Lui, à travers des arguments rationnels qui y sont spécifiquement détaillés, tels que la parole du Tout-Puissant : "Ô peuple, adorez votre Seigneur qui vous a créé, ainsi que ceux qui vous ont précédés" ²⁶², et comme l'autre parole du Tout-Puissant : "Y a-t-il un doute sur Dieu, Créateur des Cieux et de la Terre?" ²⁶³, en plus de nombreux autres versets dans la même veine." ²⁶⁴

Le jugement est donc sans appel. Ibn Rushd, le *Qādi al-Quda* de Séville puis de Cordoue, affirme que cette approche, fondée exclusivement sur la compréhension du sens obvie des textes de la Révélation, est opposée à l'intention de celle-ci, à savoir celle du législateur. La pratique méthodologique des littéralistes, adeptes du sens obvie de la lettre

260. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

261. Voir Partie I, Chapitre 2.

262. Coran, 2, 20.

263. Coran, 14, 10.

264. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

du texte, s'oppose à son esprit, sur de telles questions métaphysiques. Le philosophe andalou rappelle que la rhétorique coranique s'adresse aux intelligences des croyants, les interpellant, par le biais d'arguments rationnels, bien que rhétoriques. La raison en est que les arguments rationnels rhétoriques sont susceptibles d'être saisis par tout individu doué de raison, quand bien même celle-ci ne serait pas formée au discours démonstratif. Il n'en demeure pas moins que c'est à la raison du croyant, éduqué ou non, que le législateur s'adresse, à travers la rhétorique du texte révélé. L'argumentaire des littéralistes, cette "secte capricieuse", pourrait éventuellement se justifier, dans le cas des individus dont "l'intellect est si lent, et leur perspicacité si terne, qu'ils ne comprennent rien aux arguments religieux que [le Prophète], la prière et la paix soient sur lui, à apporter aux gens". C'est dire où Ibn Rushd place la valeur de ce type de pratique... Toutefois, le philosophe andalou insiste, en affirmant que de tels individus constituent, à l'échelle de l'humanité, "l'exception la plus rare". En dehors de ces individus, s'ils existent, qui ont une tare de naissance, quand à leurs capacités intellectuelles, la pratique de la méthodologie des théologiens littéralistes, selon Ibn Rushd, est nulle et non-avenue. Voyons, à présent, ce qu'il en est, de la proposition des théologiens Ash'arites, vis-à-vis de la question métaphysique de l'existence de Dieu.

La proposition des Ash'arites

Nous aurons l'occasion d'évoquer le fondateur de ce courant de pensée, au sein du *Kalām*, Abou al-Hassan al-Ash'arī²⁶⁵ (874-936). Nous évoquerons alors sa démarche, ainsi que celle de ses disciples, les Ash'arites, quand à son rapport à l'atomisme, à l'occasionalisme, dans leur vision du Principe Premier, et dans la démarche qu'ils ont adopté afin d'établir Son existence.

L'existence de Dieu pour les Ash'arites

Voici ce qu'en dit Ibn Rushd, dans son *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion* :

"Les Ash'arites, cependant, soutiennent que la croyance en l'existence de Dieu Tout-Puissant n'est possible qu'à travers la Raison. Cependant, ce faisant, ils ont adopté certaines méthodes qui ne sont pas les méthodes religieuses sur lesquelles Dieu a attiré l'attention, et par lesquelles Il a appelé tous les hommes à croire en Lui. Leur méthode la plus célèbre consiste à montrer que le Monde est un adventice, en ce sens que la venue à l'existence du Monde, selon eux, est basée sur l'affirmation que les corps sont composés de parties indivisibles, que la partie qui ne peut pas être subdivisée est advenue dans le temps, et que les corps sont advenus par sa venue à

265. Voir notamment Partie III, Chapitre 2 et 5.

l'existence." ²⁶⁶

Ibn Rushd souligne l'écart nette, antagoniste, entre la démarche ash'arite et celle des littéralistes, au sens où la démarche des premiers se fonde exclusivement sur la raison humaine, source autonome du vrai, sur la question précise de l'établissement de l'existence de la Cause des causes, là où les littéralistes se fondent exclusivement sur la Révélation, seule source de la Vérité absolue, sur les questions métaphysiques.

Un écart des Ash'arites vis-à-vis de la démarche de la Sainte écriture

Toutefois, notre philosophe andalou souligne que les Ash'arites se sont écartés, eux aussi, de la démarche prônée par la Sainte écriture, tout comme par celle prônée par la démarche philosophique héritée de Platon et d'Aristote, par leur recours à l'atome, lui même hérité de Démocrite, Lucrèce et Épicure notamment, et à son caractère adventice, auxquels nous consacrerons notre troisième partie ²⁶⁷. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Cependant, la méthode par laquelle ils ont montré comment la partie indivisible, qu'ils appellent *atome*, est advenue dans le temps, est une méthode abstruse, que de nombreux experts de l'art de la Logique ne peuvent pas comprendre, moins encore les gens du commun. De plus, elle reste une méthode non-démonstrative, et ne conduit pas à une certitude quant à l'existence de la Cause Première, le Tout-Puissant." ²⁶⁸

Ibn Rushd nous indique, en sus, que la méthode employée par les ash'arites est non seulement abstruse, mais, plus encore, demeure hors du champs démonstratif. Elle est, au mieux, dialectique, et reste hors de portée des *gens du commun*.

Un argument critique ontologique

Toutefois, Ibn Rushd, dans sa critique de la démarche ash'arite, dans l'établissement de l'existence du Premier Principe, ne s'arrête pas en si bon chemin :

"Si nous supposons que le Monde est advenu (*maf'ūl*), il s'ensuit, comme l'on dit, qu'il doit nécessairement avoir un Adventeur (*al-Fā'il*) qui l'a fait advenir. L'existence de cet Adventeur, cependant, soulève un doute dont la dissipation n'est pas dans le pouvoir de l'art de la théologie (*'ilm al-Kalām*). Nous ne pouvons pas affirmer que cet Adventeur soit ancien, ou s'Il est [Lui-même] advenu. [En effet,] Il ne peut être un adventice, puisque un adventice aurait besoin d'un adventeur, et

266. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

267. Voir Partie III, dans son intégralité, et notamment le Chapitre 1, sur les paradoxes.

268. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

celui-ci d'un autre aventeur, et, ainsi de suite, à l'infini, ce qui est absurde. De même, [nous ne pouvons pas dire] qu'Il soit ancien, puisque Son action, qui est liée à ses effets, serait alors ancienne, rendant ainsi ses effets, eux-mêmes, anciens." ²⁶⁹

Ce passage fait écho à un argument, moins ontologique, présent dans le *Tahafot at-Tahafot*, en réponse à la prétention des théologiens ash'arites de son temps à fonder une démonstration rigoureuse de l'existence de la Cause des causes, sur la théorie des accidents, et le caractère adventice du Monde :

"Le plus évident, en ce qui concerne leur théorie des attributs, est qu'il doit exister une essence composite, ancienne, et donc un composé ancien, ce qui contredit la théorie Ash'arite selon laquelle chaque composé est advenu, puisque c'est un accident, et que chaque accident est, selon eux, un adventice." ²⁷⁰

Notre philosophe andalou met ici en évidence une difficulté mortelle de la démarche ash'arite, en ce sens qu'il la contraint à l'absurdité. Admettons donc que les théologiens Ash'arites, les disciples donc d'Abou al-Hassan al-Ash'arī, aient établi, à travers des arguments sur lesquels nous reviendrons ²⁷¹ avec Al-Ġhazālī, que le Monde physique, dans son entièreté, soit adventé. Dès lors que cela est reconnu, le Monde nécessite un agent, chargé de le faire venir à l'existence. Cet agent est alors soit ancien, soit lui-même advenu. Et, c'est là que la méthodologie ash'arite est prise en défaut, d'après Ibn Rushd. En effet, ces derniers adoptent l'affirmation selon laquelle l'advenu ne peut émaner que de l'advenu. Ainsi, l'agent du Monde ne pourrait être ancien. Dès lors, l'agent du Monde serait advenu, nécessitant de fait un agent, lui-même advenu, le tout régressant à l'infini, ce qui est absurde ²⁷².

Une réponse vaine des Ash'arites

En bon dialecticien, Ibn Rushd laisse place à la réponse des théologiens ash'arites, vis-à-vis de son argumentaire, à l'encontre de leur doctrine sur l'établissement du Premier Principe :

"Ce que les théologiens (*al-Mutakallimūn*) répondent, [à savoir] l'affirmation selon laquelle l'action advenue est le produit d'une volonté ancienne, ne les aide pas, et ne dissipe pas ce doute, puisque la volonté est différente de l'action liée à l'effet." ²⁷³

269. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

270. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 40-46 du *Tahafot al-falāsifā*.

271. Voir Partie II, Chapitre 4.

272. Voir Partie III, Chapitre 1.

273. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de*

Nous comprenons donc que les tentatives de sauvetage *ad hoc* de la doctrine ash'arite, dans son établissement de l'existence du Premier Principe, ne suffisent pas. Elles ne font que déplacer le problème de la venue à l'existence de l'agent, à la venue à l'existence de la volonté de l'agent. Ainsi, non seulement les ash'arites suivent une voie abstruse, complexe, la plaçant donc hors de portée de *gens du commun*, et non démonstrative, la rendant donc inutile aux yeux des philosophes, mais, pire encore, elle se révèle être fausse, y compris sur le plan dialectique.

Une critique de l'occasionalisme

Une critique se rapportant à l'occasionalisme des théologiens ash'arites, faisant de Dieu l'unique agent de tous les effets du Monde physique, se fait jour :

"Et, par ailleurs, leur hypothèse selon laquelle le même agent, qui est le Premier Principe, est un agent pour tout, dans le Monde, sans moyen terme, contredit l'évidence des sens, qui montre autre chose. Leur argument le plus convaincant sur ce point est que, si l'agent était un effet, cela conduirait à une régression infinie. Toutefois, cela ne serait impliqué que si l'agent était un agent, uniquement dans la mesure où il agit, et le mobile serait aussi le moteur, uniquement dans la mesure où il est déplacé. Or, ce n'est pas le cas. Au contraire, l'agent est un existant effectif, puisque le non-existant ne produit aucun effet. Ce qui en découle, ce n'est pas qu'il n'y ait pas d'effet agissant, comme le pensaient les théologiens, mais que les effets agissant aboutissent à un agent qui n'est absolument pas un effet. En outre, l'impossibilité qui est la conséquence de leur déduction, est encore plus grande que celle qui découle des prémisses sur lesquelles ils tirent cette conclusion." ²⁷⁴

Nous comprenons donc, avec Ibn Rushd, que l'occasionalisme est absolument incompatible d'une part avec l'évidence des sens, mais, plus fortement sur le plan épistémologique, l'occasionalisme est une doctrine logiquement défailante, faisant de Dieu une âme à ceci près que cette âme est extérieure à tout corps. Toutefois, du fait qu'elle possède des attributs qui, selon les théologiens ash'arites, s'ajoutent à Son essence, cette âme, dotée de ses attributs, est un existant composite, nécessitant une cause à sa venue à l'existence.

L'anthropomorphisme des théologiens

Et, Ibn Rushd ira plu loin, contraignant les théologiens, en prenant au sérieux leurs principes, à l'anthropomorphisme, injure suprême pour eux :

démonstration des dogmes de la religion musulmane, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

274. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

"Il ne dit cela que comme une introduction, et une préparation, à la comparaison entre sa théorie et celle des philosophes, sur la connaissance ancienne, puisque sa théorie semble, à première vue, plus satisfaisante que celle des philosophes. Toutefois, lorsque la théorie des théologiens est testée, et est montrée à celui pour qui une telle exposition est nécessaire, il devient évident qu'ils ne font de Dieu qu'un homme ancien, puisqu'ils comparent le Monde aux produits de l'art façonné par la volonté, la connaissance et le pouvoir de l'homme." ²⁷⁵

L'anthropomorphisme des théologiens, accusation mortelle, *a priori*, consiste en ce que Dieu ne soit qu'un *homme ancien*, pour les ash'arites, au premier rang desquels se trouve Abou Hamid Al-Ġhazālī, d'après ce que nous en dit Ibn Rushd. Notons cependant que les penseurs ash'arites pousseraient des cris d'orfraies à la lecture de ces lignes. Et, c'est peut être ainsi que doit être lue cette critique d'Ibn Rushd : un pied de nez à ses adversaires. Par ailleurs, les propositions anthropomorphiques post-rushdiennes feront grand bruit dans les siècles qui suivirent.

L'anthropomorphisme d'Ibn Taymyya

Nous pourrions citer ici la proposition d'Ibn Taymyya, qui, sur le sujet, est particulièrement éloquent. Nous trouvons certains passages de nature anthropomorphique, fondés sur le *tajssim*, le fait d'attribuer un corps à Dieu, cités souvent chez de nombreux savants ayant divergé avec lui sur cette question, comme Hassan Ibn Ali al-Saqqaf, qui le cite, ainsi que son maître Abou Ya'la, en ces termes :

"Le guide d'Ibn Taymyya, et son modèle dans ces catastrophes, n'est autre qu'Abou Ya'la al-Hambali qui disait : *Je peux vous répondre sur ce que vous voulez si ce n'est au sujet de la barbe et des parties génitales, à savoir, les caractéristiques de Dieu!*" ²⁷⁶

Nous ne nous plongerons pas d'avantage dans les propositions d'Ibn Taymyya, mais il nous a semblé bon d'exposer ce point de vue post-rushdien et même post-razien, puisque Ibn Taymyya (1263 - 1328) a vécu après la mort de nos protagonistes. Voilà qui clôt la critique rushdienne de la proposition ash'arite sur l'établissement de l'existence de la Cause Première.

Le cas des mu'tazilites

Soit dit en passant, Ibn Rushd évoque, d'un trait de plume, le cas des Mu'tazilites :

"En ce qui concerne les Mu'tazilites, aucun de leurs livres ne nous est parvenu en cette péninsule ²⁷⁷ pour pouvoir enquêter sur les méthodes qu'ils ont suivies en la

275. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XI, Commentaire des §. 1-2 du *Tahafot al-falāsifā*.

276. Hassan Ibn Ali al-Saqqaf, *Al-Tandid*, p. 22.

277. *Al-Andalus*

matière. Il est probable que leurs méthodes soient du même type que celles des Ash'arites." ²⁷⁸

Les travaux des Mu'tazilites n'ont que très peu circulé en Andalousie. Cependant, dans de multiples passages du *Tahafot at-Tahafot*, Ibn Rushd apporte quelques précisions, probablement issues d'ouvrages de réfutations ash'arites, concernant certains points dogmatiques précis de la théologie mu'tazilite, qui diffèrent de celles des théologiens ash'arites :

"Par conséquent, les Mu'tazilites ont supposé que ces attributs, dans le Premier Principe, se réfèrent à Son essence, et n'y ajoutaient rien, de la même manière que cela se produit avec de nombreuses qualités essentielles, dans de nombreux existants, comme l'existence d'une chose qui serait unique, ou ancienne. Ceci est plus proche de la vérité que la théorie des Ash'arites. Et, la théorie des philosophes, concernant le Premier Principe, se rapproche de celle des Mu'tazilites." ²⁷⁹

Nous évoquerons les distinctions fondamentales, entre les considérations ash'arites et mu'tazilites, dans la Partie II ²⁸⁰, mais aussi dans la Partie III ²⁸¹ de la présente thèse. Toutefois, Ibn Rushd évoque la démarche originale d'un grand maître ash'arite, qui a proposé une seconde méthode pour établir l'existence de la Cause des causes. Voyons donc, à présent, ce qu'il en est, de la proposition particulière d'Al-Juwayni, maître d'Al-Ġhazālī, vis-à-vis de la question métaphysique de l'existence de Dieu.

La méthodologie d'Al-Juwaynī, maître d'Al-Ġhazālī

Abu al-Ma'ālī Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Juwaynī al-Shafi'ī (1028 - 1085), aussi communément appelé *al-Imam al-Haramayn*, le guide des deux lieux sacrés, par le fait qu'il ait officié à la fois à la mosquée de la Mecque et à celle de Médine, fut à la fois un juriste hors pair, de rite shafi'ite, et un théologien *moutakallim* ash'arite reconnu. Il contribuera, sur le plan de la jurisprudence, à initier un mouvement qui prendra une ampleur telle qu'elle justifiera un changement de paradigme au sein de la jurisprudence, de la *Shari'a*, marquant l'essor de ce que nous connaissons aujourd'hui sous le terme de *Maqācid ash-Shari'a*, les objectifs de voie divine, qu'il regroupe en cinq objectifs fondamentaux : la préservation de la religion (*ad-Dīn*), la préservation de la vie (*Nafs*), de l'intellect (*al-'aql*), des biens matériels (*al-māl*) et de sa descendance (*an-Nasl*). Cette approche de

278. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 1.

279. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

280. Voir Partie II, Chapitre 5.

281. Voir Partie III, Chapitres 1 à 5.

la jurisprudence par ses finalités donnera un souffle nouveau au *fiqh*, mais se diffusera également dans d'autres disciplines, jusqu'à la théologie elle-même, dans laquelle *al-Imam al-Haramayn*, le guide des deux lieux sacrés, fera école, et, à sa suite, son disciple, Al-Ġhazālī.

L'existence de Dieu, chez Al-Juwaynī

Voyons ce que Ibn Rushd nous dit de l'approche particulière d'Al-Juwaynī, quand à la question de l'existence de la Cause des causes :

"La deuxième méthode a été introduite par Abu al-Ma'ālī [Al-Juwaynī] dans son traité connu sous le nom d'*al-Nizāmiyya*²⁸². Elle est basée sur deux prémisses. La première déclare qu'il est possible que le Monde, avec tout ce qu'il contient, soit l'opposé de ce qu'il est effectivement [par exemple, il est possible qu'il soit plus petit ou plus grand qu'il ne l'est maintenant], sous une forme autre que son corps actuel, qu'il pourrait contenir un certain nombre de corps autres que les corps effectifs, ou être tel que chaque objet mobile se déplace dans la direction opposée à son mouvement actuel. Il serait alors possible, [par exemple] pour une pierre de se déplacer vers le haut, et pour le feu de se déplacer vers le bas, et pour le mouvement oriental d'être occidental, et l'occidental d'être oriental. La deuxième prémisses stipule que ce qui est contingent est advenu et a un agent. J'entends par là, un agent qui l'a rendu plus sensible à l'une des deux possibilités, plutôt qu'à l'autre."²⁸³

Ainsi, nous comprenons les deux prémisses d'Al-Juwaynī, sur lesquelles reposent sa démonstration de l'existence du Premier Principe. La première revient à affirmer que le Monde, dans son entièreté, est contingent, qu'il aurait pu être autrement qu'il ne l'est. La seconde prémisses résulte du fait que tout être contingent, pour passer d'une existence potentielle à une existence effective, nécessite l'action d'un agent.

Une critique des prémisses

Voyons donc ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Quant à la première prémisses, elle est rhétorique, et apparaît ainsi à première vue. En ce qui concerne certaines parties du monde, la fausseté de cette prémisses est évidente, comme, par exemple, en supposant que l'Homme existe sous une forme différente de sa forme effective. En ce qui concerne les autres parties, la question est sujette au doute, comme [celle supposant] que le mouvement oriental puisse être occidental et que l'occidental soit oriental, puisque cela ne va pas de soi. Il pourrait avoir une cause inconnaissable en soi, ou ce pourrait être l'une des causes cachées à l'homme. Il semble que ce qui apparaît initialement à la personne qui

282. Abu al-Ma'ālī Al-Juwaynī, *al-'Aqīda al-nizāmiyya*, enseignant d'Al-Ġhazālī.

283. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

enquête sur ces questions est similaire à ce qui apparaît à ceux qui étudient les pièces d'objets manufacturés, sans avoir les compétences de leurs fabricants. Ces personnes ont préconçu l'idée que les constituants de ces objets manufacturés, ou la plupart d'entre eux, pourraient être autrement, [pourtant ils continuent] à générer les mêmes actions pour lesquelles ils ont été fabriqués. Je veux dire, leur but." ²⁸⁴

Nous comprenons donc les deux parties de la critique qu'adresse Ibn Rushd à *al-Imam al-Haramayn*, au *guide des deux lieux sacrés*. Nonobstant le fait que la prémisse usitée par Al-Juwaynī soit purement rhétorique, la première critique que porte le philosophe andalou repose sur sa fausseté, quant à sa portée générale. Il affirme, en effet, qu'il existe un certain nombre d'existants nécessaires, tels qu'ils sont. Il cite en exemple de ces existants nécessaires tels qu'ils sont le cas de l'Homme. Peut-être est-ce dû aux caractéristiques hylémorphiques de l'Homme, qui se définit par sa forme et sa matière. Si vous changez la forme ou la matière de l'Homme alors vous n'avez plus l'Homme, mais un autre existant. Toutefois, Ibn Rushd souligne ici que, nonobstant ces cas bien précis, qui sont nécessaires tels qu'ils sont, il en est dont le caractère contingent peut être abordé, discuté, bien que n'allant pas de soi. Il n'est pas impossible, nous dit-il, qu'il y ait une cause aux formes de ces existants là, tels qu'ils sont. Cette cause, nous dit le philosophe, ne lui est pas connue. Dans le cas du mouvement relatif des astres, nous avons, près d'un millénaire plus tard, des éléments de réponses plus précis concernant leur cause, celle des mouvements rétrogrades, des mouvements circulaires ou quasi-circulaires... Ce que nous souhaitons noter ici, c'est l'ouverture d'esprit dont fait preuve le philosophe andalou, vis-à-vis de ce qui lui semble n'être que de simples considérations rhétoriques, visant à asseoir une vision idéologique de la démarche rationnelle, appliquée à la métaphysique. Cette première critique est donc d'ordre épistémologique. Elle ne vise qu'à la disqualifier pour manque de véracité générale, en tant que prémisse.

Une critique issue de la philosophie des religions

Et, le Cordouan de poursuivre :

"S'il en était ainsi, il n'y aurait aucune sagesse dans ce qui est fabriqué. Le fabricant et ceux qui partagent avec lui une certaine connaissance de la science [de la production de ces choses], penseraient bien sûr qu'il en va autrement, et qu'il n'y a rien dans ce qui est fabriqué, si ce n'est ce qui est nécessaire, ou si non nécessaire, qu'il existe pour que l'objet manufacturé soit plus complet ou meilleur. C'est, en effet, le sens de l'art. Il semble que les adventices ressemblent à ce qui est fabriqué dans ce sens. Que le Grand Artisan soit glorifié!" ²⁸⁵

284. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

285. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de*

La seconde critique, quant à elle, relève d'avantage de la philosophie des religions. Elle consiste en l'effondrement de toute recherche de sagesse dans un acte qui ne serait que fortuit. Quelle sagesse y aurait-il dans un jeu de dés ? Ibn Rushd nous dit donc, ici, que ce qui est, l'est à sa juste mesure, et qu'à travers la découverte de la nécessité inhérente aux objets d'arts, nous avons une porte d'entrée vers la découverte de la Sagesse infinie de l'Artisan, qui a le double avantage d'être accessible au philosophe, par démonstration, et à *l'homme du commun*, par le discours rhétorique religieux. Dans un cas comme dans l'autre, les propos de *al-Imam al-Haramayn* semblent fermer cette porte.

L'effondrement de la Sagesse

C'est, effectivement, le reproche que lui fera Ibn Rushd :

"Dans la mesure où cette prémisse est rhétorique, il peut n'y avoir aucun mal à l'utiliser pour convaincre les gens du commun. Toutefois, dans la mesure où elle est fautive [au moins dans certains cas] et qu'elle annule la sagesse de l'Artisan, elle ne leur convient pas. [En effet,] elle abolit la sagesse, puisque la sagesse n'est rien d'autre que la connaissance des causes des choses existantes, et s'il n'y a pas de causes nécessaires qui nécessitent l'existence de ces choses, sous la forme sous laquelle celles de leur espèce existent, alors il n'y a aucune connaissance ici qui distingue le Créateur Sage des autres. En outre, s'il n'y avait pas de causes nécessaires, entrant dans la constitution des objets manufacturés, il n'y aurait pas d'artisanat au départ, ni de sagesse attribuée à l'artisan par rapport à celui qui n'est pas artisan. En effet, quelle sagesse y aurait-il chez l'homme, si tous ses faits et gestes devaient résulter de l'organe qui se trouve présent, ou même sans organe, de telle sorte que la vision puisse avoir lieu, par exemple, à travers l'oreille, aussi facilement qu'à travers l'œil, et l'odorat par l'œil exactement comme à travers le nez. Tout cela annule la sagesse, ainsi que le but pour lequel le Tout-Puissant s'est appelé Sage, qu'Il soit exalté, et que Ses noms soient sanctifiés." ²⁸⁶

Notons donc que la méthode d'Al-Juwaynī, si elle est rejetée par Ibn Rushd dans son adresse aux *gens du commun*, pour les raisons que nous avons mentionnées, elle n'en demeure pas moins un objet d'étude à explorer pour les *gens de démonstration*, *ahl al-burhān*, ceux qui sont profondément enracinés dans le savoir *racīḥūn fī al-'ilm*, comme nous le verrons plus loin ²⁸⁷. Voyons, à présent, ce qu'il en est, de la proposition des théologiens soufies, vis-à-vis de la question métaphysique de l'existence de Dieu.

démonstration des dogmes de la religion musulmane, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

286. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fī 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

287. Voir Partie II, Chapitre 4.

La proposition des soufies

Le grand penseur soufie, al-Jounayd, au IX^{ème} siècle, définit ainsi l'initié : "le soufie est celui qui est, tel qu'il fut, tandis qu'il n'était pas encore". Il s'agit d'une démarche initiatique, une *tariqa*, qui repose sur une vision ésotérique et mystique de l'Islam.

L'existence de Dieu issue du *Tassawuf*

Voici ce que nous apprend Ibn Rushd, quant à la vue de cette mouvance, quant à la question centrale de l'existence de Dieu :

"Quant aux soufies, leurs méthodes d'investigation ne sont pas théoriques, composées de prémisses et de syllogismes. Au contraire, ils prétendent que la connaissance de Dieu, ainsi que d'autres existants, est une chose moulée dans l'âme, [accessible] une fois qu'elle a été nettoyée de ses appétits mondains, et qu'elle concentre son attention sur l'objet désiré. À l'appui de ce point de vue, ils font appel à la signification apparente de nombreux textes religieux, comme la parole du Tout-Puissant : "Et craignez Dieu et Il vous enseignera"²⁸⁸ et, "Et ceux qui luttent pour Notre cause, Nous les guiderons dans Notre voie"²⁸⁹ et, "Ô vous qui croyez, si vous craignez Dieu, Il vous fournira un critère"²⁹⁰ [pour distinguer le bien du mal], et de nombreux autres textes comme ceux-ci, qui sont censés étayer ce point."²⁹¹

Nous comprenons donc, à travers les passages du Coran cités, à l'appui de la doctrine soufie, qu'il s'agit d'une tradition adepte de *l'épiphanie descendante*, telle que nous l'avons décrite plus haut²⁹². Il s'agit donc, pour le soufie, d'emprunter, non pas un chemin de la formation intellectuelle, mais celui de l'initiation spirituelle, celui qui mène à la *crainte de Dieu* (*at-Taqwā*), de la *lutte contre soi* (*al-jihad nafsi*), qui permet de l'âme de se *purifier* (*tahara*) des appétits mondains, jusqu'à ce que l'épiphanie ait lieu, jusqu'à ce que Dieu se révèle dans l'intimité du cœur du disciple.

Critique du caractère élitiste de la démarche soufite

Quelle critique va donc apporter Ibn Rushd, quant à cette approche ? Voici quelques éléments de réponse :

"Cependant, nous considérons que, même si nous admettons l'existence de cette méthode, elle n'est pas commune à tous les individus, en tant qu'individu. En effet, s'ils avaient été censés suivre cette méthode, la méthode d'investigation théorique

288. Coran, 2, 282.

289. Coran, 29, 69.

290. Coran, 8, 29.

291. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

292. Voir Partie I, Chapitre 2.

aurait été totalement supprimée, et son existence dans l'esprit des hommes aurait été vaine. Pourtant, le Coran, dans son intégralité, n'est qu'un appel à la recherche et à la réflexion théoriques, et une injonction à recourir à ces méthodes théoriques. Il est vrai que nous ne nions pas que la mortification de la chair puisse être une condition préalable à de solides investigations théoriques, tout comme la santé, mais la suppression de l'appétit n'est pas ce qui apporte la connaissance en soi, bien qu'elle en soit encore une condition préalable, tout comme la santé est une condition préalable à l'apprentissage, mais n'est pas ce qui le rend effectif. C'est dans cette perspective que les Écritures ont appelé à cette méthode, et ont fortement recommandé son adoption dans son intégralité, c'est-à-dire en matière d'action, et non pas qu'elle soit suffisante en soi, comme ces gens l'ont imaginé. Si elle est utile en matière théorique, ce sera de la manière que nous venons de mentionner. Et, cela est évident pour quiconque est juste, et considère la question en elle-même." ²⁹³

Nous notons que, cette fois-ci, la critique d'Ibn Rushd ne porte pas sur la méthode suivie, en soit, mais dans son caractère exclusif. Ce passage est d'une importance capitale, puisqu'il nous permet de saisir la non-contradiction entre la démarche démonstrative aristotélicienne, défendue par Ibn Rushd, et la démarche soufite, en ce sens que, pour que le philosophe s'adonne à son art démonstratif, il doit, outre le fait d'être en bonne santé, ne pas être perturbé, *atterré*, par ses appétits mondains, qu'il doit être à même de maîtriser. La maîtrise de ses pulsions, qui passe par l'effort sur soit *al-jihad an-Nafs*, et le silence des organes, définition de la santé, constituent deux prémisses psychologiques (*nafsy*) à l'art démonstratif. Dès lors, la démarche soufite peut être d'un certain secours. Toutefois, elle ne saurait suffire au philosophe, qui doit, une fois cet état psychologique atteint, s'astreindre à la pratique démonstrative, telle que la définit le philosophe andalou. Mais plus encore, elle ne saurait suffire, puisqu'elle ne saurait correspondre à tous, contrairement à la démarche rationnelle, qu'elle passe par le discours démonstratif, pour le philosophe, ou par le discours rhétorique coranique. Ainsi donc, contrairement à ce que Ibn Rushd souligne, quant à la méthode prônée par les littéralistes, qu'il rejette en bloc, l'approche soufite peut s'inscrire comme un complément possible à la démarche philosophique héritée des Grecs, mais en aucun cas, elle ne saurait se suffire à elle-même. Voilà qui clôt notre tour d'horizon des critiques des différentes approches spécifiques des *sectes* théologiques, par Ibn Rushd. Nous allons consacrer la prochaine section à la proposition d'Ibn Sīnā.

La proposition d'Ibn Sīnā

Comme nous l'avons souligné dans l'introduction du présent chapitre, Ibn Sīnā déplace la démarche démonstrative d'Aristote du champ physique, fondée sur le principe

293. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

de causalité du même nom, pour débiter la sienne, sa propre démarche démonstrative, dans le champs métaphysique, fondée sur le principe de causalité *métaphysique*.

Toute chaîne causale à un début

Il débute sa démarche par un résultat préliminaire sur l'état de finitude de tout ce qui comporte priorité ou postérité, dit autrement, dans tout ce qui fait partie d'une chaîne de causalité :

"Priorité et postérité sont ou par nature (comme dans les nombres) ou par supposition (comme dans les dimensions, étant donné que tu peux commencer par n'importe quel côté que tu voudras). Tout ce qui comporte priorité ou postérité par nature, et tout ce qui est une quantité dont les parties qui en dépendent se trouvent réellement en un seul et même lieu, cela est fini. La preuve en est que s'il y avait nombre infini en des choses comportant par nature priorité ou postérité, ou bien [s'il y en avait] une dimension [infinie] dont les parties existeraient ensemble, il nous serait possible d'y désigner un point ou une limite, par les sens ou par la pensée." ²⁹⁴

Ibn Sīnā distingue les relations de succession par nature, des relations de succession par supposition. Il donne, en tant qu'exemple de la première catégorie, celui des nombres, dont on identifie un premier, puis une succession qui en découle, comme nous l'avons vu plus haut ²⁹⁵. Il y a donc un début *naturel* à cet ensemble infini des nombres entiers. En revanche, dans le cas d'une portion d'espace, étant, avec Ibn Sīnā, dans la cadre d'une vision continuiste du Monde, il existe une infinité de lieu entre les deux extrémités d'une dimension donnée. Nous pouvons donc, pour cette portion d'espace, *supposer* que l'extrémité droite en soit le premier lieu.

La partie peut-elle être égale au tout ?

Ceci étant posé, Ibn Sīnā poursuit l'établissement d'un résultat préalable à sa démonstration de l'existence de la Cause des causes :

B D C A ---

"Supposons que cet infini soit la ligne AB [ci-dessus]. Marquons le point C sur cette ligne. Supposons de C à D une dimension ou un nombre fini. S'il y avait <un> infini de D dans la direction de B, ajoute [à cet infini] CD ; [en ce cas], CB serait infini :

294. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.173

295. Voir Partie II, Chapitre 1. Voir également la définition axiomatique des nombres de Peano.

s'il y avait infini de D à B et si par imagination tu faisais correspondre DB à CB pour que tous deux se continuent dans la même direction, si DB se continuait en égalité [de longueur] avec CB, [en tenant compte de ce qu'elles ont de] plus ou moins [d'avance à leurs points de départ respectifs], toutes deux seraient égales - ce qui est impossible, car DB est moins et CB est plus. Et, si DB s'arrêtait tandis que CB se continuait, la longueur de B serait finie et CB aurait sur DB un accroissement [de longueur] égal à CD, lequel est fini. Donc, CB aussi est fini. Donc, il devient évident qu'un tel nombre et une telle dimension ne seraient pas infinis." ²⁹⁶

Ibn Sīnā propose ici d'extraire, par la pensée ou par les sens, une partie finie dont les extrémités sont notées C et D, de l'infini allant de B à A, avec D du côté de B, comme indiqué sur la figure ci-dessus. Le philosophe procède ensuite à une dichotomie, en fonction du caractère infini ou fini de la partie DB. Dans le premier cas, si la partie DB est infinie, alors la partie CB l'est également. Est-ce à dire, qu'alors, $DB = CB$? Pour Ibn Sīnā, l'absurdité de cette égalité est manifeste, puisque, naturellement, aussi grande soit la partie DB, la partie CB lui est supérieure, en ce sens qu'elle la contient entièrement, et lui ajoute une partie supplémentaire : $CB = DB + CD$. En niant cette possibilité, Ibn Sīnā conclut que ce qui est possiblement fini ou infini, dès lors qu'il a, en son sein, des éléments particuliers, en l'occurrence notés C et D, qui peuvent être désignés par les sens ou par l'esprit, est nécessairement fini. Ainsi souhaite-t-il mettre en évidence une première approche de la démonstration de l'existence de la Cause Première. Nous traiterons plus loin ²⁹⁷ le cas des variétés d'infinis, à travers les travaux de Thabit Ibn Qurra, qui ont mis en évidence que, dès lors que l'on s'intéresse à l'infini, la foi en nos intuitions premières devient une faiblesse épistémologique. Nous verrons en quoi le cardinal de la partie peut être égal au cardinal du tout. Nous comprenons donc que cette première approche ne permettra pas à Ibn Sīnā de conclure.

Ensemble causal fermé ou ouvert ?

Toutefois, il propose une démonstration qui tente de mettre en évidence l'établissement de l'existence de la Cause des causes :

"Les causes - à savoir les causes efficientes d'une chose - l'une étant cause, et l'autre étant cause de la cause, ayant priorité et postérité par nature, ne peuvent pas être infinies ; partout où il en est ainsi, il y a une cause qui est première. Si les causes étaient infinies, ou bien s'il n'y en aurait pas une qui ne fût [elle-même] sans cause, ou bien il y aurait parmi elles une cause qui n'aurait pas de cause. Dans ce dernier cas, cette cause serait la fin ; et [la succession des causes] serait finie, non infinie. Dans le premier cas, toutes ces causes, dans leur ensemble, seraient causées et existantes réellement en acte. Étant donné que c'est un ensemble qui est comme une chose

296. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.174

297. Voir Partie II, Chapitre 4.

parmi les choses infinies, nécessairement cet ensemble [de causes] ne serait pas non causé, parce qu'il ferait partie des causés existant réellement. Et, en tant qu'il est un ensemble causé, il lui faut une cause extérieure à cet ensemble. Quant à cette cause, si elle était causée, elle ferait elle-même partie de l'ensemble. Or, nous l'avons admise extérieure à l'ensemble ; donc il faut qu'elle soit non causée. Donc, cette cause est la fin et, par conséquent, [cette succession de causes] n'est pas infinie." ²⁹⁸

Mettons de côté le caractère fini ou infini de la chaîne des causes et des effets, qui, non seulement pâtit des remarques sus mentionnées, mais en plus, n'apporte rien à la discussion. En effet, un ensemble peut être de cardinal infini, et présenter un premier et un dernier élément, comme il en va, par exemple, des nombres réels contenus dans un segment fermé $[a ; b]$ où a et b sont deux réels distincts, tels que $a < b$. La démonstration d'Ibn Sīnā peut donc être déplacée et repositionnée sur la dichotomie entre un ensemble de cause et d'effet de type segment fermé ou de type segment ouvert, à l'instar de l'ensemble des réels lui-même. Dit autrement, est-ce que l'ensemble des causes et de leurs effets constitue un ensemble fermé ou ouvert, sans considération du caractère fini ou infini de son cardinal ? Ibn Sīnā nous offre des éléments de réponse, à travers une démonstration d'un niveau d'abstraction rare. Elle est fondée sur la considération d'un ensemble, de cardinal fini ou infini, qu'importe ici, constitué des causes, elles-mêmes causées. Cet ensemble, que nous noterons E , nous dit Ibn Sīnā, "est comme une chose parmi les choses infinies". Ainsi, il s'agit d'un existant causé. Nous remarquons que cela fait écho à la proposition d'Al-Juwaynī, sur le Monde possible en soi. Nous comprenons donc que l'ensemble E des causes causées, lui-même, en tant qu'existant contingent, doit *nécessairement* avoir une cause, que nous nommerons la cause A_0 . Nous devrions poursuivre alors, en ayant recours à la dichotomie. Soit la cause A_0 de l'ensemble E fait, elle-même, partie de l'ensemble E , soit elle lui est extérieure. Si la cause A_0 de l'ensemble E fait partie de l'ensemble E , alors elle est elle-même causée, par une cause que nous nommons la cause A_1 . Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux causes, A_0 et A_1 , ainsi que sur l'ensemble E des causes causées, lui-même causé par A_0 . Nous sommes dans le cas où A_0 fait partie de l'ensemble E , tout en étant sa cause. Donc, A_0 est cause de soit et cause d'autrui, ce qui contredit le fait qu'une cause n'induit qu'un effet, à moins que l'ensemble E ne soit réduit à A_0 , qui sera identique à A_1 . Si nous déroulons cette branche de la dichotomie jusqu'à son terme, alors, nous en sommes réduit au *solipsisme*, dans des Mondes physique et métaphysique qui se réduisent à un unique existant qui est cause de lui-même. Dans le cas où nous nions la prémisse qui à toute cause associe un unique effet, alors nous aboutissons à une nouvelle dichotomie, par le fait que A_0 soit cause de lui-même et de E , tout en étant causé par A_1 . Alors, la même question, portant sur son caractère causé ou non causé, se pose, concernant la cause A_1 . Elle est soit extérieure à l'ensemble E , soit elle en fait partie.

298. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.174-175

Une fois cette récurrence amorcée, de deux choses l'une : soit elle s'arrête, aboutissant à une cause extérieure à l'ensemble E , que nous notons A_x , soit, deuxième possibilité, la régression des causes se poursuit à l'infini, tout en restant dans le même ensemble E , ce qui aboutit à une causalité circulaire, puisque A_0 est cause de E donc de lui-même, mais aussi de A_1 , et de tous les A_k , k appartenant à un ensemble de cardinal infini, dénombrable ou indénombrable. Là encore, par cette causalité circulaire, nous aboutissons à une forme de solipsisme, au sens où A_0 est cause de soit et cause de sa cause, ce qui impliquerait qu'il soit sa cause, et, ainsi, que A_1 soit confondu avec A_0 , et, ainsi, tous les A_k s'effondreraient sur A_0 , se confondant avec lui, tel un trou noir super-massif, au cœur même de l'ensemble E , qui se réduit, comme peau de chagrin, à l'élément unique A_0 , Cause des causes, et seuls existants effectifs des mondes métaphysique et physique, ce qui confine, une fois encore, *in fine*, au *solipsisme*. Le second cas de notre dichotomie seconde, celle qui porte sur la cause A_x , qui rompt la régression des causes qui causent les éléments de E , tout en en faisant partie. Puisque A_x est extérieure à E , alors elle est sans cause. Or, de même que dans le cas précédent, tous les effets de A_x , jusqu'à A_0 , s'effondrent sur A_0 , qui devient cause de lui-même, et des éléments de E , tout en étant causé par A_x . A_0 est donc causée par A_x et par elle-même, ce qui impliquerait que A_x se confonde avec A_0 , ce qui est absurde, si l'on retient la prémisse fondée sur l'isomorphisme entre les causes et les effets, puisque A_x est extérieur à E , tandis que A_0 appartient à E , ou, si l'on nie la prémisse, nous obtenons un existant unique, causé par lui-même, étant donc d'un certain point de vue causé, et donc appartenant à E , et, d'un autre point de vue, causé par aucune cause autre que lui, et donc non causé, et donc n'appartenant pas à E . Se fait ainsi jour la réduction des Mondes au *solipsisme*. Cela clôt notre dichotomie seconde. Le second cas de notre dichotomie première, expose le fait que A_0 soit extérieure à l'ensemble E , et, dès lors, en tant qu'élément extérieur et en étant cause de l'ensemble des causes causées, A_0 sera une cause qui sera alors, comme le dit Ibn Sīnā, en tant qu'élément extérieur à l'ensemble E des causes causées, une cause non causée, mais étant elle-même une Cause des causes. Nous reviendrons sur son unicité dans le chapitre suivant²⁹⁹. Voilà qui clôt l'ensemble des dichotomies. Le bilan que nous pouvons en tirer est le suivant. La démonstration d'Ibn Sīnā, dont nous avons souhaitée mettre en évidence la richesse et rendre la densité épistémologique, aboutit à deux solutions possibles : l'une qui se réduit au *solipsisme*, l'autre qui s'achève par une Cause des causes, distinct de son, ou ses effets. En réalité, ces deux solutions, du point de vue de l'existence d'une Cause Première, n'en font qu'une, puisque le *solipsisme* n'est pas le *nihilisme radical*, au sens où le solipsisme conserve un existant, bien qu'unique, là où le nihilisme rejette toute forme d'existence. La distinction, entre les deux solutions possibles, porte sur l'existence des existants autres que le Premier,

299. Voir Partie II, Chapitre 3.

mais pas, de fait, sur l'existence du Premier, qui est établie dans les deux cas.

Une réception d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī rapporte cette démonstration, la signalant comme étant la démonstration de l'existence du Premier Principe, des philosophes néoplatoniciens, tandis qu'elle est une proposition originale d'Ibn Sīnā :

"Le monde, [avec ses existants,] a une cause, ou n'a pas de cause. S'il a une cause, alors [la question se pose] : "Cette cause a-t-elle une cause ou est-elle sans cause ?" [Si elle a une cause,] la même [question] s'applique à la cause de la cause. Cela pourrait soit régresser à l'infini, ce qui serait impossible, soit se terminer par une limite. Cette dernière est donc une première cause qui n'admet aucune cause à son existence. Nous appelons cela le Premier Principe. Si, [au contraire,] on soutient que le monde existe par lui-même, sans cause, le Premier Principe deviendrait non-nécessaire, puisque nous n'entendions, par Premier principe, qu'un existant non causé. Ceci est établi nécessairement." ³⁰⁰

Al-Ġhazālī résume ici la proposition d'Ibn Sīnā. Il ne rend pas, toutefois, l'élégance et la densité de la démonstration du philosophe néoplatonicien, notamment en passant rapidement, voir en mettant sous le tapis, la réflexion ensembliste et la dichotomie qui fut usitée. Or, il s'agit là du cœur épistémologique de la démonstration, comme nous l'avons souligné ci-dessus.

La Cause Première est non-composée

Nonobstant ce point capital, Al-Ġhazālī poursuit en évoquant le fait que, puisque cette Cause Première est non causée, elle ne saurait être confondue avec quelque existant composite que ce soit :

"Cependant, il n'est pas permis que le Premier Principe soit le Ciel [la sphère des fixes]. En effet, il est multiple, et la preuve de l'unité divine l'interdit. Sa fausseté est donc connue en examinant l'attribut du [Premier] Principe. On ne peut pas dire non plus que ce soit un ciel, un corps, un Soleil ou autre chose. En effet, [une telle chose] serait un corps, et le corps est composé de forme et de matière, alors que le Premier Principe ne peut pas être composite. Ceci est connu à travers une autre enquête théorique. Il est facile d'établir, par une preuve stricte, un existant pour l'existence duquel il n'y a aucune cause. Toutefois, le désaccord ne porte que sur les attributs [du Premier Principe]." ³⁰¹

Nous pouvons clore, ici, la présente section, qui fut consacrée à la proposition originale d'Ibn Sīnā, quant à sa démonstration de l'existence de la Cause Première. Nous

300. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 5-6.

301. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 5-6.

avons, nous le pensons, suffisamment mis en lumière son caractère novateur et épistémologiquement audacieux, vis-à-vis des propositions théologiques sus mentionnées, ou encore, fait remarquable, vis-à-vis de la démonstration du *Premier Maître*, Aristote. Résumons les deux temps de la démonstration d'Ibn Sīnā, tel que les présente Ömer Mahir Alper (Istanbul University) dans l'étude *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam*.

Un premier temps de la démonstration : la dichotomie des existants

Dans un premier temps, ils reviennent sur la manière dont Ibn Sīnā établit la dichotomie des existants en nécessaires et possibles (nous traduisons) :

"Quand nous examinons les œuvres d'Avicenne, il devient clair que l'argument d'Avicenne pour l'existence de Dieu comporte deux étapes. Dans la première étape, il divise logiquement ou conceptuellement l'existence en existant nécessaire, dont l'existence n'a pas de cause, et en existant possible, dont l'existence a une cause. Cette dichotomie d'existence, construite mentalement, est explicitement énoncée dans le *Šifā* : "Les choses qui sont incluses dans l'existence sont susceptibles, dans l'esprit, à être dichotomées en deux divisions" (*inna l-umūra llati tadḥulu fi l-wuḡūdi taḥtamilu fi l-'aqli l-inqisāma ilā qismayni*). À ce stade, comme dans le *Šifā*, il explique aussi pourquoi l'existence nécessaire n'a pas de cause, mais l'existence possible a une cause." ³⁰²

Nous avons analysé cette dichotomie des modalités d'existence plus haut ³⁰³. Nous l'avons critiquée, à la suite d'Al-Ġhazālī et surtout d'Ibn Rushd. Nous avons notamment relevé la triple confusion des termes *possible*, *contingent* et *potentiel*. Ömer Mahir Alper ne semble pas, dans le présent passage du moins, noter cette ambiguïté dans le système d'Ibn Sīnā.

Un second temps de la démonstration : l'existence d'un Être nécessaire

Ceci étant dit, voyons le second temps de la démonstration d'Ibn Sīnā, portant sur l'existence de l'Être nécessaire (nous traduisons) :

"En nous tournant vers cette cause, nous nous demandons si elle est nécessaire ou contingente. Nous suivons ainsi la série jusqu'à ce que nous atteignons un être nécessaire. Car si la cause de quelque chose qui existe de manière contingente est aussi contingente, alors soit (a) il y a une autre cause qui est contingente, et ainsi de suite *ad infinitum* ou (b) la chaîne s'achève en un être nécessaire. S'il y avait une chaîne d'êtres contingents s'étendant à l'infini, rien n'existerait (car rien de

302. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam - Proceedings of The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p. 134.

303. Voir Partie I, Chapitre 2.

contingent n'entre en existence sauf par une cause). [Or,] il y a des existants qui existent de façon contingente. Par conséquent, il y a un être nécessaire. Si cela (cet existant) est nécessaire, alors l'existence du Nécessaire a été prouvée, et c'est la conclusion recherchée." ³⁰⁴

Une fois établit sa dichotomie des existants, Ibn Sīnā met en évidence, par disjonction de cas, qu'un existant contingent est causé par un existant qui est lui-même soit contingent, soit nécessaire. S'il est nécessaire, l'affaire est close, s'il est contingent, il doit avoir une cause. Et cette chaîne de causes et d'effets contingents doit s'achever en une cause nécessaire, car sinon, par l'absurde, une chaîne infinie de contingent ne s'achevant pas, jamais le contingent initial ne viendrait à l'existence. Telle est la démonstration de l'existence de l'Être Nécessaire, par Ibn Sīnā, telle qu'elle apparaît dans son *Šifā*, et telle que la rapporte Ömer Mahir Alper. Ceci étant posé, voyons, à présent, la proposition de réfutation d'Al-Ġhazālī, ainsi que la critique que porte à Ibn Sīnā notre philosophe andalou, Ibn Rushd.

La réfutation d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī n'aura de cesse, dans son *Tahafot al-falāsifā*, que d'adresser des critiques, notamment sur le plan épistémologique, à la démarche démonstrative des philosophes néoplatoniciens, en les confondant, à dessein, et de façon explicite, avec les propositions d'Ibn Sīnā. Voyons donc la réfutation qu'il nous offre, concernant la proposition d'Ibn Sīnā sur la démonstration de l'existence du Premier Principe.

Le statut ontologique de l'Agent

Al-Ġhazālī débute son entreprise de réfutation, vis-à-vis de la proposition d'Ibn Sīnā, par la réflexion sur le statut ontologique de l'Agent, en insistant notamment sur le fait qu'il ne saurait être une simple cause :

"Nous disons : "agent" est une expression [se rapportant à] l'agent de l'acte, accompagné de la volonté d'agir par choix, et de la connaissance de ce qui est voulu. "Toutefois, selon vous, [philosophes], le monde [procède] de Dieu [exalté soit-Il], en tant qu'effet de Sa cause, [comme] conséquence nécessaire. Il est [donc] inconcevable que Dieu l'empêche [de venir à l'existence], tout comme l'ombre est la conséquence nécessaire de l'individu, et que la lumière [est conséquence nécessaire] du Soleil. Cela ne concerne pas l'action en quoi que ce soit [...] Un agent n'est pas simplement considéré comme une cause, mais comme une cause d'un point de vue particulier, à

304. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam - Proceedings of The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p. 135.

savoir par volonté et par choix, de sorte que, si l'on pouvait dire, "le mur n'est pas un agent ; la pierre n'est pas un agent ; l'inanimé n'est pas un agent ; l'action se limitant aux animaux", cela ne serait pas nié, et l'affirmation ne serait pas fausse. Toutefois, [selon les philosophes], la pierre a une action - à savoir, tomber, en raison de sa lourdeur et d'une inclination [intrinsèque] vers [le centre de la Terre] - de même que le feu a une action qui réchauffe, et que le mur a une action - à savoir l'inclinaison vers le centre et l'apparition de l'ombre. En effet, toutes ces choses viennent du mur. Mais cela est impossible." ³⁰⁵

Al-Ġhazālī distingue, de façon catégorique et stricte, le rôle de la *cause* de celle de l'*agent* ³⁰⁶. Nous comprenons l'importance de la distinction entre les deux formes de causalité que nous avons désignées par les termes de causalité *métaphysique* et de causalité *physique*. Nous concevons, intuitivement, dans le cadre de la causalité *physique*, celle que nous guettons dans le cadre des sciences physiques, que l'action émane de la volonté, elle-même découlant de la connaissance de l'acte que l'agent fait advenir.

Connaissance, volonté et action

C'est d'ailleurs ce que souligne Al-Ġhazālī, dans une phrase courte, synthétique, qui résume cette intrication entre la connaissance de l'acte, la volonté d'agir, et l'acte lui-même :

"La volonté implique nécessairement la connaissance. De même, l'action [de l'agent] implique nécessairement la volonté." ³⁰⁷

L'action, dont il est question ici, est celle de l'agent. Dès lors que l'agent est un agent, dans le cadre la causalité *physique*, cela se conçoit simplement. Toutefois, lorsque nous basculons dans le cadre de la causalité *métaphysique*, ce qui est nécessairement le cas dans le cadre des questions métaphysiques en générale, et celle de l'existence de la Cause Première en particulier, la difficulté se fait jour. Demeure-t-il une distinction entre cause et agent, ou, au contraire, tous les agents sont des causes et toutes les causes sont des agents, dans le cadre de la causalité *métaphysique* ? Al-Ġhazālī semble passer outre cette interrogation, ou, plus précisément, il y répond en affirmant que la doctrine d'Ibn Sīnā condamne la Cause Première à l'absence de volonté et de connaissance, dit-il, puisqu'ils la réduisent à une simple cause, la privant du rôle d'Agent du Monde, au sens physique du terme.

305. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 4.

306. Est-ce que le chiffre 0, qui est, nous le savons, dans l'arithmétique axiomatique de Peano, les prémisses de Peano étant par ailleurs posées, la cause de l'existence du chiffre 1, joue-t-il le rôle d'*agent* du chiffre 1 ?

307. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 9.

Lien avec Ibn Sīnā et Al-Fārābī

Al-Ġhazālī poursuit en affirmant que les philosophes néoplatoniciens, eux-mêmes, relèvent cela :

"[Dans le cas de] tout existant dont l'existence n'est pas, en soi, nécessaire, mais qui existe par le biais d'un autre, nous appelons cette chose un acte, et sa cause, un agent. Nous ne nous soucions pas de savoir si la cause agit par nature ou volontairement, tout comme vous ne vous souciez pas de savoir si elle agit par un instrument ou sans instrument [...] Si notre déclaration "Il a agi", impliquerait la volonté, elle serait essentielle à l'action, dans la mesure où il s'agit d'une action. Notre déclaration : "Il a agi par nature" serait [alors] aussi contradictoire que notre déclaration : "Il a agi et il n'a pas agi"."³⁰⁸

Nous comprenons donc qu'Al-Ġhazālī fait dire à Ibn Sīnā, à la manière d'un ventriloque faussaire dirait Ibn Rushd, comme nous l'avons relevé dans la partie précédente³⁰⁹ sur l'usage du sophisme de l'homme de paille, de la part du directeur de la *Nizzāmyya*, dans sa critique des doctrines philosophiques néoplatoniciennes, qu'ils ne font aucune différence entre le terme *agent* et le terme *cause*. Nous avons vu³¹⁰, avec Ibn Rushd notamment, que la notion d'agent, dans le cadre du paradigme philosophique qu'il défend, suppose *nécessairement* la notion de *volonté* et de *connaissance*, ce qui n'est pas le cas de la notion de cause, qu'elle fût définie dans le cadre de la causalité *métaphysique* ou *physique*.

Lien causal entre le Premier et le reste des existants

Cela nous amène à nous interroger, avec Al-Ġhazālī, sur le lien causal existant entre le Premier Principe et le reste des existants :

"Celui qui, connaissant l'existence d'un homme absent, sachant que l'existence d'un [tel homme] est possible, sachant qu'il se comprend, et saisit son Agent, puis dit : "L'existence d'une sphère céleste découle nécessairement de la possibilité de l'existence de [cet homme]" ? [...] Ceci, lorsque nous le transposons en termes d'humain, provoque le rire, et il provoquerait le même rire s'il était dit de tout autre existant. La possibilité d'exister est une proposition qui ne diffère pas de ce qui est possible, qu'il s'agisse d'un humain, d'un ange, ou d'une sphère céleste. Je ne sais pas comment un fou serait satisfait, en lui-même, par de tels postulats, sans parler de ceux qui sont rationnels, jusqu'à couper les cheveux en quatre, dans ce qu'ils prétendent relever de la rationalité."³¹¹

308. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 6.

309. Voir Partie I, Chapitre 1.

310. Voir Partie I, Chapitre 2.

311. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 75.

Al-Ġhazālī joint le fond à la forme, tournant en ridicule, dans ce passage, ses adversaires philosophes néoplatoniciens, Ibn Sīnā, Al-Fārābī et leurs disciples, en frappant précisément sur le principe de causalité *métaphysique*. Le lien causal entre Premier Principe et les Mondes, qu'ils soient métaphysique ou physique, est-il effectif, ou est-ce une simple corrélation ? Al-Ġhazālī contraint Ibn Sīnā et Al-Fārābī à répondre à cette question, ou, plus exactement, il vise ici à mettre en évidence leur incapacité fondamentale à y apporter une réponse nécessaire et concluante.

Remise en cause du caractère nécessaire du Premier Principe

Non seulement il les moque, en tournant en dérisions leur piètre gesticulation, les voyant se débattre dans le piège qu'il pense leur avoir tendu, mais, plus encore, son argumentaire le mène à remettre en cause le caractère *nécessaire* du Premier Principe :

"Cela est-il devenu nécessaire pour une cause ou sans cause ? Si [vous dites] par une cause, il n'y a aucune cause sauf le Premier Principe. Il est Un, et il est inconcevable que rien ne vienne de Lui. Et, cette [chose] est [déjà] advenue - à savoir l'effet. Comment, alors, la deuxième chose [la nécessité qu'a le premier effet de L'appréhender] est-elle venue de Lui ? Si, [au contraire,] cela devenait nécessaire sans cause, alors, l'existence du Premier [Principe] devrait nécessairement être suivie par de nombreux existants sans cause, et laisser la pluralité être leur conséquence. Cela est incompréhensible - dans la mesure où l'existence nécessaire ne peut être qu'une, ce qui est plus qu'un est possible, et le possible requière une cause pour venir à l'existence [...]. Si Son existence est possible, alors il faut une cause [pour qu'Il vienne à l'existence]. Cependant, cette venue à l'existence n'a aucune cause. Son existence est donc incompréhensible. Il en va de même [de cette nécessité d'appréhender le Premier,] en tant que nécessité [requis] par le premier effet, en raison de son existence possible. En effet, la possibilité de l'existence est nécessaire dans tous les effets." ³¹²

Nous comprenons l'argument, développé par Al-Ġhazālī, dans ce passage. La nécessité du processus intellectuel du premier effet, vis-à-vis du Premier Principe, est soit nécessaire sans cause, soit nécessaire avec une cause. Dans le premier cas, il n'y a aucune raison de limiter le nombre de tels effets sans cause. Se fait jour alors la proposition occasionnaliste à laquelle Al-Ġhazālī, en théologien d'obédience ash'arite, semble adhérer. Dans le second cas, celui de l'acte du premier effet rendu nécessaire par une cause, seul le Premier Principe est *disponible* pour jouer ce rôle de cause à l'effet nécessaire du premier effet. Or, le Premier Principe a déjà pour effet le Premier effet, comment pourrait-il avoir un autre effet, à savoir le fait que le premier effet le pense et se pense lui-même, tout en étant Lui-même, simple ? S'Il est multiple, alors Il est possible en Soi, et éventuellement nécessaire par un autre, si l'on suit l'argumentaire d'Al-Ġhazālī, qu'il tente de plaquer et de faire passer pour l'argumentaire développé par Ibn Sīnā, alors, le Premier Principe ne

312. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 61.

serait pas un Être nécessaire par lui-même, et ne serait pas le Premier, ce qui est absurde. Ainsi, Al-Ġhazālī tente de mettre en évidence la réduction à l'absurdité de la doctrine philosophique de l'auteur du *Shifa'*.

Une définition du Premier Principe

Il poursuit ainsi, en précisant ce qu'il faut entendre par le *Premier Principe* :

"Lorsque nous disons que le monde a un Agent, nous n'entendons pas qu'Il soit un agent qui choisit, qui agit après n'avoir pas agi, comme on le voit dans les différents types d'agents, tels que le tailleur, le tisserand et le maçon. Au lieu de cela, nous entendons par là la Cause du monde, le nommant *Premier Principe*, en ce sens que Son existence n'a pas de cause, alors qu'Il est la Cause de l'existence de [tous] les autres [existants]. Si nous l'appelons "Agent", c'est dans ce sens figuré. Il est facile d'établir, par une preuve valide, un existant pour l'existence duquel il n'y a aucune cause." ³¹³

Al-Ġhazālī fait donc dire à Ibn Sīnā que ce qu'il nomme *Premier Principe* n'a que peu à voir avec la conception de la transcendance dans le discours religieux. Plus encore, comme nous l'avions souligné plus haut dans cette section, il s'agit, pour Al-Ġhazālī de contraindre Ibn Sīnā à confondre, dans le cadre de la métaphysique et de la causalité *métaphysique*, le terme de cause et celui d'agent. Nous avons souligné le fait notamment qu'un agent se distingue de la simple cause, par la volonté et la connaissance qui sont préalables à l'action. Or, dans le cadre de la métaphysique, de façon générale, et dans le cas du Premier Principe, en particulier, Al-Ġhazālī souhaite mettre en évidence le fait qu'Ibn Sīnā n'use du terme Agent que dans un sens figuré, celui ne relevant, de façon effective, que d'une simple cause, dépourvu de connaissance et de volonté, une cause simple, qui ne devrait générer qu'un effet simple également. Reste donc la question de savoir en quoi le Premier Principe est-il l'agent des choses composites du Monde ?

Premier Principe comme agent des existants composites

C'est ce que nous propose de comprendre Al-Ġhazālī dans le passage suivant :

"L'existence composite est de deux types : dans une classe, la composition est une chose en plus de l'existence du composé, mais dans l'autre, la composition est semblable à l'existence de la matière et de la forme, et, en ces existants, l'existence ne peut être considérée comme antérieure à la composition, mais, au contraire, la composition est la cause de leur existence, et est antérieure à celle-ci. Si, donc, Dieu est la cause de la composition des parties du Monde, dont l'existence réside dans leur composition, alors Il est la cause de leur existence, et nécessairement celui qui est la cause de l'existence de quoi que ce soit, en est l'agent. C'est ainsi que, selon

313. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 4.

les philosophes, il faut comprendre cette question, si leur système est correctement expliqué à l'étudiant." ³¹⁴

Nous voyons poindre la critique ghazzalienne du rôle joué par l'hylémorphisme dans la doctrine philosophique néoplatonicienne défendue par Al-Fārābī et Ibn Sīnā notamment. Dans la compréhension qu'en a Al-Ġhazālī, le principe de l'hylémorphisme n'est plus un principe d'état des existants, mais un principe de venue à l'existence de ces mêmes existants. Ainsi, la forme n'est pas un existant en soi, pas plus que la matière n'est un existant en soi. Seule la composée des deux constitue un existant en soi. Donc, l'acte de l'agent qui fait advenir l'existant composite n'a guère besoin d'être multiple. Ainsi, si l'on résume l'ensemble des éléments apportés par Al-Ġhazālī, qu'obtenons-nous, de façon nécessaire, concernant la doctrine des philosophes Ibn Sīnā et Al-Fārābī?

Quid de la doctrine d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī?

En bon pédagogue, c'est ce que nous résume le directeur de la *Nizzamiyya* :

"S'il est dit : "Tout ce qui vient à l'existence sans cause est nécessaire à l'existence, et nous avons fait une déclaration concernant ces attributs de l'Existant Nécessaire à travers laquelle il a été démontré que le corps ne peut pas être un existant nécessaire", nous disons [que] nous avons montré la fausseté de ce que vous avez affirmé concernant les attributs de l'Existant Nécessaire, [et avons montré] que la démonstration ne fait que prouver la fin de la série [causale]. Et cela, pour le matérialiste, est déjà acté. En effet, il déclare que les corps n'ont pas de cause et que, en ce qui concerne les formes et les accidents, ils se causent jusqu'à ce que [ces causes et effets] atteignent le mouvement circulaire [des cieux], dont certaines parties sont des causes d'[autres] parties [comme c'est le cas avec la doctrine des philosophes], la régression [de la série des causes des formes et des accidents] se terminant [avec le mouvement circulaire]. Quiconque réfléchit à ce que nous avons dit constatera l'incapacité de celui qui croit en l'éternité des corps à revendiquer pour eux un agent. Et, la conséquence nécessaire, pour lui, est le matérialisme et l'athéisme, tels que déclarés ouvertement par un groupe [d'entre eux]. Pour ceux-ci, ce sont ceux qui ont rempli les exigences de la spéculation des philosophes." ³¹⁵

La sentence tombe, implacable, irréfutable (*a priori*), nécessaire : les philosophes sont réduits à l'athéisme et au matérialisme, par leur propre doctrine, selon Al-Ġhazālī. Si l'agent, dans le cadre métaphysique, est dépourvu de toute volonté, et de toute connaissance, si ces mots ne sont à entendre que dans un sens métaphorique, alors, aucune différence ne subsiste entre les causes et les agents. Les agents sont des causes et les causes sont des agents, du point de vue de la causalité *métaphysique*. Ainsi, quelle différence persiste entre la doctrine des philosophes, et celle des matérialistes? L'attaque est rude,

314. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion X, §. 3-4.

315. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion X, §. 3-4.

et serait efficace, si elle n'était entachée de certains sophismes que nous avons déjà évoqués³¹⁶. Nonobstant cela, il est bon de nous rappeler que ce que Al-Ġhazālī présente ici comme la doctrine des philosophes néoplatoniciens, correspond plutôt à la proposition originale d'Ibn Sīnā, qui, elle-même, souffre de failles épistémologiques, et d'ambiguïtés sémantiques que nous avons commencé à évoquer³¹⁷. Nous comprenons bien ainsi en quoi la métaphysique d'Ibn Sīnā constitue la cible à abattre, non seulement pour Al-Ġhazālī mais, à sa suite, pour tous ses disciples.

Ibn Sīnā comme cible à abattre

Voici ce que souligne Frank Griffel dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Au cours du cinquième/onzième siècle, le système philosophique d'Ibn Sīnā est devenu le défi le plus puissant lancé aux diverses écoles théologiques de l'Islam qui s'étaient développées au cours des siècles précédents. Faire face aux visions d'Ibn Sīnā et de ses disciples fut un long processus qui s'est poursuivi pendant de nombreux siècles. Une partie importante de la littérature théologique de l'Islam, dans sa période postclassique, après le cinquième/onzième siècle, était consacrée à la discussion des mérites et des erreurs du système avicennien. Ibn Sīnā trouva des défenseurs parmi les théologiens musulmans ainsi que des critiques. Le système des "philosophes" (*al-falāsifa*) - un mot qui en vint à signifier Ibn Sīnā et ses disciples - faisait partie de presque toutes les études avancées de la madrasa jusqu'au treizième/dix-neuvième siècle. De plus, dès les premières discussions des théologiens musulmans portant sur Ibn Sīnā, nous voyons que certains de ses enseignements ont eu une influence très significative même parmi les théologiens qui rejetaient sa direction générale de la pensée et qui s'y opposaient. Les explications d'Ibn Sīnā sur la prophétie, la divination et la compréhension plus rapide de certains humains par rapport à d'autres, par exemple, furent bientôt adaptées par les théologiens musulmans. Sous cette forme adaptée et légèrement modifiée, ils ont eu une énorme influence sur la façon dont les musulmans pensaient la prophétie et les idées supérieures des saints soufies (*awliyā'*) ou des imams chiites (Griffel 2010)." ³¹⁸

Nous le comprenons donc, l'impacte de la métaphysique d'Ibn Sīnā fut considérable, y compris dans les milieux théologiques. Cela éclaire un peu plus les velléités de certains théologiens de faire taire ces voix concurrentes, et la prise de parole du directeur de la *Nizzamiyya* pour souligner *l'incohérence des philosophes* en matière métaphysique.

316. Voir Partie I, Chapitre 1, notamment.

317. Voir Partie I, Chapitre 2.

318. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 192.

Un tournant dans les relations *kalam-falsafa*

En ce sens, poursuit Griffel, Al-Ġhazālī constitue un tournant dans les relations *kalam-falsafa* (nous traduisons) :

"Les contrastes polarisés entre le mouvement de la *falsafā* et des mu'tazilites, ainsi que le *kalām* ash'arite peuvent donc ne pas être adéquats, même pour la période antérieure à Al-Ġhazālī. Avec son œuvre, de tels contrastes ne sont plus acceptables. Avec Al-Ġhazālī, l'engagement du *kalām* avec la *falsafa* entre dans une nouvelle phase très différente de la précédente. Du côté des falāsifa, ses œuvres déclenchent un engagement avec les enseignements du *kalām* qui est également très différent de ce qui s'est passé avant Al-Ġhazālī (Griffel 2011)." ³¹⁹

Nous pourrions résumer ce point par notre adage : *Les théologiens furent sans doute les meilleurs adversaires des philosophes, mais, concomitamment et paradoxalement, les meilleurs alliés de la philosophie*, qui nous accompagnera tout au long de cette thèse. L'intrication entre *falsafa* et *kalam*, exaltée depuis la dispute opposant Ibn Sīnā à Al-Ġhazālī, sera en effet le cœur de nos discussions. Sans les œuvres d'Al-Ġhazālī et de ses disciples, de ces adeptes andalous, aurions-nous aujourd'hui les œuvres de réponse d'Ibn Rushd, son triptyque *Fasl al-maqāl*, *Tahafot at-Tahafot* et *Kashf* ? Si les propositions des théologiens, nonobstant les critiques fondées que leur adresse Ibn Rushd, n'étaient pas aussi rigoureuses et attrayantes intellectuellement, est-ce que les réponses des philosophes eussent nécessité un tel niveau de rigueur, d'élégance et de développement ? La question est posée. On distingue souvent un traitement distinct des propositions philosophiques par les théologiens mu'tazilite et ash'arite. Nous reviendrons plus en détail sur ces questions plus loin ³²⁰.

Une critique mu'tazilite des thèses d'Ibn Sīnā

Qu'il nous soit permit de relever, avec Frank Griffel, une critique mu'tazilite des thèses d'Ibn Sīnā, présent dans un passage de *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Depuis la découverte récente d'un texte dans une bibliothèque iranienne, nous avons maintenant un deuxième exemple de livre de réfutation dirigé contre l'école d'Ibn Sīnā daté approximativement de la même période qu'Al-Ġhazālī. Rukn al-Dīn Maḥmūd Ibn al-Malāḥimī, un théologien mu'tazilite qui était actif à Khwārazm, une région du delta de l'Ouzbékistan actuel où l'Amu Darya (Oxus) se jette dans la mer d'Aral, a écrit sa réfutation, *L'offrande aux Mutakallimūn* (*Tuḥfat al-mutakallimīn*), entre 532/1137 et sa mort en 536/1141, environ quarante ans après celle d'Al-Ġhazālī (Ibn al-Malāḥimī, *Tuḥfat*). La comparaison de ces deux livres illustre, en termes

319. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 192.

320. Voir Partie II, Chapitre 5.

drastiques, ce que fait Al-Ġhazālī et ce qu'il ne fait pas dans son travail. Les deux auteurs se sont rendus compte que le système philosophique d'Ibn Sīnā représentait une menace pour l'autorité de la théologie avec laquelle ils ont grandi." ³²¹

Deux choses sont à relever dans ce bref passage. D'une part, le fait que, bien que minoritaire et que l'ash'arisme soit la doctrine officielle de l'état Seljoukide, il y a toujours, après la mort d'Al-Ġhazālī, des penseurs mu'tazilites. Ceux-ci continuent de produire des ouvrages qui seront lus et commentés. Le deuxième point à noter ici, et qui rejoint ce que nous soulevions plus haut, consiste en ce que la philosophie d'Ibn Sīnā induit une rupture avec l'enseignement et la vision théologique traditionnels, l'épistémé qui a nourri les théologiens, qu'ils soient ash'arites comme mu'tazilites. Nous reviendrons sur ce rapport particulier à l'enfance et au savoir acquis, vis-à-vis de la hiérarchisation épistémologique des sciences ³²². Voyons donc, à présent, la critique que porte à Ibn Sīnā notre philosophe andalou, Ibn Rushd.

La critique d'Ibn Rushd

Commençons l'analyse de la critique d'Ibn Rushd, par sa réponse au dernier point de la tentative de réfutation d'Al-Ġhazālī, portant sur ce qu'Ibn Sīnā entend par l'expression "Premier Principe" :

"Et, quant aux paroles d'Al-Ġhazālī, "*Nous appelons cela le Premier Principe*" ³²³, nous comprenons par là qu'il n'y a pas de cause à son existence, mais que c'est une cause à l'existence des autres choses. Ceci est encore une déclaration défectueuse, puisque cela pourrait également être dit de la première sphère, ou du ciel dans son ensemble, ou généralement de tout type d'existant qui pourrait être supposé existant sans cause. Et, entre cela et la théorie des matérialistes, il n'y a pas de différence." ³²⁴

Ibn Rushd confirme ici la difficulté que nous soulevions plus haut, avec Al-Ġhazālī, quand à cette définition rattachée à l'expression du *Premier Principe*. Cette assertion est déclarée comme défectueuse, par le philosophe andalou. Aussi, il va lui falloir, avant de construire, déconstruire les présupposés hérités à la fois des discours d'Ibn Sīnā et d'Al-Ġhazālī. Nous avons fait la présente section de cela. Voyons d'abord la démonstration d'Ibn Sīnā de la finitude des causes, avec le commentaire qu'en propose Ibn Rushd.

321. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 206-207.

322. Voir Partie IV, Chapitre 4.

323. Discussion IV, §. 5.

324. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 3-7 du *Tahafot al-falāsifa*.

De la finitude des causes

Voyons tout d'abord quel regard porte Ibn Rushd sur la proposition d'Ibn Sīnā, concernant sa démonstration de la finitude des causes, à savoir, l'existence de la Cause des causes, le Premier Principe, basée, comme nous l'avons vu, sur une dichotomie des existants, et fondée sur le principe de causalité métaphysique :

"Le premier homme à avoir apporté à la philosophie la preuve qu'Al-Ġhazālī donne ici, en tant que preuve philosophique, est Ibn Sīnā, qui considère cette preuve comme supérieure à celles données par les anciens, puisqu'il la prétend fondée sur l'essence de l'existant. Les preuves les plus anciennes sont basées sur des accidents résultant du Principe Premier." ³²⁵

Le philosophe andalou relève l'originalité de la proposition d'Ibn Sīnā, qui sort, comme nous l'avons souligné en introduction, du sentier battu par le Premier Maître, Aristote. Ce dernier avait, en effet, fondé sa démonstration sur le principe du mouvement des corps inertes, les faisant remonter à un premier moteur incorporel.

Rapprochement entre les propositions théologiques sur la question et celle d'Ibn Sīnā

Laissons donc Ibn Rushd poursuivre son commentaire :

"Elle a été prise par Ibn Sīnā aux théologiens, qui considéraient l'existence de la dichotomie des existants, en possible et nécessaire, comme allant de soi, et supposaient que le possible avait besoin d'un agent, et que le Monde, dans son ensemble, était possible, et avait, donc, besoin d'un agent qui ait une existence nécessaire. C'était une théorie des Mu'tazilites, avant les Ash'arites, et elle est excellente." ³²⁶

Ibn Rushd fait ici un rapprochement entre les propositions théologiques sur la question et celle d'Ibn Sīnā, le justifiant par le fait que toutes reposent sur la dichotomie des existants, en tant qu'existant, et vis-à-vis de leur cause. En outre, le philosophe andalou reproche ici à Ibn Sīnā non pas le fait qu'il se soit inspiré de la méthodologie proposée par les théologiens, puisqu'il la qualifie d'excellente, mais bien le fait qu'elle ne soit pas fondée sur une prémisse suffisamment travaillée pour être prise comme première et vraie. En ce sens, Ömer Mahir Alper (Istanbul University) précise ce qui suit, dans l'étude *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* (nous traduisons) :

"Dans plusieurs ouvrages, Averroès affirme qu'Avicenne a suivi les mutakallimūn,

325. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifā*.

326. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifā*.

en particulier Aš'arites, dans son argumentation en faveur de l'existence de Dieu en utilisant leur méthode, qui est dialectique, et leurs concepts. Dans son *al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla*, qui a un chapitre consacré à l'examen des arguments des différents groupes théologiques concernant la création du monde et notre connaissance de l'existence de Dieu, Averroès se réfère aux théologiens Aš'arite qui fondent leur preuve de l'existence de Dieu sur l'argument de la création du monde (*al-ğudūt*).³²⁷

Nous avons passé en revue l'examen des différentes propositions des théologiens, auxquelles renvoient ici les auteurs, concernant l'établissement de l'existence de Dieu, plus haut dans le présent chapitre. Ce que nous relevons ici est bien le caractère dialectique et non démonstratif des propositions d'Ibn Sīnā.

Différentes propositions dialectiques d'Ibn Sīnā

Ömer Mahir Alper s'attelle ensuite à exposer les différentes propositions dialectiques d'Ibn Sīnā, et à en illustrer les emprunts aux théologiens (nous traduisons) :

"Concernant la création du monde, les Ašarites avaient deux arguments principaux. Le premier argument, qui est célèbre et est adopté par la plupart des Ašarites, repose sur trois prémisses : 1) Les atomes ne peuvent exister sans accidents. 2) Les accidents sont créés (*ğādīt*) ; et de même, par extension, pour les atomes. 3) Le monde est un composite d'atomes et d'accidents. Par conséquent, le monde a été créé, et il doit donc nécessairement avoir un Créateur (*Muğdīt*)."³²⁸

Ce premier argumentaire, sur lequel nous reviendrons en détails dans la partie de la présente thèse consacrée à l'atomisme³²⁹, constitue une première approche des propositions des théologiens. Toutefois, puisqu'elle présuppose l'existence des atomes, ce n'est pas celle qui influencera Ibn Sīnā. Il faut plutôt rechercher cette influence du côté de la proposition d'al-Juwayni, *Imamo al-Haramayn*, le maître d'Al-Ğhazālī.

Ibn Sīnā influencé par al-Juwayni

Voici ce que nous en dit Ömer Mahir Alper, toujours dans l'étude sur Ibn Sīnā, *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* (nous traduisons) :

"Le deuxième argument, par lequel Avicenne a été influencé, selon Averroès, a été développé par al-Juwayni (mort en 478/1085) dans son livre, *ar-Risāla an-Nizāmīya*.

327. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p.130.

328. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), pp.130-131.

329. Voir Partie III, Chapitre 3.

Il repose sur deux prémisses : 1) Le monde dans sa totalité est contingent (*mumkin*).
2) Le contingent a été créé. Par conséquent, le monde a été créé, et il doit donc nécessairement avoir un Créateur." ³³⁰

Nous avons analysé la proposition et la méthodologie d'al-Juwayni plus haut dans le présent chapitre, ainsi que les critiques formulées par Ibn Rushd, et il ne s'agit en rien, ici, de nous répéter. En revanche, un paradoxe dans la citation de Ömer Mahir Alper mérite d'être souligné et levé. L'auteur affirme que l'argument qui a influencé Ibn Sīnā, celui fondé sur la dichotomie des existants en contingent et nécessaire, fut développé, selon eux, par al-Juwayni. Or, l'*Imamo al-Haramayn*, le *Guide des deux lieux sacrés* est né en 1028 et Ibn Sīnā est mort en 1037. Ainsi, à la mort du *Troisième Maître*, celui qui est sensé l'avoir influencé, si l'on comprend littéralement les propos des auteurs, n'était âgé que d'une dizaine d'années... Ce qu'il faut lire ici, selon nous, est que l'argument de la contingence du monde physique devait circuler chez les théologiens et qu'Ibn Sīnā le leur a emprunté, comme le souligne Ibn Rushd, qui fait remonter cet argument *excellent* aux théologiens mu'tazilites, puis ash'arites. Il est toutefois important de souligner que l'argument apparaît clairement chez al-Juwayni, maître d'Al-Ġhazālī. Le *Guide des deux lieux sacrés* aurait ainsi pu être lui-même influencé par les écrits d'Ibn Sīnā.

Confusion d'Ibn Sīnā entre le *possible* et le fait d'avoir une cause à son existence

Ce paradoxe étant levé, nous allons pouvoir poursuivre plus en avant notre étude des liens entre Ibn Sīnā et les théologiens, toujours à travers la lecture critique de l'article de Ömer Mahir Alper dans l'étude dirigée par David C. Reisman et Jon McGinnis, *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* (nous traduisons) :

"Comme on peut le voir, d'après le mutakallimūn, l'existant contingent a un agent et, en effet, il doit avoir un agent, alors que l'existant nécessairement n'a pas d'agent. Il est donc possible qu'Avicenne, comme Averroès, aient déterminé leurs définitions de l'existant nécessaire et de l'existant possible en généralisant le principe des mutakallimūn selon lequel tout existant possible a un agent, puisque nous n'avons pas trouvé cette définition particulière dans la littérature philosophique antérieure." ³³¹

Nous comprenons donc l'influence des théologiens sur le système Ibn Sīnā à travers la confusion qu'il fait entre les concepts de *possible* et *avoir une cause à sa venue à l'exis-*

330. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p.131.

331. Ömer Mahir Alper (Istanbul University), *Avicenna's Argument for the Existence of God : Was He Really Influenced by the Mutakallimūn ?*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p.137.

tence. Toutefois, nous avons noté l'apport antérieur d'Al-Fārābī, et les liens existants avec le système philosophique d'Aristote, dans notre analyse du problème des modalités d'existence³³². Ainsi, l'affirmation de Ömer Mahir Alper selon laquelle Ibn Sīnā comme Ibn Rushd auraient tiré leurs définitions des modalités d'existence exclusivement des théologiens est sujette à caution.

Ibn Sīnā : de la méthode d'Aristote à celle des *moutakalimūn*

Un point que nous souhaitons également aborder ici concerne le changement de méthode démonstrative, de la part d'Ibn Sīnā, concernant l'existence de la Cause Première au cours de sa vie, passant de celle d'Aristote à celle des *moutakalimūn*, comme le souligne Amos Bertolacci dans l'article consacré à Ibn Sīnā dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Au cours de sa carrière, Avicenne a changé d'avis sur la nature de la preuve métaphysique de l'existence de Dieu. Dans ses premiers écrits métaphysiques, il a adopté une preuve à la fois "physique" ou "cosmologique" - à savoir une preuve reposant sur le mouvement cosmique, et conduisant à Dieu comme premier moteur - et une preuve proprement "métaphysique", c'est-à-dire une preuve indépendante des données empiriques et fondée sur des notions immatérielles, propice à Dieu comme nécessaire existant. Par la suite, cependant, il a changé d'avis : il a considéré la preuve "physique" comme étrangère à la métaphysique, et en conséquence l'a retirée de l'agenda métaphysique, la restreignant au domaine de la philosophie naturelle³³³. [...] L'évolution d'Avicenne sur la question marque une distance progressive de son point de vue de la position authentique d'Aristote (car la physique d'Aristote prouve l'existence de Dieu, et la métaphysique reprend cette preuve de la physique) : le caractère anti-aristotélécien de la preuve d'Avicenne a été bien remarqué par un critique acerbe d'Avicenne et commentateur d'Aristote tel qu'Ibn Rushd (Averroès)." ³³⁴

Il y a donc eu une période qui précéda la rédaction de son *Livre de Science* durant laquelle Ibn Sīnā fit sienne la méthode démonstrative d'Aristote, avant de lui préférer une méthode inspirée des cercles théologiques, pour une raison somme toute ontologique. En effet, c'est parce qu'il lui paraissait plus cohérent de fonder la démonstration de l'existence d'un être métaphysique sur des arguments purement métaphysiques et non physiques, comme il en va de la méthode d'Aristote. Nous rediscuterons, avec Ibn Rushd, du recours aux deux approches méthodologiques en fin de chapitre.

332. Voir Partie I, Chapitre 2.

333. Gutas 1988, 263–65 ; Bertolacci 2007, 77–78. J'incline à prendre les textes de l'*Insāf* et les *Mémoires d'un disciple de Rayy* rapportés par Gutas comme attestant non pas le rejet absolu par Avicenne de la preuve physique, mais seulement de son application à un contexte métaphysique ; Davidson 1987, 237 et n. 6, documente la présence d'une preuve physique de l'existence de Dieu dans la partie du *Najāf* traitant de la philosophie naturelle [II, 12–14].

334. Amos Bertolacci, *Ibn Sīnā (d. 428/ 1037), Metaphysics of the Shifā'*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 158-159.

Intrication du théologique et du philosophique

Il est enfin un dernier point que nous souhaitons relever, pour conclure cette analyse de l'influence du *kalām*, en soulignant le fait que cette influence est encore bien difficile à percevoir pleinement, comme nous le fait remarquer Frank Griffel dans son article *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, paru dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, sous la direction de Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke :

"Dans le cas d'Ibn Sīnā, par exemple, on ne sait toujours pas combien il a pris aux théologiens musulmans - principalement des mu'tazilites comme ses contemporains al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415 / 1025) ou Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 436/1044) - et combien de théologiens musulmans avant Al-Ġhazālī s'inspiraient à Avicenne. Ces derniers étaient pour la plupart Ash'arites, comme le professeur de Al-Ġhazālī, al-Juwaynī (m. 478/1085), mais aussi Shi'ites avec des penchants mu'tazilites, comme al-Sharīf al-Murtaḍā (m. 436/1044), qui discute des arguments d'Ibn Sīnā dans ses travaux (Rasā'il, 147-52)." ³³⁵

Comme nous le soulignons plus haut, dans le présent chapitre, il ne s'agit pas tant de l'unique influence des théologiens sur le troisième maître, que de l'interaction mutuelle, de l'intrication effective existant entre les théologiens, qu'ils soient mu'tazilites, ash'arites ou shi'ites, et les philosophes.

Critique de la dichotomie Possible-Nécessaire

Ceci étant posé, revenons à la critique qu'assène Ibn Rushd à Ibn Sīnā sur la contingence du Monde comme prémisses de la démonstration de l'existence du Premier Principe :

"Le seul défaut de cette méthode est leur hypothèse selon laquelle le Monde, dans son ensemble, est possible, puisque cela n'est pas évident. Ibn Sīnā a voulu donner un sens général à cette déclaration, et il a donné au possible le sens de "ce qui a une cause", comme le rapporte Al-Ġhazālī. Et, même si cette désignation peut être concédée, cela n'affecte pas la division qu'il avait en vue. En effet, une division primaire de l'existence entre ce qui a une cause et ce qui n'a pas de cause ne va pas de soi. En outre, ce qui a une cause peut être divisé en ce qui est possible et ce qui est nécessaire. Si nous entendons par "possible" ce qui est contingent, nous arrivons au nécessaire-possible, et non au nécessaire qui n'a pas de cause. Et, si nous entendons par "possible" ce qui a une cause, et est également nécessaire, il en découle que ce qui a une cause a une cause, et nous pouvons supposer que cette cause a une cause, et donc ainsi de suite à l'infini." ³³⁶

La dichotomie des existants en possible et nécessaire est non seulement non évidente, mais, pire encore, elle est fautive, puisque, comme le pointe ici Ibn Rushd, un existant

335. Frank Griffel, *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 192.

336. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifa*.

peut être à la fois possible et nécessaire. En réalité, c'est même le cas de tous les existants nécessaires !

Une juste dichotomie des existants

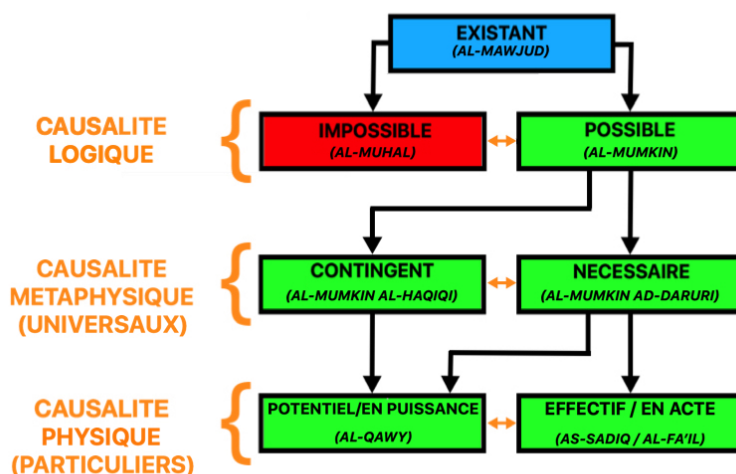
Nous avons étudié longuement, dans la partie précédente³³⁷, les dichotomies des existants. Nous pouvons en identifier trois. La première repose sur les concepts d'existants *possibles* et *impossibles*. Ces deux concepts s'excluent bien mutuellement, étant le contraire l'un de l'autre. La seconde dichotomie porte sur les existants possibles, qui se subdivisent eux-mêmes en existants *nécessaires* et *contingents*, là encore, les deux notions s'excluant bien mutuellement.

"Nous n'arrivons donc pas à un existant sans cause - puisque c'est le sens de l'expression "entité d'une existence nécessaire" - à moins que, par le possible, qu'Ibn Sīnā considère comme le contraire de ce qui n'a pas de cause, nous comprenions ce qui est contingent. Alors, il ne peut exister une régression infinie de causes. Toutefois, si par "possible", l'on entend les choses nécessaires qui ont une cause, il n'a pas encore été prouvé que leur nombre infini soit impossible, de la manière dont il est évident qu'il existe déjà des possibles, et il n'est pas encore prouvé qu'il existe un existant nécessaire qui ait besoin d'une cause, de sorte que, de cette hypothèse, l'on puisse arriver à une entité nécessaire, existante sans cause. En effet, il faut prouver que ce qui s'applique à la série causale totale d'entités possibles s'applique également à la série causale totale d'existants nécessaires." ³³⁸

Cette dichotomie donne un éclairage nouveau sur la troisième dichotomie des existants, elle aussi portant sur les existants *possibles* uniquement, à savoir celle qui répartit les existants possibles en *effectifs* et *potentiels*. En effet, un lien de subordination se fait jour entre les deux dernières dichotomies : les existants possibles peuvent passer d'une forme à l'autre de la première dichotomie, passant d'existant nécessaire à contingent, ou de contingent à nécessaire, au grès de l'existence de leur cause. De même, un existant possible peut tantôt être un existant *possible-potentiel*, et tantôt être un existant *possible-effectif*. Toutefois, dès lors qu'un existant possible est un existant *possible-effectif*, il est intrinsèquement un existant *possible-nécessaire*. Cependant, la réciproque n'est pas vraie. Un existant *possible-nécessaire* n'est pas obligatoirement un *possible-effectif*. Dis autrement, un existant *possible-effectif*, dès lors qu'il est effectif, ne peut pas ne pas être. Il est donc *possible-nécessaire*. Néanmoins, un existant *possible-nécessaire* peut être un existant *possible-effectif*, si sa cause est un existant *possible-effectif*, ou être un existant *possible-potentiel*, si sa cause est un existant *possible-potentiel*. Nous avons résumé cela sur le schéma suivant :

337. Voir Partie I, Chapitre 2.

338. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifā*.



Une réponse d'Ibn Rushd à Al-Ġhazālī, concernant Ibn Sīnā

Ceci étant établi, voyons la réponse qu'adresse Ibn Rushd à Al-Ġhazālī, concernant sa critique de la démonstration d'Ibn Sīnā :

"Al-Ġhazālī implique par là que, lorsque les philosophes reconnaissent qu'ils comprennent par "existant contingent" ce qui a une cause, et par "existant nécessaire" ce qui n'a pas de cause, l'on peut leur dire que, selon leurs propres principes, l'existence d'une série causale infinie n'est pas impossible, et que la série, dans son ensemble, sera un existant nécessaire, puisque, selon leurs propres principes, les philosophes admettent que différents jugements s'appliquent à la partie et à l'ensemble. Cette affirmation est erronée pour de nombreuses raisons, notamment en ce sens que les philosophes, comme nous l'avons mentionné précédemment, ne permettent pas une régression infinie de causes essentielles, qu'elles soient ou non des causes contingentes, ou nécessaires, comme nous l'avons montré." 339

Le premier reproche qu'adresse le philosophe andalou à Al-Ġhazālī consiste en son amalgame entre la proposition originale d'Ibn Sīnā et celle des anciens (*al-qudamā*), ce qui inclut l'identification erronée de la dichotomie des existants nécessaires et contingents, avec celle des existants respectivement effectifs et potentiels. Comme nous l'avons vu, avec le schéma précédent, s'il est vrai que tous les existants contingents sont nécessairement des existants potentiels, il n'en va pas de même pour les existants nécessaires, qui peuvent être, *a priori*, potentiels ou effectifs. Or, seuls les existants potentiels nécessitent une cause à leur venue à l'existence, qui correspond au *transfert*, qui est l'action de la cause, de la forme d'existence potentielle à la forme d'existence effective. Si ce transfert porte

339. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 18 du *Tahafot al-falāsifā*.

sur un existant initialement - avant le transfert par sa cause - contingent, alors, l'action de la cause inclura, de fait, le transfert de la forme contingente de l'existant qui vient à l'existence, à sa forme nécessaire. Cette vision, soutenue en de nombreux passages par Ibn Rushd, sera d'une grande fertilité, dans la levée des paradoxes et des incohérences liés aux infinis qui apparaissent dans les démonstrations, comme nous le verrons dans la section suivante, dans ce même chapitre³⁴⁰.

Une critique épistémologique

Toutefois, l'heure n'est pas encore à la reconstruction rushdienne, mais bien à la critique épistémologique, notamment vis-à-vis d'Ibn Sīnā :

"L'objection, qui peut être dirigée contre Ibn Sīnā, consiste en ce que, lorsque vous divisez l'existence en contingent et en nécessaire, et que vous identifiez l'existant contingent avec ce qui a une cause, et l'existant nécessaire avec ce qui n'en a pas, vous ne pouvez plus prouver l'impossibilité de l'existence d'une série causale infinie, puisque, tout ce qui découle de son caractère infini, c'est qu'elle doit être classée parmi les existants qui sont sans cause, et doit donc être de la nature de l'existant nécessaire, d'autant plus que, selon son école et lui-même, l'ancienneté peut être constituée d'une régression infinie de causes dont chacune est advenue. La faute, dans l'argumentation d'Ibn Sīnā, ne provient que de sa division de l'existant en ce qui a une cause et ce qui n'en a aucune. S'il avait fait sa division comme nous l'avons faite, aucune de ces objections ne pourrait être dirigée contre lui."³⁴¹

Nous nous rappelons que le cœur de la démonstration d'Ibn Sīnā, concernant l'existence de la cause de l'ensemble des causes causées, repose sur le fait que cet ensemble des causes causées soit lui-même causé. Or, cela ne va pas de soi. La difficulté pourrait se résumer en la question suivante : est-ce qu'une propriété commune à toutes les parties d'un ensemble est toujours transposable à l'ensemble lui-même ? Ibn Sīnā passe là-dessus par la formule : "Étant donné que c'est un ensemble qui est comme une chose parmi les choses infinies, nécessairement cet ensemble [de causes] ne serait pas non causé, parce qu'il ferait partie des causés existant réellement"³⁴². Nous comprenons donc que le cœur de sa démonstration repose sur le fait que l'ensemble des causes causées, qui décrit, pour Ibn Sīnā, le Monde entier, est contingent, et donc, il doit nécessiter une cause pour sa venue à l'existence, sinon, il serait nécessaire. Or, cette prémisse ne va pas de soi, comme le rappelait plus haut Ibn Rushd, et ne peut donc pas être prise pour première et vraie. La démonstration offerte par Ibn Sīnā ne relèverait donc, au mieux, que du discours dia-

340. Voir Partie II, Chapitre 2.

341. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 18 du *Tahafot al-falāsifā*.

342. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.173

lectique. Nous verrons, plus bas, ce que propose Ibn Rushd pour remédier à cela, en nous offrant une "forme démonstrative" à la proposition d'Ibn Sīnā.

L'argument de l'infini

Pour le moment, voyons tout d'abord ce que nous dit ce dernier quant à l'argument qu'apporte Al-Ġhazālī, sur l'infini qui apparaît dans la démonstration du philosophe :

"Et, la déclaration d'Al-Ġhazālī, selon laquelle les anciens, puisqu'ils admettent un nombre infini de mouvements circulaires, font que l'ancien soit constitué d'un nombre infini d'entités, est fausse. En effet, le terme "ancien", quand il est attribué à la fois à cette régression infinie et à l'Unique Être Ancien, est utilisé de manière équivoque."³⁴³

En effet, Al-Ġhazālī confond, ou fait mine de confondre, un existant nécessaire-effectif Ancien, d'un ensemble ancien, de cardinal infini, d'éléments nécessaires et potentiels, à savoir le passé ! Car c'est bien une clarification fondamentale qui dérive de la dichotomie rushdienne, à savoir que le passé, qui est nécessaire du point de vue de notre *présent*, l'est, sans avoir d'existence effective, ou, plus exactement, sans l'avoir conservée. En guise d'illustration, nous pourrions considérer l'un de nos aïeux, dont l'existence, dans le passé, est une condition nécessaire à la nôtre. Il s'agit donc d'un existant nécessaire, qui a eu une vie, et est donc, dans notre référentiel, un existant nécessaire-potentiel, jusqu'à sa naissance, puis un existant nécessaire-effectif jusqu'à son trépas. Dit autrement, seuls les existants dans le *présent* de l'observateur, peuvent être décrits, par lui, par le qualificatif d'existant nécessaire-effectif. Nous reviendrons longuement sur ce point fondamental, dans la discussion sur la connaissance du Premier Principe³⁴⁴, où il jouera un rôle de premier plan. Pour l'heure, nous allons poursuivre le cheminement de la pensée d'Ibn Rushd, qui nous offre une critique du *Tahafot al-falāsifa* d'Al-Ġhazālī, en ayant recours à une œuvre postérieure du maître ash'arite, à savoir son *Michkat al-Anwar*.

Le désaveu d'Al-Ġhazālī par Al-Ġhazālī : le *Michkat al-Anwar*

Le *Michkat al-Anwar* est connu pour être l'une des dernières, voire la dernière, œuvres composées par le directeur de *Nizzāmyya*. Sa rédaction constituera l'acmé de son cheminement, point final d'un grand nombre d'éléments biographiques, que nous ne rappellerons pas ici³⁴⁵. Nous noterons seulement quelques éléments de contextualisations

343. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 18 du *Tahafot al-falāsifa*.

344. Voir Partie II, Chapitre 4.

345. Nous renvoyons l'auteur intéressé à la consultation du *Munqidh min al-dalāl*, *La délivrance de l'égarement*, d'Al-Ġhazālī, où notre auteur, dans une description auto-biographique, revient sur de nom-

temporelles. Al-Ġhazālī achève l'écriture de son *Tahafot al-falāsifā* l'année de son départ de Bagdad et de la direction de l'Université théologique, la *Nizzāmyya*, au sommet de sa gloire, en 1095, qui marque le début de sa *crise existentielle* et de sa retraite spirituelle, qui perdurera jusqu'en 1105. Il revient alors à la vie publique et achève la rédaction, débutée cinq an plus tôt, à Jérusalem, de son œuvre majeure dans les domaines religieux et mystiques, son *al-Iḥya ulūm ad-dīn*, connu sous le nom abrégé de *al-Iḥya*, en 1106. Quant à l'œuvre qui nous intéresse dans la présente section, à savoir son *Michkat al-Anwar*, il l'aurait composé entre 1109 et 1111, année de sa mort³⁴⁶. C'est donc à un Al-Ġhazālī revivifié - pour reprendre la traduction littérale de *al-Iḥya ulūm ad-dīn*, la revivification des sciences de la religion - sortant de sa retraite spirituelle et de sa crise existentielle, délivré de l'égarément - pour reprendre le sens de son *Munqidh min al-dalāl*, *La délivrance de l'égarément*, composé en 1106 - auquel nous avons à faire ici. Quelle est donc sa vision de l'approche philosophique néoplatonicienne défendue par Al-Fārābī et Ibn Sīnā? Quand est-il de sa réprobation de l'utilisation de la logique dans les domaines de la métaphysique? C'est ce que nous vous proposons de découvrir brièvement dans la suite.

Un conseil de lecture d'Ibn Rushd

Notre attention a été attirée vers cette œuvre, le *Michkat al-Anwar* d'Al-Ġhazālī, par Ibn Rushd, qui nous y renvoie, concernant la vision du Premier Principe d'Al-Ġhazālī, revivifiée³⁴⁷ et *délivrée de l'égarément*³⁴⁸ :

"Puisque cette proposition est fautive, l'on ne peut en produire qu'une, si elle est comprise de la façon qu'Ibn Sīnā et Al-Fārābī l'entendent, et comme Al-Ġhazālī lui-même la comprend, dans son *Tabernacle des lumières*, dans lequel il accepte leur théorie du Premier Principe."³⁴⁹

Ainsi donc, nous dit Ibn Rushd, Al-Ġhazālī reconnaîtrait, à la fin de sa vie, la validité de la démonstration des philosophes, concernant leur théorie portant sur le Premier Principe! Voilà un retournement final, un véritable *twist ending*, si cher au septième art, dont seul Ibn Rushd a le secret.

breux aspects de son cheminement spirituel et philosophique.

346. Précisons ici que certains auteurs discutent de l'attribution de cette œuvre à Abou Hamid Al-Ġhazālī. Nous renvoyons aux notes bibliographiques de Guy Monnot, in *Revue de l'Histoire des Religions*, cc-1/1983.

347. Voir le livre *Al-Iḥya 'ulūm ad-Dīn, Revivification des sciences de la religion* d'Al-Ġhazālī.

348. Voir le livre *Munqid Min ad-Dallāl, Délivrance de l'égarément* d'Al-Ġhazālī.

349. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 67 du *Tahafot al-falāsifā*.

Revivification de la philosophie ghazalienne

Voyons donc le passage dans le *Michkat al-Anwar*, tel que le traduit Deladrière aux éditions Points (1994) sous le titre *Le Tabernacle des Lumières* :

"Les lumières célestes auxquelles s'alimentent les lumières terrestres s'ordonnent entre elles selon la façon dont elles puissent les unes aux autres, de telle sorte que la plus proche de la Source première mérite davantage le nom de lumière puisqu'elle occupe le degré le plus élevé. Pour comprendre comment cette hiérarchie peut être représentée symboliquement dans le monde visible, suppose que la lumière de la Lune, après être passée par la fenêtre d'une pièce, tombe sur un miroir appliqué sur un mur, se réfléchit sur le mur opposé, pour ensuite être renvoyée sur le sol, qu'ainsi elle éclaire. Tu sais donc que la lumière du sol est due à celle du mur, que celle-ci est due à celle du miroir, et que la lumière du miroir est due à celle de la lune, laquelle est due à celle du soleil, puisque c'est lui qui éclaire la lune. Ces quatre lumières sont disposées selon un ordre hiérarchique, les unes étant plus élevées et plus parfaites que les autres, et chacune ayant une certaine place et un rang qui lui est propre et qu'elle ne saurait dépasser."³⁵⁰

Ce premier passage est, pour le moins, bouleversant pour celui qui, comme votre serviteur, a étudié et traduit le *Tahafot al-falāsifa* d'Al-Ġhazālī, rédigé en amont de sa délivrance de l'erreur et de sa revivification spirituelle et philosophique, que lui a visiblement procuré sa retraite. Quoiqu'il en soit, nous constatons ici l'affirmation du principe de causalité physique, avec l'exemple de la lumière issue du Soleil, qui se réfléchit sur la Lune, puis sur le mur, et, enfin, sur le miroir. À ce principe de causalité physique, Al-Ġhazālī associe le principe de causalité métaphysique, en distinguant hiérarchiquement les sources lumineuses, prises dans un sens métaphorique.

Causalité physique, causalité métaphysique

Il en tirera un lien entre les différents anges et les lumières rapprochées de la Lumière suprême :

"Les grands spirituels, qui ont des visions intérieures (*baḥāir*), ont la claire conscience de l'existence de cette hiérarchie pour les lumières du Royaume céleste, l'être désigné sous le nom de "rapproché" (*muqarrab*) étant celui qui se trouve le plus près de la Lumière suprême, sache-le ! Il n'est donc pas invraisemblable que le rang d'Isrāfīl soit supérieur à celui de Gabriel, ni que, parmi ces êtres, les uns soient au sommet de la hiérarchie à cause de leur proximité de la Présence du Seigneur, source de toutes les lumières, et que les autres soient en bas, avec une multitude innombrable de degrés existant entre les deux. Et l'on sait précisément qu'ils sont légions et disposés selon un ordre conforme à leur place et à leur niveau, tels qu'ils se sont décrits eux-mêmes en disant : *Nous sommes ceux qui sont disposés en rangs, et nous sommes ceux qui proclament la gloire de Dieu !*"³⁵¹

350. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, pp. 49-50.

351. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, pp. 49-50.

Ainsi, en suivant Al-Ġhazālī, nous comprenons que la hiérarchie des causes et des effets, qu'il constate, dans le monde physique, peut être retrouvée dans le monde métaphysique, régi par le principe de causalité métaphysique, remontant jusqu'à la Lumière suprême, le Principe Premier, la Cause des causes. Cela fait écho à la proposition d'Aristote, qui la fonde uniquement sur le principe de causalité physique, remontant jusqu'au Premier Moteur, comme nous l'avons vu en introduction du présent chapitre. Il nous faut souligner ici qu'il y a, dans la démonstration d'Ibn Sīnā, de façon originale, le recourt au principe de causalité *métaphysique*, comme nous l'avons mis en évidence plus haut.

Les intellects séparés comme contraintes de la nature

Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Et, lorsque l'homme observe encore une chose, à savoir que les sept planètes, dans leur mouvement spécifique, sont soumises au mouvement quotidien universel, et que leurs corps sont soumis à l'ensemble, comme s'ils étaient tous unis dans l'accomplissement de ce service, il sait, avec une certitude absolue, que chaque planète a son propre commandant, la supervisant en tant que représentant du Premier, comme il en va de l'organisation des armées, où tous les commandants de corps, appelés centurions, ont un commandant, qui est le commandant en chef de l'armée." ³⁵²

Les intellects séparés, auxquels fait référence ici Ibn Rushd, qui contraindraient le mouvement des astres, ne renverraient à ce que nous appelons les *Lois de la Physiques*, que le physicien recherche, dans le cadre des Sciences Physiques, en tentant d'en exhiber les caractéristiques, par le biais de l'induction et de la déduction, fondées sur le principe de causalité physique, tandis que l'existence des Lois, elles-mêmes, relèvent pleinement du principe de causalité métaphysique. En remontant le fil de la causalité physique, nous aboutissons aux existants dont l'existence est régie par le principe de causalité métaphysique, dont la chaîne causale, elle-même, vient s'achever, si l'on en croit l'ensemble de nos protagonistes, Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, ainsi que Ibn Rushd ³⁵³, qui sont, une fois n'est pas coutume, en accord absolu sur ce point, en la Cause des causes, le Principe Premier, Dieu.

Une analogie intuitive et lumineuse

Ceci étant établi, revenons à Al-Ġhazālī, qui n'a pas fini de nous surprendre :

"Sache bien ! À présent que tu as compris que les lumières sont hiérarchisées, qu'elles

352. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 40-46 du *Tahafot al-falāsifā*.

353. Nous développerons dans la section suivante les propositions démonstratives d'Ibn Rushd sur ce point.

ne s'enchaînent pas à l'infini, mais qu'elles remontent à une Source première, qui est la Lumière en elle-même et par elle-même. Elle ne reçoit pas la lumière d'un autre, mais c'est par Elle que brillent toutes les autres lumières, selon leur hiérarchie. Considère maintenant si ce nom de lumière est dû et convient mieux à ce qui est éclairé et emprunte sa lumière à un autre, ou bien à ce qui est lumineux en soi-même réalité soit évidente pour toi, et qu'ainsi tu es assuré que le nom de lumière revient de droit à la Lumière ultime et suprême au-dessus de laquelle nulle autre lumière n'existe, et qui est la Source de celle qui descend sur les autres." ³⁵⁴

L'utilisation de la notion de *lumière* pour qualifier les Intellects séparés, et l'Intellect suprême lui-même a également le bon goût de proposer une solution intuitive au problème de la multiplicité des effets issus d'une cause unique. La lumière, issue d'une source unique, à la propriété, en temps qu'onde, dirions-nous, dans le cadre du paradigme contemporain, d'éclairer plus d'une source secondaire à la fois. Ce *don d'ubiquité* est usité et mis à profit pour transcender la problématique de l'apparition de la complexité issue de la simplicité, comme l'indique Ibn Rushd dans le passage suivant :

"Cette conséquence, selon laquelle tout ce qui existe est simple, est une conséquence nécessaire pour les philosophes, s'ils supposent que le Premier Agent est comme un simple agent, dans le Monde physique. Toutefois, cette conséquence ne lie que l'homme qui applique universellement ce principe à tout ce qui existe. Toutefois, l'homme qui divise les existants en existences abstraites, matérielles, et sensibles, pose les principes vers lesquels l'existant sensible tend, qui sont différents des principes vers lesquels tend l'existant intelligible, puisqu'il considère que les principes de l'existant sensible sont la matière et la forme, et, il fait de certains de ces existants les agents des autres, jusqu'à atteindre le corps céleste, et il fait remonter les substances intelligibles vers un Premier Principe, qui est leur principe, d'une manière analogue à une cause formelle d'une autre, analogue à une cause finale, et d'une troisième manière analogue à une cause efficace. Tout cela a été prouvé par les philosophes, et nous n'énonçons cette proposition que de manière générale. Par conséquent, ces difficultés ne les touchent pas. Et, c'est la théorie d'Aristote." ³⁵⁵

Il y aurait donc une distinction à effectuer entre les agents du monde physique, vous, moi, tous les êtres dotés d'une volonté propre dirions-nous, des agents du monde métaphysique, les intellects séparés. Ces derniers, bénéficiant d'un possible *don d'ubiquité métaphysique*, peuvent générer la complexité indépendamment de leur *simplicité interne*.

Les déclarations stupides d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī

Ce dernier point n'a pas été perçu par Ibn Sīnā, pas plus que par Al-Fārābī, au grand étonnement d'Ibn Rushd, qui n'hésite pas à faire part de son ulcération devant le bricolage rhétorique de ses pairs philosophes néoplatoniciens, faisant, par le truchement

354. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, pp. 49-50.

355. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 35-37 du *Tahafot al-falāsifā*.

de leur absence de rigueur, de la métaphysique néoplatonicienne arabo-musulmane qu'ils ont développée, une proposition conjecturale, légitimant l'attaque épistémologique d'Al-Ġhazālī :

"Bien sûr, ils peuvent dire que chaque élément de la pluralité du Premier effet est un premier élément, mais il doit, alors, y avoir une pluralité de premiers éléments. Il est le plus étonnant de voir comment cela pourrait rester caché à Al-Fārābī et à Ibn Sīnā, puisque ce sont eux qui ont fait ces déclarations stupides, et beaucoup les ont suivies, et ont attribué ces théories aux philosophes. En effet, lorsque Al-Fārābī, Ibn Sīnā, et leur école, disent que la pluralité, dans le deuxième principe, découle de sa connaissance de soi, et de sa connaissance de l'autre, il s'ensuit que son essence a deux natures, ou deux formes, et il serait intéressant de savoir laquelle des formes procède du Premier Principe, et laquelle ne le fait pas [...] Toutes ces affirmations sont des affirmations insensées, plus faibles que celles des théologiens, étrangères à la philosophie, et non conformes à ses principes. Et, aucune de ces affirmations n'atteint le niveau de la persuasion rhétorique, encore moins celle de la persuasion dialectique. Et, par conséquent, ce qu'Al-Ġhazālī dit, dans différents passages de son livre, est vrai, et la métaphysique de Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā est conjecturale." ³⁵⁶

Le verset de la Lumière, chez Fahr ad-Dīn ar-Rāzī

Avant de conclure la présente section, nous avons souhaité mettre en évidence le rôle et l'influence qu'a joué le commentaire du verset de la Lumière d'Al-Ġhazālī, son *Michkat al-Anwar, Le Tabernacle des Lumières*, notamment chez Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, qui l'utilise dans son propre commentaire du Coran, *al-Tafsīr al-kabīr*, comme le souligne Jules Janssens dans son article *Fakhr al-Dīn ar-Rāzī's Use of al-Ghazālī's Mishkāt in His Commentary on the Light Verse (Q 24 :35)* publié dans l'étude dirigée par Frank Griffel *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary* (nous traduisons) :

"[Fahr ad-Dīn ar-Rāzī] se concentre sur la différence entre la vue extérieure et la vue intérieure chez les êtres humains, soulignant la supériorité absolue de cette dernière sur la première. En effet, la vue intérieure est exempte de toutes les lacunes qui qualifient l'extérieur. Bien que le libellé soit plus concis, et donc loin d'être identique, il est clair que le début de la deuxième section de la première partie du *Mishkāt* a directement inspiré Fakhr al-Dīn ³⁵⁷. Cependant, il y a un détail qui mérite une attention particulière. Conformément à Al-Ġhazālī, al-Rāzī identifie l'œil intérieur avec le pouvoir intellectuel (*al-quwwa al-'aqlīya*). Cependant, contrairement à son prédécesseur, il ne fait aucune réserve. Il omet l'affirmation du premier dans *Mishkāt* que le même pouvoir peut également être désigné par d'autres termes, comme "esprit" (*ruh*) ou "âme humaine" (*al-nafs al-insānīya*). Certes, Al-Ġhazālī ne développe pas davantage

356. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 68 du *Tahafot al-falāsīfā*.

357. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, 23 : 225.2 –5; Al-Ġhazālī, *Mishkāt al-anwār*, 121.16–122.14.

l'implication de ces alternatives possibles, car un tel examen pourrait, à son avis, dérouter le lecteur le moins doué. En ce sens, al-Rāzī a peut-être jugé préférable de ne pas les mentionner du tout. Peut-être plus significatif est le fait qu'il n'utilise jamais, dans le présent contexte, le mot "cœur" (*qalb*), bien que Al-Ġhazālī dans son *Mishkāṭ* situe explicitement l'œil intérieur dans le cœur." ³⁵⁸

Outre le fait que l'œuvre d'Al-Ġhazālī soit usitée par Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī, c'est plus précisément l'utilisation sélective qui est ici intéressante, selon nous. D'une part, comme le souligne Griffel, chez Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī, le pouvoir intellectuel (*al-quwwa al-'āqila*) est la seule capacité pouvant être associée au regard intérieur. Que Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī, lecteur critique, mais lecteur tout de même, d'Ibn Rushd, différencie l'intellect (*al-'aql*), le Moi (*an-Nafs*) et l'âme (*ar-Ruh*) ne nous surprend guère, et nous reviendrons nous même sur cette dichotomie fondamentale, en son lieu ³⁵⁹. Quant au non-usage du terme cœur comme substrat physique ou métaphorique de l'intellect, là encore, nulle surprise pour le lecteur d'Ibn Rushd, puisque l'Intellect unique et universellement partagé induit l'absence du substrat particulier chez les individus. Nous reviendrons sur cette approche de l'Intellect propre à Ibn Rushd en son lieu ³⁶⁰. Voilà qui clôt ce que nous voulions signaler, concernant les critiques que nous livre Ibn Rushd, vis-à-vis des propositions d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, d'Al-Ġhazālī, ou encore des théologiens, quelque soit leur école. Voyons à présent les propositions démonstratives d'Ibn Rushd, dans l'établissement de l'existence du Premier Principe, avec quoi nous concluons le présent chapitre.

Les propositions démonstratives d'Ibn Rushd

Rappelons ici qu'Ibn Rushd, en l'an 1179, se livre à un retournement épistémologique en trois parties, vis-à-vis des prétentions des théologiens de son temps et des siècles qui l'ont précédé, en cherchant à établir, d'une part, une lecture du Monde qui permette de soutenir l'existence du Premier Principe, par une voie conforme aux Écritures, et, d'autre part, d'exclure l'usage de la philosophie, dans le domaine de la métaphysique, la qualifiant de méthode incohérente, donc stérile sur le plan épistémologique, et contraire aux Écritures, du point de vue de la méthode usitée. Ibn Rushd répond aux critiques sur le plan de la cohérence interne de la philosophie, dans son *Tahafot at-Tahafot*, puis, il affirme que la religion rend obligatoire la pratique de la philosophie, pour qui en a les prés-requis, sous forme de *fatwa*, un avis juridique religieux, dans son *Fasl al maqāl*. Enfin, il met en évidence que les démonstrations philosophiques et les cheminements déductifs proposés

358. Jules Janssens, *Fāḥr al-Dīn al-Rāzī's Use of al-Ġhazālī's Mishkāṭ in His Commentary on the Light Verse (Q 24 :35)*, in Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.231-232.

359. Voir Partie IV, Chapitre 4.

360. Voir Partie IV, Chapitre 3.

dans les Écritures sont en plein accord, sur le plan épistémologique, dans son *Kashf*, en rendant caduque, au passage, les démarches des différentes écoles théologiques. Il y exhibe notamment les démonstrations philosophiques, dans le cadre de la métaphysique. C'est ce dernier point que nous vous proposons d'analyser dans la présente section.

L'existence de Dieu, chez Ibn Rushd

Avant de nous plonger dans les propositions de notre philosophe andalou, nous allons jalonner le chemin en introduisant la question de l'existence de Dieu chez Ibn Rushd, telle que nous la présente Mokdad Arfa Mensia dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni, *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"L'existence de Dieu (*wujūd Allāh*). Sur ce sujet majeur du débat théologique, Averroes soutient que la connaissance de l'existence de Dieu est la principale obligation de tout individu soumis à la loi divine (*mukallaf*)³⁶¹. L'argument en faveur de l'existence de Dieu trouvé dans le *Qur'ān* tourne autour de deux principes de la création (*ikhtirā'*) et la providence (*'ināya*), qui est essentiellement la croyance que la création est pour le bien de l'homme. En ce sens, l'argument de la providence se rapporte à celui de la création, tout en se rapportant également à un autre argument qui est centré sur l'origine temporelle du monde. Tous ces arguments résultent de prémisses évidentes (*asl*), telles que la prémisse selon laquelle les cieux servent - c'est-à-dire obéissent au commandement divin - pour soutenir la vie terrestre (*tashkīr*), un point qui jouera un rôle clé dans la discussion ultérieure du décret et de la prédétermination de Dieu."³⁶²

Ainsi, l'analyse d'Ibn Rushd se fondera sur deux piliers fondamentaux, quant à l'approche coranique de la question de l'existence de Dieu. Le premier concerne la venue à l'existence du Monde physique en tant que tel. Le second recouvre la notion de Providence, le Monde est tel qu'il est en vue d'une finalité, une finalité somme toute anthropique, il est ainsi pour être utile aux Hommes. Ibn Rushd fera d'ailleurs un lien entre le concept de Dieu, qu'il sait être un concept théologique, et celui du Premier Principe, tout en soulignant que, chez Aristote lui-même, les deux ne font qu'un.

Dieu où le Premier Principe ?

C'est d'ailleurs ce que souligne Cristina Cerami dans le passage suivant de son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* en traduisant un passage des plus explicites d'Ibn Rushd dans son *Grand Commentaire de la Métaphysique* Γ :

361. *Traité décisif*, chez Averroes 1972b : 64.

362. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.32-33.

"Par la substance première, <Aristote> a voulu dire le principe premier des substances, et c'est Dieu, qu'Il soit loué. Et si la science physique n'est pas cette science, c'est parce que la <physique> n'étudie pas l'être premier, et le premier ici est l'antérieur selon la noblesse de l'être et la causalité" ³⁶³. ³⁶⁴

Cette affirmation, de la part d'Ibn Rushd, qui peut s'appuyer en l'espèce sur les dires mêmes d'Aristote concernant le Premier Moteur ³⁶⁵, tisse un lien entre les paradigmes philosophique, théologique et religieux. Nous reviendrons ³⁶⁶ sur une association similaire à laquelle se livrera Ibn Rushd, faisant un lien direct entre Dieu et l'Intellect universel. Ce que nous souhaitons relever ici est bien le retournement épistémologique auquel se livre Ibn Rushd, convoquant l'autorité d'Aristote comme défenseur, en tant que philosophe, de la démonstration de l'existence de Dieu, là où les théologiens, en retirant le principe de causalité métaphysique, et partant les causes secondes, induisent l'impossible établissement par dérivations nécessaires de la nature divine de Dieu.

Causalité horizontale, causalité verticale

C'est aussi ce que souligne Cristina Cerami dans le passage suivant :

"Toute la discussion consacrée à la génération spontanée et à la vérification du principe de synonymie a donc pour but ultime de prouver la nécessité du lien efficient, formel et final qui soude l'agent sensible à son effet et d'établir que cette nécessité et cette continuité subsistent aussi au plan vertical de l'action céleste. La négation de cette nécessité et du principe de synonymie entraînerait, d'après Averroès, des conséquences désastreuses aussi bien du point de vue épistémologique que théologique. En effet, la suppression de la nécessité des quatre causes au niveau sublunaire n'implique pas seulement l'écroulement de tout savoir humain, mais aussi l'impossibilité de garantir à Dieu sa nature absolument divine. Du point de vue de la science de la nature, la négation de cette nécessité revient à nier la possibilité de démontrer l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Averroès, on l'a vu, estime qu'on ne peut établir l'existence de Dieu qu'en le concevant comme la dernière des causes motrices et que c'est par la continuité de cette causalité motrice, qu'on peut conclure que le monde dans son ensemble existe depuis toujours et pour toujours. Or, assure Averroès, pour remonter jusqu'à cette cause motrice et pour inférer synthétiquement l'éternité de son effet, il faut que la chaîne causale au niveau horizontal de la génération naturelle et celle au niveau vertical de la causalité céleste soient également nécessaires. Il faut postuler, pour le dire autrement, que la nécessité du mouvement et de la génération soit le produit d'une causalité perpendiculaire." ³⁶⁷

363. Averroès, *GC Met.* Γ, c. 7, p. 340 16–19.

364. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.535.

365. "Le premier Moteur est un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. [...] [Nous appelons] Dieu un vivant éternel et parfait; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu.", Aristote, *La Métaphysique*, Vrin.

366. Voir Partie IV, Chapitre 3.

367. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*

Il y a donc bien, chez Ibn Rushd, deux types de causalité. L'une que Cerami qualifie de causalité horizontale, qui régit la génération naturelle, et une causalité verticale qui régit le mouvement. Une ambiguïté demeure toutefois, à la lecture du présent passage. La causalité perpendiculaire est-elle une causalité physique ou métaphysique ? La fin du passage laisse entendre que c'est la *nécessité du mouvement et de la génération* qui en serait le produit, et non le mouvement ou la génération. Il s'agirait donc bien d'une causalité métaphysique, qui induit des phénomènes dans le Monde Physique. Nous reviendrons sur ces points de jonctions entre le Monde Physique et le Monde métaphysique en son lieu ³⁶⁸. Ces précisions étant posées, nous allons pouvoir analyser les propositions du *Kashf* d'Ibn Rushd.

Les propositions du *Kashf*

Une méthode, plusieurs types de discours

Ayant établi, comme nous l'avons vu plus haut dans le présent chapitre, que les démarches des différentes écoles théologiques (Mu'tazilite, Ash'arite, Soufie, Littéraliste...) sont vaines, dans le cadre de la métaphysique, puisqu'elles ne sont ni utiles aux gens du commun, par leur complexité, ni aux savants, puisqu'elles sont, au plus, dialectiques, et n'accèdent pas au rang de démonstration :

"S'il est demandé, maintenant qu'il est devenu évident qu'aucune de ces méthodes n'est la méthode religieuse, par laquelle la religion a appelé toute l'humanité, malgré les différences de leur nature, à confesser l'existence de l'Artisan Tout-Puissant, "quelle est, alors, la méthode religieuse que le Précieux Livre a recommandée, et qui a été adoptée par les Compagnons du Prophète, que Dieu soit satisfait d'eux ?" Nous répondrions que la méthode que le Livre Précieux recommande, et appelle toute l'humanité à suivre se révèle, si le Livre Précieux est analysé, se composer de deux méthodes. La première est la méthode [fondée sur le fait de] subvenir aux besoins de l'homme, et créer toutes les choses existantes pour lui. Appelons-la l'argument de la *providence*. La deuxième méthode [se réfère à] la venue à l'existence manifeste des substances des êtres existants, telles que la venue à l'existence de la vie dans la matière inanimée, ainsi que la perception sensorielle et l'intellect. Appelons cela l'argument de la *venue à l'existence*." ³⁶⁹

Il y aurait donc deux moyens, si l'on suit la méthode religieuse, d'établir l'existence de la Cause des causes. La première recouvre celle reposant sur la sagesse inhérente à l'ensemble du Monde physique, dans son adéquation avec l'existence de l'Homme, en

(2015, De Gruyter), p.666-667.

368. Voir Partie II, Chapitre 4.

369. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

vertu d'un principe anthropique, qui se fonde sur une vision non-évolutionniste du vivant. La seconde recouvre celle qui correspond à la fois à la démonstration d'Aristote et à celle d'Ibn Sīnā, fondées sur la venue à l'existence des effets par leur cause.

Une première approche : Le Monde physique en adéquation avec l'existence de l'Homme

Voyons donc ce dont nous informe Ibn Rushd, concernant la première méthode :

"La première méthode est fondée sur deux principes. L'un d'eux consiste en ce que tous les êtres existants, qui se trouvent ici-bas, sont adaptés à l'existence de l'Homme. Le deuxième principe consiste en ce que cette aptitude soit nécessairement due à un agent à la fois intentionnel et volontaire, puisqu'il n'est pas possible que cette aptitude soit en raison d'une chance fortuite. Quant à son adéquation à l'existence de l'Homme, on en devient certain à travers la considération de l'adéquation de la nuit et du jour, du Soleil et de la Lune, avec l'existence de l'homme. Ajoutez à cela la convenance des quatre saisons pour lui, et le lieu dans lequel il existe, à savoir la Terre. De plus, il est évident que cette adéquation existe en ce qui concerne de nombreux animaux, plantes, objets inanimés et de nombreux détails comme la pluie, les rivières et les mers, et, en bref, la terre, l'eau, le feu et l'air. De plus, la providence est évidente dans les organes humains et animaux, je veux dire qu'ils sont adaptés à sa vie et à son existence. Dans l'ensemble, la connaissance de l'utilité des choses existantes entre dans cette catégorie. C'est pourquoi il incombe à ceux qui veulent acquérir une connaissance complète de Dieu Tout-Puissant de rechercher l'utilité de toutes les choses existantes." ³⁷⁰

Nous le comprenons, toutes les choses existantes le sont dans un but précis, dicté par la sagesse qui s'y fait jour. En analysant l'utilité des existants, la sagesse inhérente peut être mise en évidence, et, par elle, l'homme du commun, comme le savant, peut remonter à l'existence du Sage. Cela repose toutefois sur une inversion du lien de cause à effet, fondé sur le principe anthropique, au sens où l'adaptabilité ou de l'adéquation de l'existence de l'homme à son environnement, soit découle d'un cheminement progressif, évolutif, maintenant les caractéristiques du suffisamment apte, dans son adéquation à son environnement, ayant donc, comme effet, que l'homme trouve son repos la nuit, et son temps d'activité le jour, l'horloge biologique n'étant pas nécessaire en soi, mais établie parce qu'elle est suffisamment adaptée à l'environnement de l'Homme, soit elle découle d'un cheminement direct, *créationniste* pourrait-on dire, fondé sur l'argument de la *Providence*, nous dit Ibn Rushd, de telle sorte à considérer que l'espèce humaine devait nécessairement être telle qu'elle est, indépendamment de son environnement, ce dernier s'adaptant à l'Homme, ou adapté pour lui.

370. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

Une seconde approche : l'argument de l'adventicité du Monde physique

Quand à la seconde proposition, celle fondée sur l'argument de l'*adventicité*, voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"Quant à l'argument tiré de la venue à l'existence, il comprend [l'enquête sur] l'existence de l'espèce animale dans son ensemble, celle des plantes et du ciel. Cette méthode est basée sur deux principes, existant potentiellement dans la nature humaine. La première est que toutes ces entités existantes sont adventées, ce qui, dans le cas des animaux et des plantes, va de soi, comme le dit le Tout-Puissant : "Certes, ceux que vous invoquez, en dehors de Dieu, ne créeront jamais une mouche, même s'ils se regroupent. Et, si une mouche les prive de quelque chose, ils ne sauraient la lui reprendre. Quelle faiblesse de l'invoqueur et de l'invoquer !" ³⁷¹ Nous voyons des objets inanimés dans lesquels la vie apparaît, et nous savons donc, avec certitude, qu'il y a ici un Producteur de vie et un Donneur gracieux de celle-ci, qui est Dieu Tout-Puissant. Quant aux cieus, nous savons, par leurs mouvements incessants, qu'ils sont commandés de s'occuper de tout ce qui existe ici-bas, et de nous être soumis. De plus, le subordonné et le commandé sont nécessairement adventés par quelqu'un d'autre. Le deuxième principe est que, pour tout adventé, il y a un adventeur." ³⁷²

Deux prémisses fondent, donc, l'argument de la venue à l'existence. La première consiste en ce que tous les êtres vivants, animaux comme végétaux, viennent à l'existence. Cela va de soit, nous dit Ibn Rushd, et nous le comprenons par le fait que les animaux et les végétaux viennent au Monde, naissent, germent, sous nos yeux. La seconde correspond aux principes de causalités métaphysique et physique. Dès lors, de l'argument de la venue à l'existence, deux types de démonstrations peuvent émerger. L'une portant sur le seul principe de causalité physique, et l'autre portant sur les deux principes de causalités. Voilà qui clôt ce que nous avons souhaité pointer, des fondements des propositions d'Ibn Rushd, dans son *Kashf*. Notons qu'Ibn Rushd met en évidence que cette méthodologie des Écritures est corroborée par la démarche démonstrative d'Aristote, fondée sur le seul principe de causalité physique, tout comme celle d'Ibn Sīnā, fondée sur les deux principes de causalités. C'est ce que nous vous proposons de découvrir, en deux temps, sous la plume d'Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot*.

La démonstration des philosophes fondée sur la causalité *physique*

La première démonstration des philosophes, concernant l'existence du Premier Principe, fondée sur le principe de causalité *physique* seul, correspond à la proposition du pre-

371. Coran, 22, 73.

372. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 1.

mier maître, Aristote, que nous avons évoqué, dans le texte, en introduction du présent chapitre. Voici ce qu'en dit Ibn Rushd :

"La théorie des philosophes est, en raison de la preuve factuelle, plus intelligible que les deux autres théories réunies. Il existe deux types d'agent : [1] L'agent auquel l'effet, qui en résulte, n'est lié [à lui] que pendant le processus de sa venue à l'existence, et, qu'une fois ce processus terminé, l'effet n'en a plus besoin - par exemple, la construction d'une maison par l'intermédiaire du constructeur. [2] L'agent dont ne procède rien d'autre qu'un acte qui n'a d'autre existence que sa dépendance à son égard. La marque distinctive de cet acte est qu'il est lié à l'existence de son effet, à savoir que, lorsque l'agent n'existe pas, l'effet n'existe pas, et lorsque l'agent existe, l'effet existe. Ils sont indissociables. Ce type d'agent est supérieur au premier, et est plus digne d'être considéré comme un agent, puisque cet agent fait advenir son effet, et le conserve, tandis que le premier type d'agent se contente de faire advenir son effet, qui nécessite un autre agent, pour sa conservation." ³⁷³

Les philosophes, comprendre ici Aristote et ses disciples, distinguent deux types d'agents vis-à-vis des existants, le premier étant *seulement* l'agent de la venue à l'existence d'un existant dont il est agent, tandis que le second type est l'agent à la fois de la venue à l'existence et du maintien, dans l'existence, de l'existant dont il est l'agent. Ce second type est donc supérieur au premier, et ne pourra jamais être dissocié de l'existence de son effet, contrairement au premier type d'agent. Ibn Rushd poursuit :

"Le moteur est un tel agent, supérieur vis-à-vis des particuliers [par lui] déplacés, et des choses dont l'existence ne consiste que dans leur mouvement. Les philosophes, estimant que le mouvement est l'acte du moteur, et que l'existence du Monde n'est perfectionnée que par le mouvement, affirment que l'agent du mouvement est l'agent du Monde, et que, si l'agent s'abstenait, un instant, de son action, le Monde serait annihilé. Ils utilisent le syllogisme suivant : Le Monde est un acte, ou une chose dont l'existence découle d'un acte. Chaque acte, par son existence, implique l'existence d'un agent. Par conséquent, le Monde a un Agent existant, en raison de son existence. L'homme qui considère comme nécessaire que l'acte, qui procède de l'agent du Monde, ait commencé dans le temps, dit : "Le Monde est advenu, à travers un agent ancien". Toutefois, l'homme pour qui l'acte de l'ancien est ancien dit : "Le Monde est advenu, d'un agent ancien, ayant un acte ancien, à savoir un acte sans commencement, ni fin". Ce qui ne signifie toutefois pas que le Monde soit un existant par soi, comme l'imaginent ceux qui l'appellent le Monde ancien." ³⁷⁴

Nous nous souvenons qu'Aristote fonde sa démonstration de l'existence de la Cause des causes en considérant la chaîne physique des moteurs, qui, par leur action, mettent en mouvement leur effet. Le mouvement est une condition nécessaire au maintien dans

373. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 1-2 du *Tahafot al-falāsifā*.

374. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 1-2 du *Tahafot al-falāsifā*.

l'existence du Monde, tel qu'il est. Ainsi, son existence dépend d'un Moteur qui en est l'agent, et qui est l'agent de sa venue à l'existence, le Premier Moteur.

Quid de la régression à l'infini ?

Le principe premier de tout philosophe ne peut être qu'un scepticisme systémique. Il ne s'agit nullement de récupérer un héritage que l'on ferait sien, sans critique, sans le passer au crible de la raison pure.

Le crible de la Raison pure

C'est précisément ce que rappellera Ibn Rushd dans un passage fondamental de son *Fasl al-maqāl*, son *Discours décisif* :

"Puisqu'il en est ainsi, et que toute l'étude nécessaire des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors certes il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout s'y avère juste, nous le recevrons de leur part ; et s'il s'y trouve quelque chose qui ne le soit, nous le signalerons. Puis, lorsque nous aurons achevé ce genre d'étude et acquis les outils par lesquels on peut réfléchir sur les étants, et sur ce en quoi la fabrique de ceux-ci est probante puisque celui qui ignore la fabrique ignore l'artefact, et que celui qui ignore l'artefact ignore l'artisan des étants dans l'ordre et suivant la méthode acquis à partir de la science des syllogismes démonstratifs. De plus, il est évident que nous n'atteindrons notre but, connaître les étants, que si, dans cette étude, les uns relaient les autres, et que le chercheur antérieur s'appuie sur son prédécesseur, à l'instar de ce qui s'est produit dans les mathématiques."³⁷⁵

Ceci étant posé, parmi les arguments récurrents du premier maître, pour mettre en évidence une absurdité, est la réduction d'un énoncé à une nécessaire régression à l'infini. Cela est-il si absurde ? Voyons cela. L'argument de la régression infinie réside dans la contradiction, *a priori* évidente, entre, d'une part un effet présent, issue d'une cause présente, elle-même effet d'une cause passée, et, ainsi de suite, jusqu'à l'infinie. Une question se pose alors, sur laquelle repose l'argument de la régression infinie. S'il faut une succession infinie de causes et d'effets, avant que n'advienne l'effet présent, alors, l'infini ne pouvant exister de façon effective, jamais l'effet présent ne viendrait à l'existence.

La possibilité de la régression à l'infini

Toutefois, pour quelle raison faut-il, de fait, refuser la possibilité de la régression à l'infini ? Voici ce qu'en dit Al-Ġhazālī :

"La conséquence de ce jugement de position n'a pas plus de prétention [à la vérité] que son contraire. Pourquoi avez-vous jugé impossible l'une des deux alternatives, et

375. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.111, § 10-11.

non l'autre ? Quelle est la preuve démonstrative décisive ici ? Et, avec quel [argument] réfuteriez-vous celui qui dit que ces âmes [qui,] selon vous, sont infinies [en nombre], ne sont pas sans ordre, puisque l'existence de certaines précède celle les autres ? En effet, les jours et les nuits passés sont infinis. Si nous supposons l'existence d'une âme par jour et par nuit, la somme de l'existence jusqu'à aujourd'hui serait infinie, et se produirait dans un ordre d'existence, c'est-à-dire l'une après l'autre. Il est par nature antérieur à l'effet, tout comme il est dit qu'il est au-dessus de l'effet en substance, non en un lieu. Si, alors, [l'infini] n'est pas impossible dans la réalité advenue "précédente", cela ne devrait pas être impossible par essence, un "précédent" de nature. Et, pourquoi ne permettent-ils pas que les corps se superposent infiniment dans les lieux, mais permettent aux existences de se précéder temporairement, à l'infini ? N'est-ce pas un jugement arbitraire et insipide, qui est sans fondement ?" ³⁷⁶

Il s'agit, pour Al-Ġhazālī, dans ce passage de son *Tahafot al-falāsifā*, de réduire les philosophes à l'absurdité, en leur renvoyant dos à dos leurs traitements différenciés des questions des régressions infinies temporelles et spatiales. Il semblerait, si l'on en croit Al-Ġhazālī, que les philosophes permettent une régression infinie temporelle, tout en niant la possibilité, toujours selon Al-Ġhazālī, d'une régression infinie dans les lieux. Or, ce n'est, une fois encore, pas exactement la thèse défendue par Ibn Rushd.

Une réponse d'Ibn Rushd : le cycle de l'eau

En réponse à ce sophisme de l'homme de paille, concernant l'argument de l'impossibilité sélective de la régression à l'infini, Ibn Rushd répond ce qui suit :

"En effet, le terme "cause" est utilisé, ici, de manière équivoque. Et, de même, la régression infinie des causes est, selon les doctrines des philosophes, en un sens, impossible, et, en un autre, nécessaire : impossible par le fait que cette régression est essentielle, en ligne droite, la cause précédente étant une condition de l'existence de la cause postérieure, ce qui n'est pas impossible, lorsque cette régression est accidentelle et circulaire, lorsque le précédent n'est pas une condition pour l'existence du postérieur, et lorsqu'il existe une cause première essentielle - par exemple, l'origine de la pluie est un nuage, l'origine d'un nuage est la vapeur, l'origine de la vapeur est la pluie. Et, ceci est, selon les philosophes, un processus circulaire ancien, qui suppose nécessairement une cause première. De même, la naissance d'un homme à partir d'un autre, est un processus ancien, puisque, dans de tels cas, le maintien dans l'existence du précédent n'est pas une condition pour l'existence du postérieur. En effet, la destruction de certains d'entre eux est souvent une condition nécessaire [à la venue à l'existence du postérieur]. Ce genre de cause mène à une première cause ancienne qui agit dans chaque membre particulier de la série de causes, au moment de la venue à l'existence de son effet final [...] Et, à propos de la cause efficiente, il n'y a pas de divergence d'opinion entre les philosophes." ³⁷⁷

376. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 14.

377. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 4-5 du *Tahafot al-falāsifā*

Rappelons ici que le recours à l'absurdité qu'entraîne l'existence effective et concomitante des éléments d'une régression linéaire à l'infini est essentiel, dans le cadre de multiples démonstrations, notamment celle portant sur l'existence de la Cause des causes. Ibn Rushd distingue ici deux types de régression à l'infini. L'une linéaire, l'autre circulaire. La première est impossible. Il s'agit donc d'un jugement sur le plan de la causalité logique, puisque c'est elle qui effectue la dichotomie des existants en possibles et impossibles, comme nous l'avons vu en son lieu³⁷⁸. Son impossibilité découle du fait qu'un ensemble de cardinal infini dont les parties sont dénombrables, chacune se réalisant, et la réalisation de chacune des causes précédentes étant une cause nécessaire à la réalisation de la suivante, ne saurait s'achever. La seconde, la régression à l'infini circulaire, et non seulement possible, sur le plan logique, mais en sus, *nécessaire*, sur le plan de la causalité métaphysique, puisque c'est elle qui effectue la dichotomie des existants en contingents et nécessaires, comme nous l'avons, également, vu en son lieu³⁷⁹. En guise d'exemple, Ibn Rushd évoque ici le *cycle de l'eau*. Nous pourrions, avec raison, nous semble-t-il, rétorquer à Ibn Rushd que le nuage d'où tombe la pluie le jour n est strictement distinct du nuage qui se forme à partir des mêmes molécules le jour $n + k$, après un cycle complet de l'eau en *nuage-pluie-vapeur-nuage*. Or, pour comprendre ce qu'Ibn Rushd nous décrit ici, considérons à la chaîne de causalité linéaire, régie par le principe de causalité physique, qui ne saurait être infini. Lorsque nous considérons les chaînes de causalité circulaire, comme il en va du cycle de l'eau, de la naissance de l'homme par l'homme, de l'œuf et de la poule..., nous nous situons sur le plan des universaux, régis par le principe de causalité métaphysique. Dans ce cadre précis, non seulement l'impossibilité de la régression à l'infini s'effondre, mais, plus encore, l'existence de la chaîne de causalité circulaire régressant à l'infini devient *nécessaire*. Fort de tout cela, nous allons pouvoir analyser la seconde proposition démonstrative de la part des partisans de la *falsafā*.

La démonstration des philosophes fondée sur la causalité *métaphysique*

Ibn Rushd nous propose ici une forme démonstrative de la proposition d'Ibn Sīnā, en l'adossant à la dichotomie des existants corrigée, que nous avons vu plus haut dans ce chapitre et plus longuement dans la partie précédente³⁸⁰ :

"Si l'on voulait donner une forme démonstrative à l'argument utilisé par Ibn Sīnā, il faudrait dire : Les existants contingents doivent nécessairement avoir des causes qui les précèdent, et, si ces causes sont à nouveau contingentes, il s'ensuit qu'elles

378. Voir Partie I, Chapitre 2.

379. Voir Partie I, Chapitre 2.

380. Voir Partie I, Chapitre 2.

ont des causes, et qu'il y ait une régression infinie. Et, s'il y a une régression infinie, il n'y a pas de cause, et le contingent existera sans cause, ce qui est impossible. Par conséquent, la série des contingents doit aboutir à une cause nécessaire, et, dans ce cas, cette cause nécessaire doit être nécessaire soit par une cause [extérieure à elle], soit sans cause, et, si c'est par une cause, cette cause doit avoir une cause, etc., à l'infini. Et, si nous régressons à l'infini, il s'ensuit que ce qui était supposé avoir une cause n'en a aucune, ce qui est impossible. Par conséquent, la série doit aboutir à une cause nécessaire, sans cause, à savoir nécessaire par elle-même, ce qui est nécessairement l'Existant nécessaire. Et, lorsque ces distinctions sont indiquées, la preuve devient valide." 381

Ibn Rushd part de la dichotomie des existants possibles en nécessaires et contingents. Les contingents ont besoin, par définition, d'une cause pour advenir. La chaîne de causalité des contingents doit s'achever nécessairement, puisque, par l'absurde, si elle ne s'achevait pas, alors, le contingent initial n'advierait pas. Vous pourriez rétorquer la possibilité de ne considérer qu'une forme *locale* de causalité. Certes, mais, comme nous l'avons souligné plus haut, il s'agissait de la dichotomie des existants nécessaires en effectifs et potentiels, dans le cadre de la causalité *physique*, donc dans le temps, tandis qu'ici, nous nous intéressons à la possibilité d'obtenir une chaîne de causalité linéaire et infinie, formée exclusivement d'existants contingents, à l'infini, tout en faisant advenir un premier existant contingent, c'est à dire un existant qui advient, sous nos yeux, passant de l'existence contingente à l'existence nécessaire et effective, dans notre présent, comme l'apparition d'un électron sur un photo-multiplicateur. Cette chaîne de causalité de contingents doit s'achever nécessairement. Toutefois, cela n'implique pas que la chaîne s'achève, seulement qu'elle ne soit plus, à partir d'un certain rang fini après le contingent initial N_0 , que nous nommons N_k , constituée d'existants contingents. Il faut que, à partir de N_{k+1} tous les maillons de la chaîne de causalité soit constitués d'existants nécessaires. Nous pourrions alors penser que, à partir de là, la chaîne pourrait régresser à l'infini. *Que nenni!* Ibn Rushd nous informe, qu'alors, la cause N_{k+1} serait sans cause. L'infini effectif ne laisse aucune place à la propagation de l'information, fusse hors du temps. L'infini des nombres entiers n'est, par définition, jamais atteint il s'agit d'un être en perpétuel devenir, dans le cadre de la causalité métaphysique. Or, ici nous avons besoin d'une cause pour la cause N_k , dernière cause contingente. Nous l'avons nommé N_{k+1} et établi qu'elle ne peut être que nécessaire. Si elle l'est par elle-même, alors nous avons obtenu la finitude des causes. Si elle ne l'est pas par-même, alors elle a une cause N_{k+2} , elle-même nécessaire. Et, la même question se pose. Et comme nous venons de le souligner, il ne peut y avoir de régression à l'infini ici non plus. Donc, la chaîne des causes nécessaire, fondée sur le principe de la causalité métaphysique, doit s'arrêter, s'achever en une cause nécessaire

381. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 17-20 du *Tahafot al-falāsifā*.

par elle-même, la cause N , la Cause des causes.

Une critique personnelle, sur le plan épistémologique

Il nous faut ici marquer une pause, afin d'apporter une critique de cette démonstration. Il nous semble qu'Ibn Rushd, dans cette formulation nouvelle de la démonstration d'Ibn Sīnā, soit passé à côté d'un point épistémologique essentiel, ce que nous nommerions aujourd'hui le caractère *dénombrable* de l'ensemble des existants potentiels et effectifs du Monde Physique d'une part, et contingents et nécessaires du Monde Métaphysique, d'autre part. Concernant les existants du Monde Physique, leur caractère dénombrable dérive de leur existence discrète. Or, dans un Monde Physique continu tel que le décrit Aristote, pour quelle raison les particuliers, dont les universaux sont contingents, seraient-ils discrets ? Et, si les particuliers des universaux contingents ne sont pas nécessairement discrets, pourquoi en irait-il ainsi pour leurs universaux contingents ? Ibn Rushd répondra à cette première critique en son lieu³⁸² en proposant une forme d'*atomisme* de la matière, une forme d'atomisme des existants particuliers du Monde Physique, par l'usage d'un concept nouveau, le *point naturel*. Acceptons ainsi que la chaîne de causalité des contingents, constituée de maillons discrets et donc dénombrables, s'achève en un premier être nécessaire. De là débute la portion de la chaîne de causalité constituée uniquement d'existants nécessaires. En effet, si un contingent existait ici, il ne pourrait avoir pour effet un existant nécessaire. Reste la question centrale, portant sur le recours à l'argument de la régression à l'infini. Le fait de dire que la chaîne de causalité constituée des existants nécessaires, les uns étant les causes des autres, est soit infinie, soit s'achève, est un faux dilemme, dans le cas général. Il ne devient pertinent que lorsque nous savons que l'ensemble de ces existants est discret. Or, si l'on peut admettre le caractère discret des existants du Monde Physique, induire la même vision pour les existants du Monde Métaphysique est tout à fait discutable. Dès lors que l'on retire cette hypothèse non-formulée, nous pouvons tout à fait obtenir un ensemble de cardinal infini, ayant tout à la fois un début et une fin, et avec un lien de dépendance causale quant à la venue à l'existence de chacun des membres. Nous allons illustrer ce point qui nous semble d'une importance capitale, avant de mettre en évidence comment la proposition d'Ibn Sīnā incluait déjà un élément permettant de répondre à notre critique, élément qu'Ibn Rushd semble avoir préféré ignorer. Plus précisément, Ibn Rushd reprend et critique la démonstration donnée par Ibn Sīnā dans le *Šifā* et non celle qu'il donne dans le *Livre de Sciences*, le *Dānēsh-Nāma*. Peut-être Ibn Rushd n'a-t-il jamais lu cette seconde démonstration, au combien plus féconde. Venons en maintenant à l'exemple qui nous vient à l'esprit. Il s'agit de l'ensemble des nombres réels compris entre 0 et 10. Il s'agit bien d'un ensemble ayant un début et une fin, tout en étant

382. Voir Partie III, Chapitre 3.

de cardinal infini. De plus, la venue à l'existence de ses éléments découle, de la manière dont nous la formulons de nos jours, de la définition axiomatique des entiers naturels de Peano, qui est usuellement décrite par cinq axiomes :

- 1) L'élément appelé zéro et noté 0, est un entier naturel.
- 2) Tout entier naturel n a un unique successeur, noté $s(n)$ ou S_n .
- 3) Aucun entier naturel n'a 0 pour successeur.
- 4) Deux entiers naturels ayant le même successeur sont égaux.
- 5) Si un ensemble d'entiers naturels contient 0 et contient le successeur de chacun de ses éléments, alors cet ensemble est égal à \mathbb{N}

Une fois les nombres entiers naturels \mathbb{N} obtenus, nous pouvons, par définition du passage à l'opposé, obtenir l'ensemble des entiers relatifs \mathbb{Z} , non pas par étape, mais tout d'un coup. Idem, une fois \mathbb{Z} obtenu on peut obtenir \mathbb{D} et \mathbb{Q} tout à la fois, par définition du passage à l'inverse. Reste les irrationnels à obtenir. Pour cela, il suffit de considérer les dichotomies successives de \mathbb{Q} qui, par passage à la limite, ne donne pas nécessairement un élément de \mathbb{Q} ³⁸³. Alors, \mathbb{R} est obtenu, là encore, tout d'un coup. Idem pour chacune de ses parties, et notamment les réels de $[0; 10]$. Le temps du Monde Physique étant une notion *a priori* étrangère au Monde Métaphysique, comme nous le reverrons plus loin³⁸⁴, les successions infinies qui génèrent l'ensemble \mathbb{R} n'induisent pas, ici, un temps infini, mais bien une durée nulle. Remarquons que notre exemple n'est pas idéal puisque, pour générer $[0; 10]$ nous avons eu besoin, à partir des axiomes de Peano, de générer tout \mathbb{N} qui est un ensemble dénombrable et de cardinal infini. Toutefois, cet exemple est suffisant pour servir notre objectif, puisque, *in fine*, $[0; 10]$ est bien un ensemble indénombrable, de cardinal infini, et ayant un premier élément et un dernier élément.

Fin de la démonstration d'Ibn Rushd

Ce point étant établi, nous disons qu'il est regrettable, pour Ibn Rushd, que nous rejoignons, par ailleurs, quant à sa critique de la dichotomie des existants et leur définition causale erronée chez Ibn Sīnā, d'avoir retiré l'argument issu de la théorie des ensembles d'Ibn Sīnā, argument qui s'adapte très bien au caractère fini comme infini du cardinal de l'ensemble des causes causées. Reprenons la démonstration d'Ibn Rushd à la fin de la chaîne des contingents, qui s'achève nécessairement en un existant nécessaire. Considérons à présent l'ensemble des existants nécessaires venus à l'existence par un autre existant. Autrement dit, considérons l'ensemble E des existants à la fois nécessaires et causés. Cet

383. Nous renvoyons le lecteur intéressé par ce dernier point technique à la méthode de construction de Dedekind, première historiquement, datant du XIX^{ème} siècle, qui a aussi l'avantage d'être la plus intuitive.

384. Voir Partie II, Chapitre 4.

ensemble E est, potentiellement de cardinal infini, et ses éléments sont potentiellement indénombrables. Quoi qu'il en soit, E étant lui-même un existant nécessaire (sinon il serait contingent ce qui serait absurde), la fin du raisonnement d'Ibn Sīnā suffit à conclure, en distinguant deux possibilités : soit la cause de E est en lui, soit elle est hors de lui. Si elle est en lui, on réduit l'ensemble à une cause, cause d'elle-même, tout en étant dans E , ce qui est absurde, puisque, dans E , il n'y a que les causes causées par autrui, comme nous l'avons souligné plus haut. Ainsi, la cause de E est nécessairement extérieure à E . Et, puisqu'elle est cause de E , qui est nécessaire, elle est elle-même nécessaire. Et, enfin, puisqu'elle est hors de E , elle n'est causée par nulle autre qu'elle-même. Elle est nécessaire et cause d'elle-même. CQFD

Usages différenciés des causalités physique et métaphysique

Précisons, enfin, un point supplémentaire de désaccord entre Ibn Sīnā et Ibn Rushd, tel que nous le présente Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Même s'il s'est sans doute inspiré de la distinction proposée par Avicenne et de sa définition de la cause commune première, Averroès identifie donc différemment les êtres qui correspondent à cette description. C'est notamment le cas de la cause formelle première, mais aussi, comme on le verra, de la cause matérielle première, sur la nature de laquelle Averroès se déclare en désaccord avec Avicenne. Le désaccord entre les deux philosophes, cependant, ne porte pas seulement sur des points particuliers, car, bien qu'Averroès puisse partager l'idée d'une distinction entre deux niveaux de causes, il conteste radicalement la notion de causalité que la lecture avicennienne suppose, ainsi que le rôle que la physique a dans l'établissement des causes premières. En réalité, ces deux questions, comme on l'a annoncé, sont intimement liées, car c'est aussi du statut ontologique qu'on accorde aux causes premières que dépend le fait que la physique puisse établir leur existence. On voudrait en effet montrer que la réponse d'Averroès, comme la thèse d'Avicenne, a un côté épistémologique et un côté ontologique. Elle consiste, d'une part, à élargir la notion de démonstration ; d'autre part, à intégrer dans le même genre ontologique la cause et le causé." ³⁸⁵

Il faut distinguer, sur le plan épistémologique comme ontologique, l'usage des principes de causalité métaphysique et physique, chez Ibn Sīnā et Ibn Rushd. Cependant, si, chez Ibn Rushd, la cause et le causé s'inscrivent dans le même genre ontologique, comment les Intellects séparés, les existants métaphysiques, au premier rang desquels nous trouvons la Cause des causes, peuvent-ils agir, par voie de causalité, sur les existants du Monde Physique ?

385. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.305.

Intrication des deux causalités

Avant de fournir les éléments de réponse à cette question, qui fera l'objet d'un chapitre propre³⁸⁶, nous devons préciser ici l'opposition qu'adresse Ibn Rushd à la fois à Al-Fārābī, à Ibn Sīnā, ainsi qu'aux théologiens, quant au fait que la causalité métaphysique ne doit pas être *dégagée* de la causalité physique, comme le précise Cristina Cerami :

"Si Avicenne et al-Fārābī ont admis l'existence d'une forme séparée comme principe de la génération, c'est qu'ils ont compris, comme d'ailleurs les *mutakallimūn*, qu'il fallait postuler l'existence d'un premier principe de la génération pour éviter la régression à l'infini dans la recherche des causes. Ils se sont tous mépris, cependant, car ils ont cru que cela les obligeait à conclure qu'aucun agent sensible n'est véritablement efficient. C'est la plus grande erreur d'Avicenne, mais aussi, s'étonne Averroès, d'al-Fārābī qui, comme on l'a vu tout le long de notre étude, a été pour lui plus un interlocuteur qu'un adversaire. En effet, pour Averroès, dans le système d'Avicenne comme dans le système aš'arite, la conséquence ultime est la même : qu'il s'agisse de la génération spontanée d'une mouche, de celle de l'homme ou de l'univers dans son entier, si la seule véritable cause essentielle est extrinsèque, à savoir incorporelle, rien ne garantit plus le lien qui soude l'effet à sa cause sensible. C'est à cela qu'on parvient inévitablement lorsqu'on dégage la causalité intelligible de la causalité sensible."³⁸⁷

Il y aurait ainsi une intrication nécessaire, et non une simple relation de subordination, entre le principe de causalité métaphysique, qui régit la dynamique des universaux en contingents et nécessaires, et le principe de causalité physique, qui régit la dynamique des particuliers en puissance et en acte. Nous reviendrons en son lieu³⁸⁸ sur cette intrication propre au système d'Ibn Rushd. Ainsi se conclut le présent chapitre consacré aux démonstrations de l'existence du Premier Principe, comme finitude des causes, ainsi qu'aux propositions des théologiens. Nous espérons avoir rendu avec suffisamment de clarté le rôle majeur de la dichotomie des existants, de la précision des termes usités, sans quoi la discussion s'effondre sur elle-même, devenant infertile. Dans la même veine, ayant présentement établi, avec Ibn Rushd, l'existence d'une Cause des causes, passons maintenant à la découverte des démonstrations de Son Unicité.

386. Voir Partie II, Chapitre 4.

387. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.650.

388. Voir Partie II, Chapitre 4.

Chapitre III : Démonstration de l'unicité du Premier Principe

Avant de nous plonger dans le présent chapitre, consacré à la démonstration de l'unicité du Premier Principe, de la Cause des causes, du Premier Moteur, nous aimerions attirer l'attention du lecteur sur la structure épistémologique globale des deux chapitres juxtaposés et séparés, portant sur *l'existence d'un unique Premier Principe*. Nous apprenons à nos élèves de classes préparatoires aux grandes écoles à séparer toute question portant simultanément sur l'existence et l'unicité d'un objet mathématique quelconque (racine d'une équation, fonction, propriétés...) à bien veiller à séparer immédiatement la dite question en deux sous-questions, diminuant ainsi la difficulté démonstrative, tout en conservant la même valeur épistémologique. Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, tout comme Ibn Rušhd, dans leurs œuvres, respectivement le *Dānēsh-Nāma (Livre de Sciences)*, le *Tahafot al-falāsifā (L'incohérence des philosophes)*, le *Tahafot at-Tahafot (L'incohérence de l'Incohérence)* ainsi que le *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla (Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion)*, adoptent tous la même structure pour répondre à la question portant sur *l'existence d'un unique Premier Principe*. Une réponse en deux parties, dans deux chapitres différents, et successifs. Dans le premier, les auteurs tentent de répondre à la question de l'existence d'une Cause des causes, sans s'intéresser ni s'attarder un instant sur son unicité. Ce premier chapitre, vous l'aurez compris, correspond à notre chapitre précédant. Une fois l'existence établie, nos philosophes s'attèlent à la question de son unicité. Nous avons fait le présent chapitre de leurs propositions sur le sujet. Voyons donc, pour le moment, ce que nous dit le philosophe andalou, concernant le point de vue des théologiens ash'arites, sur le sujet.

Le *Kashf* : La critique de la méthodologie théologique des ash'arites

La méthode *Coranico-philosophique* en opposition à la méthode théologique

Ibn Rushd pointe, dans son *Kashf*, non seulement la parfaite correspondance des méthodologies coranique et philosophique, qui ne diffèrent que par le type de discours employé, formant ce que nous avons appelé une méthodologie *Coranico-philosophique*, et sur laquelle nous revenons en fin de chapitre, dans la section consacrée à la proposition démonstrative d'Ibn Rushd, mais, il est animé, également, d'une volonté de mettre en évidence la non-conformité et l'impossible adéquation de la méthodologie théologique avec cette méthodologie *Coranico-philosophique* :

"[Les Ash'arites] disent : "S'il y avait deux [dieux] ou plus, il leur serait possible d'être en désaccord, et s'ils n'étaient pas d'accord, leur [désaccord] n'impliquerait que trois alternatives : (1) soit ils accompliraient tous ce qu'ils souhaitaient, ou (2) personne n'atteindrait ce qu'il désire, ou (3) seul l'un d'entre eux accomplirait ce qu'il désire mais pas l'autre". Ils ajoutent qu'il est impossible qu'aucun d'entre eux ne puisse accomplir ce qu'il désire, puisque, si tel était le cas, alors le Monde serait ni existant, ni non-existant. De plus, il est impossible de voir advenir ce qu'ils veulent tous les deux faire advenir, puisque, alors, le Monde existerait et n'existerait pas, simultanément. Ainsi, la seule alternative qui reste est que ce que l'un d'eux désire sera accompli, tandis que ce que l'autre désire sera contrecarré. En conséquence, celui dont la volonté n'est pas accomplie est impuissant, et l'impuissant ne peut pas être un dieu." ³⁸⁹

La proposition méthodologique des ash'arites, portant sur l'établissement de l'unicité de la Cause des causes, semble, à première vue, ne différer que de peu de choses, vis-à-vis de la proposition *Coranico-philosophique* mentionnée plus loin dans le chapitre. Elle est adossée à un raisonnement par dichotomie, dont chaque branche est fermée par un raisonnement par l'absurde. Partant du postulat de l'existence de deux divinités, ils ont donc distingué trois possibilités quand à l'effet de leur action respective, issue de deux volontés contradictoires. La première possibilité, quant à leur effet, consiste en ce que les deux effets contradictoires adviennent, ce qui ne saurait être possible, puisque le même substrat, en l'occurrence le Monde, recevrait un accident, tout en en recevant son contraire, à savoir, en l'occurrence, l'existence et la non-existence, ce qui est absurde. La seconde possibilité consiste en ce que aucun des deux actes ne donne naissance à son effet, et, en l'occurrence, le Monde serait, ni existant, ni inexistant. Cela est également exclu, d'un

389. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

trait de plume. La troisième et dernière possibilité consiste en ce que l'une des deux actions advienne, tandis que l'autre n'advient pas. Il faut donc que l'une des deux divinités soit réduite à l'impuissance par l'autre. Elle ne saurait, donc, mériter le même titre de divinité que celle qui lui est supérieure. Donc, toutes les branches étant fermées, nous obtenons, selon les théologiens ash'arites, dont Ibn Rushd rapporte les paroles dans son *Kashf*, la conclusion de l'unicité divine.

Deux divinités ne devraient-elles pas agir de concert ?

Toutefois, Ibn Rushd pointe la faiblesse dissimulée dans cet argument :

"La faiblesse de cet argument consiste en ce que, tout comme il est possible, en principe, que les [deux dieux] soient en désaccord, par analogie avec les agents visibles, il leur est également possible de se mettre d'accord, ce qui est plus approprié pour les dieux que d'être en désaccord. Maintenant, s'ils conviennent de faire advenir le Monde, ils seraient comme deux artisans qui conviennent de fabriquer un artefact ; et, si tel est le cas, alors il faut dire que leurs actions, quand elles sont toutes deux en accord, sont concourantes, puisqu'elles convergent sur un même objet. Cependant, on pourrait dire : "Peut-être que l'un d'eux fait advenir une partie de [l'artefact], tandis que l'autre en fait advenir une autre [partie] ; ou peut-être qu'ils se relaient". Toutefois, cette objection ne convient pas au grand public." ³⁹⁰

Ibn Rushd exhibe, ici, un sophisme auquel se livrent les *moutakallimūn* ash'arites, dans leur proposition. En effet, ils ne considèrent pas la possibilité que la pluralité des divinités pourraient agir de façon coordonnée, en accord sur l'acte. En sus, précise Ibn Rushd, la situation d'accord parfait est bien plus probable que le cas de désaccord entre deux divinités. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédant ³⁹¹, l'acte divin n'est pas, selon Ibn Rushd, fortuit, mais s'inscrit dans l'accomplissement d'une Sagesse absolue, qu'Il inscrit dans son acte. Or, la Sagesse absolue est une et indivisible. Ainsi, qu'il y ait une divinité, deux, ou un nombre plus élevé encore, en tant que divinités, elles auraient toutes accès à cette Sagesse absolue, et leurs actes, en tant qu'actes divins, ne sauraient différer de cette Sagesse. Donc, les actes ne différeraient pas entre chaque divinité. Elles seraient en accord systématique, sauf soit à leur nier l'accès à la Sagesse absolue, ce qui les priverait également de toute divinité, soit à démultiplier la Sagesse absolue, qui serait elle-même multiple, la privant alors de toute forme d'absolutisme, la sagesse devenant relative à chaque divinité, et nous aurions alors la proposition des ash'arites qui serait valide dans la continuation de cette branche de la dichotomie, soit enfin, la Sagesse absolue n'existerait pas, rendant, de fait toute divinité inexistante, or, nous l'avons établi au chapitre

390. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

391. Voir Partie II, Chapitre 2.

précédent³⁹². Dit autrement, les ash'arites n'ont traité que l'une des branches, en pensant avoir traité l'ensemble, soit par ignorance et incompetence, soit par volonté sophistique. Quoi qu'il en soit, le premier cas de figure, la première branche de la dichotomie, consistant à penser un accord systématique de l'ensemble des divinités plurielles, dans leur actes, n'est pas traité par la méthodologie des *moutakallimūn* ash'arites, et reste donc ouverte, contrairement à la méthodologie *Coranico-philosophique* mentionnée ci-après. Toutefois, Ibn Rushd pointe, dans la rhétorique coranique, tout comme dans la démarche dialectique des théologiens, des absurdités qui sont usités pour clore les raisonnements par l'absurde, qu'il nous semble important de souligner, avant de poursuivre notre voyage.

Les absurdités qui closent les arguments théologiques et coraniques

Le *Kashf* vise, entre autres choses, à mettre en évidence les manquements, les sophismes distorsions que le discours théologique tente d'imposer au discours religieux, en métaphysique en général, et, en l'occurrence, dans le discours portant sur l'établissement de l'unicité de la Cause des causes. Il le fait ici en pointant du doigt le fait que la rhétorique coranique ne nécessite qu'un raisonnement par l'absurde, qui n'aboutit qu'à une absurdité unique, là où la dialectique théologique aboutit à trois branches distinctes, rendues nécessaires par leur dichotomie :

"L'argument qu'ils utilisent à cet égard est celui que les logiciens appellent le *syllogisme conditionnel et disjonctif*³⁹³, alors qu'ils l'appellent, dans leur art, l'argument de la mesure et de la division. L'argument que le verset implique est celui connu dans l'art de la logique comme *syllogisme conditionnel et conjonctif*, qui est différent du *disjonctif*. Quiconque sait quelque chose sur cet art verra la différence entre les deux arguments."³⁹⁴

Ibn Rushd convoque ici les différentes formes de syllogisme, pour mettre en évidence que, sur le plan épistémologique pur, toute autre considération mise à part, les deux types d'argumentaire, celui issu de la théologie, et celui issu du discours religieux, diffèrent ! La forme de syllogisme usité est distincte. La première forme, anciennement appelée le *Ponens modus tollendo*, admet, dans sa prémisse, une disjonction, comme dans l'exemple suivant³⁹⁵ :

Soit je remplis mon attestation de sortie, soit je serai verbalisé.

Je n'ai pas rempli mon attestation de sortie.

392. Voir Partie II, Chapitre 2.

393. *Ponens modus tollendo*.

394. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

395. Le présent exemple a été rédigé durant le confinement du printemps 2020.

Donc, je serai verbalisé.

Cette forme particulière de syllogisme, nonobstant le fait qu'il ait été utilisé de façon incomplète comme nous l'avons vu au point précédent, usitée par les théologiens ash'arites, diffère de celle du syllogisme qui dérive du verset coranique, qui est *syllogisme conditionnel et conjonctif*, et qui porte une conjonction dans sa prémisse. Voici un exemple de cette forme de syllogisme :

S'il y a une orange, il y a un oranger.

Or, il y a une orange.

Donc, il y a un oranger.

Nous saisissons bien la différence entre les deux formes de syllogisme. Ibn Rushd indique, en sus, que les formes des syllogismes religieux et philosophiques sont identiques, contrairement à celui proposé par les ash'arites, qui diffèrent d'eux, dans sa structure même, dans sa forme, nonobstant du contenu ! Toutefois, notre philosophe andalou ne s'arrête pas en si bon chemin :

"De plus, les absurdités auxquelles leur argument mène sont différentes de l'absurdité à laquelle conduit l'argument du Livre, puisque l'absurdité à laquelle conduit leur argument consiste en ce que le Monde ne soit ni existant ni inexistant, ou existe tout en étant inexistant, ou que Dieu soit impuissant et vaincu. Ce sont des impossibilités invariables, en raison de l'absurdité de [supposer l'existence de] plus d'un [dieu], tandis que l'impossibilité à laquelle l'argument du Livre conduit n'est pas une impossibilité invariable, mais plutôt une contingence d'impossibilité, à un moment précis, à savoir que le Monde devrait être inexistant au moment de sa venue à l'existence. C'est comme si le Tout-Puissant avait dit : "*Y avait-il en eux [le Ciel et la Terre] d'autres dieux que Dieu*"³⁹⁶ alors que le Monde eut été inexistant à ce moment, tandis qu'Il ait exclu qu'il ne soit pas inexistant. Il s'ensuit qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'un seul."³⁹⁷

Ibn Rushd, revenant maintenant au contenu de l'argumentaire, pointe ainsi le fait que les absurdités à mettre en évidence, pour fermer les branches des dichotomies, dans le cas du raisonnement des théologiens ash'arites diffèrent de celles auxquelles conduit le verset coranique, qui a non seulement le bon goût d'être différent de ceux des théologiens, mais qui, en sus, indique l'existence ancienne du Monde, sur laquelle nous reviendrons en son lieu³⁹⁸. Voilà ce que nous voulions souligner, quant à l'argument épistémologique, reposant sur les formes des syllogismes et des absurdités qui y sont convoquées, proposé par Ibn Rushd, dont nous montrerons, dans la suite, qu'il a mis en évidence, de façon

396. Coran 21 : 22.

397. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

398. Voir Partie II, Chapitre 4.

concomitante, à la fois le parfait accord épistémologique et méthodologique entre la méthodologie développée par le texte religieux et la démarche démonstrative philosophique néoplatonicienne. Ce que nous voulions souligner ici portait sur la réfutation de la proposition des théologiens ash'arites, de la part d'Ibn Rushd. Ceci étant établi, nous allons pouvoir passer à la démonstration en tant que telle, en commençant par analyser la proposition d'Ibn Sīnā, concernant l'unicité de la Cause des causes, dont il vient, pense-t-il, de démontrer l'existence.

Démonstration de l'unicité du Premier Principe

Ayant établi que la proposition des théologiens ne saurait être satisfaisante, que ce soit du point de vue du paradigme religieux, ou de celui du paradigme philosophique. Voyons donc, à présent, la proposition d'Ibn Sīnā, avant de passer à la critique que lui a adressé Al-Ġhazālī près d'un siècle plus tard.

La Proposition d'Ibn Sīnā

Remettons-nous dans le contexte de l'œuvre. Ibn Sīnā vient d'établir l'existence d'un Être nécessaire, un Premier Principe. Avant de nous pencher sur sa proposition de démonstration de l'unicité de cette Cause des causes, analysons, avec Ibn Sīnā les deux types de liens causaux possibles, sans causes distinctes, menant à la négation de la causalité circulaire :

"En effet, Il est *un* en réalité, comme nous l'avons dit, et toutes les autres choses sont pour ainsi dire les êtres non nécessaires, et sont tous par conséquent des êtres contingents, tous ayant cause, mais ces causes n'étant pas infinies. Or : 1) ou bien ces causes aboutissent à une première - qui est l'Être nécessaire ; 2) ou bien elles tournent sur elles-mêmes, de telle sorte que par exemple *a* serait cause de *b* qui serait à son tour cause de *c*, lequel serait cause de *d*, alors que *d* serait cause de *a* ; donc tout cela, en son ensemble, formerait un ensemble causé ; et il leur faut une cause extérieure à eux - ce qui a été démontré. Autre preuve : c'est que *d* par exemple est cause de *a*, et [en même temps] causé du causé de *a* - le causé du causé du causé de *a* état aussi le causé de *a*. Donc une seule et même et chose serait à la fois la cause et le causé d'une autre chose - ce qui est absurde. Donc tous les causés et tous les êtres contingents remontent à un unique Être nécessaire." ³⁹⁹

Il s'agit de l'examen de deux possibilités de chaînes de causalité. Elle est soit linéaire, et dans ce cas, l'établissement d'une fin à la chaîne induit son unicité, et nous avons ce que nous voulons démontrer, soit, elle est circulaire. Ce second cas est plus retord. Ibn Sīnā met en évidence que, si une part seulement de la chaîne boucle sur elle-même,

399. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.192-193.

comme il en va, par exemple du cycle de l'eau, passant de pluie à humidité du sol, puis de l'humidité du sol en vapeur, puis de vapeur en nuage, puis de nuage en pluie, cette boucle, dans son ensemble, serait causée, et régresserait jusqu'à une unique Cause des causes, la chaîne devenant linéaire *à partir d'un certain rang*. Toutefois, il est également possible que l'ensemble de la chaîne boucle. En postulant cela, comme prémisse d'un raisonnement par l'absurde, Ibn Sīnā met en évidence qu'alors, un même existant, prit n'importe où sur la boucle, serait la cause du reste de la boucle, tout en étant causé par le reste de la boucle. Comment un homme pourrait-il être le père de son père ? C'est ce que nous avons vu au chapitre précédant⁴⁰⁰. Toutefois, cela n'est pas suffisant pour nier la possibilité d'une multiplicité des chaînes de causalité qui seraient *parallèles* les unes aux autres, et régressant chacune vers une Cause des causes.

Quiddité de l'universel, caractéristique du particulier, chez Ibn Sīnā

Ibn Sīnā commence par établir un résultat intermédiaire, concernant le lien entre la quiddité de ce qui est universel et les différences ou caractéristiques propres d'un particulier :

"Tu sais déjà que l'idée universelle qui devient particulière le devient ou bien par la différence ou par l'accident. Il faut tu saches que la différence et l'accident interviennent dans la séparation et la réalisation de l'idée générale ; mais ils n'interviennent pas dans sa quiddité. Un exemple de ceci est l'animalité qui est de l'homme et qui est du cheval. La réalité essentielle d'animalité est actuelle pour l'un et l'autre d'une seule façon. Pour tous deux, l'animalité, en tant que telle, est complète. Si elle n'était pas complète pour l'un des deux, celui-ci n'aurait pas l'animalité, parce que quand il manque à un être quelque chose de la réalité essentielle de l'animalité, il n'est pas animal. Par conséquent, la différence de l'homme qui est, par exemple, raisonnable n'est pas une condition de la réalité essentielle et de la quiddité de l'animalité ; sinon le cheval n'aurait pas animalité réellement."⁴⁰¹

Nous comprenons donc que, ce qui spécifie, au sein d'un même genre, un particulier, parmi d'autres, à savoir une différence ou une caractéristique propre, ne saurait entrer dans la quiddité, en tant que telle, puisque, sinon, elle ne pourrait différer d'un particulier à un autre, au sein d'un même genre, d'un même universel partagé.

Sur la notion d'attribut

Une fois cette précision établie, afin de montrer l'unicité absolue et nécessaire de la Cause des causes, Ibn Sīnā va travailler, cette fois, sur la notion d'attribut. En particulier,

400. Voir Partie II, Chapitre 2.

401. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.192-193.

il va tenter de mettre en évidence que l'attribut d'Être nécessaire, qui s'applique, pour Ibn Sīnā, que pour les Causes premières, ne peut s'appliquer à deux entités distinctes :

"Si [l'attribut] d'Être nécessaire s'appliquait à deux entités, nul doute que, comme nous l'avons démontré, chacune aurait une différence ou un propre. Or, nous avons démontré que ces deux [différences et propres] n'entrent point dans la quiddité de ce qui est universel; donc l'Être nécessaire serait tel sans cette différence et ce propre. Si nous imaginons que cette différence et ce propre n'existent pas, il n'y aurait que deux cas : chacun d'eux subsisterait comme Être nécessaire ou non. S'ils subsistaient [comme Être nécessaire] ils seraient deux, sans différence ni propre - ce qui est absurde. S'ils ne subsistait pas, la différence et le propre seraient les conditions de la nécessité de l'existence de l'Être nécessaire - alors que celle-ci [la nécessité de l'existence] est la quiddité de l'Être nécessaire. Donc différence et propre entreraient dans la quiddité [*Mahiyyat*] de ce qui est universel - ce qui est absurde." ⁴⁰²

Ibn Sīnā procède donc, comme nous aurions pu nous en douter, par un raisonnement par l'absurde. Il suppose l'existence de deux Êtres nécessaires distincts. En tant qu'Êtres nécessaires, ils partagent cet attribut. Du fait qu'ils sont distincts, ils le sont par une différence ou une caractéristique qui est propre à l'un, sans être présente en l'autre. Puis, Ibn Sīnā extrait, par la pensée, cette différence ou cette caractéristique propre, des deux Êtres nécessaires. Dès lors, de deux choses l'une, soit ils subsistent tous deux distinctement, ce qui est absurde, puisqu'ils sont privés de toute différence et de toute caractéristique propre, soit ils ne subsistent pas, et, alors, la différence ou la caractéristique retirée est une condition nécessaire à l'existence de l'un des deux Êtres nécessaires. Or, la quiddité même de l'Être nécessaire, consiste en ce qu'Il soit, par Lui-même, sans cause extérieure.

La quiddité de l'Être nécessaire

C'est ce que rappelle Ibn Sīnā par ces mots :

"Oui! Si, en ce cas, existence [*anniyat*] était autre que quiddité, cela se produirait; mais l'existence fait partie de la quiddité ou [plutôt elle] est la quiddité même. Donc, il ne se peut point, pour l'Être nécessaire, que la dualité intervienne ou par son essence ou par différence ou par propre. Donc il ne se peut point que [l'attribut d']Être nécessaire soit l'attribut de deux choses, étant donné qu'il a été démontré que tout ce qui est universel comporte une cause en chacun de ses particuliers. Donc [l'attribut d']Être nécessaire n'est pas universel, sinon l'Être nécessaire serait causé; [ainsi] l'Être nécessaire serait être possible; or nous avons démontré que c'est absurde." ⁴⁰³

Ainsi, cette différence ou cette caractéristique propre, en tant que telle fait non seulement partie de la quiddité de l'un des deux Êtres nécessaires, mais est la quiddité

402. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.186-187.

403. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.186-187.

même, ce qui est en contradiction avec le résultat préétabli, et est donc absurde. Donc, les deux Êtres nécessaires ne diffèrent ni par essence, ni par différence, ni par une caractéristique propre à l'un sans l'être à l'autre. Dernier point établi par Ibn Sīnā, consiste en ce que, pour que l'attribut d'Être nécessaire puisse s'appliquer à deux entités distinctes, il faudrait qu'ils soient des êtres *contingents*, si nous adoptons la dichotomie des existants d'Ibn Rushd. Or, cela est impossible, puisqu'ils sont déjà supposés être des Existants nécessaires. De tout ceci, il résulte ce qu'Ibn Sīnā voulait démontrer, par voie de nécessité, à savoir que l'attribut d'Être nécessaire, compris comme un existant nécessaire par soi, et en soi, ne saurait s'appliquer à deux entités distinctes. Dit autrement, la Cause des causes est, non seulement existante, comme nous l'avons établi au chapitre précédent, mais est également unique. Telle est la proposition de démonstration d'Ibn Sīnā, concernant l'établissement de l'unicité du Premier Principe. Nous vous proposons, maintenant d'en examiner la réception qu'en aura Al-Ġhazālī, avant de passer à la critique qu'il en proposera.

La Réception d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī résume la démonstration d'Ibn Sīnā sur l'unicité de la cause première en ces termes :

"La première est leur déclaration selon laquelle, s'il y avait deux [existants], alors l'espèce, étant nécessaire à l'existence, permettrait [l'existence] de chacune d'elles. Celui dont il est supposé qu'il est "être nécessaire" doit être soit [tel] que son existence soit nécessaire en soi [et] que son existence par le biais d'un autre [existant soit] aussi inconcevable, ou [que] la nécessité de l'existence lui appartient par une cause par lequel l'essence de l'Existant Nécessaire serait causée, et une cause qui aurait requis [pour elle] la nécessité de l'existence. Nous n'entendons pas par "existence nécessaire" autre chose que celle dont l'existence n'est liée, en aucune manière, à une cause." ⁴⁰⁴

Il la fonde sur une analogie avec l'humanité, en tant que genre, qui est partagée par chaque individu du genre, en l'occurrence Zayd et Amr. Zayd n'est pas appartenant au genre humain par autre chose que ce par quoi Amr y appartient. S'il y a une différence entre eux, elle ne saurait résider dans leur humanité, qui est un universel, donc partagé, entrant dans la quiddité de chacun des individus du genre.

"[En outre, les philosophes] affirment que l'espèce humaine est fondée sur [Zayd et Amr] et que Zayd n'est pas [rendu] humain en raison de son être propre. En effet, s'il était humain en raison de lui-même, alors Amr ne serait pas humain [puisqu'il n'est pas Zayd]. Zayd est plutôt rendu humain par une cause qui l'a rendu humain, et qui

404. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 2-3.

a rendu Amr également humain. Ainsi, l'humanité est devenue multiple à travers la multiplicité de la matière, qui en est le substrat. Son attachement à la matière est un effet, et n'est pas dû à l'humanité elle-même. De même, si l'établissement de la nécessité de l'existence, pour l'Existant Nécessaire, se fait par soi, [la nécessité de l'existence] n'appartiendrait qu'à lui. [Toutefois, si] cela passe par une cause, il devient alors un effet, et non pas une condition nécessaire de l'existence. À partir de cela, il est devenu évident que l'Existant Nécessaire doit être unique." ⁴⁰⁵

Cet exposé semble reprendre l'essence de la proposition de démonstration d'Ibn Sīnā. Al-Ġhazālī poursuit sa retranscription de la thèse du philosophe néoplatonicien, en pointant notamment le caractère non-composite de l'Essence du Premier Principe :

"Aussi longtemps que les deux [supposés existants nécessaires] diffèrent en quelque chose, ils doivent alors soit partager quelque chose, soit ne rien partager. S'ils ne partagent pas quelque chose, cela serait impossible. En effet, il s'ensuivrait nécessairement qu'ils ne participeraient ni à l'existence, ni à la nécessité de l'existence, ni à leur propre subsistance individuelle, ni [ne serait inhérent] à un substrat. Alternativement, s'ils partagent quelque chose, et diffèrent par autre chose, alors ce qui est en commun serait autre [chose] que ce qui constitue la différence. Il y aurait alors composition et division lexicale. Toutefois, l'existant nécessaire n'a pas de composition, et n'est pas divisible qualitativement. Par conséquent, il n'est pas divisé en [termes d']exposé explicatif lexical. En effet, son essence n'est pas composée de choses [dans lesquelles] l'énoncé explicatif indiquerait qu'il est multiple, comme pour les expressions "animal" et "rationnel" [ce qui] indique ce en quoi subsiste la quiddité de l'homme [...] Ceci est inconcevable [pour l'Existant nécessaire], et, sans [cette composition] la dualité est inconcevable." ⁴⁰⁶

Ainsi, souligne Al-Ġhazālī, dans sa démonstration, Ibn Sīnā utilise comme argument la non-composition de l'Essence de la Cause des causes, contrairement à la quiddité de l'homme, qui est décomposable en genre, *animal*, et en espèce, *l'humanité*, qui est spécifiée par sa rationalité. La discussion s'oriente donc, naturellement, vers la négation de la possible décomposition de la quiddité du Premier Principe, en genre et espèce.

Le dépouillement des attributs du Premier par les philosophes, selon Al-Ġhazālī

Les philosophes, selon Al-Ġhazālī, dépouillent le Premier Principe de toutes les formes de pluralité possibles :

"[Les philosophes] prétendent donc que cette pluralité doit également être retirée du Premier [Principe]. Il est ainsi dit qu'Il n'a pas de quiddité à laquelle lier Son existence. L'existence nécessaire Lui appartient, alors que la quiddité appartient

405. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 2-3.

406. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 12.

aux autres. Ainsi, l'existence nécessaire est une quiddité, une réalité universelle, et une vraie nature au sens où "l'humanité", "l'arbre" et le "ciel" sont des quiddités. Maintenant, si une quiddité [autre que la nécessité d'exister], Lui était rattachée, alors la nécessité d'exister serait un complément nécessaire de cette quiddité, et non [une chose] qui la rende subsistante. Toutefois, le complément nécessaire est consécutif [à quelque chose] et est causé. L'existant nécessaire serait alors causé, ce qui contredit sa nécessité." ⁴⁰⁷

Nous comprenons donc, en suivant la démarche des philosophes, comme semble la considérer Al-Ġhazālī, qui est en réalité la proposition originale d'Ibn Sīnā, que la quiddité même de l'Existant nécessaire se résume *nécessairement* à son existence nécessaire. Sa quiddité, ce qui constitue son Essence en propre, ne saurait inclure quoi que ce soit d'autre que le fait qu'Il soit cause nécessaire de Lui-même. Voilà ce que nous souhaitons souligner, quant à la réception de la proposition de démonstration originale d'Ibn Sīnā, vis-à-vis de l'établissement de l'unicité de la Cause des causes. Cette question est intriquée, comme nous le voyons, avec celle de la multiplicité de ses attributs. Pour l'heure, examinons la critique d'Al-Ġhazālī de la proposition de démonstration d'Ibn Sīnā.

La critique d'Al-Ġhazālī de la démonstration d'Ibn Sīnā

Al-Ġhazālī débute sa critique par une remise en question, sur le plan épistémologique, des prémisses prises comme premières et vraies, par Ibn Sīnā, pour établir sa démonstration :

"Pourquoi est-il impossible que deux individus existants, n'étant ni causes de l'existence d'autrui, ni causés [par autrui], se tiennent fermement ? Pour vous, affirmer que ce qui n'a pas de cause n'en pas, soit en raison de soi, soit en raison d'une cause, est une division fautive. Le déni d'une cause, et l'absence du besoin d'une cause pour l'existence, n'ont pas besoin d'une cause. Quel sens y a-t-il [alors] à dire : "Ce qui est sans cause n'a de cause ni par lui-même, ni par une cause" ? Pour notre affirmation, "cela n'a aucune cause", c'est une pure négation. Et, la négation pure n'a pas de cause. On ne parle pas d'elle comme étant soit en raison de soi ou non. Et, si vous entendez, par la nécessité de l'existence, une description permanente de l'Existant Nécessaire autre que son être, un existant dont l'existence n'a pas de cause, cela, en soi, serait incompréhensible." ⁴⁰⁸

Ce que souligne ici, d'une manière que l'on peut qualifier d'abstruse, Al-Ġhazālī consiste en ce qu'Ibn Sīnā a d'abord établi l'existence d'une Cause des causes, elle-même non causée, tout en étant cause des causes causées, et qu'il qualifie d'Être nécessaire, au

407. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 21.

408. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 6-7.

sens où il ne doit son existence qu'à soi. Ibn Sīnā établit alors, comme nous l'avons vu plus haut, l'unicité de la fin de la chaîne de causes et d'effets.

Unicité de la chaîne causale ?

Cette existence, et cette unicité, toutefois, ne nous dit rien, quant à l'existence d'un autre, ou de plusieurs autres, Êtres nécessaires, qui seraient *hors* de toute chaîne causale, au sens où, en tant qu'Êtres nécessaires, leur existence ne dépendrait d'aucune autre, moins encore du fait qu'ils soient causes d'autrui.

"Nous disons plutôt que le sens à donner au terme *Existant nécessaire*, c'est qu'il n'y a pas de cause à son existence, ni de cause à son être sans cause. De plus, son être n'est pas sans cause explicable, de manière causale, en soi. Au contraire, il n'y a fondamentalement ni cause à son existence, ni cause à son existence sans cause. Comment ne pourrait-il pas en être ainsi, alors que cette division ne s'applique pas à certains attributs positifs, sans parler de ceux qui se réduisent à la négation ?" ⁴⁰⁹

De tels existants, de tels *monopoles causaux*, formant une sorte de boucle causale qui ne se réduiraient qu'à un point, un élément, à savoir eux-mêmes, ne sauraient être niés par la démonstration d'Ibn Sīnā, quant à l'unicité de l'Être nécessaire, qui est donc à distinguer, sémantiquement au moins, de la Cause des causes. Hors, Ibn Sīnā, comme nous l'avons vu au chapitre précédent ⁴¹⁰, fonde sa démonstration de l'existence de la Cause des causes, en confondant les concepts de Cause des causes et d'Être nécessaire. Al-Ġhazālī, fort de ce constat, poursuit sa critique de la démonstration de l'unicité de l'Être nécessaire d'Ibn Sīnā, qui, comme nous l'avons vu plus haut, dans le présent chapitre, repose sur le dépouillement de toute composition dans la quiddité de l'Être nécessaire.

Ibn Sīnā prive Dieu de définition

Al-Ġhazālī pointe alors du doigt le fait que, si l'on suit les philosophes, comme il les qualifie, en se référant à Ibn Sīnā, alors, Dieu se trouverait privé de définition :

"Il n'y a pas de quiddité pour le Premier autre que l'existence nécessaire. L'existence nécessaire est, en soi, une vraie nature et une quiddité : elle Lui appartient, en propre. Si, donc, l'existence nécessaire n'appartient qu'à Lui, alors Il ne la partage pas avec un autre. Par conséquent, Il n'est pas différencié de [l'autre] par une différenciation spécifique. Par conséquent, Il n'a pas de définition." ⁴¹¹

Le Premier Principe, comme nous l'avons vu plus haut, dans le présent chapitre,

409. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 6-7.

410. Voir Partie II, Chapitre 2.

411. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VII, §. 4-5.

mais également dans le précédent⁴¹², ne saurait être un substrat, moins encore un accident inhérent en un substrat, sinon, Il serait causé, et ne saurait être le Premier Principe. Une définition permet de discerner un existant des autres. Or, si l'on suit le raisonnement d'Ibn Sīnā, nous dit Al-Ġhazālī, nous obtenons que le Premier Principe, dont la quiddité, selon ce que leur fait dire Al-Ġhazālī, se résume à la seule propriété d'être un existant nécessaire, elle Lui fait perdre toute possibilité de définition. C'est une première conséquence absurde de la démarche d'Ibn Sīnā, selon Al-Ġhazālī.

Critique épistémologique de la démonstration d'Ibn Sīnā

Toutefois, le directeur de la *Nizzamiyya* va plus loin, en critiquant à présent la démonstration d'Ibn Sīnā, frontalement :

"Sous quel rapport est-il impossible, pour la chaîne d'effets, de se terminer par deux causes - l'une des deux étant la cause du ciel [et] l'autre la cause des éléments, ou l'une des deux étant la cause des intellects [et] l'autre étant la cause de tous les corps - et qu'il devrait y avoir, entre eux, une différence et une séparation de sens, comme il y a [une différence] entre la rougeur et la chaleur au même endroit ? En effet, [ces derniers] ont une signification différente, sans que nous supposions qu'il existe dans le rouge une composition en genre et espèce, telle qu'elle soit réceptive à la séparation. Plutôt, s'il devait y avoir une multiplicité, ce serait une sorte de multiplicité qui ne viole pas l'unité de l'essence. À quel égard est-ce donc impossible [dans le cas des] causes ? Avec cela, leur incapacité à nier deux dieux créateurs devient claire."⁴¹³

Nous comprenons l'argument, et nous l'avons déjà rencontré, plus haut dans le présent chapitre, sous la plume d'Ibn Rushd, qui l'a fait remonter d'ailleurs aux versets coraniques, par l'analyse desquels notre philosophe andalou critique la méthodologie dialectique des ash'arites, en lui reprochant précisément son incapacité à nier l'existence de deux divinités, en accord mutuel, travaillant de concert, chacun s'occupant d'une part de la Création. Ici, c'est Al-Ġhazālī qui retourne ce même argument contre les philosophes néoplatoniciens, contre leur méthodologie qui se prétend être démonstrative, tandis qu'elle ne saurait dépasser le cadre dialectique, selon lui. Deux existants peuvent avoir un effet distinct en un même lieu, tout en ayant chacun une quiddité qui ne se décompose pas en terme de genre et d'espèce, comme l'évoque Al-Ġhazālī en évoquant la rougeur et la chaleur, qui nous l'imaginons, peuvent être présentes sur une inflammation de la peau d'un individu, ou sur du fer chauffé au rouge. La couleur rouge, en tant que telle est une espèce, la *rouge*, appartenant à un genre, celle des *couleurs*. En revanche, la couleur rouge, elle-même, n'est pas décomposable, du point de vue de sa quiddité, en genre et espèce. De même pour la chaleur. Or, les deux peuvent coexister en un même lieu, et produire leur

412. Voir Partie II, Chapitre 2.

413. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VII, §. 11.

effet respectif. Cela peut être observé dans le Monde visible. C'est un argument fort, de la part d'Al-Ġhazālī, puisque sa simplicité et son accessibilité, quant à l'expérimentation, emporte aisément l'adhésion du lecteur. Nous verrons plus bas quelle sera la réponse d'Ibn Rushd.

La folie d'Ibn Sīnā et ses disciples

Pour le moment, voyons comment Al-Ġhazālī enfonce le clou, chauffé au rouge, pourrions-nous dire, pour établir la *folie* d'Ibn Sīnā, en poursuivant son analogie avec les couleurs :

"La source de l'obscurcissement dans tout cela réside dans l'expression "l'être nécessaire". Laissez [l'expression] être mise de côté. En effet, nous n'admettons pas que la preuve implique l'être nécessaire, à moins que ce que l'on entend par là soit un existant qui n'a pas d'agent [et qui est] ancien. Si c'est ce que l'on veut, alors abandonnons l'expression "être nécessaire" et montrons qu'il est impossible, pour un existant qui n'a pas de cause, ni d'agent, d'admettre une multiplicité et d'admettre la différenciation [par attribut]. Toutefois, il n'y a pas de preuve à cela. Il reste donc leur question : "Est-ce que ceci [la différence entre les causes supposées sans cause] n'est pas une condition pour ne pas avoir de cause ?" Toutefois, tout ceci n'est que folie. Nous avons montré [que, dans le cas de] ce qui n'a pas de cause, son existence sans cause n'est pas expliquée de manière causale, pour en rechercher l'état." ⁴¹⁴

La *folie* des philosophes néoplatoniciens, nous dit Al-Ġhazālī, découle du fait que l'Être nécessaire ne saurait être par Lui-même, au sens où Il serait la cause de Lui-même. Son existence ne saurait être établie par un lien causal, puisque rien ne précède Son existence, où *précéder* doit ici être compris au sens de la causalité métaphysique.

Différenciation du genre et de l'espèce de l'Être nécessaire

Dès lors que cela est nié, l'unicité de la chaîne causale, ou, du moins de sa fin, est également niée, puisque rien n'empêche, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre, une différenciation en genre et espèce de l'Être nécessaire. C'est ce que résume, non sans talent, Al-Ġhazālī :

"Leur affirmation, selon laquelle Il est une existence sans qualité est au-delà de ce qui est intelligible. La somme de la discussion est qu'ils ont fondé la négation de la dualité sur la négation de la composition en genre et espèce, et l'ont ensuite construite sur la négation de la quiddité derrière l'existence [de Dieu]. Ainsi, une fois que nous réfutons le dernier [maillon], qui est le fondement de la fondation, le tout devient réfuté. Il s'agit d'une structure faible, dans son état actuel, semblable à une toile d'araignée [...] [Les philosophes] sont donc [pris] entre [deux choses :] soit

414. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VII, §. 15.

en contradiction avec le principe [de l'unicité divine], soit en [venant à défendre le point de vue selon lequel] être un intellect ne justifie pas l'essence. [Or,] selon eux, les deux sont impossibles." ⁴¹⁵

Les Intellects séparés, dont le concept entre dans le giron de la philosophie avec Anaxagore, qui recevra pour cela les félicitations d'Aristote, comme le souligne Ibn Rushd, sont des existants séparés de la matière, échappant pleinement à l'hylémorphisme. Hors, Al-Ġhazālī, ici, généralise son attaque, sa critique, en renvoyant dos à dos le fait que ces intellects séparés ne sauraient admettre une autre propriété dans leur quiddité que celle d'être des intellects séparés, et le fait que l'Intellect Premier, le Premier Principe, soit unique. Nous pourrions, en effet, décrire le Premier principe comme appartenant au genre des *Intellects séparés*, et à l'espèce des *Intellects séparés, sans cause*. L'unicité, alors, serait indémontrable. De même, si l'unicité est établie, ou, du moins, supposée, alors, l'appartenance à un genre et une espèce doit être niée, et avec elle, la possibilité des autres Intellects séparés de justifier de leur essence respective par leur seule existence, séparée de la matière, et *vice-versa*.

La quiddité ne constitue pas une cause suffisante d'existence

En effet, Al-Ġhazālī évoque la non-nécessité du fait que la quiddité constitue, en soi, une cause d'existence :

"La quiddité, dans les choses advenues, n'est pas une cause d'existence. Comment alors [peut-il en être ainsi] dans le cas de [ce qui est] ancien, s'ils entendent par "cause" ce qui le promulgue? S'ils entendent par ["cause"] une autre facette - à savoir ce dont [l'existence] ne se passe pas? - qu'il en soit ainsi, puisqu'il n'y a pas d'impossibilité en [cela]. L'impossibilité ne réside que dans la régression [infinie] des causes. Si la régression est terminée, l'impossibilité est empêchée. Par conséquent, il est nécessaire de mener une démonstration [pour montrer] son impossibilité. Toutefois, toutes leurs "démonstrations" sont arbitraires, [sur des sujets] construits sur le fait de prendre l'expression "nécessaire existant" dans un sens qui a des conséquences nécessaires [qui en découlent,] et sur l'acceptation du fait que cette preuve a démontré l'existence d'un être nécessaire ayant la qualité qu'ils lui attribuaient. Toutefois, ce n'est pas le cas, comme [nous l'avons montré] précédemment." ⁴¹⁶

Le passage d'une propriété de la causalité physique à la causalité métaphysique, donc de son application dans le Monde visible à son application dans le Monde invisible, est permise, selon les théologiens, comme selon les philosophes, dès lors que la propriété est une implication nécessaire. Or, dans le Monde visible, la quiddité n'implique pas

415. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VII, §. 19 et 20.

416. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VIII, §. 5.

l'existence. Cette négation d'implication, qui n'est donc pas une implication, Al-Ġhazālī tente, ici, de la faire passer du Monde visible au Monde invisible. Or, rien n'indique que la négation d'une implication puisse passer cette barrière, entre Monde physique et Monde métaphysique.

L'existence implique-t-elle la quiddité ?

Al-Ġhazālī passant sur cette possible contradiction, il retourne la critique, en tentant de contraindre les philosophes à admettre leur propre contradiction, quant au fait que l'existence implique la quiddité :

"L'existence, sans quiddité, ou sans [nature] effective, est inintelligible. Et, de même, que nous ne comprenons pas une non-existence sans attache, mais seulement en relation avec un existant dont la non-existence est supposée, nous ne comprenons pas une existence sans attache, mais seulement en relation avec une [nature] réelle déterminée, en particulier si elle est déterminée en tant qu'entité unique. Comment, alors, une chose qui diffère d'une autre est-elle déterminée, quand aucune [nature] effective ne lui appartient ? En effet, la négation de la quiddité est une négation de la [nature] effective, et, si la [nature] effective d'un existant est niée, l'existence devient incompréhensible. C'est comme si les philosophes avaient dit : "[Il y a] une existence sans [qu'il y est] un existant", ce qui est contradictoire." ⁴¹⁷

Puisque l'existence implique la quiddité, une absence de quiddité implique une absence d'existence. Al-Ġhazālī poursuit, par cette contra-posée, sa critique de la démonstration d'Ibn Sīnā, portant sur l'unicité de l'Être nécessaire.

Dieu privé d'existence effective par Ibn Sīnā

Il établit donc, ici, qu'Ibn Sīnā et Al-Fārābī, tout prétentieux qu'ils soient, dépourvoient nécessairement, si leurs démonstrations sont prises au sérieux, Dieu, de toute forme d'existence effective :

"Les laisser aller à une telle extrémité est le summum de leur [enfoncement dans] leurs ténèbres. En effet, ils pensaient qu'ils élevaient [Dieu au-dessus de toutes les similitudes avec sa venue à l'existence] dans ce qu'ils disent, mais le résultat final de leur discours est la pure négation [de Son existence]. La négation de la quiddité est la négation de l'existence effective. Il ne reste plus rien, avec la négation de l'existence effective, si ce n'est l'énoncé verbal "existence", qui n'a fondamentalement pas de référent, s'il n'est pas lié à une quiddité. S'il est dit : "Sa réalité consiste en ce qu'Il soit nécessaire, et [c'est cela] Sa quiddité", nous disons : Il n'y a pas de signification pour [Son être] nécessaire, autre que la négation d'[une] cause [pour Son existence]. Ce [déli] est une négation [pure], à travers laquelle l'existence effective d'une essence

417. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VIII, §. 9.

n'est pas établie. Nier la cause de la réalité [de Dieu] est une implication nécessaire de [cette] réalité." ⁴¹⁸

Les ténèbres, dans lesquelles s'enfoncent les philosophes néoplatoniciens, d'après Al-Ġhazālī, consistent en ce que la négation de la quiddité induit la négation de l'existence. Or, Ibn Sīnā et Al-Fārābī, d'après ce que nous en dit Al-Ġhazālī, d'une part, dépouillent, autant que faire se peut, la quiddité du Premier Principe de tout ajout, et, d'autre part, y inclut le fait d'être un *existant nécessaire*. Ainsi, pour les philosophes néoplatoniciens, nous dit Al-Ġhazālī, la quiddité de l'Être nécessaire se résume au fait qu'Il soit Être nécessaire. Or, pour Al-Ġhazālī, cela n'est que folie. L'existence implique la quiddité, mais, pour lui, l'existence effective est nécessairement distincte de la quiddité. L'existence effective est donc un ajout à la quiddité. Quelle est alors la quiddité de l'Être nécessaire ?

Un corps peut-il être ancien ?

Al-Ġhazālī va plus loin encore. En effet, il pointe du doigt le fait que, s'il est possible, pour les corps, qu'ils ne soient pas des adventices, mais qu'ils puissent exister en tant que corps anciens, alors, le Premier Principe pourrait être un corps :

"Il en ressort que celui qui ne croit pas à la venue à l'existence des corps est fondamentalement incapable de prouver que le Premier n'est pas un corps." ⁴¹⁹

Ainsi se clôt la présente section, dans laquelle nous avons souhaité mettre une évidence la critique qu'apporte Al-Ġhazālī à la proposition de démonstration d'Ibn Sīnā, vis-à-vis de l'établissement de l'unicité de la Cause des causes, confondue, sous la plume d'Ibn Sīnā, avec l'Être nécessaire. Ces différents arguments étant devenus clairs, nous allons pouvoir nous pencher sur la proposition d'Ibn Rushd, sur l'établissement de l'unicité du Premier Principe.

La critique d'Ibn Rushd : L'erreur fondamentale d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī

L'unité est-elle un ajout à l'essence ?

Ibn Rushd nous propose de comprendre, dans un premier temps les manquements d'Ibn Sīnā notamment, prêtant le flan aux attaques d'Al-Ġhazālī, notamment par le fait de considérer que l'unité est un ajout à l'essence :

418. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VIII, §. 11-13.

419. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VIII, §. 15.

"C'est ici qu'Ibn Sīnā a commis une erreur, puisqu'il pensait que l'unité était un ajout à l'essence, et que l'existence même, lorsque nous disons qu'une chose existe, est un ajout aux [essences des] choses [...] Le premier à développer cette théorie de l'existant, contingent par lui-même, et nécessaire à travers un autre, fut Ibn Sīnā. Pour lui, la contingence était une qualité dans une chose, différente de la chose dans laquelle la possibilité est, et il semble en découler que ce qui est sous le Premier est composé de deux choses, l'une à laquelle la possibilité est attribuée, l'autre à laquelle la nécessité est attribuée. Toutefois, c'est une théorie erronée." ⁴²⁰

Le problème dans lequel s'enferme Ibn Sīnā, sans pouvoir s'en extriquer, consiste à traiter l'existence comme un ajout à l'essence de l'être existant, de même que l'unité serait aussi un ajout à l'essence, comme une propriété, un accident inhérent à un substrat. Or, comment comprendre que l'unité soit un ajout à l'essence dont elle est sensée définir l'unité de l'essence? Peut-on imaginer plus nette contradiction? Ainsi, si l'on suit Ibn Sīnā, jamais une unité ne pourra être associée à un existant, sans, de fait, lui faire perdre son unité. Or, c'est par l'unité de l'essence de l'Être nécessaire qu'Ibn Sīnā souhaitait établir son unicité. Ainsi, toute sa démonstration s'effondre, et le point est accordé à Al-Ġhazālī, par Ibn Rushd.

Du simple, seul le simple peut procéder ?

Notre philosophe andalou poursuit son analyse critique de la proposition d'Ibn Sīnā, en évoquant également l'erreur fondamentale que ce dernier partage avec Al-Fārābī :

"L'erreur fondamentale d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, est qu'ils ont déclaré que d'un simple, une seule chose peut procéder, puis, ont [donc dû] affirmer une pluralité dans celui qui en émane. Par conséquent, ils ont été obligés de considérer cette pluralité comme étant sans cause. Et, leur supposition, selon laquelle cette pluralité était une pluralité définie, et qui exigeait l'introduction d'un troisième, et d'un quatrième principe, était une supposition qui n'était étayée par aucune preuve. Et, de façon générale, cette hypothèse n'est pas une hypothèse légitime, pour un premier et un deuxième principe, puisque l'on pourrait leur demander : Pourquoi n'a-t-il que le deuxième principe, et le premier, pour ce caractère particulier qui implique la possession d'une pluralité? Tout cela est un discours idiot et insensé. Le fait est qu'Ibn Sīnā et Al-Fārābī ne savaient pas comment la Monade était une cause, dans le système d'Aristote." ⁴²¹

Si nous devons résumer l'erreur fondamentale d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, elle consisterait dans le fait qu'ils ne sont pas Aristote, qu'ils n'en ont pas compris la théorie de la *Monade*, et, donc, qu'ils s'en sont écartés, s'égarant par là même, et égarant avec eux

420. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 48-52 du *Tahafot al-falāsifā*.

421. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 70-72 du *Tahafot al-falāsifā*.

leurs disciples. Nous reviendrons, dans la section suivante, consacrée à la proposition démonstrative d'Ibn Rushd, sur la théorie de la *Monade* d'Aristote. Notons simplement qu'il s'agit d'indiquer comment la pluralité peut procéder de la simplicité, tout en conservant le principe selon lequel de ce qui est simple, seule une chose peut émaner.

L'erreur d'Al-Ġhazālī : le transfert de concepts physiques à leur homologue métaphysique

Toutefois, Ibn Rushd, dans son analyse critique de l'œuvre d'Ibn Sīnā, ne se contente pas de pointer du doigt l'erreur fondamentale de ce dernier et d'Al-Fārābī, mais, plus encore, il désigne l'erreur cette fois partagée par Ibn Sīnā et Al-Ġhazālī :

"Al-Ġhazālī ignore l'erreur qui se trouve dans cette seconde preuve, et commence à discuter avec les philosophes d'une question à laquelle ils donnent une réponse négative, à savoir, si l'on peut introduire une pluralité dans la définition de l'Existant nécessaire. Il veut examiner ce problème en détail, puisque les Ash'arites autorisent une pluralité en Dieu, le considérant comme une Essence dotée d'attributs. L'erreur, dans cette deuxième preuve, consiste en ce que deux choses différentes peuvent être fondamentalement différentes, et n'avoir rien de commun si ce n'est leur nom, sans avoir, objectivement, aucun genre commun, proche ou éloigné. Par exemple, le terme "corps", qui est attribué, par les philosophes, aux cieux et au corps advenue, le terme "intellect", dans [l'expression] "l'intellect de l'homme" et "les intellects séparés", et le terme "attribut", pour les "choses advenues" et les "choses anciennes"."⁴²²

L'ambiguïté des termes, comme nous l'avons vu dans la partie précédente⁴²³, est une source d'échec et de fourvoiement dans l'élaboration d'une démonstration, fondée sur des définitions bancales, erronées, ou simplement ambiguës. Ici, Ibn Rushd pointe une autre source de fourvoiement, bien qu'elle soit liée à la précédente, qui consiste au transfert du sens d'un concept développé dans le cadre de l'étude du Monde physique, en l'appliquant, tel quel, dans le Monde métaphysique. Or, nous dit Ibn Rushd, à travers plusieurs exemples, l'homonymie ne signifie pas la synonymie. Cela nous rappelle le propos que rapporte Ibn Rushd à la fin du *Tahafot at-Tahafot*, mais également à la fin du *Kashf*, de la part d'Ibn 'Abbas, disant : "*Il n'y a pas de relation entre ce Monde et le Monde de l'au-delà, à l'exception des noms*"⁴²⁴. Dès lors que ceci est pris en compte, la proposition d'Ibn Sīnā devient, au mieux, dialectique, tout comme l'argumentaire développé par Al-Ġhazālī.

422. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion V, Commentaire des §. 10-15 du *Tahafot al-falāsifa*.

423. Voir Partie I, Chapitre 2.

424. Ibn 'Abbas, cité par Ibn Rushd, in *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX et également in *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 5.

Voici ce que nous souhaitons évoquer, concernant la critique d'Ibn Rushd des positions d'Al-Fārābī, Ibn Sīnā, et Al-Ġhazālī. Voyons, à présent, sa proposition démonstrative, dans l'établissement de l'unicité de la Cause des causes.

La Proposition démonstrative d'Ibn Rushd

La méthodologie Coranico-philosophique du *Kashf*

Nous avons vu, dans le chapitre précédent⁴²⁵, comment Ibn Rushd, à la suite de son *Fasl al maqāl*, son *Traité décisif*, où il établit la non-contradiction et la conformité entre la philosophie, qu'il fait correspondre, dans le paradigme religieux, à la sagesse, et la Loi, il entreprend, dans le *Kashf*, de mettre en évidence le rôle du discours religieux, comme traduction rhétorique, accessible aux gens du commun, du discours démonstratif philosophique, par les mêmes voies. Le philosophe doit, par définition, asseoir ses résultats, dans le cadre de la métaphysique, sur une démonstration. Une fois ce résultat établi, le philosophe pourra retrouver l'ossature de son cheminement démonstratif, enveloppé d'une chair rhétorique, la rendant accessible aux gens du commun. Voyons donc cela, dans le cas de la question portant sur l'Unicité de la Cause des causes.

La méthode *Coranico-philosophique*

À ce sujet, Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publiée dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni dans leur étude *Interpreting Averroes : Critical Essays*, dans lequel il analyse la démarche entreprise par Ibn Rushd afin d'exhiber l'unicité divine, après en avoir établi l'existence (nous traduisons) :

"L'unicité de Dieu (*wahdaniyya*). Dite dans le *Qurān* 47 :19 ("*Il n'y a de dieu que Dieu*"), la profession de l'unicité de Dieu (*kalimat al-tawhīd*) comprend une affirmation négative ("il n'y a pas de dieu") et une affirmation positive ("si ce n'est Dieu"), cette dernière étant fondée sur la vérification préalable de l'existence de Dieu. Averroès fait ressortir les arguments scripturaires en faveur à la fois des affirmations négatives et positives, et les expose telles que le Coran (21 :22, 23 :91, 17 :42) les mentionne explicitement (*naṣṣa*), en présentant leur structure d'importation et argumentative." ⁴²⁶

Nous comprenons la démarche à laquelle va se livrer Ibn Rushd, cette *méthodologie coranico-philosophique*, qui cherche à donner une assise philosophique aux versets coraniques, pour la bonne compréhension et (donc) le bien des gens du commun.

425. Voir Partie II, Chapitre 2.

426. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.33.

Trois approches coranico-philosophiques

Voici ce que nous dit Ibn Rushd :

"Si l'on demande : "Si telle est la méthode religieuse pour connaître l'existence du Créateur, qu'Il soit glorifié, quelle est alors la méthode religieuse [pour connaître] également Son unicité, qui est la connaissance qu'il n'y a de dieu que Lui ? En effet, cette négation est une notion additionnelle à l'affirmation implicite dans ce dicton, l'affirmation [de Son existence] ayant été démontrée dans la discussion précédente. Ainsi, que veut dire l'affirmation de la négation ?" Notre réponse consiste en ceci : pour nier la divinité à tout autre que Lui, la méthode religieuse, à cet égard, est celle dont Dieu Tout-Puissant a parlé dans Son Précieux Livre en trois versets. Le premier est le dicton du Tout-Puissant : "S'il y avait en eux [le Ciel et la Terre] d'autres dieux que Dieu, ils auraient sûrement été anéantis." ⁴²⁷ Le second est le dicton du Tout-Puissant : "Dieu n'a pas fait sien un enfant, et il n'y a jamais eu un autre dieu avec Lui ; sinon, chaque dieu aurait emporté avec lui ce qu'il a créé, et certains d'entre eux se seraient élevés contre les autres. Exalté soit Dieu au-dessus de ce qu'ils décrivent !" ⁴²⁸ Le troisième est le dicton du Tout-Puissant : "Dis : S'il y avait eu d'autres dieux avec lui, comme ils disent, alors ils auraient sûrement cherché à avoir accès au Seigneur du Trône" ⁴²⁹." ⁴³⁰

Nous comprenons donc que, contrairement aux méthodes coranico-philosophique d'établissement de l'existence de la Cause des causes, concernant Son unicité, nous avons trois méthodes à disposition, desquelles découlent donc trois arguments distincts.

Première approche

Voici ce que nous dit Ibn Rushd, concernant le premier argument :

"Le sens du premier verset est implanté, dans les instincts [de l'homme], par la nature. Il va de soi que, s'il y a deux rois, les actions de chacun étant les mêmes que celles de l'autre, il ne serait pas possible (pour eux) de gérer la même ville, puisqu'il ne peut résulter, de deux agents du même type, une seule et même action. Il s'ensuit nécessairement que, s'ils agissaient ensemble, la ville serait anéantie, à moins que l'un d'eux n'agisse, tandis que l'autre reste inactif, et cela est incompatible avec l'attribution de la divinité. Lorsque deux actions de même nature convergent sur un même substrat, ce substrat est nécessairement corrompu. [C'est] le sens de la parole du Tout-Puissant : "S'il y avait en eux [le Ciel et la Terre] d'autres dieux que Dieu, ils auraient sûrement été ruinés" ⁴³¹." ⁴³²

427. Coran 21 : 22.

428. Coran 23 : 91.

429. Coran 17 : 42.

430. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

431. Coran 21 : 22.

432. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édi-

Le premier argument consiste donc à mettre en évidence l'absurdité de l'existence de deux Causes des causes. Là encore, c'est ce que nous apprenons à nos élèves de classe préparatoire aux grandes écoles. Pour montrer une unicité, il est suffisant, et souvent plus aisé, de procéder par un raisonnement par l'absurde, en en supposant deux distincts, et en montrant qu'une telle supposition est nécessairement absurde. Ibn Rushd traduit cela par une analogie faisant des deux Causes primordiales les deux rois d'une même cité. Alors, de deux choses l'une : soit les deux agissent de façon concomitante, soit ils agissent à tour de rôle, l'un agissant tandis que l'autre s'en abstient, et *vice-versa*. Voici comment Mokdad Arfa Mensia résume l'argument des théologiens (nous traduisons) :

"L'unicité de Dieu est démontrée à travers l'argument contre-factuel de l'empêchement mutuel (*mumāna'a*) : s'il y avait plus d'un dieu, les actions des dieux se gêneraient les uns les autres et aucun monde créé n'en résulterait." ⁴³³

Ce dernier cas de figure est balayé par l'argument selon lequel il ne peut appartenir à la divinité de ne pas agir. Admettons cela pour le moment, et voyons ce qui concerne la première possibilité, selon laquelle les deux agissent en permanence, de façon concomitante. Dans cette branche là, encore, Ibn Rushd effectue une nouvelle dichotomie, en différenciant le cas où les deux rois, agissant de façon concomitante, agissent, soit en accord, soit en désaccord. Ibn Rushd ferme la première possibilité, en affirmant que, de deux agents distincts, ne peut pas découler un acte identique en tout point. Il s'agit d'une prémisse qui est un corollaire des principes de causalités *métaphysique* et *physique*. En effet, ces principes imposent un isomorphisme entre l'ensemble des causes et celui des effets. À toute cause est associée un unique effet, et *vice-versa*. Et, dans le second cas, à savoir celui dans lequel les deux rois agissent de façon concomitante et discordante, alors, nous dit le philosophe andalou, la cité serait anéantie, sous le poids des injonctions contradictoires. Toutes les branches étant fermées, menant à des impasses, l'absurdité de l'affirmation initiale est établie.

Seconde approche

Passons donc à la seconde voie méthodologique :

"Quant à Sa parole : "sinon, chaque dieu aurait emporté ce qu'il a créé" ⁴³⁴, constitue Sa réponse à quiconque postule plusieurs dieux, effectuant des actions différentes. En effet, cela nécessiterait qu'aucune entité unique ne résulte du fait que les dieux effectuent des actions différentes, et ne soient pas obéissants les uns aux autres. Et,

tion critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre 2.

433. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.33.

434. Coran 23 : 91.

puisque le Monde est une seule entité, il ne peut pas résulter de [plusieurs] dieux aux actions diverses." ⁴³⁵

Il repose sur l'unicité interne du Monde et, une fois encore, sur l'isomorphisme entre l'ensemble des causes et celui des effets, inhérent aux principes de causalité. Si le Monde, dans son entièreté, est un effet unique, et que, de chaque effet unique est associé à une cause unique, alors, il ne peut y avoir deux Causes des causes.

Troisième approche

Voyons, enfin, le troisième argument, cité par Ibn Rushd :

"Quant à la parole du Tout-Puissant : "Dis : S'il y avait d'autres dieux avec Lui, comme ils disent, alors, ils auraient sûrement cherché à avoir accès au Seigneur du Trône" ⁴³⁶, elle est similaire au premier verset, en ce qu'elle est aussi une preuve de l'impossibilité de l'existence de deux dieux, dont les actions seraient une seule et même chose. La signification de ce verset consiste en ce que, s'il y avait [dans le Ciel et la Terre], des dieux autres que le Dieu existant, capables de faire advenir le Monde et de le créer, de sorte que leur relation avec ce Monde soit la même que celle du Créateur avec lui, alors, ils devraient être sur le Trône avec Lui. Ainsi, il y aurait eu deux êtres similaires, ayant la même relation, avec le même lieu. Deux choses similaires ne peuvent pas être liées au même lieu, de la même manière, puisque, si la relation est identique, les *relata* sont identiques. [Les relatifs] ne peuvent pas avoir une relation identique avec le même lieu, tout comme ils ne peuvent pas occuper le même lieu (s'ils doivent être du type de ce qui occupe un lieu), bien que la relation de Dieu avec le Trône soit l'opposé de ce type de relation. J'entends par là que le Trône subsiste en Lui, et non pas qu'Il subsiste sur le Trône. Pour cette raison, Dieu Tout-Puissant dit : "Son Trône englobe les Cieux et la Terre, et leur conservation ne le charge pas" ⁴³⁷. Tel est donc l'argument enraciné, par l'instinct et la religion, en ce qui concerne la connaissance de l'unicité de Dieu. La différence, entre les savants et les gens du commun, en ce qui concerne cet argument, consiste en ce que les savants connaissent l'origine du Monde et l'existence de certaines de ses parties, pour le bien d'autres parties, ce par quoi elles ressemblent à un corps unique, plus que le public ordinaire ne les connaît. C'est à cette signification que le Tout-Puissant se réfère à la fin du verset : "Gloire à Lui et qu'Il soit grandement exalté au-dessus de ce qu'ils disent. Les sept Cieux, la Terre et ce qui est en eux Le louent, et il n'y a rien qui ne célèbre pas Sa louange, mais vous ne comprenez pas leur louange. Il est, en effet, le Clément, le Pardonneur" ⁴³⁸. " ⁴³⁹

435. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

436. Coran 17 : 42.

437. Coran 2 : 255.

438. Coran 17 : 43.

439. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 2.

Ibn Rushd met en évidence, ici, le lien de cet argument avec le premier, reposant sur l'absurdité inhérente à la supposition d'une pluralité de Causes des causes. Deux relatifs agissants en un même *relatum*, ne peuvent qu'être un unique relatif, sauf à se briser sur le mur de l'absurdité et du non-sens. Notre philosophe andalou poursuit en convoquant un exemple célèbre, issue du Coran, qui porte sur *al-Istawa*, littéralement *l'établissement* de Dieu sur son Trône. Le sens obvie du verset met en évidence que, puisque qu'il n'y a qu'un Trône, il ne peut y avoir qu'un occupant du Trône. Et, s'il y avait une multiplicité de divinités, alors, chacune d'entre elles concourrait pour pouvoir s'y établir. De même, nous dit Ibn Rushd, s'il existait deux Causes des causes distinctes, agissant en un même substrat, de façon concomitante quoique distincte, alors, elles concourraient au même lieu, ce qui conduit à l'absurdité que nous avons exhibé au premier point. Nous comprenons donc quel sera la méthodologie démonstrative suivie par Ibn Rushd, dans l'établissement de l'unicité de la Cause des causes, le Premier Principe. C'est ce que nous vous proposons d'analyser à présent.

La démonstration de l'unicité de la Cause des causes, par Ibn Rushd

La proposition d'Aristote

Voyons, dans un premier temps, comment Aristote résout la difficulté inhérente à l'émanation de la multiplicité à partir de l'unicité. Ce n'est que si cette difficulté est résolue que nous pourrons poursuivre la démarche démonstrative dans l'établissement de l'unicité de la Cause des causes. Voyons donc ce que nous dit le *Premier Maître* :

"Si la pluralité est opposée absolument à l'unité, il en résulte des difficultés insurmontables : l'unité sera alors le peu ou le petit nombre, puisque la pluralité est opposée aussi au petit nombre. De plus, deux est une pluralité, puisque le double est multiple ; c'est dans ce sens que deux est double. L'unité est donc le peu ; car, relativement à quoi deux serait-il donc une pluralité, si ce n'est relativement à l'unité et au peu ? Il n'y a rien qui soit moindre que l'unité. Ensuite, il en est du beaucoup et du peu dans la multitude, comme du long et du court dans les longueurs ; ce qui est beaucoup est une pluralité ; toute pluralité est beaucoup. À moins, donc, qu'il ne s'agisse d'un continu indéterminé, le peu sera une pluralité ; et alors l'unité sera, elle aussi, une pluralité, parce qu'elle est un peu. Cette conséquence est nécessaire, si deux est une pluralité." ⁴⁴⁰

Le Stagirite établit ici un raisonnement par l'absurde, dont l'enjeu consiste bien à laisser un "jeu", un flottement, entre unité et pluralité, ou, plus exactement, de rendre compte de la non-exclusion nécessaire de la notion d'unité et de pluralité, ce qui est pour le moins contre-intuitif. Si le *beaucoup* est nécessairement une *pluralité*, le *peu* peut être

440. Aristote, *Métaphysique*, Livre X, 6, 1056b, Traduction par Alexis Pierron et Charles Zévort, 1840.

une pluralité tout en étant une unité. Ainsi, une unité peut être une pluralité. Ainsi, Aristote démontre-t-il comment l'unité et la pluralité ne s'excluent pas mutuellement, et comment donc, l'un peut émaner de l'autre.

L'impératif retour au giron aristotélicien

Ibn Rushd, faisant référence à cette démonstration, pointera du doigt l'ignorance fautive d'Ibn Sīnā, qui ne semble pas l'avoir saisie :

"Au moyen de cette théorie, Aristote relie l'existence sensible à l'intelligible, en affirmant que le Monde est unique, et procède d'un être unique, et que cette Monade est en partie la cause de l'unité, et en partie la cause de la pluralité. Aristote a été le premier à trouver cette solution, et, à cause de sa difficulté, de nombreux philosophes ultérieurs ne l'ont pas comprise, comme nous l'avons montré. Il est donc évident qu'il existe une entité unique à partir de laquelle un seul pouvoir émane, à travers lequel tous les êtres existent. Et, comme ils sont nombreux, c'est nécessairement de la Monade, en tant qu'elle est unique, que la pluralité naît, ou se produit, ou quel que soit le terme à utiliser. C'est le sens de la théorie d'Aristote, un sens très différent de celui en lequel croient les penseurs qui affirment que du simple, seul le simple peut émaner. Voyez donc à quel point cette erreur a été prouvée par les philosophes ! Vous devriez donc voir, par vous-même, dans les livres des anciens, si ces théories philosophiques sont prouvées, et non pas dans les travaux d'Ibn Sīnā et d'autres, qui ont changé la doctrine philosophique dans son traitement de la métaphysique, au point de devenir une simple devinette." ⁴⁴¹

La sanction tombe, sans appel, sur la question. Ibn Sīnā s'est fourvoyé, en fourvoyant ses disciples avec lui, en s'écartant, par ignorance ou par volonté, de la démarche démonstrative d'Aristote. La démarche bancale, ambiguë, non rigoureuse, d'Ibn Sīnā est la cause des attaques, légitimes pour certaines, d'Al-Ġhazālī. Dès lors que les philosophes reviennent à la doctrine d'Aristote, ou du moins, dès lors qu'ils font montre de rigueur, dans leurs définitions, le choix de leurs prémisses premières et vraies, et dans les syllogismes usités, ils ne peuvent, s'ils aboutissent, qu'aboutir au vrai, comme corolaire nécessaire du valide.

Une correction de la copie d'Ibn Sīnā, par Ibn Rushd

C'est précisément ce que va illustrer Ibn Rushd, une fois encore, comme le montre sa réception de la démarche d'Ibn Sīnā, ou, plus précisément comment, comme dans le cas de la démonstration de l'existence de la Cause des causes, notre philosophe andalou, après avoir mis en évidence le caractère non-démonstratif, et, au plus, dialectique, de

441. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 38-39 du *Tahafot al-falāsifā*.

la proposition d'Ibn Sīnā, va en proposer, moyennant certaines corrections, une forme démonstrative :

"Cette méthode, pour prouver l'unicité de la Cause Première, est propre à Ibn Sīnā, et ne se retrouve chez aucun des philosophes anciens. Ses prémisses sont des prémisses issues du sens commun, et les termes sont utilisés de manière plus ou moins équivoque. Pour cette raison, de nombreuses objections peuvent être invoquées contre elle. Néanmoins, lorsque ces termes, et le but recherché, sont correctement analysés, cette affirmation se rapproche d'une preuve. Affirmer que la disjonction primaire est déféctueuse, comme le fait Al-Ġhazālī, n'est pas vraie. Il dit que le sens de "existant nécessaire" est "ce qui n'a pas de cause" et que l'affirmation selon laquelle "ce qui n'a pas de cause n'en pas, que ce soit par son essence ou par une autre cause", et, pareillement, l'affirmation selon laquelle "l'existant nécessaire est un existant nécessaire, soit en raison de sa propre essence, soit par le biais d'une autre cause", seraient des déclarations sans signification. Toutefois, cela n'est, en aucun cas, vrai. En effet, le sens de cette disjonction est seulement de savoir si l'existant nécessaire est tel, à cause d'une nature qui le caractérise, en tant qu'il est numériquement unique, ou à cause d'une nature qu'il a en commun avec d'autres - par exemple, lorsque l'on dit qu'Amr est un homme parce qu'il est Amr, ou à cause d'une nature qu'il a en commun avec Khalid. S'il est un homme parce qu'il est Amr, alors l'humanité n'existe pas chez un autre, et, s'il est un homme en raison d'une nature générale, il est composé de deux natures, une nature commune et une nature spécifique, et le composé est un effet. Toutefois, l'Existant nécessaire n'a pas de cause, et, donc, l'Existant nécessaire est unique. Et, lorsque la déclaration d'Ibn Sīnā est donnée sous cette forme, elle est parfaitement vraie." ⁴⁴²

La disjonction dont fait état ici Ibn Rushd, relève davantage du nombre des chaînes de causalités, qui peuvent être multiples ou singulières. Dès lors, un Premier Principe serait Premier parce qu'Il constitue la fin d'une chaîne de causalité métaphysique, mais est-Il alors unique ? Cette forme de caractérisation de l'unicité ne s'ajouterait pas à Son Essence, mais résulterait d'une conséquence sur l'achèvement de l'arborescence causale. Or, si les premiers étaient deux, alors, ils devraient nécessairement pouvoir être distingués l'un de l'autre. Ainsi, ils doivent avoir en commun d'être sans cause, en tant que Premiers, et différer par au moins une caractéristique. Donc, leur essence serait au moins la composée de deux caractéristiques distinctes, celle selon laquelle ils sont Premiers, et celle par laquelle ils diffèrent. Donc, ils seraient composés, et donc seraient causés. C'est absurde. Si l'on rétorque que seul l'un des deux premiers, le *A*, possède une caractéristique qui le permet de le distinguer de l'autre, le *B*, qui en est dépourvu, alors, l'absurdité porterait sur *A* uniquement, qui serait composé, donc causé, tout en étant sans cause. Ainsi, l'unicité de la Cause des causes se trouve établie, par la voie proposée par Ibn Sīnā, à laquelle s'ajoute la rigueur d'Ibn Rushd.

442. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion V, Commentaire des §. 4-8 du *Tahafot al-falāsifā*.

Les êtres nécessaires ne sont pas nécessairement unique

Enfin, pour clore ce chapitre, nous vous proposons d'analyser la théorie des philosophes sur la question, selon Ibn Rushd :

"Et, quant à sa déclaration, selon laquelle la réfutation du dualisme [par les philosophes] n'empêche pas la possibilité de l'existence de deux dieux, dont l'un serait, par exemple, la cause du Ciel, et l'autre la cause de la Terre, ou l'un, la cause des intelligibles, et l'autre, la cause du sensible, dans les corps, et que leur différenciation et leur distinction ne doivent pas nécessairement déterminer une contradiction, puisqu'il n'y a pas de contradiction dans la rougeur et la chaleur qui existent en un endroit - cette affirmation est fautive. En effet, si la venue à l'existence de l'existant est supposée être l'effet d'une seule nature, et d'une même essence, et non de deux natures différentes, il s'ensuivrait nécessairement que, si l'on supposait un second de cette nature, de nature et d'intellect similaires au Premier, ils partageraient un attribut, et diffèreraient par un autre, et leur différence s'opérerait : soit par le genre de différenciation qui existe entre les particuliers, soit par le genre de différenciation qui existe entre les espèces. Dans ce dernier cas, le terme "Dieu" serait fondé d'entre eux, de façon équivoque, ce qui est en contradiction avec leur hypothèse. Les espèces, qui participent au genre, sont soit contraires, soit se tiennent entre les contraires, et cela est tout à fait impossible [ici]. Et, s'ils étaient différenciés individuellement, ils seraient simultanément dans la matière, ce qui est en opposition avec ce qui est convenu pour eux. Toutefois, si l'on suppose que l'une de ces natures est supérieure à l'autre, et que cette nature repose sur une définition *per prius* et *posterius*, alors la première nature sera supérieure à la seconde, et la seconde en sera nécessairement l'effet, de sorte que, par exemple, l'agent du ciel sera l'agent de la cause qui advient les éléments. Et, c'est la théorie des philosophes." ⁴⁴³

La théorie des philosophes, telle que la présente Ibn Rushd, est proche de celle d'Ibn Sīnā, dans sa version rushdienne. Toutefois, contrairement à celle du philosophe d'Ispahan, elle ne nie pas l'existence d'une multiplicité possible d'Êtres nécessaires, que notre philosophe andalou ne confond pas avec la Cause des causes, comme nous l'avons vu au chapitre précédant ⁴⁴⁴. Toutefois, ce qu'il établit ici, c'est l'introduction d'une hiérarchie nécessaire, sur le plan causal métaphysique, entre ces intellects séparés et nécessaires, qui remontent jusqu'à l'Unique Premier Principe, la seule et unique Cause des causes.

Négation de l'occasionnalisme des théologiens

Fort de cette démonstration, Ibn Rushd poursuit immédiatement son cheminement, qui le conduira à la négation de l'occasionnalisme des théologiens, et nous mènera vers le chapitre suivant :

443. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire du §. 8-11 du *Tahafot al-falāsifa*.

444. Voir Partie II, Chapitre 2.

"Les deux théories conduisent à accepter une cause première, celle de ceux qui croient que le Premier agit par la médiation de nombreuses causes, et celle de ceux qui croient que le Premier agit de façon directe, sur toutes autres choses, sans médiation. Toutefois, selon la doctrine des philosophes, cette dernière théorie ne peut pas être vraie. En effet, il est évident que le Monde existe par des relations de causes à effet, et c'est la recherche de ces causes qui nous conduit à une Cause première pour tout. Et, si certains de ces principes étaient totalement indépendants des autres, à savoir, si certains n'étaient pas la cause des autres, alors le Monde ne pourrait pas être un, avec l'ordre qui est le sien, et les mots Divins font allusion à cette impossibilité : "S'il y avait, dans les Cieux et sur la Terre, des dieux à côté de Dieu, ils auraient sûrement été corrompus" ⁴⁴⁵. " ⁴⁴⁶

Si les deux propositions, celle des philosophes, fondée sur une chaîne de causes et d'effets, partant des existants sensibles, dont la causalité correspond au principe de causalité physique, jusqu'aux intellects séparés, dont la jonction constituera le sujet du prochain chapitre ⁴⁴⁷, et dont la causalité correspond au principe de causalité métaphysique, et celle des théologiens, fondée sur une approche occasionnaliste de l'atomisme, comme nous le verrons plus loin ⁴⁴⁸, elles diffèrent radicalement, et s'excluent mutuellement. En effet, l'occasionnalisme rejette toute cause seconde. Dieu seul exerce en tout temps et en tout lieu, le rôle d'Agent du Monde, ou d'Agent dans le Monde, le Monde prit comme un tout, ou sur chacune de ses parties. Par ailleurs, comme l'indique Ibn Rushd, l'occasionnalisme réduirait à néant les deux démonstrations ayant fait l'objet des deux derniers chapitres, à savoir l'établissement de l'*existence*, puis de l'*unicité* de la Cause des causes. Pire encore, la négation des principes de causalité métaphysique serait un affront à la raison. Enfin, et c'est sans doute ce qui constitue l'argument le plus important, sans principe de causalité, en particulier sans le principe de causalité métaphysique, les existants seraient indépendants les uns des autres, ce qui ruinerait l'unicité du Monde physique et son ordre.

C'est ce que nous souhaitons mettre en exergue, concernant les différentes propositions de l'établissement de l'unicité de la Cause des causes, du Premier Principe, par Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī, Ibn Rushd, et les théologiens de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane. Passons à présent à l'étude de l'ancienneté du Monde, à travers une réflexion sur les problèmes de jonctions du Monde *métaphysique* avec le Monde *physique*, chacun muni de son principe de causalité respectif et homonyme.

445. Coran, Sourate 21, Verset 22.

446. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VII, Commentaire du §. 8-11 du *Tahafot al-falāsifa*.

447. Voir Partie II, Chapitre 4.

448. Voir Partie III, Chapitre 4.

Chapitre IV : Discussions autour de l'ancienneté du Monde : Problèmes de jonctions du *métaphysique* et du *physique*

La discussion autour de l'ancienneté du Monde est une question si fondamentale qu'elle est la première des vingt questions traitées par Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, et donc, de même en est il allé pour Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot*. Il s'agit également de la discussion la plus longuement traitée dans les deux *Tahafot*.

L'argumentaire le plus solide et le plus fou d'Ibn Sīnā

Ce choix n'est pas anodin, pour Al-Ġhazālī. Il est au contraire délibéré, comme il le souligne lui-même, en nous donnant les raisons qui ont motivé son choix :

"Ceci est donc le plus fantaisiste de leurs argumentaires. De façon générale, leur argumentaire, dans le reste des questions métaphysiques, est plus faible que celui-ci, puisqu'ils peuvent se livrer [ici] à l'invocation de différents types d'arguments qu'ils ne peuvent pas invoquer pour d'autres [questions]. Pour cette raison, nous avons donné la priorité à cette discussion, en présentant d'abord la plus forte de leurs argumentations." ⁴⁴⁹

Al-Ġhazālī nous indique ici deux choses, que nous souhaitons souligner en introduction du présent chapitre. Premièrement, l'argumentaire d'Ibn Sīnā, portant sur l'établissement de l'ancienneté du Monde, est d'une fantaisie sans borne, qui se réduit, dans de nombreux passages, si l'on suit Al-Ġhazālī, à la déclaration de la folie, ou du moins de l'incohérence, du philosophe néoplatonicien. Deuxièmement, en dépit du fait que cet argumentaire, sur cette question particulière, est vain, comme souhaitera le mettre en évidence

449. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 11.

Al-Ġhazālī, il constitue, paradoxalement, l'argumentaire le plus solide et le plus abouti des argumentaires des philosophes néoplatoniciens, sur les questions métaphysiques.

La crème de la crème argumentative

Dans la même veine, Al-Ġhazālī ne réfutera pas l'ensemble des argumentaires qui se réfèrent à cette question, dans son *Tahafot al-falāsifā* :

"Si je devais entrer dans une description de ce qui a été transmis, des [arguments des philosophes,] dans les preuves qu'ils exposent, et de ce qui a été dit pour les objecter, il me faudrait de nombreuses pages. Toutefois, il n'y a aucune vertu à rallonger les choses. Supprimons donc de leurs preuves tout ce qui relève de l'arbitraire, ou de ce qui est peu original, facilement réfutable par tout examinateur doué de raison. Accordons-nous, [au contraire,] à nous limiter à apporter les [preuves] qui ont un impact sur l'âme, et qui sont capables de susciter le doute chez les meilleurs penseurs spéculatifs. En effet, susciter le doute chez les faibles d'esprits est possible avec les plus faibles [des arguments]." ⁴⁵⁰

Il s'agira donc, pour lui, de ne présenter, ici, que *la crème de la crème*, en matière d'argumentaires produits par Ibn Sīnā, afin que son œuvre reste synthétique, et utile, au sens où rares sont les individus qui, comme Al-Ġhazālī, ont le savoir, la perspicacité et la volonté nécessaires à l'entreprise de réfutation de ces arguments puissants, bien que faillibles. Ibn Rushd ne sera pas sans reste, bien entendu, répondant pied à pied, et point à point, aux arguments d'Al-Ġhazālī, lui accordant certaines critiques envers Ibn Sīnā, lorsque ce dernier est sorti des railles, selon l'approche aristotélicienne de notre philosophe andalou. Nous avons fait le présent chapitre de cela.

Première approche des difficultés et tensions inhérentes à la discussion

Divergences d'opinions chez les philosophes

Commençons notre étude, portant sur l'établissement ou la réfutation de l'ancienneté du Monde, par la donnée de la position majoritaire des philosophes, selon Al-Ġhazālī, qu'il nous offre dès le premier paragraphe de la première discussion de son *Tahafot al-falāsifā* :

"Les philosophes se sont opposés [entre eux] quant à l'ancienneté du Monde. Cependant, la majorité d'entre eux, à la fois parmi les anciens et les contemporains, s'est accordée sur son ancienneté : il n'a jamais cessé d'exister avec Dieu, exalté soit-Il, étant un effet de Son existence. Il a toujours existé avec Lui, il ne lui a pas

450. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 4.

succédé dans le temps, à la manière dont l'effet coexiste avec la cause. La priorité [advenue] de Celui qui donne existence (*Al-Barri*) au [Monde] est comme celle de la cause vis-à-vis de l'effet, qui est une priorité par essence et par rang, et non dans le temps. Il est rapporté que Platon ait dit : "Le Monde est engendré, et il a pris naissance dans le temps". Toutefois, certains, parmi [les philosophes], ont interprété ses propos, de manière à se refuser [à soutenir] que la venue à l'existence du Monde soit une croyance de leur maître." ⁴⁵¹

Il s'agit, pour Al-Ġhazālī de débiter son œuvre par la mise en évidence de divergence d'opinion chez les philosophes, anciens comme contemporains, y compris chez les plus prestigieux et respectés d'entre eux. Aristote s'est clairement prononcé en faveur de l'ancienneté du Monde, tandis que Platon s'est exprimé pour l'avis opposé. Comme nous le soulignons nous-même ici, Al-Ġhazālī, par cela, met en évidence que le discours des philosophes sur la question de l'ancienneté du Monde ne saurait être établie par démonstration, ou, du moins, que les philosophes anciens comme contemporains n'y sont pas parvenus, sinon ils n'auraient pas divergé sur cette question, tout comme ils n'ont pas divergé en d'autres sciences. Ainsi, dès les premières lignes de la première discussion de son *Tahafot al-falāsifā*, Al-Ġhazālī fait choir le discours des philosophes néoplatoniciens du rang de démonstration où ils pensaient l'avoir placé, à celui, au mieux, du discours dialectique.

Galien convoqué à la barre

Et, Al-Ġhazālī de poursuivre, convoquant l'autorité de Galien :

"Vers la fin de sa vie, dans l'ouvrage intitulé *Ce que Galien considère comme un jugement solide* ⁴⁵², Galien adopta une position non engagée sur cette question, [déclarant] qu'il ne savait pas si le Monde était d'origine ancienne ou advenue, qu'il peut, peut-être, prouver que [la réponse] lui est inconnue, non pas à cause d'un quelconque défaut dans son savoir, mais à cause de la difficulté inhérente que cela présente pour les esprits [humains]. Ceci, cependant, semble être le plus inhabituel dans leur doctrine. Au contraire, la doctrine de chacun d'entre eux est que [le Monde] est ancien, et qu'il est fondamentalement inconcevable qu'un être advenu procède de l'Ancien, sans médiation." ⁴⁵³

Al-Ġhazālī, convoquant l'autorité de Galien, qu'il cite, ainsi que le titre de son œuvre, *Ce que Galien considère comme un jugement solide*, qui correspond, nous semble-t-il, à son traité *Sur ses opinions propres* écrit par le médecin-philosophe tardivement, Al-Ġhazālī fait remarqué que Galien classe, lui-même, dans son œuvre, la question de

451. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 1 à 3.

452. Il s'agit probablement de son traité *Sur ses opinions propres*.

453. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 1 à 3.

l'ancienneté de Monde dans la catégorie des questions indécidables par démonstration, parce qu'elles seraient hors de la portée de la raison humaine. Nous reviendrons sur cette question fondamentale dans l'une des parties suivantes ⁴⁵⁴.

L'adventice peut-il provenir de l'ancien ?

Al-Ġhazālī poursuit, en mettant en évidence la centralité d'une prémisse que nous avons déjà rencontré, dans le raisonnement majoritaire des philosophes :

"Il est absolument impossible que l'advenu provienne de l'ancien [...] En résumé, si les états de l'Éternel restent constant, alors, soit rien n'est jamais venu à l'existence par Lui, soit l'advenu a toujours déjà existé [avec Lui]." ⁴⁵⁵

La tension se concentrera donc autour de cette prémisse. L'advenu ne peut provenir de l'ancien, sans intermédiaire. De même, comme le pointera Ibn Rushd, une seconde propriété sera usitée dans cette discussion, à savoir la relation d'équivalence existante entre la génération et la corruption, en ce sens que, une chose a un début dans le temps, si et seulement si, elle a une fin dans le temps :

"Toutefois, [pourtant,] cette théorie des philosophes est claire, et leur premier maître, Aristote, a expliqué que, si le mouvement était produit par le mouvement, ou l'élément par l'élément, le mouvement et l'élément ne pourraient pas exister. Pour ce type d'infini, les philosophes n'admettent ni début, ni fin. Et, par conséquent, l'on ne peut dire, concernant un quelconque élément de cette série, qu'il a pris fin ou qu'il a commencé, pas même dans le passé, puisque, tout ce qui a une fin doit avoir un début, et ce qui n'a pas de commencement n'a pas de fin. Cela peut également être compris du fait que début et fin sont liés. Par conséquent, celui qui affirme qu'il n'y a pas de fin aux révolutions célestes, dans le futur, ne peut logiquement leur attribuer un commencement, puisque, ce qui a un commencement a une fin, et ce qui n'a pas de fin n'a pas de commencement, et le même rapport existe entre la première [révolution] et la dernière [révolution]." ⁴⁵⁶

Cette équivalence, clairement établie par Ibn Rushd, entre commencement et fin, entre génération et corruption, pour le tout comme la partie, sera d'une importance capitale, puisqu'elle rend, par symétrie, inutile l'étude de l'éternité future du Monde. De deux choses l'une : soit le Monde est ancien et donc sera toujours encore là, soit le Monde est advenu dans le temps, et disparaîtra dans le temps. Cette simplification par symétrie est donc forte utile, sur le plan du discours démonstratif, mais elle a aussi un rôle important sur le plan dialectique. Il est sans doute plus aisé de s'imaginer le Monde tel qu'il est de-

454. Voir Partie IV, Chapitre 1.

455. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 6-7.

456. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 25-26 du *Tahafot al-falāsifā*.

meurer tel quel dans le futur, pour l'éternité. Ainsi, par symétrie, cette propriété permet, peut-être, de rendre plus aisément accessible l'idée de l'ancienneté du Monde. Ce qui est établi par là, du moins, sur le plan démonstratif, consiste en l'impossibilité d'affirmer à la fois la non-ancienneté du Monde, et sa persistance infinie dans l'existence, dans le futur.

Images mentales comme limite

Quand aux problèmes et difficultés liés aux images mentales, Ibn Rushd les pointe du doigt, en évoquant notamment, à la fois Platon et les théologiens ash'arites :

"La cause de cette erreur vient du fait que l'on croyait que, lorsqu'une chose possède une certaine qualité, dans l'âme, elle doit posséder cette qualité aussi en dehors de l'âme. Et, puisque tout ce qui a eu lieu dans le passé ne peut être représenté dans l'âme que comme étant fini, l'on pensait que tout ce qui a eu lieu dans le passé devait aussi être fini en dehors de l'âme. Et, comme les mouvements circulaires futurs sont considérés, par l'imagination, comme infinis, puisqu'ils se les représentent comme une suite, une partie à la fois, Platon et les Ash'arites croyaient qu'ils pouvaient être infinis. Toutefois, c'est simplement un jugement fondé sur l'imagination. Par conséquent, ceux qui croient - comme beaucoup de théologiens l'ont fait - que, si le Monde est censé avoir commencé, il doit avoir une fin, sont plus fidèles à leurs principes et font preuve de plus de cohérence." ⁴⁵⁷

Il s'agit donc, ici, pour Ibn Rushd de pointer un défaut dans le processus d'élaboration de la pensée des théologiens ash'arites sur la question, qu'ils partagent avec Platon, à savoir le recours à l'imagination, non pas comme intuition initiale que doit venir guider et se renforcer ensuite par des arguments rationnels, mais en tant qu'argument indépendant et auto-suffisant. L'existence du concept dans l'âme, induit l'existence en acte du concept, en dehors de l'âme. Nous reviendrons sur cette assertion en son lieu ⁴⁵⁸. Dans le cadre de la discussion autour de l'ancienneté ou de la venue à l'existence du Monde, puisqu'il n'y a rien, dans l'âme, qui s'oppose à l'infinité passée des révolutions circulaires de la voute céleste, Ibn Rushd évoque le fait que, pour Platon, comme pour les ash'arites, l'ancienneté du Monde est possible. Une fois ces difficultés et tensions inhérentes à la discussion exposées, par Ibn Rushd comme par Al-Ġhazālī, voyons les éclaircissements que va nous proposer notre philosophe andalou.

457. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 29 du *Tahafot al-falāsifā*.

458. Voir Partie III, Chapitre 1.

Les éclaircissements d'Ibn Rushd

Les apports d'Ibn Rushd à la discussion

Les substrats matériels sont-ils nécessairement anciens ?

Débutons, avec Ibn Rushd, par examiner l'état de la matière, qui constitue l'étude de l'état des substrats qui sont les lieux d'inhérences des accidents. Sont-ils nécessairement anciens ? Voilà ce que nous en dit le philosophe andalou :

"Le résumé de ceci est que tout ce qui advient est potentiel avant [de venir à l'existence], et que cette potentialité a besoin de quelque chose pour sa subsistance, à savoir un substrat, qui reçoit ce qui est potentiel. En effet, il ne faut pas croire que la potentialité du substrat est la même que celle de l'agent. Il est différent de dire de l'agent Zaid qu'il peut faire quelque chose, et de dire du patient qu'il peut faire quelque chose. Ainsi, la potentialité du patient est une condition nécessaire pour la potentialité de l'agent, puisque, l'agent qui ne peut pas agir, n'est pas une chose possible, mais impossible. Puisqu'il est impossible que la potentialité antérieure à la venue à l'existence de la chose soit absolument dépourvue de substrat, ou que l'agent en soit le substrat, ou que la chose [advenue] soit potentielle - puisque la chose potentielle perd sa potentialité, lorsqu'elle vient à l'existence en acte - il ne reste que, pour possibilité, le substrat du potentiel, à savoir la matière." ⁴⁵⁹

Nous comprenons donc, avec Ibn Rushd, que les existants *possibles*, dont nous avons vu ⁴⁶⁰ qu'ils constituent une part de la dichotomie de l'ensemble des existants, l'autre part étant constituée des existants *impossibles*, ont besoin, pour advenir, de l'existence préalable d'un substrat, que notre philosophe andalou identifie comme la *matière*. Toutefois, il poursuit, en évoquant la question de la possible venue à l'existence, dans le temps, de ce substrat lui-même, à savoir la venue à l'existence, dans le temps, de la matière.

La matière a-t-elle besoin de matière pour devenir matière ?

Et, le Cordouan de poursuivre :

"La matière, dans la mesure où il s'agit de matière, n'advient pas. En effet, si cela se produisait, elle aurait besoin d'une autre matière, et nous aurions, alors, une régression infinie. La matière ne peut "advenir" que dans la mesure où elle est associée à une forme. Tout ce qui vient à l'existence vient d'autre chose, et cela doit remonter à une régression infinie, et mener directement à une infinité de matière, ce qui est impossible, même si nous supposons un moteur ancien, puisqu'il n'existe aucun infini en acte, à moins que les formes ne soient interchangeableables dans le substrat, qu'il lui serait ingénérable et incorruptible, toujours déjà, et en rotation. Il doit donc y

459. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 112-114 du *Tahafot al-falāsifā*.

460. Voir Partie I, Chapitre 2.

avoir un mouvement ancien qui produit cet échange dans les choses toujours déjà advenues. Et, par conséquent, il est clair que la génération de l'un, dans chaque paire d'êtres générés, résulte de la corruption de l'autre. Sinon, une chose pourrait naître à partir de rien, puisque le sens d'"advenir" consiste en l'altération d'une chose et son changement, de ce qu'elle est potentiellement, en sa réalisation en acte. Il n'est pas possible que la privation, elle-même, devienne l'existant, et ce n'est pas la privation dont il est dit qu'elle est advenue. Il existe donc un substrat pour les formes contraires, et c'est dans ce substrat que les formes s'échangent." ⁴⁶¹

Il met en évidence le fait que, si la matière vient à l'existence, dans le temps, alors, il doit exister, là encore, en amont, un substrat susceptible de recevoir la venue à l'existence de la matière. Or, tel devait être le rôle de la matière pour la venue à l'existence de l'existant précédent. Ainsi, si la matière devait venir à l'existence dans le temps, alors elle aurait besoin d'une matière, existante en amont, qui reçoive sa venue à l'existence. Toutefois, il en va de même pour cette matière, et ce, *ad infinitum*, ce qui est absurde. Ainsi, la matière doit toujours déjà faire partie des existants. Elle n'admettra donc ni commencement, dans le temps à son existence, ni fin, cette dernière négation dérivant de la première, comme nous l'avons vu plus haut. Cependant, on peut donner un sens à la venue à l'existence de la matière, en la comprenant comme la réception d'une forme associée à la matière. Mais alors, la matière étant désormais considérée comme ancienne, est-ce à dire que sa venue à l'existence est nécessairement sans cause ?

La matière étant donc ancienne, serait-elle non causée ?

C'est le point essentiel sur lequel revient Ibn Rushd :

"Les théologiens, cependant, considéraient impossible que l'acte de Dieu fût ancien, bien que Son existence fût ancienne, et c'est l'erreur la plus grave. Appliquer l'expression de "production" à la venue à l'existence du Monde, comme le fait le Divin, est plus approprié que de l'utiliser comme une production temporelle, comme le font les Ash'arites, puisque l'acte, dans la mesure où il s'agit d'un acte, est un produit, et l'ancienneté n'est représentée dans cet acte que parce que ce produit et l'acte produit n'ont ni début, ni fin, et qu'il était donc difficile pour les musulmans d'appeler Dieu *l'Éternel* et le Monde *ancien*, puisqu'ils comprenaient par *ancien* ce qui n'a pas de cause. J'ai, néanmoins, vu certains théologiens se ranger à notre opinion." ⁴⁶²

Le philosophe andalou met ici en évidence un élément d'une importance capitale pour la suite. Il s'agit, en effet, pour Ibn Rushd, de mettre en évidence que ce qui est ancien n'est pas nécessairement ce qui est sans cause. Cette équivalence fautive, qu'il attribut

461. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 112-114 du *Tahafot al-falāsifā*.

462. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 1-4 du *Tahafot al-falāsifā*.

aux théologiens ash'arites, nous apprend quelle est la source de la difficulté indépassable pour les ash'arites. Celle qui les pousse à renier, de façon catégorique, la possibilité de l'ancienneté du Monde. Pour eux, nous dit Ibn Rushd, l'ancienneté est équivalente à l'existence nécessaire en soi et par soi, sans cause. Ainsi, si le Monde est ancien, alors il est non causé, et cela correspondrait à la doctrine de ceux qui sont qualifiés de *matérialistes*. Or, nous dit Ibn Rushd, cette équivalence erronée est abandonnée par certains théologiens, qui se sont rangés à l'avis des d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā.

Existant advenu et existant produit

Il s'agit donc de distinguer l'existant advenu de l'existant produit :

"Toutefois, l'existence, qui est liée à la non-existence, n'existe que tant que l'agent existe. La seule façon d'échapper à cette difficulté est de supposer que l'existence du Monde a toujours été, et sera toujours, liée à sa non-existence, comme c'est le cas du mouvement, qui a toujours besoin d'un moteur. Les philosophes reconnus pensent que tel est le cas du Monde céleste dans ses relations avec l'Agent, et, *a fortiori*, avec le Monde sublunaire. C'est là que réside la différence entre l'advenu et le manufacturé, puisque le produit manufacturé, une fois fabriqué, n'est plus lié à l'inexistence, qui aurait besoin d'un agent pour la subsistance du produit." ⁴⁶³

La démonstration des philosophes de l'existence de la Cause des causes, comme nous l'avons vu dans l'un des chapitres précédents ⁴⁶⁴, repose sur le lien de cause à effet, qu'il soit constitutif des relations entre les existants sensibles, et que nous avons qualifié de principe de causalité *physique*, ou qu'il soit constitutif des relations entre les existants séparés, et que nous avons qualifié de principe de causalité *métaphysique*. Nous avons souligné, avec Ibn Sīnā, la dichotomie des agents, qui se décomposent, d'une part, en ceux qui font venir à l'existence leur effet, et dont la persévérance dans l'existence ne dépend pas de l'existence de l'agent, comme il en va de la maison et du maçon, et, d'autre part, en ceux dont l'existence de l'effet ainsi que sa persévérance dans l'existence dépendent directement et sans interruption, de l'existence de l'agent. Ibn Rushd reprend cette dichotomie à son compte, en nommant *advenu* les existants dont la persévérance dans l'existence dépend de l'agent de leur venue à l'existence, et en nommant *manufacturé* les existants dont la persévérance dans l'existence dépend de l'agent de leur venue à l'existence. L'impossibilité, pour les théologiens, de concevoir que le Monde soit ancien d'un certain point de vue, tout en étant advenu, d'un autre point de vue, vient de leur méconnaissance de cette dichotomie.

463. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 19-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

464. Voir Partie II, Chapitre 2.

Réhabilitation de la justification de la distinction entre Dieu et le Monde, dans le paradigme philosophique

Une fois cette dichotomie posée, la différence entre Dieu et le Monde, qu'Al-Ġhazālī affirmait être injustifiable, dans le paradigme philosophique néoplatonicien, se trouve plus aisément établie :

"En outre, ils prouvent que Dieu est la cause de l'unité par laquelle le Monde est uni, et est la cause de l'unité qui est la condition de l'existence du composite, à savoir qu'Il fournit l'existence des parties à travers lesquelles la composition se produit, parce que cette action de combinaison est leur cause (comme cela est prouvé), et telle est la relation du Premier Principe au Monde entier. Et, l'affirmation, selon laquelle l'acte est advenu, est vraie, puisqu'il s'agit d'un mouvement, et l'expression "ancien", qui lui est appliquée, signifie seulement qu'il n'a pas de premier ni de dernier terme. Ainsi, les philosophes ne veulent pas dire par l'expression "ancien" que le Monde est ancien, à travers des constituants anciens, puisque le Monde est constitué de mouvements. Et, comme les Ash'arites n'ont pas compris cela, il leur était difficile d'attribuer l'ancienneté à la fois à Dieu et au Monde. Par conséquent, les termes "advenu-ancien" est plus approprié au Monde que le seul terme "ancien"."⁴⁶⁵

Tel est donc le premier éclaircissement que nous propose Ibn Rushd. Le Monde et la Cause du Monde, qui est, *in fine*, avec ou sans intermédiaire, la Cause des causes, sont distincts, sur l'échelle de causalité. La dichotomie des existants en advenu et ancien est imparfaite. Ou, plutôt, elle ne saurait être usitée pour décrire l'existant qui assure la jonction entre le Monde Métaphysique, hors du temps, et le Monde Physique, à savoir la sphère des fixes, qui est à la fois ancienne, par le fait que la série de ses rotations n'admet ni premier, ni dernier terme, et à la fois advenue, puisque chacune de ses rotations est advenue, par l'action de l'Agent de son mouvement, qui est le Premier Moteur, dont on peut s'interroger s'il est à confondre avec la Cause des causes, ou s'il en est un effet, avec ou sans intermédiaire. Ibn Rushd forge donc, pour le cas unique du Monde, prit comme un ensemble causé, le concept d'existant *advenu-ancien*, qui le distingue radicalement de la Cause des causes, qui elle, demeure ancienne, par voie de nécessité.

La génération comme mouvement

Sur la question de la *génération* comme *mouvement*, voici l'analyse que nous propose Cristina Cerami, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"De façon absolument claire, Averroès confirme que dans la "génération absolue", comme dans les "génération relatives", il faut postuler un sujet auquel attribuer

465. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 33 du *Tahafot al-falāsifā*.

le changement ou plus précisément le mouvement (motus) de la génération ; il faut admettre l'existence d'un sujet qui reçoit aussi bien la forme dont part la génération que celle à laquelle elle aboutit. Le *subiectum* de la génération substantielle est ce qui reçoit le mouvement qui conduit de la forme précédente à la nouvelle forme ; la substance composée, par sa forme, est le point d'aboutissement de ce mouvement et son résultat. Averroès remplace ici le couple privation/forme par le couple de deux formes opposées. Il précise toutefois qu'elles ne s'opposent pas tant du fait qu'elles possèdent en elles-mêmes des intermédiaires, que du fait qu'elles sont séparées par la série des "parties" de ce qui se corrompt et de celles de ce qui s'engendre. C'est pour cela que la forme de départ, ou plutôt "ce dont les parties se corrompent l'une après l'autre (successive)", ne peut pas être le sujet dans lequel "ce mouvement" se trouve. C'est en effet ce qui reçoit cette réalisation partie par partie qui se meut du mouvement génératif." ⁴⁶⁶

En suivant l'analyse que nous propose Cerami, il y a, chez Ibn Rushd, une conception *dynamique* du principe de génération. Il est prit comme mouvement, une balance, un vase communiquant entre génération et corruption. La venue à l'existence d'un adventis résulte de l'annihilation d'un autre. Cette génération et corruption ne sont pas instantanées, mais progressives, par étapes, parties par parties. Nous reviendrons plus loin ⁴⁶⁷ sur ce qu'Ibn Rushd entend précisément par *partie*. Pour l'heure, nous ne souhaitons que souligner cette dynamique entre existants effectifs et existants potentiels, régie par une causalité horizontale, le principe de causalité physique, chez Ibn Rushd. Reste une question, toutefois. Sauf à accepter une régression à l'infini, Ibn Rushd se doit d'identifier ce que l'on entend par matière première et substance première, puisque celles-ci ne sauraient voir leur venue à l'existence résulter de l'annihilation d'une matière préalable.

La matière comme substance en puissance

Voici ce que nous en dit Cristina Cerami :

"La matière première possède toute détermination en puissance au point que le fait même d'être en puissance ne lui est pas essentiel. Cependant, insiste encore Averroès, il ne s'ensuit pas qu'elle est "puissance", non pas du moins au sens où la puissance constituerait sa substance. Dans son *Epit. de la Phys.*, Averroès expliquait que la matière ne peut être "puissance" (*al-quwwa*), car la puissance et la "possibilité" (*imkān*) font partie des choses qui ont besoin d'un "sujet/substrat" (*mawḍū'*) ⁴⁶⁸. Si la matière était puissance, on tomberait dans une régression à l'infini, car il faudrait supposer l'existence d'un substrat du substrat, puis d'un substrat de ce substrat et ainsi de suite. La matière donc n'est pas puissance, précisément parce qu'elle est le substrat ultime. La même explication demeure au cœur de l'explication du *GC*, même si dans celui-ci Averroès fait plus clairement intervenir les principes fondateurs

466. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.375-376.

467. Voir Partie IV, Chapitre 3.

468. Averroès, *Epit. Phys.*, p. 15, 8–11.

de son ontologie : la matière n'est pas l'"être en puissance" ; elle est la "substance en puissance".⁴⁶⁹

La matière, toujours déjà présente, est le substrat, le lieu d'inhérence des formes, l'union des deux constituant la venue à l'existence de l'adventis doté de cette matière et de cette forme. La matière n'a pas besoin de substrat à sa venue à l'existence. Et, elle est le réceptacle des formes de tous les existants du Monde Physique. Elle contient tous les êtres en puissance, mais elle n'est pas elle-même un être en puissance, mais une substance en puissance, n'attendant que la forme pour advenir en acte. Ce point est essentiel puisqu'il implique un Monde ancien, toujours déjà constitué de matière et de forme, sans pour autant nécessiter une régression à l'infini quand aux substrats d'existence. Voyons, à présent, brièvement, les errements des théologiens, tels que nous les rapporte Ibn Rushd.

Les errements des théologiens, selon Ibn Rushd

Le principal reproche qu'adresse Ibn Rushd aux théologiens, qu'ils soient ash'arites, mu'atzilites, ou de quelque autre groupe que ce soit, consiste en la tortuosité de leurs raisonnements, qui se trouvent donc être hors de la portée des gens du commun, sans pour autant s'élever au rang de démonstrations valides, ne permettant donc nullement un accès valide au Vrai.

Une incohérence de plus dans le système ash'arite

Dans le cadre de cette discussion, portant sur l'ancienneté du Monde, et les problèmes de jonction entre le Monde Métaphysique et le Monde Physique qui en résultent, notre philosophe andalou va aller un peu plus loin, dans sa réponse à Al-Ġhazālī et aux théologiens ash'arites de son temps, qui utilisent le directeur de la *Nizāmyya* comme figure d'autorité :

"Les Ash'arites sont obligés de postuler : soit l'existence d'un Premier agent, soit [l'existence] d'un premier acte de cet agent, puisqu'ils ne peuvent admettre que la disposition de l'agent, par rapport à l'effet, lorsqu'il agit, est la même que sa disposition lorsqu'il n'agit pas. Cela implique donc une nouvelle disposition, ou une nouvelle relation, et cela nécessairement soit dans l'agent lui-même, soit dans l'effet, soit dans les deux. Toutefois, alors, si nous posons comme principe que, pour chaque nouvelle volonté, il y a un agent [cause de cette disposition], cette nouvelle disposition, dans le premier agent, nécessitera : soit un autre agent, ainsi, ce premier agent ne sera pas le premier, et ne suffira pas pour la réalisation de l'acte, mais nécessitera un autre agent ; soit l'agent de la disposition, qui est la condition de l'acte de l'agent premier, et qui sera identique à l'agent premier. Alors cet acte, que nous avons considéré comme le premier acte émanant de lui, ne sera pas le premier. En

469. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.387.

effet, son acte produisant la volonté, qui est la condition de l'effet, sera antérieur à l'acte produisant l'effet." 470

Ibn Rushd met ainsi en évidence une incohérence dans le système des théologiens ash'arites. Toutefois, la dichotomie n'est pas achevée ici. Tous les chemins possibles n'ont pas été explorés. En maître de l'art démonstratif, la dernière voie, le dernier chemin, qui permet de rendre cohérent la proposition des théologiens, n'a pas échappé au philosophe andalou.

Les théologiens réduits à l'incohérence ou au matérialisme

Il la convoque, non sans ironie, comme un argument dialectique fort :

"Vous voyez que cela est une conséquence nécessaire, à moins que l'on ne permette que de nouvelles dispositions puissent survenir, chez les agents, sans cause. Toutefois, cela est absurde, à moins que l'on ne croie qu'il y ait des choses qui se passent au hasard et par elles-mêmes, ce qui est une théorie [de ceux, parmi les] anciens philosophes, qui ont nié l'existence de l'Agent. Le caractère mensonger de [cette théorie] va de soi." 471

Il s'agit, vous l'aurez compris, d'une réponse ironique à destination d'Al-Ġhazālī et des théologiens ash'arites, de la part d'Ibn Rushd. Notre philosophe andalou les réduit à l'athéisme. Il s'agit, une fois encore, d'un retournement épistémologique, en l'occurrence, portant sur l'échelle de valeur sur laquelle se fondent théologiens, gens du commun, ainsi que philosophes non-matérialistes, à savoir, que l'accusation d'athéisme constitue la plus grande crainte des penseurs théologiens, dans l'établissement de leurs argumentaires, mais qui a également constitué la seule alternative cohérente, selon Al-Ġhazālī, aux propositions des philosophes néoplatoniciens. Ici, Ibn Rushd retourne cet argumentaire contre eux, puisqu'il fait de la théorie des ash'arites une théorie du hasard, laissant le Monde venir possiblement à l'existence sans cause.

L'inaction de l'Agent ancien, durant un temps infini

A fortiori, Ibn Rushd met le doigt sur l'argument inextricable pour les théologiens, à savoir l'incohérence et l'impossibilité de l'inaction de l'Agent ancien, durant un temps infini, avant la venue à l'existence de son effet :

470. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

471. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

"Quant au fait que l'acte de chaque être existant doit être associé à son existence, cela est vrai, à moins que quelque chose n'arrive à cet existant, qui est hors de sa nature, ou que l'un ou l'autre des accidents ne lui arrive. Par ailleurs, il est indifférent que cet acte soit naturel ou volontaire. C'est ce que les Ash'arites ont dit, en affirmant un existant ancien. Toutefois, ils ont nié l'acte ancien de cet existant ancien, tout en lui attribuant la possibilité d'agir toujours déjà, afin que l'existence ancienne, de l'ancien existant, soit divisée en deux parties, un *passé-ancien*, au cours duquel Il n'agit pas, et un *futur-ancien* au cours duquel Il agit ! Toutefois, pour les philosophes, tout cela n'est que confusion et erreur." ⁴⁷²

Ibn Rushd répond ici aux théologiens ash'arites, sur la difficulté inextricable dans laquelle leur doctrine les a conduit, selon lui, à savoir la nécessité de considérer l'existence d'un Agent Ancien qui n'agit pas pendant un temps illimité, période qu'Ibn Rushd évoque sous le terme de *passé-ancien*, avant d'agir pendant un temps illimité, que notre philosophe andalou évoque sous le terme de *futur-ancien*. Pour quelle raison, alors, l'Agent serait-il passé de l'inaction à l'action, sans cause ? Les ash'arites sont confrontés à une impossibilité qui est due, comme nous l'avons vu, à leur mauvaise compréhension de la dichotomie des existants, en pensant que la dichotomie ancien-venu est une dichotomie qui leur est applicable. C'est cette confusion qui les mène à l'erreur. Ceci étant clarifié, nous allons pouvoir nous intéresser aux errements d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī, qui ne sont pas en reste de manquement, de confusion et d'erreur, comme nous l'avons d'ores et déjà souligné dans la partie précédente notamment ⁴⁷³.

Les errements d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, selon Ibn Rushd

Commençons par analyser une première famille de reproches qu'adresse Ibn Rushd à ses prédécesseurs Al-Fārābī et Ibn Sīnā, qui repose sur la perméabilité dont ils ont fait montre, vis-à-vis des doctrines et argumentaires que les théologiens mu'tazilites comme ash'arites ont pu proposer, au cours des siècles précédents.

Al-Fārābī et Ibn Sīnā face à l'influence des théologiens

Ce premier reproche transparaît en plus d'un passage du *Tahafot at-Tahafot*. Il ne s'agit pas d'un reproche *a priori*, au sens où tout ce qui est issu des théologiens devrait être rejeté sans autre forme de procès, bien au contraire, comme nous l'avons vu, dans la discussion sur la démonstration de l'existence de la Cause des causes ⁴⁷⁴, où Ibn Rushd

472. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 19-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

473. Voir Partie I, Chapitre 2, notamment.

474. Voir Partie II, Chapitre 2.

nous disait : "Elle a été prise par Ibn Sīnā aux théologiens [...] c'était une théorie des Mu'tazilites, avant les Ash'arites, et elle est excellente" ⁴⁷⁵. L'excellence de certaines idées des théologiens, dès lors qu'elle est établie, n'est, en aucun cas, remise en cause.

Le crible de la raison pure, le reproche d'Ibn Rushd à Al-Fārābī et Ibn Sīnā

Ce que reproche Ibn Rushd à Al-Fārābī et Ibn Sīnā, c'est de ne pas avoir suffisamment usé de leur esprit critique respectif, puisqu'il est important, pour Ibn Rushd, de douter de tout. Tout discours candidat au vrai doit être passé au crible de la raison, qu'il vienne des théologiens ou des philosophes, fussent-ils les philosophes anciens ! Il l'affirme d'ailleurs sans détour, dans de multiples passages du *Fasl al-maqāl* :

"On ne demande pas à l'instrument avec lequel on exécute l'immolation rituelle s'il a appartenu ou non à l'un de nos coreligionnaires pour juger de la conformité de l'immolation [aux prescriptions légales]. On lui demande seulement de répondre aux critères de conformité. Par ceux qui ne sont pas de nos coreligionnaires, j'entends les Anciens qui ont étudié ces questions avant l'apparition de l'Islam. Puisqu'il en est ainsi, et que toute l'étude nécessaire des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors certes il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout s'y avère juste, nous le recevrons de leur part : et s'il s'y trouve quelque chose qui ne le soit, nous le signalerons." ⁴⁷⁶

Nous comprenons donc quelle doit être la méthodologie de l'amoureux de la sagesse, qui doit passer au crible de sa raison critique toute proposition qui lui parvient, et ce, indépendamment de l'individu qui nous l'apporte, indépendamment de la civilisation à laquelle il appartient, indépendamment de son siècle, ou de la notoriété de son nom.

Des vessies pour des lanternes

Toutefois, telles ne sont pas, selon Ibn Rushd, la méthodologie et la rigueur auxquelles se sont astreints Al-Fārābī et Ibn Sīnā :

"Ainsi, celui qui tente de prouver l'existence d'un agent de cette manière ne donne que des arguments persuasifs et dialectiques, et non une preuve apodictique. Nous pensons que Al-Fārābī et Ibn Sīnā ont suivi cette ligne pour établir que chaque acte doit avoir un agent, mais ce n'est pas une preuve des philosophes anciens, et tous deux l'ont simplement repris des théologiens de notre religion." ⁴⁷⁷

475. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire des §. 15-16 du *Tahafot al-falāsifā*.

476. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 111, §.9.

477. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 47-57 du *Tahafot al-falāsifā*.

Les argumentaires des théologiens, qu'ils soient mu'tazilites comme ash'arites, se fondent, au plus, et de façon générale, sur le discours dialectique, et ne s'élèvent pas, ou rarement, au rang du discours démonstratif. Ainsi, Ibn Rushd reproche ici à ses prédécesseurs, dont Al-Fārābī et Ibn Sīnā constituent les fers de lance, d'avoir pris des vessies pour des lanternes, d'avoir pris et s'être réapproprié, telles quelles, les propositions et les argumentaires des théologiens, rendant ainsi leurs propres *démonstrations* caduques, au sens où elles ne sauraient conserver leur statut de démonstration, puisqu'elles ont recours à des pans entiers de discours dialectique d'inspiration voire directement copiées collées depuis les œuvres des théologiens. Ainsi faisant, ils se sont exposés à la critique légitime d'Al-Ġhazālī, bien que ce dernier en ait profité pour tenter de discréditer l'ensemble des philosophes néoplatoniciens.

Une première conclusion tranchée, de la part d'Ibn Rushd

Tout ceci appelle donc une conclusion tranchée, de la part d'Ibn Rushd :

"Cependant, en ce qui concerne la venue à l'existence temporelle du Monde, pour celui qui y croit, nous ne pouvons pas imaginer un *avant* et un *après*, puisque l'on ne peut imaginer un avant et un après, dans le temps, que par rapport au moment présent, et comme, selon les théologiens, il n'y avait pas de temps avant la venue à l'existence du Monde, comment pourrait-l'on imaginer quelque chose qui précède le moment où le Monde serait venu à l'existence? Un moment précis ne peut pas être attribué à la venue à l'existence du Monde, puisque ni le temps n'existait auparavant, ni un autre temps, et, dans aucun des deux cas, un temps défini ne pouvait être fixé, de telle sorte à ce que l'acte Divin puisse s'y attacher. Par conséquent, il serait plus approprié d'appeler ce livre *Incohérence* sans qualificatif, plutôt que *L'Incohérence des Philosophes*, puisque le seul avantage qu'il procure au lecteur est de le rendre incohérent." ⁴⁷⁸

Il s'agit d'un point important, dans le cadre de la théorie du temps sous-jacente à la présente discussion portant sur l'ancienneté du Monde. Si la venue à l'existence du Monde coïncide avec la venue à l'existence du temps, quel sens peut-on donner au *moment* choisi par Dieu, à travers Sa Volonté ancienne, pour faire venir le Monde à l'existence, comme le suggère Al-Ġhazālī, et, avec lui les théologiens ash'arites? Ibn Rushd conclut, non sans ironie, en mettant en évidence les incohérences qu'impose à ses lecteurs le directeur de la Nizamiyya. Toutefois, il n'est pas le seul philosophe à avoir fait montre d'incohérences, selon Ibn Rushd. En effet, non seulement Al-Fārābī et Ibn Sīnā ont commis l'erreur d'admettre, dans leur argumentaire respectif, des propositions issues des œuvres des théologiens, sans vérifications suffisantes, mais, plus encore, Ibn Sīnā aurait usé de

478. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 47-57 du *Tahafot al-falāsifā*.

faux arguments. C'est ce que nous vous proposons d'illustrer ici.

Ibn Sīnā et les faux arguments

Ibn Rushd reproche directement, à Ibn Sīnā, le recours au sophisme, dans plus d'un passage de son *Tahafot at-Tahafot*, comme nous pouvons le constater sur l'exemple suivant :

"Ceci est un argument, avancé sur cette question, par Ibn Sīnā, du côté des philosophes. C'est un argument sophistique, puisque Ibn Sīnā laisse de côté l'un des facteurs qu'une division complète devrait énoncer. En effet, il dit que l'acte de l'agent doit être lié soit à une existence, soit à une non-existence antérieure à celle-ci, et, dans la mesure où il est inexistant, aux deux à la fois. Il est impossible qu'il soit lié à la non-existence, puisque l'agent n'entraîne pas la non-existence et, par conséquent, il ne peut pas non plus affecter les deux ensemble. Par conséquent, l'agent ne peut être lié qu'à l'existence, et la venue à l'existence n'est rien d'autre que le lien de l'acte à l'existence, à savoir que l'acte de l'agent ne fait qu'engendrer l'existence, et n'a aucune importance, si cette existence est précédée de la non-existence." ⁴⁷⁹

L'usage de la dichotomie, comme nous l'avons souligné plus haut ⁴⁸⁰ dans le cadre du recours à la logique aristotélicienne, est un outil des plus efficaces pour établir avec finesse et simplicité une conclusion nécessaire qui dérive des prémisses. Cet usage de la dichotomie se couple très bien avec le recours au raisonnement par l'absurde notamment. Ainsi, partant d'une prémisses, il s'agit d'analyser minutieusement, branche par branche, l'ensemble des voies permises par la dichotomie. Dans le cadre d'un raisonnement par l'absurde, il s'agira de *fermer* chacune des branches, en exhibant une absurdité nécessaire. Toutefois, pour que ce raisonnement soit complet, il s'agit de bien veiller à ne laisser aucune branche non fermée. Si cette omission est volontaire, cela ne saurait être autre chose qu'un sophisme. C'est précisément ce que reproche, ici, Ibn Rushd à Ibn Sīnā.

L'acte de l'agent n'est lié l'existant potentiel, et non à l'existant en acte

Notre philosophe andalou, ne s'arrêtant pas en si bon chemin, reproche à Ibn Sīnā le recours à un faux argument :

"Toutefois, cet argument est erroné, puisque l'acte de l'agent est uniquement lié à l'existence dans un état de non-existence, à savoir à l'existence potentielle, et n'est pas lié à l'existence en acte, dans la mesure où il est existant, ni au non-existant, dans la mesure où il est non-existant. Il n'est seulement lié à l'existence imparfaite

479. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 19-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

480. Voir Partie I, Chapitre 1.

dans laquelle la non-existence est inhérente. L'acte de l'agent n'est pas lié à la non-existence, puisque la non-existence n'est pas un existant effectif; il n'est pas non plus lié à l'existence, sans lien avec la non-existence, puisque ce qui a atteint son extrême perfection d'existence n'a besoin ni d'agent, ni de cause."⁴⁸¹

Ayant établi les errements et les faux pas, sur la question portant sur l'ancienneté du Monde, auxquels se sont livrés Al-Fārābī, Ibn Sīnā ou encore Al-Ġhazālī, Ibn Rushd propose de revenir sur les liens qu'entretient la question de l'ancienneté du Monde, avec l'hylémorphisme appliquée au Monde, dans son ensemble, pris comme un seul être. C'est ce que nous vous proposons d'analyser dans la suite.

L'hylémorphisme du Monde et l'Omnipotence divine

L'hylémorphisme, dans le Monde *physique*, consiste à voir tous les existants comme résultant de la composition d'une forme et d'une matière. Les existants du Monde *physique* sont, en ce sens, à distinguer des existants du Monde *métaphysique*, les *Intellects séparés*, nommés ainsi par leur séparation de l'hylémorphisme, au sens où ils n'auraient ni forme ni matière. Nous avons donc deux catégories d'existants : les existants du Monde sensible, qui sont soumis à l'hylémorphisme, tout en étant advenus, et les existants du Monde Métaphysique, qui ont une forme d'existence séparée, ayant une existence ancienne. Une question, toutefois, se fait jour, concernant la sphère céleste, dont nous avons mis en évidence, plus haut, qu'il s'agit du seul existant qui soit, à la fois, ancien et advenu. Est-elle, ou non, soumise à l'hylémorphisme ?

L'hylémorphisme comme caractéristique de l'adventice

Ibn Rushd nous donne des éléments de réponse en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot* :

"L'affirmation selon laquelle chaque corps est composé de matière et de forme, ne peut pas s'accorder avec la théorie des philosophes (à l'exception de celle d'Ibn Sīnā), concernant le corps céleste, à moins d'utiliser la "*matière*", ici, de manière équivoque. En effet, selon les philosophes, tout ce qui est composé de matière et de forme a un commencement, comme la construction d'une maison, et d'un placard. Or, les cieux, selon eux, ne sont pas advenus dans le temps, ils les ont donc appelés anciens, puisque leur existence est co-ancienne, avec le Premier Principe."⁴⁸²

481. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 19-21 du *Tahafot al-falāsifā*.

482. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

La composition que constitue l'hylémorphisme induit le caractère advenu, dans le temps, de l'existant auquel l'hylémorphisme se rapporte. Or, concernant le corps céleste, l'attribution de l'hylémorphisme est, en ce sens, incompatible avec l'affirmation de son ancienneté. Ce qui pose problème n'est pas tant l'attribution d'une forme, qui, en l'occurrence lui est attribuée par l'ensemble des philosophes, qui la qualifie de *sphère* céleste. Le problème vient de l'attribution, au corps céleste, d'une *matière*. Ibn Rushd précise ici, en passant, qu'Ibn Sīnā, lui, ne voyait guère d'incompatibilité entre l'ancienneté du corps céleste, et l'attribution de l'hylémorphisme à ce même corps.

Le corps céleste comme corps simple

Ibn Rushd, dans la même veine, s'exprimera en ces mots :

"Il y a ici un problème, puisque, selon les philosophes, le corps des cieux n'est pas composé de matière et de forme, mais est simple, et l'on a parfois pensé qu'il s'agissait d'un existant nécessaire par sa propre essence ; mais ce problème sera discuté plus tard, et je ne connais aucun philosophe qui ait cru que le corps du ciel soit composé de matière et de forme, à la seule exception d'Ibn Sīnā. Nous avons déjà parlé de cette question à un autre endroit, et nous en discuterons plus tard."⁴⁸³

Il s'agit donc d'un argument récurrent, chez Ibn Rushd, ajoutant toutefois, ici, que le corps céleste est un corps *simple*. Nous reviendrons sur la notion de corps simple en son lieu, à travers l'étude du traité de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī sur les *Preuves de l'atomisme*⁴⁸⁴.

Hylémorphisme et Omnipotence divine

Ceci nous mène à nous interroger, avec Ibn Rushd, du lien entre l'hylémorphisme et l'Omnipotence divine :

"Ceci est un événement parfaitement intelligible, et qui doit être lié à l'Omnipotent, mais seulement accidentellement, et pas essentiellement, puisque l'acte de l'agent ne s'attache pas à la non-existence absolue, ni à la non-existence de quoi que ce soit, puisque même l'Omnipotent ne peut pas le réaliser. L'existence doit devenir identique à la non-existence. L'homme qui n'admet pas que la matière ne puisse pas être libérée de cette difficulté, devra admettre que l'acte de l'agent soit lié à la non-existence, avant tout, et de façon essentielle. Tout cela est clair, et il n'est pas nécessaire d'en dire plus. Les philosophes disent donc que les principes essentiels des choses advenues sont de deux types : la matière et la forme. Et qu'il existe un troisième principe accidentel, la *privation*, qui est une condition de l'apparition de ce qui advient, à savoir : s'il advient, sa privation disparaît, et s'il se corrompt, sa

483. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion V, Commentaire du §. 17 du *Tahafot al-falāsifā*.

484. Voir Partie IV, Chapitre 2.

privation se produit." ⁴⁸⁵

L'Omnipotence divine, comme nous l'avons vu ⁴⁸⁶ est limitée à la venue à l'existence de ce qui est *possible*, puisque l'impuissance consiste en l'incapacité à faire advenir ce qui est *possible* et non ce qui est *impossible*. Ceci étant rappelé, nous comprenons ici, avec Ibn Rushd, que le lien existant entre la Cause des causes et les existants advenus repose sur trois principes : la matière, la forme, et la privation. Ce dernier principe permet de répondre à la question de l'annihilation. Ceci étant établi, nous allons pouvoir suivre Ibn Rushd, dans son établissement du fait que la position des philosophes constitue la voie valide.

La position des philosophes constitue la voie du *juste milieu* (*Waṣata*)

La réponse tripartite d'Ibn Rushd, par laquelle il rétablit les titres de noblesse de la philosophie, son accord absolu non seulement avec les dogmes religieux, mais plus encore, avec les méthodes que le législateur a choisi de transmettre aux gens du commun, à travers le discours rhétorique religieux, et l'errance et l'égarement dans lesquels sont plongés les théologiens spéculatifs musulmans, les *Mutakallimūn*, terme qui recouvre et englobe à la fois les mu'tazilites, ainsi que les ash'arites.

Sur la notion de *création* dans le paradigme religieux

Sur la notion de la venue à l'existence, ou de la création dans le paradigme religieux, du Monde Physique, Ibn Rushd pointe du doigt, dans son *Kashf*, les perplexités introduites dans la religion par les théologiens :

"Par conséquent, l'utilisation des termes "création dans le temps" (*Hudūth*) et "ancienneté", est une innovation dans la religion, et une source de grande perplexité, qui corrompt les croyances des gens du commun, et en particulier des dialecticiens, parmi eux [...] Toutes ces perplexités ont été introduites dans l'Islam par les *Mutakallimūn*, lorsqu'ils ont introduit ces questions dans la religion, que Dieu n'a pas permis. Il n'y a aucune référence, dans les Écritures, quant au fait que Dieu Tout-Puissant est Volontaire, soit avec une volonté advenue, soit avec une volonté ancienne. En ce qui concerne ces questions, ils n'ont ni suivi le sens littéral de l'Écriture, et eussent donc été comptés, de ce fait, parmi ceux dont le bonheur et le salut résident dans le sens littéral, pas plus qu'ils n'ont atteint le rang des gens de certitude, et eussent donc été comptés parmi ceux dont le bonheur réside dans les sciences démonstratives. En conséquence, ils n'appartiennent ni à la classe savante, ni à la partie majoritaire de la classe confiante et croyante." ⁴⁸⁷

485. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 31-32 du *Tahafot al-falāsifā*.

486. Voir Partie I, Chapitre 2.

487. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de*

Si les théologiens spéculatifs, les *Mutakallimūn*, n'appartiennent à aucune des deux catégories susmentionnées, à savoir les gens du commun et les gens de démonstration, à quelle catégorie d'individu appartiennent-ils ?

Quid des gens du commun et des gens de démonstration ?

À cette interrogation, voici ce que répond Ibn Rushd, en poursuivant son propos :

"Au lieu de cela, ils appartiennent à la classe de ceux dont le cœur est vacillant et malade. Ils admettent de leurs langues ce qu'ils nient dans leur cœur. La raison en est l'effet de groupe et son amour. Il se pourrait que l'acceptation habituelle de ce type d'arguments soit la raison de leur abandon de la rationalité, comme nous le voyons parfois arriver à ceux qui ont excellé dans l'ash'arisme, et l'ont pratiqué depuis leur jeunesse. Il ne fait aucun doute que ces personnes sont voilées, par les voiles de l'habitude et de l'éducation." ⁴⁸⁸

L'effet de groupe, l'amour du groupe, l'habitude et l'éducation. Telles sont les sources de l'aveuglement des théologiens spéculatifs musulmans, les *Mutakallimūn*, selon Ibn Rushd. Par ces biais, ils se sont détournés de la méthodologie d'établissement des dogmes religieux, tels que les a établis le législateur, le Prophète Muhammad. Ils n'ont pas non plus atteint le rang des gens de démonstration, et se sont donc fourvoyés, en fourvoyant, avec eux, ceux qui les ont suivis. Les théologiens, et à leur tête Al-Ġhazālī, réduisent Ibn Sīnā et Al-Fārābī tantôt à l'incohérence et la folie, tantôt au matérialisme.

Les philosophes, selon Ibn Rushd, ne sont ni fou, ni incohérent, ni matérialiste

Ibn Rushd, ayant réfuté l'accusation d'incohérence et de folie, répond, par la négative, à la réduction des thèses d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī au matérialisme :

"Et, la réponse [à cela] consiste en ce que l'existence d'un être ancien, constitué de parties advenues, dans la mesure où elles sont infinies en nombre, n'est pas un principe philosophique. Au contraire, ils le nient le plus fermement, et seuls les matérialistes l'affirment. En effet, la somme doit consister soit en un nombre fini de membres advenues, soit en un nombre infini. Si tel est le cas, il est généralement admis que le moteur doit également être d'essence advenue." ⁴⁸⁹

démonstration des dogmes de la religion musulmane, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 5, Question 1.

488. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre 5, Question 1.

489. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 19 du *Tahafot al-falāsifā*.

Les philosophes nient, nous dit Ibn Rushd, la possibilité de l'existence en acte d'une infinité d'existants liés à une même chaîne de causalité linéaire, comme nous l'avons vu plus haut⁴⁹⁰. Leur doctrine est donc incompatible avec celle du matérialisme. De même, comme nous l'avons longuement vu dans le présent chapitre, leur doctrine est absolument et irrémédiablement incompatible avec celle prônée par les théologiens spéculatifs musulmans, les *Mutakallimūn*.

Les philosophes et la voie du *juste milieu*

Ayant réfuté les deux voies, Ibn Rushd conclut que les philosophes constituent la voie du *juste milieu* :

"Il existe trois théories sur les genres, celle de ceux qui disent que tous les genres sont advenues, parce que les particuliers qu'ils contiennent sont finis, et celle de ceux qui disent qu'il existe des genres qui sont anciens, et qui n'ont pas de premier ou de dernier terme, parce qu'ils apparaissent par nature, en ayant des particuliers infinis. Ceux-ci sont divisés en deux groupes : ceux, à savoir les philosophes, qui disent que l'on ne peut véritablement dire que de tels genres sont anciens, que par une seule et même cause nécessaire, sans laquelle ils périraient à d'innombrables occasions dans un temps infini, et ceux, à savoir les matérialistes, qui croient que l'existence des particuliers de ces genres suffit à les rendre anciens [...] Les théologiens, et ceux qui croient en une création advenue du Monde, sont à un extrême, les matérialistes à l'autre, tandis que les philosophes occupent une position du *juste milieu*." ⁴⁹¹

La notion de *juste milieu* (*Waṣat*) est une rhétorique religieuse connue et répandue en Islam, comme nous le trouvons dans le verset suivant : "C'est ainsi que nous fîmes de vous une communauté du juste milieu, afin que vous soyez témoins vis-à-vis des gens, tout comme le Prophète l'est vis-à-vis de vous" ⁴⁹². Ibn Rushd convoque cette notion ici, pour confirmer ce qu'il a établi dans son *Kashf*, à savoir que ni les doctrines des matérialistes, ni celles des théologiens spéculatifs musulmans, les *Mutakallimūn*, ne correspondent à la *voie du juste milieu*, expression dont use le Coran pour décrire la *communauté des croyants*. Plus encore, notre philosophe andalou conclut, d'un trait de plume, en identifiant la voie des philosophes à cette voie du *juste milieu*. Voici ce que nous voulions souligner, concernant les errements d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, qu'a souhaité pointer du doigt Ibn Rushd. Nous pouvons, désormais, poursuivre notre exploration des propositions liées à la question du caractère ancien du Monde Physique, par l'étude des caractéristiques de la notion Volonté de Dieu, propres à cette question.

490. Voir Partie II, Chapitre 2.

491. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion IV, Commentaire du §. 20 du *Tahafot al-falāsifā*.

492. Coran, Sourate 2, Verset 146.

La *Volonté* de Dieu

Nous l'avons vu, dans le présent chapitre, la jonction du Monde Métaphysique avec le Monde Physique, notamment en ce qui concerne la question de sa venue à l'existence, ancienne ou advenue, révèle un ensemble de questions portant sur le temps de la venue à l'existence, ce temps étant *choisi* par l'agent du Monde Physique, pour réaliser son acte. L'acte de l'agent, à ce moment là, en tant qu'acte d'un agent, et non d'une simple cause, découle d'une volonté, d'un choix. L'analyse, dans la présente section, portera sur cette *volonté*, sur ce que Al-Ġhazālī, notamment peut nous apporter comme éléments de réponse à nos interrogations.

Différencier *raison* et *cause*

Un premier élément, fourni par Al-Ġhazālī, pose clairement les enjeux de la discussion :

"L'avis le plus solide consiste à dire : "Il n'a pas voulu son existence avant cela", d'où il s'ensuit que l'on duse se dire : "Son existence est née du fait qu'Il est devenu *Voulant* l'existence [du Monde], après ne pas avoir été *Voulant*", auquel cas, ce caractère "Voulant" aurait été advenu, mais Sa venue à l'existence en Lui-même est impossible, puisqu'Il n'est pas le réceptacle des choses advenues, et Sa venue à l'existence en Lui-même ne Le rendrait pas volontaire [...] Si [le Monde] est advenu par Dieu, alors pourquoi l'est-il maintenant et pas avant ? Est-ce en raison d'un manque d'outil, de pouvoir, de but, ou de nature, de sorte que, une fois que les absences de ceux-ci sont remplacées par leur existence, [le Monde] soit advenu ? Mais alors, la même difficulté revient. Cela serait-ce en raison de l'absence de Volonté [divine] ? Mais alors, la Volonté exigerait une autre volonté pour l'advenir, de même que la première volonté [et ainsi de suite], régressant à l'infini." ⁴⁹³

Une première chose à noter ici, consiste en l'usage de la différence épistémologique stricte à faire entre raison et cause. Il s'agit de la distinction fondamentale entre la causalité métaphysique, qui concerne les raisons des événements, dans une pure considération logique, hors du temps, tandis que la causalité physique porte sur les événements reliant les éléments du monde sensible, dans une pure considération logique physique. Un exemple simple, issu de la vie de tous les jours, consiste en la réponse à une question triviale : pourquoi nous arrêtons-nous à un feu rouge ? Est-ce par une cause nécessaire et physique qui s'impose à nous, par le biais d'un transfert d'*énergie*, dans le temps, comme la gravitation semble être la cause du rattachement de nos roues au sol ? Ou est-ce en raison d'une *information*, indépendante du temps, gravée au forceps dans notre esprit par de multiples heures d'entraînement dans une salle obscure d'auto-école, lors de l'appren-

493. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 8-9.

tissage du code de la route ? Cette distinction entre cause et raison étant désormais posée, nous comprenons les difficultés et tensions inhérentes à la notion de volonté de l'agent qui anime son acte advenu dans le temps. Si la volonté est concomitante avec l'action, alors, l'agent serait-il dépourvu de volonté en amont ? Si oui, alors, l'agent ne saurait être un agent, tant qu'il est dépourvu de volonté, puisque la volonté fait partie inhérente de la qualité d'agent, comme nous l'avons vu ⁴⁹⁴.

L'agent ancien, doté d'une volonté ancienne ?

Nous pourrions ainsi admettre que l'agent fut toujours déjà agent, donc doté d'une volonté ancienne :

"Avec quel [argument] objecteriez-vous celui qui affirme que le Monde est venu à l'existence, par une volonté ancienne, qui a décrété son existence à l'époque où il est advenu ? La non-existence [du Monde] a continué jusqu'à l'instant où [il] est advenu : son existence, antérieurement à celle-ci, n'était pas voulue, et, pour cette raison, elle ne s'est pas produite. Lorsque [le Monde] est advenu, il a été voulu, d'une volonté ancienne, à ce moment-là, et pour cette raison, il est advenu à ce moment-là. Quelle raison y a-t-il pour interdire une telle croyance, et qu'est-ce qui la rendrait impossible ?" ⁴⁹⁵

Si seule la Volonté est ancienne, il reste à expliquer la raison du passage à l'acte retardé, sans raison, ni cause, *a priori*. Al-Ġhazālī propose le fait que la volonté ancienne consiste en la volonté de faire advenir l'acte au moment où il adviendra, quand bien même une durée séparant la volonté de la venue à l'existence de l'acte. Il ne semble pas voir, en l'occurrence, de difficulté ou de contradiction inhérente à cette affirmation.

Volonté d'agir et cause de l'action

Ibn Rushd répondra sans nuance à ce passage du *Tahafot al-falāsifā*, dans son *Tahafot at-Tahafot* :

"Cet argument n'est que pur sophisme : bien qu'il ne lui soit pas permis d'admettre la possibilité que l'existence en acte de l'effet soit retardée, après la [venue à l'existence de sa] cause, et chez un agent volontaire, après la décision d'agir, il considère comme possible que l'effet soit différé après le décret de l'agent. Il est possible que l'effet soit différé après la volonté de l'agent, mais il est impossible qu'il soit différé après la venue à l'existence de sa cause. Cela est tout aussi impossible, après la prise de décision d'agir, par un agent volontaire. La difficulté n'est donc pas modifiée. Nous devons nécessairement tirer une de ces deux conclusions : soit celle selon laquelle l'acte de l'agent n'implique pas en lui un changement qui aurait lui-même besoin d'une cause externe de changement, soit celle selon laquelle il s'agit de changements

494. Voir Partie I, Chapitre 2.

495. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 13.

qui surviennent d'eux-mêmes, sans la nécessité d'un agent en qui ils surviennent, et qui les provoque. [Cette dernière conclusion implique] qu'il y ait des changements possibles dans l'Éternel, sans qu'un agent ne les provoque." ⁴⁹⁶

Le sophisme auquel se livre Al-Ġhazālī ici consiste au passage sous silence du lien entre la volonté de l'agent de produire un acte, et les causes, métaphysiques ou physiques, nécessaires et suffisantes à la venue à l'existence de l'effet souhaité. L'effet ne pouvant advenir sans cause, la volonté de faire advenir l'effet doit passer par la venue à l'existence de ses causes. Cette venue à l'existence doit impacter l'agent, qui passe du statut d'agent des causes à celui d'agent de l'effet. L'agent doit donc vouloir, dans un premier temps, la venue à l'existence des causes de l'effet, puis, à la suite de la venue à l'existence des causes, vouloir la venue à l'existence de l'effet. Un changement doit donc s'opérer en l'agent, et sa volonté ne saurait être ancienne, tout en étant liée à un effet advenu.

Le rôle de la volonté de l'agent

Al-Ġhazālī revient alors sur le rôle de la volonté de l'agent :

"Le Monde est venu à l'existence en ayant la description avec laquelle il est venu à exister et, dans le lieu où il est, par Volonté, qui serait un attribut dont la fonction est de différencier une chose de son semblable. Si telle n'était pas sa fonction, le pouvoir serait suffisant. Toutefois, comme le rapport de force entre deux opposés est le même, et qu'il existait un besoin inéluctable d'un [agent] spécifiant qui préciserait une chose de son semblable, il a été dit : "L'Éternel a, au-delà du pouvoir, un attribut, qui a pour fonction de spécifier une chose de son semblable". Par conséquent, l'affirmation "Pourquoi la volonté se rapporte-t-elle spécifiquement à l'un des deux semblables?", s'apparente à l'énoncé "Pourquoi la connaissance implique comme exigence l'enregistrement de l'objet de connaissance tel qu'il est?". Pour [ce dernier point], on répondrait : "C'est parce que *la connaissance* est l'expression d'un attribut qui a cette fonction". De même, "la volonté est l'expression d'un attribut dont la fonction - ou même son essence - est de différencier une chose de son semblable". " ⁴⁹⁷

Nous comprenons donc, par analogie, le rôle de la Volonté. Il s'agit d'un attribut qui permet de différencier deux existants semblables. Tout comme il va de la définition de la connaissance d'un objet que de connaître l'objet de connaissance tel qu'il est, de même, il va du fait d'être un agent d'avoir une volonté, et d'une volonté d'avoir un rapport spécifique, un choix, entre deux semblables. Toutefois, les semblables sont-ils des identiques? Dit autrement, est-ce que le choix peut être réalisé entre deux objets identiques?

496. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 13 du *Tahafot al-falāsifā*.

497. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 41.

La volonté et le choix : comment discriminer les identiques ?

Al-Ġhazālī nous livre la proposition de réponse d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī :

"Affirmer l'existence d'un attribut, dont la fonction est de différencier une chose de son semblable, est incompréhensible, voire contradictoire. Deux êtres sont identiques s'ils sont indiscernables, et deux êtres sont discernables lorsqu'ils sont différents. Il serait faux de penser que deux [occurrences de] noirceur à deux endroits sont semblables à tout égard. En effet, l'une est en un lieu, l'autre en un autre. Et cela nécessite une différenciation [dans l'espace]. Deux [instances] de noirceur au même endroit à deux moments différents ne sont pas non plus absolument semblables. L'une diffère de l'autre en termes de temps, comment pourrait-elle être identique [à l'autre] à tous les égards ? Si nous disons que les deux [instances] de noirceur sont [deux] choses semblables, nous entendons par [similaire] dans la noirceur ce qui est lié [aux deux instances] dans un sens particuliers, pas dans un sens général. Autrement, si le lieu et le temps sont unifiés et qu'il ne reste aucune altérité, les deux occurrences de noirceur, pas plus que la dualité elle-même, ne sont concevables." ⁴⁹⁸

La réponse d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, quant au rôle de la Volonté pourrait donc, si l'on en croit Al-Ġhazālī, se résumer au fait que la volonté, qui s'identifie au choix, ne peut s'exprimer sur deux possibilités identiques, sinon ces deux possibilités n'en seraient qu'une, et il serait absurde d'en choisir une plutôt que l'autre. La différenciation ne peut se faire que s'il y a une différence. Ainsi, la volonté dont est issue le choix du moment précis de la venue à l'existence du Monde, dans l'hypothèse d'une venue à l'existence du Monde dans le temps, par une volonté ancienne, doit se distinguer des autres moments, distinction (ou particularité) à laquelle va se rattacher la volonté de faire advenir le Monde à ce moment là, et pas avant, ni après.

La Cause des causes a toujours déjà agit

Al-Ġhazālī réitérera ses propos, en les plaçant explicitement dans la bouche d'Ibn Sīnā :

"Le second type d'argument est la déclaration d'Ibn Sīnā : *Même si nous n'avons pas dit que l'origine des premières volontés, pas plus que le [Monde entier], ne sont advenus, nous disons [néanmoins] que [le Monde] est Son acte, et qu'il est parvenu à l'existence, par Lui, sauf qu'Il a toujours l'attribut des agents et, par conséquent, Il est toujours en train d'agir. Nous ne nous le distinguons des autres que dans cette mesure. Toutefois, en ce qui concerne le fondement de l'acte, [la réponse est] non. Et, si l'agent a nécessairement la connaissance de Son acte, comme tous en conviennent, alors tout, selon nous, est dû à Son acte.*" ⁴⁹⁹

498. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 43.

499. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XI, §. 12.

La Cause des causes, en tant qu'Agent absolu, a toujours déjà agi. Tout est son effet, et il agit toujours, comme nous l'avons vu sous la plume d'Ibn Rushd, plus haut dans le présent chapitre, dès lors que nous savons que la Cause des causes est liée à son effet non seulement pour sa venue à l'existence, mais aussi dans sa persévérance dans l'existence. Et, puisqu'Il est la cause de toutes les causes, l'agent de tous les agents, et que chaque agent connaît ses effets, nous comprenons qu'Il connaît, par voie de causalité, toute chose. Nous reviendrons plus loin⁵⁰⁰ sur le lien entre la volonté de l'agent, son action et sa connaissance de son action. Pour l'heure, voyons comment Al-Ġhazālī va tenter de critiquer la proposition des philosophes, en ce qui concerne la Volonté de la Cause des causes, en la rattachant à la volonté basement humaine, faisant des philosophes des candidats tout trouvés pour l'accusation d'anthropomorphisme.

Accusations d'anthropomorphisme

Nous avons évoqué, plus haut⁵⁰¹, le recours aux arguments et accusations d'anthropomorphisme, dans le cadre la dispute médiévale, inhérente à la civilisation arabomusulmane, à travers les propos rapportés et attribués à Ibn Taymiyya notamment.

Al-Ġhazālī accuse les philosophes d'anthropomorphismes

Voyons donc, ici, l'accusation, de la part d'Al-Ġhazālī, portant sur l'anthropomorphisme des philosophes, sur le lien entre la Volonté divine ancienne et les intentions humaines :

"Dans tout ce que vous avez dit, il n'y a rien d'autre qu'une [expression de] non-vraisemblance, et une analogie avec notre résolution, et notre volonté, ce qui est irrecevable. En effet, la Volonté ancienne ne ressemble en rien aux intentions [humaines] advenues." ⁵⁰²

La compréhension du concept de Volonté divine ne saurait être comprise pleinement, par voie de nécessité, par le biais d'un discours démonstratif fondé sur la compréhension de l'intention humaine. Les discours des philosophes usent ainsi d'une compréhension incomplète, voire erronée, de la Volonté divine ancienne. Ainsi, pour Al-Ġhazālī, le discours des philosophes, sur cette question, et toutes les questions corollaires, comme il en va de la question de l'ancienneté du Monde, n'atteint en aucun cas le rang du discours démonstratif, mais reste, au mieux, dans le registre dialectique. Enfin, Al-Ġhazālī, dans ce cours passage, distingue, sur le plan sémantique, l'*intention advenue* (*al-qaṣd al-hadīth*) de la

500. Voir Partie II, Chapitre 5.

501. Voir Partie II, Chapitre 2.

502. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 22.

Volonté ancienne (al-irāda al-qadīma). Notre intuition nous laisse à penser que, puisque la volonté n'est propre qu'à l'agent, et que l'homme, dans une vision occasionnaliste du Monde, ne saurait être considéré comme un agent, il ne dispose pas de volonté, mais uniquement d'intention. Cette distinction franche, indépassable, est fournie ici pour bien mesurer en quoi la proposition d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī les entraîne vers l'anthropomorphisme.

Le piège tendu par Al-Ġhazālī

En bon dialecticien, Al-Ġhazālī laisse ses adversaires lui apporter la contradiction, notamment sur le rôle que joue, selon eux, la Volonté ancienne :

"Ceci est prouvé comme étant vrai par le fait que l'expression "Volonté" [telle qu'elle est, appliquée à Dieu,] est un emprunt à notre "volonté" [humaine]. Il est inconcevable de notre part de différencier par la volonté une chose de son identique. En effet, si devant une personne assoiffée il y a deux verres d'eau qui se ressemblent à tout égard par rapport à son but [de vouloir boire], il lui serait impossible de prendre l'une ou l'autre. Au contraire, il prendrait ce qu'il jugerait meilleur, plus léger, plus proche de son côté droit - s'il est droitier. Autrement, différencier quelque chose de son semblable n'est en aucun cas concevable." ⁵⁰³

Une fois encore, Al-Ġhazālī sous couvert de laisser la place à ses adversaires, ne fait que les pousser davantage dans le piège anthropomorphique qu'il leur a tendu. Dieu ne serait donc, si l'on suit ce que Al-Ġhazālī fait dire à Ibn Sīnā, qu'un homme ancien, sa volonté ancienne étant similaire à notre volonté advenue.

Et le piège se referme

Al-Ġhazālī une fois les philosophes dans son piège, n'a plus qu'à le refermer sur eux :

"L'utilisation de notre volonté comme exemple constitue une fausse analogie, à l'instar de la connaissance [humaine et Divine]. La Connaissance de Dieu diffère de la connaissance humaine dans des domaines que nous avons [déjà] établis. Pourquoi, alors, la différence entre [le divin et l'humain] dans le cas de la volonté serait-elle improbable ?" ⁵⁰⁴

L'argument semble sans appel. De deux choses l'une : soit les philosophes admettent que le recours à la compréhension de notre volonté advenue est suffisante pour comprendre, par voie de nécessité la Volonté divine ancienne, et ils prêteraient ainsi le flan aux accusations d'anthropomorphisme que fait peser sur leurs épaules Al-Ġhazālī, soit,

503. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 43.

504. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 45.

ils admettent que la Volonté divine ancienne diffère de notre volonté humaine advenue, auquel cas, aucun résultat démonstratif ne saurait en émaner. Nous rencontrerons cette même difficulté, comme le souligne, du reste, Al-Ġhazālī, dans le chapitre suivant, portant sur la connaissance de la Cause Première⁵⁰⁵. Pour l'heure, nous comprenons que, ce qui est l'élément déclencheur de cette perte de repère anthropique vient de la notion d'infini, inhérente à la notion d'ancienneté du Monde. C'est ce que nous vous proposons d'étudier à présent.

Le vertige de la régression à l'infini

Concernant l'ancienneté du Monde, l'un des lieux de tensions porte sur l'évocation du nombre de révolutions de la sphère céleste qui doit donc être infini, comme le souligne d'ailleurs Al-Ġhazālī en de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā* :

"Avec quel [argument] vous opposeriez-vous à vos adversaires, dans la mesure où ils ont dit [ce qui suit] : "L'ancienneté du Monde est impossible. En effet, elle conduit à l'affirmation de mouvements circulaires de la sphère céleste dont le nombre serait infini, et dont les unités individuelles seraient innombrables, même si elles se divisent en un sixième, un quart, un demi [et ainsi de suite]" ?" ⁵⁰⁶

Comme nous l'avons vu plus haut, au chapitre portant sur l'établissement de l'existence de la Cause des causes⁵⁰⁷, l'existence de l'infini en acte est un des lieux de tension, en ce sens que nous côtoyons, de fait, un paradoxe de type Achille et la Tortue, dont l'une des premières formulations remonte à Zénon d'Elée.

Infini en acte, infini en puissance

Ibn Rushd, une fois encore, vient rectifier la vision effective de l'infini décrite par Al-Ġhazālī :

"En résumé, si vous imaginez deux mouvements circulaires, dans un même temps fini, et que vous imaginiez alors une partie finie de ces mouvements dans un même temps fini, le rapport entre les parties de ces deux mouvements circulaires, et leurs ensembles, seront les mêmes [...] Si, toutefois, il n'y a pas de proportion entre deux mouvements dans leur totalité, parce qu'ils sont potentiels, à savoir qu'ils n'ont ni début, ni fin, mais qu'il existe une proportion entre les parties, parce qu'elles sont toutes deux effectives, alors la proportion entre le tout n'est pas nécessairement la même que celle entre les parties - bien que beaucoup le pensent, en se basant sur ce préjugé - il n'existe pas de proportion entre deux grandeurs, ou quantités

505. Voir Partie II, Chapitre 5.

506. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 26.

507. Voir Partie II, Chapitre 2.

considérées, infinies. [...] lorsque l'on imagine des choses potentiellement infinies, il n'existe aucune proportion [entre elles]. C'est la bonne réponse à cette question, et non ce qu'Al-Ġhazālī dit, au nom des philosophes." ⁵⁰⁸

Ainsi, nous comprenons que la difficulté, soulevée par Al-Ġhazālī, se transforme en contradiction, dès lors que l'infini existe de façon effective. Toutefois, si l'infini n'existe que de façon potentielle, il n'y a nulle contradiction. Cette proposition d'Ibn Rushd affirme qu'il est absurde de considérer deux infinis, existants de façon effective, ayant un rapport de proportion entre eux. C'est d'ailleurs le sens des travaux de Thabit Ibn Qurra, dont nous avons déjà parlé ⁵⁰⁹ et dont nous reparlerons plus longuement en son lieu ⁵¹⁰.

Propriétés différenciés des ensembles de cardinal fini et infini

Pour l'heure, il est un argument, soulevé par Al-Ġhazālī, qui doit attirer notre attention, au sens où certaines propriétés, établies dans le cadre des ensembles de cardinal fini, deviennent caduques, dans le cadre des ensembles de cardinal infini, dont chaque élément a une existence en acte :

"[Comment pouvez-vous répondre] si l'on disait : le nombre de ces rotations est-il pair ou impair, pair et impair, ou ni pair ni impair ? Si vous répondez que le nombre est à la fois pair et impair ou qu'il n'est ni pair ni impair, alors, [là encore,] ce serait quelque chose dont la fausseté est connue par la nécessité [rationnelle]. Si vous deviez dire que le nombre [de ces rotations] est pair, et que le pair devient impair par [l'ajout de] l'unité, cela peut-il [avoir un sens face] à l'infini ? Si, au contraire, vous répondez, tout de même, que c'est étrange, alors [quel sens donner à l'ajout de l'unité à l'infini] sachant que [cette addition] serait égale à l'infini ? Vous êtes alors forcé de dire que ce nombre [de rotation] n'est ni pair ni impair." ⁵¹¹

La notion de parité est donc inapplicable et incompatible avec la notion d'infini. Dans le cadre du paradigme mathématique contemporain, nous pourrions illustrer cela par l'absence de limite de la suite définie sur \mathbb{N} par : $\forall n \in \mathbb{N}, U_n = (-1)^n$ en plus l'infini. Al-Ġhazālī met ainsi en évidence l'impossible établissement, par le biais du discours démonstratif, fondé sur des propriétés établies dans le cadre du Monde Physique, de tous résultats fermes et définitifs concernant le Monde Métaphysique. L'un des arguments, que nous rapporte Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, et qu'il attribut aux philosophes néoplatoniciens, consiste en l'affirmation selon laquelle aucun infini ne peut exister, de façon effective, et qu'ainsi, la problématique disparaît.

508. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 25-26 du *Tahafot al-falāsifā*.

509. Voir Partie II, Chapitre 2.

510. Voir Partie IV, Chapitre 1.

511. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 26-28.

Un mille-feuille argumentatif d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī, après avoir cité cet argument y répond comme suit :

"Si l'on dit ensuite : "L'erreur réside dans votre déclaration selon laquelle les mouvements célestes consistent en un agrégat composé d'unités. En effet, ces rotations sont inexistantes : le passé ayant cessé d'exister, le futur n'existant pas encore, "l'agrégat" fait référence aux existants qui sont présents. Toutefois, [dans notre recherche], ici, il n'existe pas de tels existant", nous disons : Les nombres se divisent en nombres pairs et impairs, et il est impossible pour un nombre de se trouver en dehors de cette [division], que ce qui est énuméré existe ou non, dure ou cesse d'exister. En effet, si nous supposons un certain nombre de chevaux, une conséquence nécessaire en est que [leur nombre] est pair ou impair, que nous les considérons ou non comme existant. S'ils cessent d'exister après avoir existé, la proposition ne change pas." ⁵¹²

Nous comprenons la dynamique de l'argumentaire déroulé par Al-Ġhazālī. Il s'agit d'un feuilleté, d'un mille-feuilles argumentatif juxtaposant sophismes de type *homme de paille* avec les réponses du directeur de la *Nizāmyya*. En l'occurrence, il met en évidence, par analogie, le fait que la parité du cardinal d'un ensemble est indépendante de l'existence en acte des éléments de l'ensemble considéré.

L'erreur originelle d'Ibn Sīnā

À tout ceci, Ibn Rushd apporte une réponse en rapportant l'erreur originelle à Ibn Sīnā :

"L'impossibilité d'un infini effectif est un axiome reconnu de la théorie philosophique, [un axiome] valable pour les choses matérielles, aussi bien qu'immatérielles. Nous ne connaissons personne qui fasse ici la distinction entre [existants] matériels et immatériels, à la seule exception d'Ibn Sīnā. Je ne connais aucun autre philosophe qui affirme cela. Cela ne correspond à aucun de leurs principes, et cela n'a aucun sens, puisque les philosophes nient l'existence d'un infini effectif, aussi bien pour les choses matérielles que pour les choses immatérielles. En effet, cela sous-entendrait qu'un infini effectif pourrait être plus grand qu'un autre. Ibn Sīnā n'a peut-être voulu que satisfaire les masses, en leur disant de quoi elles avaient l'habitude d'entendre parler, concernant l'âme." ⁵¹³

Les tensions et difficultés sont donc, une fois encore, issues de l'argumentaire ambiguë d'Ibn Sīnā. En l'occurrence, l'absurdité relevée par Al-Ġhazālī vient de l'existence en acte d'infinis, ce qu'aucun autre philosophe n'admet, selon Ibn Rushd.

512. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 29.

513. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 29-30 du *Tahafot al-falāsifā*.

Le tout ne saurait être égal à sa moitié, pour un existant effectif

Et, le Cordouan de poursuivre en insistant :

"Toutefois, cette théorie est loin d'être satisfaisante. En effet, s'il y avait un infini effectif, et qu'il était divisé en deux, la partie serait égale au tout. Par exemple : s'il existait une ligne ou un nombre infini, de façon effective, dans les deux sens, et qu'on le divisa en deux, les [deux] parties et le tout seraient, de façon effective, infinies, et cela est absurde. Tout cela n'est que la conséquence de l'admission d'un infini effectif, et non potentiel." ⁵¹⁴

Il est important de distinguer ici l'absurdité dont parle notre philosophe andalou, selon laquelle le tout ne saurait être égal à sa moitié, de façon effective, de l'établissement, par Thabit Ibn Qurra, dont nous avons déjà parlé ⁵¹⁵ et dont nous reparlerons plus longuement en son lieu ⁵¹⁶, de la possibilité d'obtenir un ensemble de cardinal infini qui soit égal à celui de certaines de ses parties. Voici ce que nous souhaitons souligner ici, sur la notion d'infini, de la manière dont elle est inhérente à la discussion qui nous guide, le long de ce chapitre consacré à l'établissement, par les philosophes néoplatoniciens, de l'ancienneté du Monde. Cette discussion nous porte alors vers l'étude d'une autre notion, à savoir la notion de *temps*. C'est ce que nous vous proposons d'étudier à présent.

La venue à l'existence du temps, dans le temps ?

Comme nous l'avons souligné dans la section précédente, des paradoxes inhérents à l'appréhension des questions relèvent du recours à l'infini. Concernant le temps, les difficultés apparaissent dès lors que l'on s'intéresse à sa possible venue à l'existence, telle que la présente les théologiens spéculatifs musulmans. C'est la dispute argumentée, à laquelle vont se livrer Al-Ġhazālī et Ibn Rushd que nous vous proposons d'étudier dans la présente section. Voyons tout d'abord le point de départ de la tension, avec une proposition d'Ibn Sīnā.

L'ancienneté nécessaire de la Cause des causes

L'une des causes de ces paradoxes provient de l'ancienneté nécessaire de la Cause des causes, le Premier Principe, l'Être nécessaire comme le qualifie Ibn Sīnā. Voyons ce que nous en dit le *Troisième maître* :

514. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 29-30 du *Tahafot al-falāsifā*.

515. Voir Partie II, Chapitre 2.

516. Voir Partie IV, Chapitre 1.

"Il est devenu évident que le Monde procède d'un Premier qui ne ressemble pas au Monde et dont procède l'existence du Monde; que son être est nécessaire; qu'il est non seulement l'Être par soi, mais encore l'*Existant absolu* et l'*Être absolu*, réellement, que l'existence de toutes choses procède de Lui - de même que, par exemple, le soleil est lumineux par soi et la luminosité de toutes choses est un accident qui procède de lui. Or, cet exemple serait juste si le soleil était la lumière même et subsistant par elle-même; mais il n'en est pas ainsi, car la lumière du soleil a un sujet, alors que l'Être nécessaire n'a pas de sujet, car Il subsiste par Soi-même." ⁵¹⁷

Nous avons affaire ici à une conséquence nécessaire de l'établissement, par voie de démonstration, de l'existence de la Cause des causes, et du fait que celle-ci soit un être nécessaire, non par un autre, mais par elle-même, comme nous l'avons vu, en détail, dans le chapitre que nous avons consacré à cette question ⁵¹⁸. Ainsi, du fait qu'il ne saurait y avoir de retard entre une cause et son effet, et que la Cause des causes est la cause d'elle-même, de deux choses l'une : soit elle n'a jamais existé, soit elle a toujours déjà été existante, de façon nécessaire et effective. Or, nous avons établi son existence, donc, le Premier Principe a toujours déjà été existant, de façon nécessaire et effective. Son ancienneté étant ainsi établie, celle du temps se pose, et, avec elle, celle du Monde Physique.

Le paradoxe de l'ancienneté du temps, *avant* la venue à l'existence du Monde

L'une des tensions inhérentes à la présente discussion, portant, rappelons-le, sur le caractère ancien ou advenu du Monde, consiste en ce que la proposition décrivant le Monde comme advenu semble incompatible avec l'ancienneté du temps, comme le souligne Al-Ġhazālī :

"Cette déclaration s'oppose à vous, dans la mesure où, avant la venue à l'existence du Monde, Dieu était capable d'advenir un an, voir des années, sans limite de Pouvoir. C'est comme s'Il attendait, sans advenir [le Monde], puis qu'il l'ait fait venir à l'existence. Qu'en est-il alors de la durée de Son abstention d'advenir ? Est-elle finie ou infinie ? Si vous dites qu'elle est finie, alors l'existence de Dieu serait d'un commencement fini. Si vous dites qu'elle est infinie, alors, une période dans laquelle il y a une infinité de possibilités se serait écoulée." ⁵¹⁹

Il s'agit, en effet, de deux thèses qui semblent absolument irréconciliables, au sens où, prises ensemble, elles indiquent l'impossible venue à l'existence du Monde, au sens où une durée infinie effective devrait s'écouler, avant sa venue à l'existence, ce qui est impossible,

517. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.194.

518. Voir Partie II, Chapitre 2.

519. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 34.

puisque ce qui est infini en acte ne s'achève pas. Ainsi donc, là encore, de deux choses l'une : soit le Monde et le temps sont tous deux anciens, et telle est la thèse défendue par Ibn Sīnā, soit le Monde et le temps sont advenus, et telle est la thèse défendue par les théologiens spéculatifs musulmans, mu'tazilites comme ash'arites, et telle est la thèse d'Al-Ġhazālī, qui affirme sans détour, en réponse à l'ancienneté du temps, avant la venue à l'existence du Monde : "*Selon nous, la durée et le temps sont tous deux créés*"⁵²⁰.

Si le temps est adventé, il n'est précédé d'aucun temps

Al-Ġhazālī détaillera son point de vue en de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā*, comme celui-ci, dans lequel il va plus loin encore, en affirmant que, si le temps est un adventis, alors, avant sa venue à l'existence, il n'y avait pas de temps :

"Le temps est un adventice, et a [donc] une origine, et [donc,] avant cela, il n'y avait pas de temps du tout. Nous entendons, par notre déclaration, que Dieu est antérieur au Monde, et au temps. Il était, et il n'y avait pas de Monde. Et puis, [alors qu']Il était, avec Lui fût le Monde. Le sens de notre affirmation : "Il [Dieu] était, et il n'y avait pas de Monde" n'est [autre] que [l'affirmation de] l'existence de l'essence de l'Agent et la non-existence de l'essence du Monde. Et, le sens de notre énoncé, "Il [Dieu] était et avec Lui était le Monde" n'est [autre] que [l'affirmation de] l'existence simultanée des deux essences. Ainsi, par *priorité*, nous entendons uniquement l'attribution de l'existence à Lui seul, le Monde étant considéré comme un individu." ⁵²¹

Il s'agit de la première assertion évoquant un principe de succession effectif non-physique, hors, non seulement de notre temps, mais de toute notion de temps. Il s'agit d'une succession purement *métaphysique*, régie par le principe de causalité du même nom. Une succession, donc, et des venues à l'existence qui soient purement régies par le principe de causalité métaphysique.

L'introduction de Jésus dans la discussion

Et, Al-Ġhazālī de poursuivre en nous fournissant un exemple étonnant pour illustrer son propos :

"Si, par exemple, nous disions : "Dieu était, et Jésus n'était pas, et puis [alors qu']Il était, Jésus fût avec Lui", l'énonciation ne comporterait rien d'autre que l'existence d'une essence et la non-existence d'une autre, situation à laquelle a succédé l'existence des deux essences. À partir de là, la supposition d'un troisième existant n'est

520. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 36.

521. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 82.

pas nécessaire, même si la capacité à spéculer ne s'abstient pas de supposer un troisième être, mais il ne faut pas tenir compte des erreurs de la pensée spéculative." ⁵²²

L'exemple choisi ici par Al-Ġhazālī pour illustrer ses propos est loin d'être anodin. Il s'agit, en effet, de l'évocation de la venue à l'existence métaphysique du *Verbe de Dieu*, Jésus, émanant toujours déjà du *Père*, compris ici comme la Cause des causes. De leur interaction vient à l'existence, toujours dans le cadre de la succession régie par le principe de causalité métaphysique, un troisième existant, que la théologie chrétienne nomme le *Saint Esprit*. Ici, si l'on suit Al-Ġhazālī, ce troisième existant désignerait davantage le *temps*, en ce sens qu'il souhaite ici mettre en évidence la possibilité d'une succession et d'une venue à l'existence d'un existant, hors de toute notion de temps, hors de ce principe de causalité physique qui régie et sous-tend les sciences physiques, dans les liens causaux entre les particuliers.

La succession d'événements, hors du temps

Al-Ġhazālī insiste, en un autre passage de son *Tahafot al-falāsifā*, sur cette *succession* d'événements, dans le Monde Métaphysique, loin de toute considération temporelle :

"Entre nos paroles "était" et "sera" il y a une différence, puisque aucune des deux expressions ne se substitue à l'autre. Examinons en quoi consiste cette différence. Il ne fait aucun doute que [ces deux expressions] ne diffèrent pas en termes d'existence ou de non-existence de l'essence du Monde, mais par une troisième chose. En effet, si nous disons, concernant la non-existence future du Monde, "Dieu était et il n'y avait pas de Monde", on nous dirait : "Ceci est une erreur". En effet, "était" est seulement dit de ce qui est passé. Cela indique que, de façon sous-jacente à l'expression "était" se trouve un troisième existant, à savoir le *passé*. Toutefois, le passé en lui-même est le temps et, par la médiation d'un tiers, le mouvement. En effet, [ce dernier] vient à l'existence avec le temps [...] Tout cela est dû à l'incapacité de la démarche spéculative à comprendre une existence qui a un commencement, si ce n'est en supposant un "avant" cette venue à l'existence. Cet "avant", qui revêt un caractère spéculatif, est supposé être une chose effective, existante, à savoir le temps." ⁵²³

Nous comprenons donc, avec Al-Ġhazālī, que l'esprit humain a un biais, par lequel il est aisé et naturel de s'égarer, à savoir notre difficulté à concevoir la venue à l'existence d'un existant, hors du temps, tout en étant l'effet d'un autre existant qui l'a donc précédé, non du point de vue de la causalité physique, qui présuppose l'existence du temps, mais bien du point de vue de la causalité *métaphysique*, hors du temps. Ceci étant posé, voyons à présent l'analogie que propose Al-Ġhazālī, entre la possibilité qu'un temps précède le

522. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 82.

523. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 84 et 86.

temps, et qu'un lieu se situe au-delà du plus éloigné des lieux par rapport à la Terre, à savoir, la sphère céleste.

L'analogie avec l'au-delà de la sphère céleste

Cette analogie constituera un point de bascule de notre présentation des points de tension inhérents à la question de l'ancienneté du temps, elle-même indissociable des discussions concernant l'ancienneté du Monde Physique. Cette analogie entre temps et espace, nous mènera vers l'étude de la relation entre temps et mouvement, sous la plume d'Aristote, cité par Al-Ġhazālī.

Analogie entre lieu et temps

Pour l'heure, voici comment Al-Ġhazālī présente une analogie entre lieu et temps, dans son *Tahafot al-falāsifā* :

"La chose fondamentale comprise par les deux expressions est l'existence d'une essence et la non-existence d'une [autre] essence. La troisième chose, en vertu de laquelle il existe une différence entre les deux expressions, est une relation nécessaire à notre égard [uniquement]. La preuve en est que, si nous supposons la non-existence du Monde dans le futur, et supposons pour nous une existence ultérieure, nous dirions alors : "Dieu était et le Monde n'était pas", cette affirmation étant vraie, que nous le voulions ou non, il s'agit de la première non-existence ou de la seconde non-existence postérieure à l'existence. Le signe que ceci est relatif, c'est que le futur lui-même peut devenir un passé et s'exprimer au passé. Tout cela est dû à l'incapacité de la démarche spéculative à comprendre une existence qui a un commencement, si ce n'est en supposant un "avant" cette venue à l'existence. Cet "avant", qui revêt un caractère spéculatif, est supposé être une chose réalisée, existante, à savoir le temps." ⁵²⁴

Al-Ġhazālī évoque, au service de l'établissement de l'impossibilité, pour les philosophes néoplatoniciens, d'atteindre leurs prétentions démonstratives sur la question de l'ancienneté du temps, la notion de référentiel temporel. Le futur et le passé ne sauraient être des éléments absolus. Ils ne sont rien de plus que des éléments relatifs. Ils sont définis par rapport au locuteur, qui, lui, vit non pas dans *le* présent, mais dans *son* présent. Et, puisque nous ne vivons que dans le présent, et que notre présent est toujours précédé, pour nous d'un passé, nous serions, selon Al-Ġhazālī, incapables de concevoir un commencement de quelque événement que ce soit, fût-ce du temps lui-même, qui ne soit pas précédé d'un passé. Il n'y a donc guère de démonstration à attendre sur ce point de la part des philosophes, ni de qui que ce soit d'autre, puisque notre esprit est incapable de concevoir un début au temps, selon Al-Ġhazālī, sans le faire précéder d'un temps.

524. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 86.

Le Lieu, au-delà des lieux physiques

Il poursuit alors, établissant son analogie avec le lieu, au-delà du Monde Physique :

"Cette considération est similaire à l'incapacité de la démarche spéculative à supposer, par exemple, la finitude d'un corps, sauf en ce qui concerne une surface qui a un "au-dessus", imaginant ainsi qu'au-delà du Monde il y ait un lieu, vide ou non. Ainsi, s'il est dit qu'il n'y a pas de "dessus" au-dessus de la surface du Monde, et sans extension plus grande que celle [qui nous sépare de la surface du Monde], la démarche spéculative évite d'accepter une telle assertion. De même, en ce qui concerne l'assertion selon laquelle avant l'existence du Monde, il n'y avait pas d'*avant* qui vint à l'existence. La démarche spéculative s'éloigne de l'acceptation d'une telle assertion." ⁵²⁵

Le directeur de la *Nizāmyya* présente ici ce qu'il estime être une limite de la métaphysique, qui revêt, de fait, une structure spéculative qui en limite la portée. En l'occurrence, Al-Ġhazālī souhaite exhiber ici le fait que les philosophes néoplatoniciens, au premier rang desquels nous retrouvons Ibn Sīnā, sont incapables de tenir un discours démonstratif, vis-à-vis de la possibilité d'existence d'un temps en amont du temps advenu, pas plus qu'ils ne peuvent produire de discours démonstratif, vis-à-vis de la possibilité d'existence d'un espace au-delà de la sphère céleste, qui délimite le Monde régi par la causalité physique.

Critique du recours à l'homme de paille

Ibn Rushd lui répondra, non seulement en critiquant son analogie, mais, plus encore, la réponse en forme d'homme de paille que propose Al-Ġhazālī, au nom des philosophes :

"Cette réponse, donnée au nom des philosophes, est extrêmement mal formulée. Cela revient à dire que "au-dessus" et "au-dessous" sont nécessairement relatifs à nous, et que, par conséquent, l'imagination peut les traiter comme une séquence infinie, mais que la séquence "avant" et "après" ne repose pas sur l'imagination, puisqu'il n'y a pas [dans ce cas] de relation subjective, mais qu'ils constituent des concepts purement intellectuels [...] Toutefois, en donnant cette réponse, le problème n'est pas résolu, puisque les philosophes pensent qu'il existe un "haut" naturel vers lequel se déplacent les choses légères, et un "bas" naturel vers lequel se meuvent les choses lourdes. Sinon, le lourd et le léger seraient relatifs [à nous], et existeraient par convention [...] Les philosophes supposent un dessus absolu et un dessous absolu, mais pas de commencement [advenu] absolu, ni de fin [temporelle] absolue." ⁵²⁶

Notre philosophe andalou met ici en évidence que les notions de haut et de bas, contrairement à ce que tente de faire dire Al-Ġhazālī aux philosophes néoplatoniciens, ne

525. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 86.

526. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 89-90 du *Tahafot al-falāsifā*.

sont pas relatives, mais sont intrinsèquement liées aux propriétés physiques des corps qui occupent les lieux en question. Au sein d'une direction verticale, le sens du bas vers le haut correspond au sens d'établissement des lieux naturels des corps massifs, en fonction de leur masse respective, ou plus précisément, comme l'avait établi plusieurs siècles en amont Archimède, de leur densité respective. Cela permet de définir un dessus et un dessous absolus, que vous ayez la tête à l'endroit ou la tête à l'envers, vous pouvez différencier le haut du bas en observant le mouvement naturel d'une pierre ou d'une flamme, la première se dirigeant naturellement vers le bas absolu, et la seconde vers le haut absolu. En revanche, les philosophes, nous dit Ibn Rushd, ne considèrent nullement de commencement ou de fin temporels absolus. Ainsi, l'analogie d'Al-Ġhazālī devient inapplicable. Ce dernier évoque par ailleurs la relation de dépendance du temps avec le mouvement. C'est le point que nous souhaitons examiner à présent.

Relation temps-mouvement, chez Aristote, cité par Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī convoque, dans le cadre de la présente discussion, portant sur l'ancienneté du Monde *physique*, avec les problèmes et tensions inhérents aux jonctions du Monde *métaphysique*, l'autorité du *Premier Maître*, Aristote, pour établir d'une part l'impossibilité de la finitude du temps, et, d'autre part, l'intrication forte, nécessaire entre le temps et le mouvement, de telle sorte à ce que, si le temps devait être ancien, le Monde Physique le soit aussi. Nous trouvons, effectivement, chez Aristote, en particulier dans le *Livre IV* de la *Physique*, le fait que le temps ne puisse exister sans mouvement :

"Si donc il nous arrive de ne pas croire qu'il y a du temps quand nous ne délimitons aucun changement, mais que notre âme paraît demeurer dans un état unique et indivisible, tandis que, lorsque nous percevons et délimitons un changement, alors nous disons qu'il s'est passé du temps, il est manifeste que le temps n'existe pas sans mouvement et changement." ⁵²⁷

Cette relation entre temps et mouvement étant clairement établie, Al-Ġhazālī convoque ce passage, au nom des philosophes, à la suite de l'établissement de l'impossibilité de l'existence d'un temps infini qui précéderait non seulement l'instant de la venue à l'existence du Monde Physique, mais également la venue à l'existence du temps, puisque le directeur de la *Nizāmyya* considère, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre, que le temps est un adventice :

"Si, [au contraire,] cela implique que l'Agent est antérieur au Monde et au temps - non pas par essence, mais dans le temps -, alors, avant l'existence du Monde et du temps, il aurait existé un temps dans lequel le Monde n'existait pas, puisque la non-existence précède l'existence, et Dieu aurait précédé le Monde d'une très longue

527. Aristote, *Physique*, Livre IV, 218b21, trad. par A. Stevens, édition Vrin, 2012, p. 205.

durée, limitée dans le sens de sa fin mais n'ayant aucune limite dans la direction de son début. Ainsi, avant l'existence du temps, un temps infini aurait existé, ce qui est contradictoire. Pour cette raison, l'affirmation de la finitude du temps est impossible. Si donc le temps, qui est l'expression de la mesure du mouvement, est nécessairement ancien, le mouvement [lui-même] est nécessairement ancien, et ce qui est en mouvement, et par lequel le temps s'écoule, est nécessairement ancien." ⁵²⁸

Nous comprenons donc que, selon Al-Ġhazālī, pour Aristote, un temps ancien implique un mouvement ancien, et donc l'ancienneté du Monde Physique qui est le substrat du mouvement ancien. Il ne peut donc y avoir de temps qui précède la venue à l'existence du temps du Monde Physique, et de la venue à l'existence du Monde Physique.

Le Monde métaphysique comme Monde en dehors de toute notion de temps

Le Monde Métaphysique est, comme nous l'avons dit, non seulement hors du temps inhérent au Monde Physique, mais plus encore, hors de toute notion de temps. Le Monde Métaphysique est le Monde hors de tout temps, séparé de la notion de temps. Ibn Rushd précisera cette pensée, dans le cadre de sa réponse à Al-Ġhazālī, dans son commentaire critique du *Tahafot al-falāsifā*, son *Tahafot at-Tahafot* :

"Nous avons déjà prouvé qu'il existe deux sortes d'existence : l'une, dans la nature de laquelle il y a un mouvement, et qui ne peut être séparée du temps, et l'autre, dans la nature duquel il n'y a pas de mouvement, qui est ancien, et qui ne peut pas être décrite en termes de temps. La première est connue par les sens, et par la raison. L'existence de la seconde - en laquelle il n'y a ni mouvement, ni changement - est connue par preuve, à tous ceux qui reconnaissent que chaque mouvement a besoin d'un moteur, et que chaque effet a une cause, et que les causes qui se meuvent ne régressent pas à l'infini, mais aboutissent à une première cause absolument immuable." ⁵²⁹

Nous rappelons donc, ici, avec Ibn Rushd, une dichotomie des existants en existants dans le temps, qui sont donc autant de substrats du mouvement, et les existants hors du temps, qui ne sauraient être les substrats de quelque mouvement que ce soit, mais qui sont la cause du mouvement des existants temporels. L'existence des premiers relevant du Monde sensible, est une évidence par les sens, tandis que l'existence des éléments de la seconde catégorie relève de la discussion de la présente partie, dans laquelle nous avons traité des différents éléments de preuve et de démonstration de l'existence de la Cause des causes ⁵³⁰.

528. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 80.

529. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 81-82 du *Tahafot al-falāsifā*.

530. Voir Partie II, Chapitre 2.

Les intellects sont séparés du temps autant que de la matière

Et, le Cordouan de poursuivre :

"Il a également été établi que l'entité dans la nature de laquelle il n'y a pas de mouvement, est la cause de l'entité dans la nature de laquelle il y a un mouvement. Et, il a également été prouvé que l'entité, dans la nature de laquelle il y a mouvement, ne peut être séparée du temps, et que l'entité, dans la nature de laquelle il n'y a pas de mouvement, est entièrement exempte du temps. Par conséquent, la priorité d'une entité par rapport à une autre, ne repose ni sur une priorité dans le temps, ni sur la priorité d'un lien de cause à effet, qui appartienne à la nature des choses en mouvement, comme il en va de la priorité d'un homme vis-à-vis de son ombre [...] Ce sont les derniers philosophes de l'Islam qui ont commis cette erreur, puisqu'ils ne jouissaient que d'une compréhension limitée de la doctrine des anciens [philosophes] [...] Ainsi, la priorité d'un être, par rapport à un autre, [étudiée dans cette discussion,] est la priorité de l'existence d'un être immuable et intemporel, vis-à-vis de l'existence d'un être changeant et advenu, et il s'agit d'un type de priorité tout à fait différent [du précédent]." ⁵³¹

Les existants séparés du temps, les Intellects séparés, qui remontent, par le principe de causalité métaphysique, jusqu'au Premier Principe, procèdent les uns des autres, par priorité et postériorité, non pas dans le temps, par le biais du principe de *Causalité Physique*, mais bien par essence, par le biais du principe de *Causalité Métaphysique*. La difficulté, de la présente discussion, vient des points de jonction entre ces deux Mondes, et donc entre ces deux formes d'existants. Et, l'erreur des *derniers philosophes de l'Islam*, à savoir Al-Fārābī et Ibn Sīnā, n'est autre que celle de ne pas avoir su distinguer les deux formes distinctes de causalité. Dans la présente section, toutefois, ce n'est pas sur ce point que nous souhaitons insister. Il s'agit plutôt de relever, dans un premier temps, le fait que l'impossibilité de l'existence d'un délai entre l'existence de la Cause des causes et celle de la venue à l'existence du moment de l'adventon du Monde Physique soit établie, comme nous venons de le voir. Or, nous avons établi, avec Ibn Sīnā, que la Cause des causes est nécessairement ancienne, toujours déjà existante. Ainsi, le temps du Monde Physique l'est également. Le dernier élément de la démonstration de l'ancienneté du Monde Physique consiste en l'impossibilité d'une durée entre la venue à l'existence ancienne du temps et la venue à l'existence du Monde Physique.

Le recours à Aristote

Ibn Rushd nous propose cela en évoquant, à son tour, le *Premier Maître*, Aristote, en particulier dans sa relation entre le temps et le mouvement :

531. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 81-82 du *Tahafot al-falāsifā*.

"Aristote pensait donc que l'existence de mouvements, dans le temps, ressemblait beaucoup à l'existence des choses dénombrées. Un nombre n'est pas rendu multiple par la pluralité des choses dénombrées, ni localisée par l'individuation des lieux dénombrés. Il pensait donc que sa qualité spécifique était de mesurer les mouvements, et l'existence de mouvements, dans la mesure où ils sont en mouvement, puisque ce nombre compte les choses qui se meuvent. C'est pourquoi Aristote dit⁵³², dans sa définition du temps, qu'il est le nombre de mouvements en fonction des relations entre antérieur et postérieur."⁵³³

Puisque le temps est le nombre du mouvement, selon le Stagirite, il est nécessairement co-existant avec le mouvement. Dit autrement, la venue à l'existence du mouvement est une condition nécessaire à l'existence du temps. Or, le mouvement est un accident dont le substrat sont les existants du Monde Physique. Donc, la venue à l'existence de l'un, au moins, des existants du Monde Physique est une condition nécessaire à la venue à l'existence du mouvement. Or, la venue à l'existence du Monde Physique est une condition nécessaire à l'existence de l'un de ses propres existants. Ainsi, nous comprenons que la venue à l'existence du Monde Physique est impliquée, par voie de causalité métaphysique, par la venue à la venue à l'existence du temps. Or, nous avons montré que le temps est aussi ancien que la Cause des causes. Donc, le Monde Physique est aussi ancien que la Cause des causes. Or, la Cause des causes est ancienne. Donc, le *Monde Physique est ancien*. Telle est la première démonstration de l'ancienneté du Monde, proposée par Ibn Rushd, fondée sur l'ancienneté de la Cause des causes. Il demeure une question toutefois. Est-ce que les existants du Monde Physique, qui sont les substrats du mouvement, qui sont, comme nous l'avons dit, des existants dont l'existence est une condition nécessaire à la venue à l'existence du temps, peuvent en constituer une condition suffisante ? Dit autrement, y a-t-il une relation d'équivalence entre la venue à l'existence du temps et celui d'au moins un existant du Monde Physique, ou est-ce une simple relation d'implication, comme nous l'avons d'ores et déjà établi ? La proposition de démonstration, de la part d'Ibn Sīnā, concernant l'établissement de l'ancienneté du temps, citée par Ibn Rushd dans son *Tahafot at-Tahafot*, nous apporte un éclairage sur cette relation.

532. Aristote, *Physique*, Livre IV, 220b1, trad. par A. Stevens, édition Vrin, 2012, pp. 213-214 : "Et nous ne mesurons pas seulement le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, du fait qu'ils se délimitent l'un par l'autre ; en effet, le temps délimite le mouvement en étant son nombre, et le mouvement le temps. Et nous disons qu'il y a beaucoup ou peu de temps en le mesurant par le mouvement, comme aussi le nombre par le nombrable, par exemple le nombre des chevaux par le cheval unique."

533. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 86-87 du *Tahafot al-falāsifā*.

Démonstration d'Ibn Sīnā de l'ancienneté du temps, citée par Ibn Rushd

Cette proposition intervient, sous la plume d'Ibn Rushd, comme un résumé de la démarche décrite ci-dessus, auquel notre philosophe andalou ajoute certains détails propres à Ibn Sīnā :

"Si donc, pour vous, théologiens, le Monde a une certaine extension depuis son commencement jusqu'à maintenant - supposons, par exemple, mille ans - et puisque Dieu est capable, selon vous, de créer, avant ce Monde, un autre Monde, nous pouvons supposer que l'extension qu'Il peut lui donner sera plus grande que l'extension du premier Monde, d'une certaine quantité définie, et qu'Il peut également créer un troisième Monde, avant ce second, et que l'existence de chacun d'eux soit précédée d'une extension par laquelle son existence peut être mesurée. Si cela est vrai, et qu'il y a une régression infinie de cette possibilité de Mondes antérieurs, il existe une extension temporelle, qui précède tous ces Mondes. Et, cette extension, qui les mesure tous, ne peut être une non-existence absolue, puisque la non-existence ne peut pas mesurer. Ce doit donc être une quantité, puisque ce qui mesure une quantité doit être une quantité elle-même, et la quantité mesurée est ce que nous appelons *temps*. Il est clair que [le temps] doit précéder, dans l'existence, tout ce que nous imaginons se produire [dans le temps], tout comme la mesure doit précéder l'existence [de la chose] mesurée." ⁵³⁴

Cette démonstration, qu'Ibn Rushd considère comme valide, tout en rendant sa paternité à Ibn Sīnā, est, une fois encore, fondée sur la dichotomie des existants. Elle débute comme une réfutation de la doctrine des théologiens ash'arites comme mu'tazilites, selon laquelle non seulement le Monde est advenu dans le temps, mais, plus encore, le temps lui-même est advenu, sans être ancien. Dit autrement, une durée finie s'est écoulée entre notre présent et la venue à l'existence du temps. Ils insistent, comme nous l'avons vu avec Al-Ġhazālī, pour affirmer que, avant la venue à l'existence du temps, il n'y avait pas de temps. Toutefois, ils affirment avec la même force, que Dieu, Lui, est bel et bien *ancien*. La proposition de démonstration d'Ibn Sīnā, telle que la rapporte Ibn Rushd, met en évidence une absurdité, en ce sens que les théologiens affirment la Toute-Puissance divine, faisant de la venue à l'existence du Monde un événement purement contingent, qui eu pu avoir lieu plus tôt. La venue à l'existence d'un *Monde antérieur*, que nous noterons M_1 , relevant lui aussi des existants possibles-contingents, tout comme la venue à l'existence de celui-ci, pour les théologiens, il n'est pas dans la capacité de Dieu que de le faire advenir d'une certaine durée en amont de la venue à l'existence de notre Monde, noté M_0 . Une fois cette récurrence initialisée, rien ne saurait limiter son envol, sa régression à l'infini, sauf à nier l'ancienneté de Dieu, de la part des théologiens.

534. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 96-98 du *Tahafot al-falāsifā*.

Relation d'équivalence entre mouvement et temps

Et, le Cordouan de poursuivre :

"Si cette extension, qui est le temps, devait se produire lors de l'apparition du premier mouvement, elle devrait alors être précédée d'une extension qui pourrait la mesurer, dans laquelle elle pourrait se produire, et qui pourrait ressembler à sa mesure. De même, tout Monde imaginable devrait être précédé d'une extension qui le mesure. Par conséquent, cette extension n'a pas de début, puisque, si elle avait un début, elle devrait avoir une extension qui le mesurerait. Chaque événement qui commence a une extension qui le mesure, et que nous appelons le *temps*. C'est l'exposé le plus approprié de cet argument, et c'est la méthode par laquelle Ibn Sīnā prouve que le temps est ancien." ⁵³⁵

De cette réfutation, établie dans le cadre du discours dialectique, dans le paradigme théologique, Ibn Sīnā propose ensuite une démonstration de l'ancienneté du temps, fondée sur la relation d'équivalence entre le mouvement et le temps, et sur le fait que, si le temps de notre Monde Physique, que nous notons T_0 , devait venir à l'existence, avec une durée finie par rapport à notre présent, il devrait y avoir un mouvement qui en mesure l'extension, et qui donc, doit le précéder. Or, ce mouvement doit nécessairement avoir, avec lui, une extension qui permet sa mesure, donc un autre temps, que nous notons T_1 . Et, de même, si T_1 n'est pas un temps ancien, alors, au moment de sa venue à l'existence, il doit être précédé par un mouvement qui en permet l'extension, et ainsi, être lui-même précédé par un autre temps T_2 . Là encore, rien ne peut empêcher cette récurrence de régresser à l'infini.

Le temps absolu

"Il est, toutefois, difficile de la comprendre, en raison du problème selon lequel chaque contingent a une extension, que chaque extension est liée à son propre contingent, et cela forme un point de discussion. L'on doit concéder que les contingents, antérieures au Monde, sont de la même nature que les contingents, à l'intérieur du Monde. Autrement dit, puisque c'est du fait de la nature de ce Monde intérieur contingent que le temps lui appartienne, de même en va-t-il du contingent qui serait antérieur au Monde. Ceci est clair concernant le contingent à l'intérieur du Monde, et donc l'on peut imaginer l'existence ancienne du temps." ⁵³⁶

Le temps absolu, qui ne serait autre que celui qui englobe tous les temps, ne saurait être autrement qu'ancien. Cette démonstration est bien dans le paradigme philosophique,

535. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 96-98 du *Tahafot al-falāsifā*.

536. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 96-98 du *Tahafot al-falāsifā*.

et nous en percevons les différences avec la réfutation théologique précédente. Nul besoin, par exemple, d'inclure la Toute-Puissance divine ici. Voici ce que nous souhaitons mettre en évidence sur les réflexions sur la venue à l'existence et l'ancienneté du temps, avec les liens que cette question entretient avec la venue à l'existence et l'ancienneté du temps. Voyons, à présent, comment Al-Ġhazālī poursuit son cheminement intellectuel, en déplaçant le curseur vers la monopolisation des arguments astronomiques, dans le cadre de cette question.

Monopolisation d'arguments astronomiques

La monopolisation d'arguments astronomiques, qui n'est pas l'apanage d'Al-Ġhazālī, illustre l'intrication forte entre les considérations métaphysiques et les éléments issus du monde physique. Al-Ġhazālī, dans un premier temps, met en place un raisonnement par analogie, qui repose sur le fait que, selon ses dires, Ibn Sīnā et Al-Fārābī considèrent que le choix du lieu des pôles, au sein du dernier ciel, est arbitraire.

Le choix arbitraire du lieu des pôles ? moment de la venue à l'existence du Monde ?

Ainsi, il ne voit pas ce qui leur permet alors de s'opposer au choix arbitraire du temps de la venue à l'existence du Monde :

"Le ciel est une sphère tournant autour de deux pôles, comme si les deux étaient immobiles. [Pourtant,] la sphère céleste est composée de parties similaires. En effet, il s'agit de corps simples, en particulier le plus haut des cieux, le neuvième. En effet, il ne comporte pas d'étoile du tout. Ces deux sphères [la neuvième et le reste] tournent autour de deux pôles, le nord et le sud. Ainsi, nous disons : "Il n'y a pas deux points opposés parmi les points qui, selon [les philosophes], sont infinis, mais pourraient être conçus comme étant les pôles. Pourquoi, alors, a-t-on assigné aux pôles nord et sud, le rôle de pôles, ainsi que la stabilité [qui en résulte, vis-à-vis du mouvement] ? Et, pourquoi la ligne écliptique ne se déplace-t-elle pas avec les deux points de manière à ce que les pôles reviennent aux deux points opposés de l'écliptique ? Si, donc, il y a de la sagesse dans l'étendue de la hauteur du ciel et de sa forme, qu'est-ce qui différencie la place du pôle d'un autre [lieu], le désignant comme étant le pôle, par rapport aux autres des parties, et aux autres des points, lorsque les points sont similaires, et que toutes les parties de la sphère sont égales ?"

„ 537

Nous comprenons l'argument. Puisqu'Ibn Sīnā et Al-Fārābī, selon Al-Ġhazālī, considèrent que les lieux des pôles sont complètement arbitraires, au sein de l'infinité des lieux possibles, sur la sphère céleste, qui est un corps simple, dont les lieux sont donc, de fait,

537. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 53.

parfaitement équivalents, pour quelle obscure raison considéraient-ils comme absurde le fait que, quand bien même le temps serait ancien, comme nous l'avons établi plus haut, le Monde Physique, lui, ne viendrait pas à l'existence à un moment choisi de façon tout aussi arbitraire, parmi l'infinité des moments qui constituent le temps ?

Le choix arbitraire du moment de la venue à l'existence du Monde ?

Cette interrogation fait écho à de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā*, comme dans le passage suivant :

"Le troisième est que le ciel ultime se divise en deux points, qui sont les deux pôles. Ces deux pôles sont des positions fixes, ne quittant jamais leurs positions, alors que les autres parties de la sphère ont des positions différentes [dans le temps]. En effet, alors, il s'ensuit soit [[a]] que toutes les parties du ciel ultime sont similaires, [et donc on peut se demander] "Pourquoi l'attribution de deux points parmi le reste des points est-elle devenue nécessairement ces deux pôles là ?" Ou [[b]] leurs parties sont différentes. Dans certaines parties, il y aurait des caractéristiques spéciales qui ne seraient pas [trouvées] dans d'autres. Quel est donc le principe de ces différences, lorsque le corps le plus externe procède seulement d'un simple intellect, et quand le simple ne nécessite que ce qui est simple dans sa forme [à savoir la sphérique], et ce qui est similaire dans son idée [à savoir, dépourvu de caractéristiques différenciées] ? De là aussi, il n'y a pas d'échappatoire [pour eux]." ⁵³⁸

Il semble donc que, si l'on suit l'argumentaire d'Al-Ġhazālī, la possibilité de la place de l'arbitraire dans le choix des lieux des pôles soit rendue elle-même, par le biais d'un méta-argument, arbitraire, au sens où, sans cause supplémentaire, Ibn Sīnā et Al-Fārābī l'acceptent, tout en la refusant dans le cas du moment de la venue à l'existence du Monde Physique.

L'inhomogénéité de le sphère céleste

Ibn Rushd, répondant à ce méta-argument dans son *Tahafot at-Tahafot*, revient sur la définition même du corps simple, mettant en évidence que, du point de vue d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, la sphère céleste est moins homogène que ne le pensait Al-Ġhazālī :

"Le terme "simple" a deux sens : premièrement, la simplicité peut être attribuée à ce qui n'est pas composé de plusieurs parties, bien qu'il soit composé de forme et de matière, et les quatre éléments sont ainsi appelés *simples*. Deuxièmement, cela peut être attribué à ce qui n'est pas composé de forme et de matière, capable de changer de forme, à savoir les corps célestes. De plus, la simplicité peut être attribuée à l'agglomérat, qui a la même définition pour le tout et la partie, même lorsqu'il est composé des quatre éléments. Le caractère simple, attribué aux corps célestes, peut très bien posséder des parties différenciées par nature, comme le sont les côtés droit

538. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 67.

et gauche de la sphère, et les pôles. Pour la sphère, dans la mesure où il s'agit d'une sphère, elle a une infinité de pôles définis, et un centre défini, par lesquels les sphères diffèrent les unes des autres, et il ne découle pas du fait que la sphère ait des pôles définis, qu'elle n'est pas simple, puisqu'elle est simple, dans la mesure où elle n'est pas composée de forme et de matière, dans lesquelles il y a une puissance, et qu'elle soit non-homogène, dans la mesure où la partie qui reçoit la place des pôles ne peut être aucune partie de la sphère, mais est une partie déterminée par nature, dans chaque sphère, individuellement." ⁵³⁹

Nous comprenons ainsi, à travers ces différentes acceptions, détaillées par Ibn Rushd, que le terme *simple* peut être attribué non seulement à des éléments soumis à l'hylémorphisme, comme il en va des quatre éléments de la physique d'Aristote, bien que ceux-ci puissent être divisibles indéfiniment, et sont donc constitués d'une infinité de parties, de façon potentielle. Toutefois, le philosophe andalou va plus loin encore, en attribuant le caractère simple aux différents cieux, et, en particulier, à la sphère céleste, ne divergent pas, de ce point de vue, de ses prédécesseurs, mais il y adjoint une subtilité qui revêt, dans le cadre de la présente discussion, une importance capitale. Si les cieux sont simples du point de vue de leur caractère séparé de toute forme d'hylémorphisme, cela ne signifie en rien que ces sphères soient homogènes. Bien au contraire, nous dit Ibn Rushd, elles sont constituées d'un centre respectif, et de pôles autour desquels elles se meuvent. La désignation des centres et des pôles relèvent d'une nécessité de nature, précise le philosophe andalou, régie par une puissance spécifique. Du mouvement spécifique de la sphère céleste émanent les mouvements respectifs des autres cieux.

La cause du mouvement spécifique des étoiles rétrogrades

Alors, se pose, chez Al-Ġhazālī, la question de la cause du mouvement spécifique des étoiles rétrogrades :

"Quelle est la raison pour laquelle on a assigné la direction des mouvements des sphères - qui se déplacent partiellement d'est en ouest, partiellement dans le sens opposé - alors que l'équivalence des directions par rapport à leur cause est exactement la même chose que l'équivalence du temps ? Ils peuvent dire : Si toutes [les sphères] tournaient dans une [même] direction, alors leurs positions [relatives] ne seraient pas différentes [dans le temps] et les relations entre les étoiles en termes de triangle, d'hexagone, ou de conjonction, etc. ne se produiraient pas. Le tout serait alors dans un seul état, sans aucune différenciation [relative, dans le temps]. Et [pourtant], ces relations [diverses] sont les principes d'événements advenus dans le Monde." ⁵⁴⁰

La *raison* dont il est question ici relève de la causalité métaphysique, et diffère de la

539. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 67 du *Tahafot al-falāsifā*.

540. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 58-60.

causalité physique. Al-Ġhazālī interpelle ici les philosophes néoplatoniciens sur la vacuité supposée de leur doctrine, laissant une place irrationnelle et arbitraire à l'arbitraire lui-même.

L'ignorance d'Al-Ġhazālī en la matière

Ibn Rushd veillera à lui répondre, en pointant du doigt l'incongruité et le manque de connaissance de la thèse que Al-Ġhazālī prête aux philosophes néoplatoniciens :

"Tout cela est l'œuvre de celui qui ne comprend pas la nature exaltée des corps célestes, et leurs actes de sagesse pour le bien pour lequel ils sont advenus, et qui compare la connaissance de Dieu à celle de l'homme ignorant. Le caractère mensonger de ceci est évident. Même si nous devons considérer que les possibilités de l'existence et de la non-existence de l'homme sont équivalentes, dans la matière à partir de laquelle il a été fait advenir, et que cela prouve l'existence d'une cause [à sa venue à l'existence,] de son existence à sa non-existence, il peut toujours ne pas exister. Les possibilités de voir et de ne pas voir sont équivalentes dans l'œil. Ainsi, personne ne peut prétendre que les directions opposées sont équivalentes, bien qu'il puisse prétendre que le substrat, pour les deux, est différent, et qu'il en résulte des actions similaires dans les deux sens. Il en va de même pour *l'avant* et *l'après* : ils ne sont pas équivalents, dans la mesure où cet événement est *antérieur* et *ultérieur*, ils ne peuvent être revendiqués comme équivalents que dans la mesure où leur possibilité d'existence est en jeu." ⁵⁴¹

Nous retrouvons ici la dichotomie des existants, si chère à notre philosophe andalou, telle que nous l'avons présentée, non sans précieux détails, dans la partie précédente ⁵⁴². Ici, Ibn Rushd distingue le statut des existants, avant et après leur venue effective à l'existence. Plus encore, leur venue à l'existence se faisant dans le temps, il distingue le temps en amont de leur venue à l'existence avec celui en aval, mettant en évidence l'impossible confusion entre ces deux temps. Le temps de l'existence potentielle ne saurait être confondu avec le temps de l'existence en acte. Or, c'est bien l'erreur qu'il reproche à Al-Ġhazālī de commettre ici. Reste la question du passage de l'ensemble des existants anciens aux existants advenus dans le temps.

Le Monde est à la fois advenu et ancien

Ibn Rushd y répond par le fait que le Monde est à la fois advenu et ancien, comme nous l'avons montré plus haut :

"Les êtres advenus émanent du Premier Ancien, non pas dans la mesure où ils sont advenus, mais dans la mesure où ils sont anciens, à savoir qu'ils sont essentiellement

541. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 58-64 du *Tahafot al-falāsifā*.

542. Voir Partie I, Chapitre 2.

anciens, bien que advenus dans leurs parties. En effet, selon les philosophes, un être, à partir duquel un être advenu procède essentiellement, est *le Premier Ancien*, mais ses actes, selon eux, dépendent de l'ancien. C'est-à-dire que l'actualisation de la condition d'activité de l'ancien, qui n'est pas le Premier ancien, dépend du Premier ancien, de la même manière que les produits advenus dépendent du Premier ancien, et qu'il s'agit d'une dépendance basée sur les universaux, pas sur les particuliers [...] L'advenu n'en procède pas dans la mesure où il est ancien, mais dans la mesure où il est advenu. Il n'a pas besoin, cependant, pour sa nouvelle apparition, d'une nouvelle cause, mais d'un acte ancien, à savoir un acte sans commencement, ni fin. Par conséquent, son agent doit être un agent ancien, puisqu'un acte ancien a nécessairement un agent ancien, et un acte advenu nécessite un agent advenu." ⁵⁴³

Du Premier, qui est ancien, découle un certain nombre d'existants anciens, effet direct ou indirect de l'existence de la Cause des causes. Le Monde, quand à lui, est ancien, du point de vue de l'universel associé, à savoir son mouvement de rotation, qui n'a ni début, ni fin, et advenu, du point de vue des particuliers qui lui sont rattachés, à savoir chacun de ses mouvements de rotation, pris séparément, qui débutent et s'achèvent, dans le temps. Ainsi s'effectue la transition de l'ensemble des existants anciens à l'ensemble des existants advenus dans le temps, ceux qui sont soumis à la génération et à la corruption, dans le temps. Voilà qui clôt la présente section, consacrée à la monopolisation des arguments astronomiques, dans le cadre de la question de l'ancienneté du Monde Physique, et des possibilités de jonctions du métaphysique et du physique. Avant de vous présenter une brève synthèse, que nous propose Ibn Rushd, et qui servira de conclusion au présent chapitre, il nous semble bon d'aborder la question du point de vue occasionnaliste, avec la proposition que nous offre Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, ainsi que la réponse du philosophe andalou.

Proposition occasionnaliste

Proposition d'Al-Ġhazālī

En réponse à la proposition causale d'Ibn Sīnā, régie hors du temps, entre les intellects séparés, les uns étant les effets des autres, par le principe de causalité métaphysique, puis, dans le temps, entre les éléments du Monde sensible, là encore, les uns étant l'effet des autres, par le principe de causalité physique, dont l'étude sera faite dans l'une des parties suivantes ⁵⁴⁴, la sphère céleste assurant la jonction entre les deux Mondes, et entre les deux principes de causalité, Al-Ġhazālī propose une autre possibilité, relevant

543. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 69-70 et 76 du *Tahafot al-falāsifā*.

544. Voir Partie IV, Chapitre 1, notamment.

de la doctrine théologique de l'occasionalisme, en de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā*, comme ici :

"Cependant, ils ont tenté d'éviter cette conséquence nécessaire. [Ils ont imposé] une sorte de ruse, que nous ne ferons pas apparaître ici, mais dans certaines des discussions à venir, de peur que cette discussion ne se prolonge par la ramification des diverses manières de la traiter. Nous montrerons cependant que le mouvement circulaire ne convient pas, en tant que principe des événements advenus, et que tous les événements sont des inventions de Dieu par une [première] initiation, réfutant ce qu'ils disent à propos du ciel qui serait un animal qui, par choix, subirait un mouvement [causé par] une âme, comme il en va de nos propres mouvements."⁵⁴⁵

Nous avons là un premier élément d'opposition stricte avec la proposition d'Ibn Sīnā, qui revêt ici le statut de prélude à une explication en devenir, tout en résumant l'idée centrale, qui consiste à la venue à l'existence, par Dieu, sans intermédiaire, de tous les événements du Monde Physique.

L'approche occasionnaliste d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī poursuivra plus loin, en détaillant son approche occasionnaliste :

"La réponse à ces questions est de [dire que] ce qu'ils ont mentionné concernant les possibilités hypothétiques n'a pas de sens. Ce que l'on doit admettre, c'est que Dieu, exalté soit-Il, est Éternel et Puissant. L'action ne Lui est jamais impossible, s'Il le veut. Dans tout cela, rien ne nécessite d'affirmer [un temps prolongé illimité], à moins que la faculté d'estimation, dans sa confusion, n'ajoute [au temps] autre chose."⁵⁴⁶

Al-Ġhazālī pose ici, comme prémisse première et vraie, une prémisse théologique, faisant de Dieu un existant à la fois Ancien et Puissant, ayant toujours déjà la possibilité d'agir, et conservant cette capacité à chaque instant, rien ne pouvant entraver Sa Toute-Puissance. Cette prémisse, de laquelle découle sa considération et sa vision occasionnaliste de Monde, qu'il semble partager avec les théologiens⁵⁴⁷, Al-Ġhazālī tente d'en contraindre l'adoption, par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, pour qui la Cause des causes est toujours, non seulement existante, mais agent de la conservation et de la persistance dans l'existence

545. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 77.

546. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 107.

547. Au sujet de l'occasionalisme d'Al-Ġhazālī, voir l'important différend entre Michael E. Marmura et Richard M. Frank *Ghazālian Causes and Intermediaries, Creation and the Cosmic System : Al-Ġhazālī and Avicenna in Journal of the American Oriental Society* 115 (1) :89 (1995) concernant les vues d'Al-Ġhazālī sur l'occasionalisme et la causalité secondaire, mais aussi la tentative de Frank Griffel *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), de réconcilier leur différend en disant qu'Al-Ġhazālī est resté agnostique sur la façon dont Dieu agit sur ce monde (soit d'une manière occasionnaliste, soit par la causalité secondaire).

du Monde Physique, comme dans ces mots, que le directeur de la *Nizāmyya* met dans la bouche d'Ibn Sīnā :

"Pour cette raison, nous avons décidé que le Monde est l'acte de Dieu de toute éternité et pour toujours, et qu'il n'y a pas de temps où Il n'en est pas l'agent. En effet, ce qui est lié à l'agent, c'est l'existence. Par conséquent, si la connexion continue, l'existence continue. Et, si elle est interrompue, l'existence est interrompue. Ce n'est pas ce que vous [les théologiens] imaginez, à savoir que, si l'on suppose que l'existence de l'Agent cesse, le Monde durera [encore], puisque vous L'avez pensé ressemblant au maçon. Par rapport à l'édifice, le constructeur cesserait d'exister, alors que le bâtiment resterait. La durabilité du bâtiment ne tient pas au constructeur, mais à la sécheresse qui maintient sa structure. En effet, s'il ne disposait pas du maintien [due à la sécheresse], à cause de l'eau par exemple, la stabilité de la forme originale provoquée par l'acte de l'agent serait inconcevable." ⁵⁴⁸

Pour les philosophes, la Cause des causes agit encore et toujours sur le Monde, en le maintenant dans l'existence en acte, due, *in fine*, à Son existence en acte. Al-Ġhazālī fait donc distinguer, par les philosophes, les deux acceptions du terme *Agent*, que nous avons relevé plus haut, avec Ibn Sīnā, à savoir l'acception de l'agent qui serait d'une part l'agent de la venue à l'existence d'un existant donné, et, d'autre part, l'acception de l'agent qui serait non seulement l'agent de la venue à l'existence d'un existant donné, mais également sa persistance dans l'existence. Or, pour Al-Ġhazālī, Ibn Sīnā et Al-Fārābī reprochent aux théologiens de ne considérer qu'une acception du rôle de l'agent, et, puisqu'ils ne reconnaissent que Dieu comme agent du Monde Physique, ils leur faut nécessairement épouser la doctrine occasionnaliste, contrairement à la vision des philosophes néoplatoniciens, qui adoptent les deux acceptions. Nous reviendrons en détail sur l'intrication entre théologie, occasionnalisme et atomisme, en son lieu ⁵⁴⁹.

Une retournement occasionnaliste d'Al-Ġhazālī

Une fois le point de vue des philosophes néoplatoniciens établi, Al-Ġhazālī opère un véritable tour de force, par le biais d'un retournement occasionnaliste :

"Si vous le permettez, dites alors que tous les existants, avec leur grand nombre - et ils sont par milliers - ont procédé à partir du premier effet, et il n'est pas nécessaire de restreindre [ce qui en découle]. Il est possible que toutes les âmes célestes et humaines, tous les corps terrestres et célestes, en soient sortis avec toutes les sortes de multiplicité nécessaires, ce qu'ils ne connaissaient pas le premier effet, ne serait pas nécessaire. De plus, il en découle l'absence de tout besoin de cause première. En effet, si la génération de la pluralité, dite nécessaire sans cause, même si elle n'est pas nécessaire à l'existence du premier effet, est autorisée, alors, il devient autorisé

548. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 23.

549. Voir Partie III.

de supposer cela pour la Première cause, tout comme [supposer] que l'existence [des effets] soit sans cause. On dirait alors qu'ils sont nécessaires, mais leur nombre est inconnu." ⁵⁵⁰

Nous comprenons l'argument développé par Al-Ġhazālī. Si les philosophes admettent la possibilité que la multiplicité émane du simple, alors, rien ne les empêche, si ce n'est des considérations purement arbitraires, de ne pas étendre le raisonnement, jusqu'à effondrer complètement la chaîne de causalité en un maillon, ou plus exactement à une collection infinie de maillons parallèles, allant directement de l'existant à Dieu. Dit autrement, rien n'empêche les philosophes néoplatoniciens d'adhérer à une vision occasionnaliste du Monde. Reformuler par voie d'implication, il serait impossible, pour les philosophes néoplatoniciens, de nier, de façon stricte, la vision occasionnaliste défendue par les théologiens.

La stratégie d'Al-Ġhazālī

C'est ainsi que Frank Griffel, dans son article *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, publié dans l'étude dirigée par Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, résume la réponse d'Al-Ġhazālī aux philosophes néoplatoniciens, et notamment à Ibn Sīnā et Al-Fārābī, quant à l'ancienneté du Monde Physique (nous traduisons) :

"Les *falāsifa* ont non seulement fait valoir que le monde est ancien, mais ils ont également affirmé qu'ils pouvaient le prouver de manière démonstrative, mettant fin à tous les doutes. Si Al-Ġhazālī parvient à convaincre ses lecteurs que le monde peut être créé à temps, il a déjà accompli ce qu'il s'est proposé de faire, à savoir montrer qu'il y a quelque chose qui cloche dans les supposées démonstrations des *falāsifa*. Dans ce cas particulier, cependant, il va plus loin, et fournit des arguments selon lesquels le monde est, en fait, créé dans le temps. L'argument principal est que chaque action (*fi'l*) doit avoir un commencement temporel, ce qui est encore un argument développé dans la littérature de *kalām*, tiré des philosophes antérieurs, comme Jean Philopon. Dans les longues discussions sur l'éternité du monde, Al-Ġhazālī vise à montrer philosophiquement - c'est-à-dire sans recourir à l'autorité de la révélation - que le monde doit être créé dans le temps." ⁵⁵¹

Nous comprenons ce que nous indique Frank Griffel dans le présent passage, quant à la stratégie usitée par Al-Ġhazālī, dans le cadre de la présente discussion sur l'ancienneté du Monde Physique. Il agit ainsi en deux temps. Le premier consistant à mettre en évidence que, en s'inscrivant purement dans le paradigme philosophique, la venue à l'existence du Monde Physique, dans le temps, est une possibilité, comme nous l'avons vu plus haut, dans le présent chapitre. Dès lors que ce premier élément est établi, il met en

550. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 69.

551. Frank Griffel, *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 202.

défaut la prétention démonstrative des philosophes néoplatoniciens qui pensent pouvoir établir, par voie de nécessité causale, l'ancienneté du Monde Physique. Dans un second temps, Al-Ġhazālī propose une démonstration alternative quant à la venue à l'existence du Monde Physique dans le temps, en reprenant à son compte des arguments développés par les théologiens Mu'tazilites comme Ash'arites, eux-mêmes les tirant d'argumentaires développés par des philosophes de l'antiquité tardive, notamment Jean Philopon. En disant cela nous risquerions de laisser entendre qu'Al-Ġhazālī serait nécessairement tout autant occasionnaliste que les théologiens mu'tazilites comme ash'arites.

Un occasionnalisme à nuancer

Ce point est nuancé par Frank Griffel dans le passage suivant (nous traduisons) :

"Al-Ġhazālī accepte l'ontologie des *falāsifa* des causes secondaires qui se produisent à partir du Dieu-Créateur et créent un univers entièrement déterminé par des chaînes de causes et d'effets⁵⁵². L'explication d'Ibn Sīnā sur les actes humains comme des effets pleinement déterminés de telles chaînes causales ne sont pas non plus critiquées. La psychologie d'Ibn Sīnā n'est discutée que dans la mesure où elle contient des éléments qu'Al-Ġhazālī pense être issus de révélations antérieures. Enfin, le manque d'enseignements éthiques appropriés dans l'œuvre d'Ibn Sīnā n'est mentionné nulle part par Al-Ġhazālī et l'éthique de la vertu aristotélicienne n'a jamais été évoquée comme sujet de critique. Ibn al-Malāḥimī inclut tous ces points dans sa réfutation. La comparaison montre à quel point le *kalām* ash'arite - contrairement au mu'tazilisme - est compatible avec le type d'aristotélisme d'Ibn Sīnā. Beaucoup de ces enseignements, dans le système d'Ibn Sīnā, seront simplement adoptés par Al-Ġhazālī et mis en accord avec les exigences de la théologie ash'arite. Avant de le faire, cependant, il fallait, pour Al-Ġhazālī, souligner les éléments du système d'Ibn Sīnā qui ne sont pas aptes à être intégrés dans la théologie musulmane. C'est l'un des buts de son *Incohérence*." ⁵⁵³

Il nous semble que Frank Griffel va un peu vite en besogne en assurant la possible compatibilité, et plus précisément la plus grande compatibilité de la théologie ash'arite avec le système d'Ibn Sīnā, revu et corrigé par Al-Ġhazālī, par rapport à la théologie mu'tazilite. Il nous semble plutôt que les deux perspectives, celle d'Ibn Sīnā d'une part, que l'on peut qualifier de néoplatonicenne, décrivant un Monde Physique continu et causal, et, d'autre part, l'occasionnalisme des théologiens, mu'tazilites comme ash'arites, sont radicalement opposés, et somme toute, irréconciliables et incompatibles. Nous reviendrons précisément sur ce point crucial en son lieu⁵⁵⁴. Ceci étant posé, voyons à présent la réfutation, par Ibn Rushd, de la démarche d'Al-Ġhazālī que nous avons décrit jusqu'ici.

552. Griffel 2009, 147-73

553. Frank Griffel, *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 207.

554. Voir Parties III et IV.

Réfutation d'Ibn Rushd

Nous avons vu au chapitre précédant⁵⁵⁵ comment Ibn Rushd résolvait, en citant d'ailleurs le *Premier Maître* Aristote dans le texte, la question de l'émanation de la multiplicité à partir de la simplicité, reprochant leur manque de connaissance de la question de la part d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī.

Du simple, le multiple peut advenir

Ibn Rushd aura recours à ce même argument pour contredire le raisonnement développé précédemment par Al-Ġhazālī :

"Le fait est qu'Ibn Sīnā et Al-Fārābī ne savaient pas comment la Monade était une cause, dans le système d'Aristote. Ce dernier, dans le douzième livre de sa métaphysique, se dit fier de sa solution, et dit qu'aucun de ses prédécesseurs ne pouvait en dire plus, sur ce problème. Dans le sens où nous avons exposé la doctrine aristotélicienne, cette affirmation, selon laquelle du simple, une seule chose peut procéder, est vraie, ainsi que l'affirmation selon laquelle la pluralité en procède, de la même manière."⁵⁵⁶

Comme nous l'avons souligné et étudié dans le chapitre précédent⁵⁵⁷, Ibn Rushd réaffirme cette possibilité stricte, quant à l'émergence de la multiplicité à partir de la simplicité.

Atomisme et occasionnalisme

Il évoque alors le lien entre l'occasionnalisme et l'atomisme, mettant en évidence ce que nous décrivons en détail en son lieu⁵⁵⁸, à savoir le lien de nécessité existant entre occasionnalisme et atomisme :

"Celui qui affirme que les accidents ne persistent pas pendant deux instants, et que leur existence dans des substances est une condition de la persistance de ces substances, ignore à quel point il se contredit. En effet, si les substances sont une condition de l'existence des accidents - puisque les accidents ne peuvent exister sans les substances dans lesquelles ils se trouvent - et que les accidents sont supposés être une condition de l'existence des substances, les substances doivent nécessairement être une condition de leur propre existence. Et, il est absurde de dire qu'une chose advenue soit une condition de sa propre venue à l'existence. En outre, comment les accidents pourraient-ils être une telle condition, puisqu'ils ne persistent pas, eux-mêmes, pendant deux instants? En effet, comme l'instant est à la fois la fin de leur

555. Voir Partie II, Chapitre 3.

556. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 70-72 du *Tahafot al-falāsifā*.

557. Voir Partie II, Chapitre 3.

558. Voir Partie III, Chapitre 4.

privation et le début de leur période d'existence, la substance doit être détruite en cet instant, puisque, en cet instant, il n'y a rien, ni de la période privative, ni de la période de l'existant." ⁵⁵⁹

Avec une approche continue du temps, telle que l'adopte Ibn Rushd, l'argument est sans appel. Concernant l'absurdité mentionnée, quant au fait "qu'une chose advenue soit une condition de sa propre venue à l'existence", elle diffère du cas de la Cause des causes qui est cause d'elle-même, comme nous l'avons vu en son lieu ⁵⁶⁰ par le fait qu'elle n'est en aucun cas advenue, mais est ancienne, au sens strict du terme. L'absurdité soulevée par Ibn Rushd devient effective dès lors qu'elle porte sur des existants venant à l'existence dans le temps, puisqu'alors, ces existants spontanés échapperaient, au moins pour leur venue à l'existence, à toute structure causale. Ainsi donc, avec Ibn Rushd, nous avons un premier indice du lien de nécessité faisant de l'atomisme une condition nécessaire à l'occasionnalisme.

Une réfutation de l'atomisme

Le philosophe andalou va alors clore le débat soulevé par Al-Ġhazālī, qui proposait une approche occasionnaliste de la question de l'ancienneté du Monde Physique, en évoquant la réfutation de l'atomisme, qu'il ne développe pas ici, et qui est l'un des points sur lesquels nous reviendrons longuement avec Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, en leur lieu ⁵⁶¹ :

"La cause de cette erreur est la comparaison de l'instant présent avec le point. La preuve que chaque mouvement qui se produit est précédé par le temps est la suivante : toute chose vient à l'existence par une privation [qui a lieu à un instant donné], et rien ne peut venir à l'existence dans [ce même] instant - sauf à dire que son devenir est une disparition immédiate - et donc, il doit être vrai que sa privation doit avoir lieu dans un autre moment que celui dans lequel elle vient à l'existence. Or, il y a toujours une durée qui sépare deux instants, puisque l'instant n'est pas contigu avec l'instant, pas plus que le point n'est continu avec le point. Cela a été prouvé dans les sciences." ⁵⁶²

Ainsi, de la réfutation de l'atomisme, Ibn Rushd clôt la discussion amorcée par Al-Ġhazālī quand à l'approche occasionnaliste du Monde Physique qu'il défend, non pas parce qu'elle serait incompatible avec le passage de la simplicité à la multiplicité, mais en convoquant l'impossibilité fondamentale de la structure atomiste des lieux et des instants. Le temps et l'espace ne pouvant être atomisés, comme l'affirme, sans éléments de preuve,

559. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 22-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

560. Voir Partie II, Chapitre 2.

561. Voir Partie III.

562. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 86-87 du *Tahafot al-falāsifā*.

Ibn Rushd, bien qu'il renvoie à la consultation de ces éléments en leurs lieux respectifs, toute vision occasionnaliste s'effondre.

L'argument du Dieu trompeur

Cette approche permet toutefois au philosophe andalou de rester cohérent dans sa critique de l'approche des *mutakallimūn*, en leur reprochant notamment une conséquence fâcheuse de l'occasionnalisme radicale des ash'arites, qui ferait de Dieu un Dieu trompeur, comme le souligne Cristine Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Dans le cas de la génération substantielle, affirmer qu'elle ne peut se produire que dans le respect du principe aristotélien qui veut que nécessairement quelque chose procède du contraire et du substrat, reviendrait à affirmer que Dieu est limité dans ses actes par ces mêmes principes et qu'il n'est pas véritablement tout puissant. C'est à cette thèse qu'Averroès s'attaque dans ce texte et contre cette thèse qu'il rétorque que la véritable tromperie, c'est affirmer que Dieu a pu faire quelque chose que nous concevons comme impossible. Averroès ne tire pas la conclusion ultime de son raisonnement ; mais, sans trop nous éloigner de sa doctrine historique, nous pouvons le faire à sa place. Dieu ne peut faire quelque chose que nous concevons comme impossible, parce que cela reviendrait à affirmer que Dieu nous a trompés. L'intellect humain, en effet, ne peut concevoir que la génération se fasse à partir de rien. Si Dieu avait engendré le monde à partir de rien, il nous aurait trompés, puisqu'il aurait fait que notre raison conçoive ce qui est de fait possible comme quelque chose d'impossible. La tromperie des théologiens ash'arites deviendrait ainsi une tromperie divine. Contre leur thèse, Averroès peut alors conclure que si Dieu est véritablement bon et tout puissant, il ne peut avoir agi de la sorte et que, par conséquent, il ne peut avoir créé le monde à partir du rien." ⁵⁶³

L'argument est fort et radical. Comme à son habitude, et il s'agit décidément là d'une marque de fabrique, Ibn Rushd use de l'argumentaire de ses adversaires pour mieux le retourner contre eux. L'omnipotence divine est un postulat dans le cadre du paradigme théologique. Les théologiens ash'arites affirment qu'il serait impossible aux philosophes de traditions néoplatoniciennes, autant que aristotéliennes, d'établir cet attribut divin. Comme nous l'avons vu en son lieu ⁵⁶⁴, l'Omnipotence ne consiste nullement en la capacité de faire advenir ce qui est *impossible*, mais bien en la capacité de faire advenir ce qui est *possible*. Or, puisqu'il est *impossible* de faire advenir une matière à partir de rien, dans le cadre du paradigme aristotélien, qu'Ibn Rushd, sous la plume de Cristina Cerami, fait ici mine de confondre avec la raison, il va alors de soit que, si les théologiens ont raison de croire en la venue à l'existence des existants *ex-nihilo*, alors Dieu serait un Dieu trompeur,

563. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.427.

564. Voir Partie I, Chapitre 2.

qui s'amuserait à nous faire acquérir la certitude (*al-yaqin*) sur un sujet, tout en réalisant autre chose. Ceci marquerait la fin de toute l'histoire de la pensée humaine universelle.

Descartes et le *Dieu moqueur*

À quoi bon penser le Monde, si Dieu se moque de nous ainsi ? Ce recours au Dieu moqueur n'est pas sans nous rappeler Descartes, comme le souligne Cristina Cerami :

"Pour le dire autrement et avec Descartes, on peut donc conclure que le fait de considérer la génération comme un mouvement fait partie des choses dont la nécessité est fondée sur l'impossibilité de concevoir un Dieu trompeur. Aucune génération *ex nihilo* n'est possible, toute forme de génération est un changement d'un terme à un autre ; si cela n'était pas le cas, Dieu nous tromperait. Or cela est impossible, car même dans un système foncièrement aristotélicien, le premier principe, en tant qu'il est fin ultime et ultime véritable *bonum verum*, est absolument bon. De ce point de vue aussi, la doctrine de la génération d'Averroès s'étaie sur les présupposés d'une véritable théorie peripatéticienne de la providence." ⁵⁶⁵

Or, Dieu ne nous trompant pas, lui qui est le Bien même, comme le dit Aristote dans sa *Métaphysique*⁵⁶⁶, il faut donc que ceux dont la venue à l'existence est impossible demeurent non-existants. Ainsi, puisque la venue à l'existence *ex-nihilo* est impossible, il faut que tout existant vienne à l'existence par le biais de l'annihilation d'un autre qui l'aurait précédé. Et, ainsi, il faut que le Monde soit ancien. Voici ce que nous souhaitons dire quand à cette proposition d'Al-Ġhazālī qui avait le bon goût d'être compatible avec les éléments issus des discours des théologiens, qu'ils soient mu'tazilites comme ash'arites, et qu'Al-Ġhazālī pensait être hors de portée de la réfutation des philosophes néoplatoniciens. Nous reviendrons longuement sur les enjeux de ce débat et les arguments sous-jacents avec Fahr ad-Dīn ar-Rāzī en leur lieu ⁵⁶⁷. Afin de cheminer vers notre conclusion, observons et analysons le regard que porte sur la question de la jonction du Monde Métaphysique avec le Monde Physique, ainsi que le statut des existants sensibles et séparés, vis-à-vis de la Cause des causes, pour le Al-Ġhazālī tardif, l'auteur du *Michkat al-Anwar*.

565. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.427.

566. "Le premier Moteur est un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe. [...] [Nous appelons] Dieu un vivant éternel et parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu", Aristote, *La Métaphysique*, 1072b, éd. Vrin.

567. Voir Partie III.

Le désaveu d'Al-Ġhazālī par Al-Ġhazālī : le *Michkat al-Anwar*

Le *Michkat al-Anwar*, comme nous l'avons vu plus haut⁵⁶⁸, constituerait l'une des dernières, voire la dernière œuvre composée par Al-Ġhazālī, dans laquelle l'ancien directeur de la *Nizāmyya*, prenant appui sur le verset de Lumière⁵⁶⁹, synthétise sa vision tardive de la métaphysique, de sa portée, et des différents éléments démonstratifs qui en émanent.

Causes métaphysiques, effets physiques

Concernant la jonction du Monde Métaphysique et du Monde Physique, nous avons ce premier passage qui se révèle particulièrement éclairant :

"Quand les prophètes arrivent au terme de leur ascension et qu'ils dominent de là le monde inférieur, en regardant de haut en bas, ils pénètrent, eux aussi, au fond du cœur des hommes et disposent entièrement de la connaissance de ce qui est caché (*ghayb*). En effet, celui qui se trouve dans le Royaume céleste se trouve auprès de Dieu, "qui détient les clefs de ce qui est caché"⁵⁷⁰. Ceci signifie que c'est du Royaume céleste que descendent les causes des êtres du monde visible, ce dernier étant comme une trace du monde supérieur, analogue à l'ombre par rapport à la personne, au fruit par rapport à ce qui le produit, ou à l'effet par rapport à la cause. Et, les clefs de la connaissance des effets ne se trouvent que dans celle des causes. C'est pourquoi le monde visible est un symbole du monde du Royaume céleste, comme nous le précisons plus loin en expliquant ce que sont "le Tabernacle", "la Lampe" et "l'Arbre". L'effet ne saurait manquer de correspondre à la cause et, d'une certaine façon, de lui ressembler plus ou moins."⁵⁷¹

Comme chaque passage du *Michkat al-Anwar*, il y a un grand nombre d'éléments à extraire. Nous nous contenterons d'en extraire deux, en lien direct avec le sujet qui nous occupe ici. Le premier consiste, une fois encore à l'affirmation claire et absolue du principe de causalité métaphysique et de son prolongement par continuité sur le Monde Physique. Pour comprendre les effets, il est nécessaire de comprendre les causes, et les causes du Monde Physique sont dans le Monde Métaphysique. Ce lien de cause à effet, comme nous le comprenons à travers les exemples donnés par Al-Ġhazālī n'a pas lieu dans le temps, mais hors du temps, le temps étant l'un de ces effets, en affirmant un lien de symétrie entre la cause et l'effet. La Cause des causes, la Lumière des lumières, étant ancienne, il en va de même de l'ensemble du Monde Métaphysique. En usant du lien de symétrie

568. Voir Partie II, Chapitre 2.

569. Coran, Sourate 24, Verset 35.

570. Coran, Sourate 6, Verset 59.

571. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, pp. 47-48.

établi par Al-Ġhazālī entre les deux Mondes, il en va nécessairement de même du Monde Physique.

Les existants toujours déjà corruptibles

L'ancien directeur de la *Nizāmīyya* exprimera d'ailleurs explicitement cette idée en exprimant la corruption de tous les existants, qui ne se ferait non pas dans le temps, mais toujours déjà :

"À partir de là, les sages (*al-ārifūn*) s'élèvent depuis le bas de l'existence métaphorique jusqu'à la cime de l'existence vraie. Alors, ils ont parfait leur ascension spirituelle et ils ont vu par la contemplation *de visu* (*al-muchâhada al-'iyâniyya*) qu'il n'y a dans l'existence que Dieu, et que "toute chose est périssable sauf Sa Face". Non pas que la chose devient périssable à un certain moment, mais, au contraire, qu'elle est périssable éternellement et perpétuellement, et qu'elle ne saurait être conçue qu'ainsi. En effet, toute chose autre que Lui, considérée dans son essence et en tant que telle, est pur néant. Tandis que, si l'on considère la face (*wajh*) par laquelle l'existence se communique à elle à partir de l'Un vrai, on la voit comme existante, non pas dans son essence mais par la face de son existentiateur, de sorte que l'existant est uniquement la face de Dieu. Chaque chose a donc deux faces : une face tournée vers elle-même et une face tournée vers son Seigneur. Si l'on considère sa face elle, elle est néant, et si l'on considère la face de Dieu, elle existe." ⁵⁷²

Si l'on suit la proposition d'Al-Ġhazālī, dans ce passage, chaque existant, qu'il soit séparé et donc appartenant au Monde Métaphysique, ou qu'il soit sensible, et donc appartenant au Monde Physique, n'existe que de part le lien, par ailleurs indirect, comme nous l'avons vu plus haut ⁵⁷³, que l'existant entretient avec la Lumière des lumières, et, qu'en réalité, tout existant est toujours déjà corruptible, hors de l'existence de la Lumière des lumières. Toutefois, pour pouvoir être corruptible, il faut déjà que l'existant existe, fusse sous une forme potentielle. Donc, les existants des Mondes métaphysique et physique sont anciens, *a minima* sous forme potentielle. Donc, les Mondes métaphysique et physique sont anciens, et le passage de chacun de leurs existants, d'une existence potentielle à une existence en acte, se fait par le biais d'une chaîne de cause à effet, qui remonte à la Cause des causes, qui est la Lumière des lumières, par quoi tous les existants sont toujours déjà existants, ou plus exactement, dont l'existence ancienne résulte du reflet de l'existence ancienne de cette Lumière, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents ⁵⁷⁴. Voilà ce que nous voulions souligner, quant au désaveu d'Al-Ġhazālī, auquel se livre Al-Ġhazālī lui-même, quand à ses thèses sur la réfutation de l'ancienneté du Monde Physique, défendues dans son *Tahafot al-falāsifā*. À présent, nous vous proposons de conclure le présent chapitre avec un synthèse que nous propose Ibn Rushd, et que nous vous invitons à étudier.

572. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, pp. 52-53.

573. Voir Partie II, Chapitre 2.

574. Voir Partie II, Chapitres 2 et 3.

La synthèse d'Ibn Rushd

À travers les différentes discussions de son *Tahafot at-Tahafot*, Ibn Rushd souhaite non seulement revenir sur les accusations d'incohérences logiques auxquelles Al-Ġhazālī a tenté de réduire les discours d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, en mettant en évidence soit les sophismes d'Al-Ġhazālī, soit les manquements, voire les sophismes d'Ibn Sīnā, restant ainsi dans le giron du discours dialectique, mais il nous propose également, de façon synthétique, deux démonstrations des philosophes, quant à l'ancienneté du Monde Physique.

Deux preuves des philosophes

Une première preuve

Une première preuve des philosophes, citée par notre philosophe andalou, est la suivante :

"L'une des preuves, [avancées par les philosophes,] consiste à dire que l'existence en mouvement n'a pas de commencement, et qu'elle ne commence pas, dans son ensemble. Lorsque l'on suppose qu'elle commence, l'on suppose qu'elle existe avant sa propre existence ! En effet, il s'agit d'un mouvement. Or, le mouvement est nécessaire dans la chose en mouvement, et ce, que le mouvement soit considéré comme ayant lieu dans le temps, ou à un instant donné." ⁵⁷⁵

Il s'agit donc de la démonstration établie par Ibn Sīnā, que nous avons eu le plaisir de détailler plus haut, dans le présent chapitre.

Une seconde preuve

Une seconde preuve des philosophes, citée par Ibn Rushd, porte elle sur la nature des existants, quand à leur rapport à l'existence, avant et après leur venue à l'existence en acte :

"Une autre preuve, [avancées par les philosophes,] consiste à dire que tout ce qui vient à l'existence a le potentiel de venir à l'existence, avant sa venue effective à l'existence, bien que les théologiens le nient (une discussion, avec eux, sur ce point, suivra). Or, la potentialité est un attribut nécessaire à l'être en mouvement, et il s'ensuit nécessairement que, s'il était supposé venir à l'existence, il existerait avant son existence." ⁵⁷⁶

575. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 81-82 du *Tahafot al-falāsifā*.

576. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 81-82 du *Tahafot al-falāsifā*.

Cette seconde preuve porte donc sur la nécessaire préexistence, sous forme potentielle des existants, avant qu'ils ne deviennent des existants effectifs. Or, nous dit Ibn Rushd, un être en mouvement, comme la sphère céleste, par exemple, admet, comme condition nécessaire à son mouvement, le fait qu'il soit un existant potentiel. Ainsi, si un premier mouvement effectif était supposé, il faudrait nécessairement qu'il soit précédé d'une existence potentielle. Or, cette existence potentielle ne peut être autre que sa seule forme possible d'existence, en tant qu'être en mouvement. Et donc, il faudrait que le mouvement vienne à l'existence, avant sa venue à l'existence. C'est absurde, donc soit il n'existe pas de mouvement du tout, soit il n'en existe pas de premier. Or, nous constatons, avec nos penseurs médiévaux, l'existence du mouvement de la sphère céleste. Donc, l'ensemble des mouvements de la sphère céleste n'admet pas de premier mouvement. Et donc, le Monde Physique, délimité par la sphère céleste, est ancien.

Un effort pédagogique d'Ibn Rushd

Voici comment Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni dans leur étude *Interpreting Averroes : Critical Essays*, résume ce point de tension concernant les actes de Dieu, (nous traduisons) :

"Les actes de Dieu (*af'āl*). Le *Dévoilement* [*al-Kashf*] discute de l'action de Dieu dans des sections successives consacrées à l'origine temporelle du monde (*ḥudūth al-'ālam*), l'envoi de prophètes (*ba'th al-rusul*), le décret et la prédétermination de Dieu (*al-qaḍā wa l-qadar*), la justice divine ou l'injustice (*al-jawr wa-l-'adal*) et l'au-delà (*al ma'ād*). Le premier se concentre sur l'enseignement selon lequel [la venue à l'existence du] monde est provoquée par Dieu et ne peut exister par hasard ou génération spontanée. Ceci est indiqué dans le Coran (78 : 6–16) par le même argument qui déduit l'existence d'un Créateur de la considération de la providence ou de la téléologie dans la nature⁵⁷⁷. L'argument est construit d'une manière qui est facile à saisir pour la majorité des croyants : il suggère une origine temporelle du monde à partir d'un substrat préexistant (11 : 7, 41 :11) et il utilise diverses images tirées de l'expérience quotidienne."⁵⁷⁸

Il y a, en cette synthèse, les éléments que nous avons noté plus haut. Plus spécifiquement ici, Mokdad Arfa Mensia souligne ici, une fois n'est pas coutume, une volonté, chez Ibn Rushd, de faire œuvre de pédagogie, en s'adressant aux gens du commun, non formés au discours démonstratif, en convoquant des exemples issus de la vie courante, à

577. Contre la thèse du hasard ou de la spontanéité, Averroès insiste sur l'orientation téléologique des opérations de la nature. Dans cette veine, il réitère l'argument de la providence en invoquant les textes coraniques pertinents (par exemple 78 : 6–16) dans leur sens littéral, en cohérence avec l'approche globale de son Exposition.

578. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.35.

travers lesquels chacun peut se reconnaître, penser et imaginer, par la force de l'intuition, ce que les philosophes établissent par voie de démonstration.

Causalité Métaphysique, Causalité Physique

Concernant la distinction entre le principe de *Causalité Métaphysique* et le principe de *Causalité Physique*, voici ce que nous apprend Peter Adamson, dans son article *Averroes on Divine Causation*, publié dans l'étude *Interpreting Averroes : Critical Essays* qu'il co-dirige avec Matteo Di Giovanni (nous traduisons) :

"Cela réside avant tout dans l'application de la distinction familière d'Aristote entre les quatre modes de causalité. Étant donné que les moteurs immobiles sont immatériels, il est évident qu'ils ne sont pas des causes matérielles. Le point de vue d'Averroès est que les moteurs, y compris Dieu, exercent *les trois* types de causalité restants : ce sont des causes efficaces, finales et formelles. Il aura été poussé vers cette conclusion par le livre *Alpha* (Elatton), qui a provoqué le commentaire qui vient d'être cité. Dans le chapitre 2 de ce livre, Aristote établit l'impossibilité d'une régression dans les quatre types de causalité. Il serait pour le moins gênant d'admettre qu'il existe des causes premières efficaces, formelles et finales distinctes. Il serait préférable de montrer cette primauté dans les trois types de causalité coïncident dans les moteurs divins. La question est de savoir comment le montrer, et dans quelle science. La réponse d'Averroès est subtile : c'est le rôle de la physique d'établir les moteurs comme causes efficaces, laissant à la métaphysique le soin de montrer qu'ils exercent une causalité finale et formelle. Averroes pense que cela ne devrait pas être contesté, comme il le dit dans *LC Metaphysics*. Pourtant, certains interprètes ont soupçonné que, lorsqu'Averroès appelle Dieu une cause efficace, ce n'est rien de plus qu'une *façon de parler*, ou, au mieux, une observation subsidiaire fondée sur la causalité formelle et finale exercée par Dieu. À première vue, cependant, ce serait un désastre pour le projet d'Averroes. En effet, ce n'est que par la physique que nous établissons l'existence de ces moteurs, et la physique ne les établit que comme des moteurs efficaces." ⁵⁷⁹

Il y a, chez Aristote, quatre modes de causalité, à savoir la cause *matérielle*, qui consiste en la matière de l'effet, la cause *formelle*, qui consiste en l'essence de cette chose, la cause *motrice*, qui constitue le principe du changement, et, enfin, la cause *finale*, le but, ce "en vue de quoi" la chose advient. L'étude de ces modes de causalité est répartie, par Ibn Rushd, entre sciences physiques et sciences métaphysiques. Nous relevons ici que l'étude de ces quatre causes (matérielle, formelle, motrice et finale) appartient aux sciences physiques, dont la régression remonte à une cause première non matérielle, une cause première non formelle, une cause première non mobile, séparée du Monde Physique, appartenant ainsi au Monde Métaphysique. Si l'existence de ces causes premières s'établit dans le cadre des sciences physiques, l'étude de ces causes premières, et notamment

579. Peter Adamson, *Averroes on Divine Causation*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.200.

l'établissement de leur unicité, de leur unité, appartient en plein et en propre aux sciences métaphysiques.

La jonction assurée par l'ancienneté du Monde Physique

Ibn Rushd de poursuivre, quant aux points de jonction de ces chaînes causales (nous traduisons) :

"Dans les cieux, cependant, les deux types de causalité coïncident ⁵⁸⁰ :

"De la même manière, il faut comprendre concernant les mobiles des astres qu'ils se déplacent dans les deux sens, sans être numériquement distincts. Ainsi, dans la mesure où ces intelligibles sont pour eux des formes [sc. Les corps] ils se déplacent en tant qu'agent, et dans la mesure où ce sont des fins pour eux, ils les déplacent dans le respect du désir." ⁵⁸¹

En fait, nous pouvons dire que les trois types de causalité coïncident ici : en étant des formes et des fins pour les sphères, les moteurs actualisent le mouvement circulaire potentiel, c'est pourquoi ils comptent comme des causes efficaces." ⁵⁸²

Voici donc comment Ibn Rushd résume comment les types de causalités coïncident dans le cadre métaphysique. La jonction est assurée par l'ancienneté du Monde Physique, et l'existence de la jonction est établie du côté des sciences physiques, et son étude est réalisée du côté des sciences métaphysiques.

Intrication forte des deux principes de causalité

Nous comprenons alors que les deux principes causaux, à savoir le Principe de Causalité Physique et le Principe de Causalité Métaphysique, ne constituent, *in fine*, que les deux faces d'une même pièce, comme le souligne Peter Adamson, dans son article *Averroes on Divine Causation*, publié dans l'étude *Interpreting Averroes : Critical Essays* qu'il co-dirige avec Matteo Di Giovanni (nous traduisons) :

"On peut craindre que le raisonnement d'Averroès soit lui aussi circulaire. La physique nous a appris que les moteurs sont des causes efficaces. Maintenant, en métaphysique, il semble que nous apprenions, à nouveau, qu'ils sont des causes efficaces, grâce à notre nouvelle découverte selon laquelle ils sont des causes finales et formelles. Toutefois, la circularité n'est qu'apparente. Souvenez-vous qu'Averroès applique une notion très large de causalité efficace lorsqu'il attribue ce type de causalité aux moteurs : tout ce qui actualise la potentialité compte comme un agent. Dans *LC Metaphysics 1524-25*, Averroès invoque la distinction d'Aristote entre un "agent (*fā'il*)" et un "moteur (*muharrrik*)" : un agent est un moteur qui ne change quelque

580. Le même point est fait dans le *De substantia orbis*, à Averroes 1986 : 81

581. *LC Metaphysics* 1594-95.

582. Peter Adamson, *Averroes on Divine Causation*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.214.

chose que par rapport à sa qualité (comme le blanc ou le chaud : *De la Génération et de la corruption* 323a). Il est donc plus approprié d'utiliser le terme "moteur" comme principe que celui d'"agent" - et bien sûr, les intellects célestes sont des causes efficaces dans le sens où ils sont des "moteurs". Cependant, il ne semble pas qu'Averroès prenne soin d'observer la distinction terminologique tout au long de *LC Metaphysics*, d'où son affirmation, ici, par exemple, selon laquelle les intellects sont des "agents" dans la mesure où ils provoquent un mouvement.⁵⁸³ Nous n'apprenons donc pas, ici, que les mobiles sont des causes efficaces. Au contraire, nous apprenons plus en détail comment ils exercent cette causalité, une enquête qui, comme le souligne Averroès, ne peut être entreprise qu'une fois que l'on a déjà établi qu'ils sont des causes efficaces en physique [...] La physique et la métaphysique abordent une seule et même cause sous deux angles différents (d'où l'utilisation répétée de l'expression *min jiha*)".⁵⁸⁴

Nous comprenons ainsi, grâce à Ibn Rushd, et en suivant la lecture de Peter Adamson, comment les points de jonction peuvent et doivent être étudiés des deux côtés, d'une part, du côté du Monde Physique, en étudiant les sciences physiques, sciences qui s'établissent à travers l'étude des particuliers, en établissant l'existence du principe de causalité physique qui régit l'évolution des particuliers du Monde Physique, et, d'autre part, du côté du Monde Métaphysique, en étudiant les sciences métaphysiques, sciences qui s'établissent à travers l'étude des universaux, des intellects séparés, en établissant l'existence du principe de causalité métaphysique qui régit l'évolution des universaux du Monde Métaphysique. Nous reviendrons en son lieu sur la hiérarchie des sciences qu'une telle représentation, un tel système induit⁵⁸⁵.

La distinction rushdienne entre causalité physique et causalité métaphysique

Soulignons enfin, avec Cristina Cerami, la distinction rushdienne entre causalité physique et causalité métaphysique quant aux phénomènes sensibles du Monde Physique :

"De façon beaucoup plus claire que dans son *CM* du *GA*, Averroès explique que, d'après cette théorie, les phénomènes sensibles sont le produit de deux ordres de causalité parallèles : celui du corps, comprenant les corps sublunaires et les corps célestes, qui ne peuvent que produire les quatre qualités affectives et leurs mélanges ; celui de l'intelligible qui met en jeu un intellect séparé dont procèdent toutes les formes substantielles des étants naturels. La nature intelligible ne peut agir sur la nature sensible que par le biais de ce qui agit et pâtit, à savoir les quatre qualités sensibles et celles qui en résultent. Les formes substantielles ne se trouvent dans le sensible que par l'action d'un principe de même nature, à savoir impassible en tant qu'intelligible, qui les installe dans la matière."⁵⁸⁶

583. J'accepte ici le texte suggéré par Bouyges pour combler une lacune, qui est soutenue par les versions latine et hébraïque

584. Peter Adamson, *Averroes on Divine Causation*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.214.

585. Voir Partie IV, Chapitre 3.

586. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*

Cette synthèse est ce que nous avons tenté d'établir, avec succès, nous le pensons, avec clarté, nous l'espérons, tout au long du présent chapitre, et, somme toute, tout au long de la présente partie. Voilà ce que nous souhaitions souligner concernant la proposition d'Ibn Rushd sur la discussion quant à l'établissement de l'ancienneté du Monde Physique. Nous laissons à notre philosophe andalou le soin de conclure le présent chapitre.

Conclusion d'Ibn Rushd

En conclusion, nous vous proposons d'analyser brièvement cet extrait du *Tahafot at-Tahafot* d'Ibn Rushd, où il revient sur les différents éléments épistémologiques inhérents à la discussion de l'ancienneté du Monde Physique :

"S'opposer à la difficulté par la difficulté n'entraîne pas la destruction, mais seulement la perplexité et les doutes de celui qui agit de la sorte. En effet, pourquoi devrait-il penser que l'une des deux théories contradictoires est raisonnable et l'autre vaine? La plupart des arguments avec lesquels Al-Ġhazālī s'oppose aux philosophes sont des doutes, qui surgissent lorsque certaines parties de la doctrine des philosophes entrent en conflit avec d'autres, et lorsque ces différences sont comparées les unes aux autres. Toutefois, c'est une réfutation imparfaite. Une réfutation parfaite serait celle qui aurait réussi à démontrer la vanité de leur système, en fonction des faits eux-mêmes, et non d'un cas tel que, par exemple, son hypothèse, selon laquelle il est permis aux adversaires des philosophes de prétendre que cette possibilité est un concept intellectuel, de la même manière que les philosophes le prétendent pour l'universel." ⁵⁸⁷

Ibn Rushd revient notamment ici sur la méthodologie poursuivie par Al-Ġhazālī dans son *Tahafot al-falāsifā*, en insistant sur le fait qu'elle diverge grandement à la fois d'une approche qui permettrait la réfutation des philosophes, et plus encore, des conclusions auxquelles arrive Al-Ġhazālī dans son *Tabernacle des Lumières*, comme nous l'avons vu plus haut dans le présent chapitre. Et, le Cordouan de poursuivre :

"En effet, il lui aurait fallu commencer par établir la vérité, plutôt que commencer à rendre perplexe et à confondre ses lecteurs, puisqu'ils risquaient de mourir avant de pouvoir se procurer ce second livre, ou qu'il aurait pu mourir lui-même avant de l'écrire. Ce livre n'est pas encore entre mes mains, et peut-être ne l'a-t-il jamais composé. Il dit seulement qu'il ne fonde pas le présent livre sur une doctrine quelconque, afin de ne pas penser qu'il l'a fondée sur celle des Ash'arites. Il ressort des livres qui lui sont attribués que, dans la métaphysique, il revient aux philosophes. Et, de tous ses livres, cela est clairement montré et établi, de manière probante, dans son livre intitulé *Le Tabernacle des Lumières*." ⁵⁸⁸

(2015, De Gruyter), p.636.

587. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 133-134 du *Tahafot al-falāsifā*.

588. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du

Rappelons-le, Ibn Rushd a produit, la même année, les trois œuvres clés de la compréhension du lien entre religion et philosophie, que sont le *Fasl al-Maqāl*, son *Discours décisif*, le *Kashf*, son *Dévoilement*, que nous avons traduit en version complète, ainsi que son *Tahafot at-Tahafot*, que nous avons également traduit intégralement. Ces trois œuvres complémentaires ont été produites de façon concomitante pour éviter justement que l'une arrive sans que l'auteur n'ait pu achever les autres, comme le philosophe andalou le reproche à Al-Ġhazālī, ici. Nous ne connaissons pas d'œuvre démonstrative, dans laquelle Al-Ġhazālī est établie, par le discours démonstratif, ses thèses occasionnalistes, que ce soit à travers les pages du *Mihakk al-nazhar*, ou du *Mi'yār al-ilm*, consacrés à la logique et aux raisonnements, ou encore celles de son *Ihyā*, ou celles *Iqtīcād fī-l-I'tiqād*, qui sont ses œuvres de théologie dogmatique, bien que certains passages usent de syllogisme.

Ainsi se clôt le présent chapitre consacré à l'établissement de l'ancienneté du Monde Physique et des solutions apportées aux difficultés des jonctions entre le Monde Métaphysique et le Monde Physique. Retenons, entre autre chose, que le temps est un effet, dont l'existence est co-dépendante de l'existence du mouvement et donc des existants susceptibles d'en constituer le substrat. Retenons également que les points de jonction du Monde Métaphysique avec le Monde Physique résultent du principe de causalité métaphysique, qui est le sujet de la présente partie. Ceci étant établi, nous allons pouvoir passer au chapitre suivant, consacré à l'examen de la Connaissance du Premier Principe, telle que l'ont discutée nos auteurs médiévaux.

§. 133-134 du *Tahafot al-falāsifā*.

Chapitre V : Discussions autour de la connaissance du Premier Principe

Faisons un pas de côté et analysons les résultats que nous avons obtenus, jusqu'ici, dans la présente partie. Nous avons établi, avec nos protagonistes médiévaux, l'existence de la Cause des causes, le Premier Principe, un être unique, premier, nécessaire par soi et cause de tous les existants, qu'ils soient séparés de la matière, et donc appartenant au Monde métaphysique, régi par le principe de causalité *métaphysique*, ou relevant de l'hylémorphisme, et donc appartenant au Monde physique, et donc régi par le principe de causalité *physique*. Nous avons discuté, au chapitre précédent⁵⁸⁹ notamment, des liens et points de jonctions entre les deux Mondes, ainsi que de la nécessité des causes secondes⁵⁹⁰. Nous avons également évoqué le rôle de l'*agent*⁵⁹¹, et de la place de la *volonté*⁵⁹², ancienne comme advenue. Se pose alors la question de la *connaissance* que nous pouvons associer à la Cause des causes, au Premier Principe. Est-il conscient de Lui-même ? Est-il conscient de Ses effets ? Des universaux ? Des particuliers ? Est-il conscient des effets de ses effets, *ad infinitum* ? Les changements, dans les effets, en particulier leur passage respectif de l'existence potentielle à l'existence effective, impliquent-ils un changement en Lui ? Nous avons pensé le présent chapitre comme l'étude, point par point, des éléments de réponse à ces différentes questions, que nous offrent nos auteurs médiévaux. Le lien entre *connaissance*, *causalité*, *déterminisme*, et *libre arbitre* sera également discuté.

589. Voir Partie II, Chapitre 4.

590. Voir Partie II, Chapitre 1.

591. Voir Partie I, Chapitre 3.

592. Voir Partie II, Chapitre 4.

Première approche des difficultés et tensions inhérentes à la discussion

Présentons, avant d'entrer dans le vif du sujet, une première approche des difficultés et tensions inhérentes à la discussion relative à la Connaissance du Premier Principe. Relevons, avec Al-Ġhazālī, quelques précisions épistémologiques.

Une synthèse d'Al-Ġhazālī, sur le plan épistémologique

Un premier élément, que pointe Al-Ġhazālī, consiste en la distinction nécessaire entre une *démonstration* et une *prémisse*, du point de vue de la valeur épistémologique, dans le paradigme philosophique.

La remise en cause des valeurs épistémologiques des prémisses

En résumant les tensions, les difficultés, ce qu'il appelle les *incohérences*, de la part d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, c'est bien à la remise en cause des valeurs épistémologiques d'un certain nombre de prémisses que se livre, dans un premier temps, Al-Ġhazālī :

"Quelle différence y a-t-il entre vous et vos adversaires lorsqu'ils vous disent : "Nous connaissons, de façon certaine, l'impossibilité de dire à un individu qu'une essence connaît tous les universaux, sans que cela ne nécessite la multiplicité [en son essence], sans que cela ne soit [un attribut] additionnel à son essence, et sans que sa connaissance ne devienne multiple, avec la multiplicité de l'objet de connaissance" - ceci étant votre doctrine, concernant Dieu, qui, par rapport à nous, et à nos propres sciences, est l'ultime impossibilité! Toutefois, ensuite, vous dites : "La Science ancienne ne doit pas être comparée à la [science] des créatures"."⁵⁹³

Un premier élément est à relever ici. Une prémisse énoncée par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, toujours selon ce que nous en rapporte Al-Ġhazālī, consiste à exclure du giron des connaissances, à nous accessibles, le mode de connaissance ancienne, qui diffère de façon stricte avec le mode de connaissance advenue.

Changement de l'objet, changement de la connaissance

Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"Un groupe d'entre vous, prenant conscience de l'impossibilité [que nous avons indiqué], a alors déclaré : "Dieu ne connaît que Lui-même, de sorte qu'Il est l'Intelligent, l'Intellect et l'Intelligible, tout ceux-ci ne faisant qu'Un". Maintenant, si l'on devait

593. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 24.

dire [à ceux-ci], "L'union de l'Intellect, de l'Intelligent, et de l'Intelligible, est nécessairement connue comme étant impossible, puisque la supposition d'un Artisan du Monde, qui ne connaît pas Son œuvre, est nécessairement impossible, et, étant donné que si l'Éternel - puisse-Il être grandement exalté, loin de ce qu'ils disent, ainsi que tous les déviants [de la Vérité] - ne se connaît que Lui-même, alors, Il ne connaîtra pas du tout Son œuvre", [que nous diriez-vous ?]"⁵⁹⁴

Ainsi, nous comprenons que, selon ce qu'en rapporte Al-Ġhazālī, pour les théologiens, comme pour Ibn Sīnā et Al-Fārābī, la connaissance du connaisseur est, *a priori*, fonction de l'objet de connaissance. Si l'objet vient à l'existence, la connaissance du connaisseur de sa venue à l'existence vient elle-même à l'existence, s'ajoutant, *a priori*, à la connaissance préalable du connaisseur. Si l'objet de connaissance varie dans le temps, alors, la connaissance du connaisseur varie dans le temps.

Connaissance de l'objet, connaissance de sa possibilité d'existence

Al-Ġhazālī va plus loin, en relevant la distinction entre l'objet de la connaissance, la connaissance de l'objet de la connaissance, et la connaissance de la *possibilité* de l'existence effective de l'objet de la connaissance :

"[Les philosophes] peuvent toutefois dire : Réduire la possibilité au jugement de l'esprit est impossible. En effet, il n'y a pas de sens pour le jugement de l'esprit, si ce n'est la connaissance de la possibilité. La possibilité est donc connue, et c'est autre chose que la connaissance. La connaissance l'englobe, la suit et y est telle qu'elle est. Si la connaissance est censée cesser, l'objet de la connaissance ne cesse pas. Alors que, si l'objet de la connaissance cesse d'exister, la connaissance [portant sur l'objet] cesse. Par conséquent, la connaissance et son objet sont deux choses [distinctes] : l'un suit, l'autre est suivi. Si nous devons supposer que des personnes rationnelles s'abstiennent de supposer la possibilité et ne l'ignorent pas, nous dirions : "La possibilité n'est pas supprimée, les possibles étant plutôt [possibles] en eux-mêmes. Toutefois, les esprits s'oublient eux-mêmes". De même, [si nous supposons] que les esprits et les personnes rationnelles cessent d'exister, la possibilité resterait, inévitablement."⁵⁹⁵

Al-Ġhazālī pointe ici un élément de la première importance. Que l'objet de la connaissance, et la connaissance de l'objet de la connaissance, soit deux choses distinctes est une évidence de l'esprit. Toutefois, ce qu'Al-Ġhazālī met en évidence ici est un élément autrement plus fondamental. Il s'interroge sur le lien, la relation logique existante, le rapport de cause à effet, sur le plan du principe de la causalité métaphysique, entre l'objet de la connaissance, et la connaissance de l'objet de la connaissance. Est-ce deux grandeurs équivalentes, formant une paire, une boucle causale, sur le plan métaphysique ?

594. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 24.

595. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 120-121.

Où est ce que l'un est la cause et l'autre l'effet ? Pour examiner cette question, et apporter quelques éléments de réponse, Al-Ġhazālī fait disparaître l'un des deux et examine la persistance dans l'existence, ou non, du second. Si l'objet de connaissance n'existe pas, alors la connaissance de cet objet sera inexistante dans la connaissance du connaiseur. Cependant, si la connaissance de l'objet est inexistante pour le connaiseur, cela n'implique pas, par voie de nécessité, l'inexistence de l'objet, puisque rien n'indique l'omniscience du connaiseur. De même en va-t-il de la condition d'existence d'un connaiseur qui recevrait la connaissance de l'existence de l'objet de connaissance, pour l'existence de l'objet de connaissance. Nous pouvons résumer cette idée par la célèbre formule interrogative : est-ce qu'un arbre fait du bruit en tombant, si nul n'est là pour l'entendre ? Quelle est la part de l'observateur dans l'existence et les propriétés de l'objet observé ?

Structure hiérarchique des entités connaissantes

Tous ces éléments, Al-Ġhazālī les met dans la bouche d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī. Il en tire deux conséquences, la première étant que les incohérences manifestes de la doctrine d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, quant à la connaissance ancienne, est source de honte et gage de folie, la seconde consiste en la dénonciation des procédés *ad hoc*, forgés par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, pour plaire aux masses musulmanes. Voyons tout d'abord un passage, exprimant la première idée :

"La honte qui vous est faite, avec cette doctrine, est suffisante. S'ils n'avaient pas atteint la limite de la faiblesse, les derniers [philosophes] ne se seraient pas abstenus de la soutenir. Nous allons [maintenant] attirer l'attention sur son aspect honteux. En effet, elle implique que les effets [de Dieu] soient plus noble que Lui. Un ange, un homme, tout comme chacun des êtres rationnels, se connaît et connaît son principe, et connaît les autres, alors que Le Premier ne se connaît que Lui-même. Il est donc déficient vis-à-vis des particuliers, sans parler des anges. En effet, les animaux, outre leur conscience d'eux-mêmes, savent autre chose qu'eux-mêmes. Il ne fait aucun doute que la connaissance est une noblesse. Où est donc leur déclaration : "Il est l'aimant et le bien-aimé ! En effet, à lui appartient la majesté la plus parfaite, et la beauté la plus complète" ? Quelle beauté existe-t-il pour une existence simple, sans quiddité, ni réalité, qui n'a aucune connaissance de ce qui se passe dans le monde, et aucune connaissance de ce qui est nécessaire par elle-même ? Et, quel déficit pour Dieu est plus grand que cela ?" ⁵⁹⁶

Nous avons donc ici l'apparition d'une structure hiérarchique des entités connaissantes, sous la plume d'Al-Ġhazālī, qui les distingue et les inclut dans son échelle, en leur attribuant un rang proportionnel à leur capacité de connaissance respective, elle-même liée au nombre d'objets de connaissance qu'elles peuvent admettre. Or, sur cette échelle de connaissance, qu'Al-Ġhazālī adopte comme une échelle de noblesse, la Cause des causes,

596. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VI, §. 48-50.

le Premier Principe, qui, selon la compréhension de la doctrine des philosophes que nous transmet Al-Ġhazālī, ne connaîtrait que Sa propre Essence, se retrouverait en deçà du rang des Intellects séparés, qui correspondent aux anges, dans le paradigme religieux, en deçà des êtres humains, qui sont les animaux rationnels, et en deçà même des animaux les plus primitifs, puisque ces derniers sont conscients d'eux-mêmes et des objets de connaissance de leur environnement.

"Une personne rationnelle serait, en effet, étonnée par un groupe qui prétend pénétrer profondément dans [le monde des] intelligibles, mais dont le reflet, *in fine*, conduit à [la conclusion] que le Seigneur des seigneurs, et la Cause des causes, n'a fondamentalement aucune connaissance de ce qui se passe dans le monde. Quelle différence y a-t-il entre lui et les morts, si ce n'est la connaissance de lui-même ? Et quelle perfection y a-t-il dans sa connaissance de Lui-même, avec Son ignorance de ce qui est autre que Lui-même ? C'est une doctrine dont le visage scandaleux rend l'élaboration et la clarification inutiles." ⁵⁹⁷

La Cause des causes serait donc réduite au rang de mort. Nous verrons, dans la suite de ce chapitre, d'où vient cette doctrine selon laquelle le Premier Principe ne se connaît que Lui-même, et comment Ibn Rushd y répondra.

Plaire aux masses musulmanes

Pour l'heure, voyons le dernier reproche qu'adresse Al-Ġhazālī aux philosophes néo-platoniciens, et en particulier à Ibn Sīnā et Al-Fārābī, à savoir leur volonté d'avoir recours à un procédé *ad hoc* pour plaire aux masses musulmanes, tandis que, en acte, leur doctrine est, selon Al-Ġhazālī, incompatible avec celle connue des masses musulmanes :

"Nous disons : "Dans la mesure où les musulmans ont reconnu le monde comme étant advenu par Sa volonté, ils ont inféré le Savoir à partir de la Volonté, et ont ensuite déduit la Vie de la volonté et du savoir. Ils ont alors [déduit] de la Vie que chaque être vivant est conscient de lui-même. [Or, Dieu] est vivant. Par conséquent, Il se connaît aussi." Cela devient un modèle de raisonnement compréhensible et extrêmement solide. Toutefois, dans votre cas, [philosophes], une fois que vous avez nié la Volonté et la venue à l'existence [du Monde], prétendant que tout ce qui résulte de Lui découle de la nécessité et de la nature, pourquoi [diriez-vous] qu'il est improbable que Son Essence soit telle qu'il procède de lui ? À savoir, seulement le premier effet, puis du premier effet un deuxième effet, [et ainsi de suite] jusqu'à l'achèvement de l'ordre des existants." ⁵⁹⁸

Nous comprenons l'analyse que nous apporte Al-Ġhazālī. Il débute par la donnée du processus par le biais duquel les masses musulmanes, les *gens du commun*, dirait

597. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VI, §. 48-50.

598. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XII, §. 1.

Ibn Rushd, comprennent l'Omniscience divine, qui se résume par la chaîne de causalité métaphysique suivante :

Monde advenu \implies *Volonté* \implies *Savoir* \implies *Vie* \implies *Conscience de Soi*

Or, relève Al-Ġhazālī, puisque, selon Ibn Sīnā et Al-Fārābī, le Monde est ancien, cette chaîne de causalité métaphysique, à laquelle adhèrent les *masses des musulmans*, s'effondre chez Ibn Sīnā et Al-Fārābī, et ce, dès le premier maillon ! Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"Toutefois, malgré cela, Il n'a pas conscience Lui-même, tout comme avec le feu d'où la chaleur procède nécessairement, et avec le Soleil duquel procède nécessairement la lumière. Aucun ne se connaît, tout comme aucun ne connaît autrui. Au contraire, celui qui se connaît, connaît ce qui provient de lui, et connaît donc autre que lui. Nous avons montré, qu'en termes de doctrine, [Dieu] ne connaissait pas les autres étant, et que nous avons imposé à ceux qui s'y opposaient la conséquence nécessaire d'être [réellement] d'accord, avec eux du fait de la position qu'ils ont pris. Si, alors, Il n'en connaît pas un autre, Il n'est pas improbable qu'Il ne se connaisse pas Lui-même." ⁵⁹⁹

Pire encore, en tirant la chaîne de causalité métaphysique propre aux philosophes néoplatoniciens, telle que la conçoit Al-Ġhazālī, il n'est pas nécessaire que la Cause des causes ait conscience d'elle-même. Nous revenons alors à l'idée du *Dieu mort*. Revenons, avec Ibn Sīnā, à présent sur la distinction entre le contingent et le nécessaire, dans le cadre particulier de la connaissance des existants.

Retour sur la distinction entre le contingent et le nécessaire

Nous avons analysé en détail, en son lieu ⁶⁰⁰, les différentes dichotomies des existants proposées par Ibn Sīnā et Ibn Rushd. Nous allons évoquer brièvement, avec Ibn Sīnā, le rôle que joue ces dichotomies des existants, dans le cadre de la question de la connaissance.

Connaissance du contingent et du nécessaire

Observons, tout d'abord, le lien entre la distinction, sur le plan de la connaissance possible, entre l'existant contingent et l'existant nécessaire :

"D'une chose dont il est possible qu'elle existe ou n'existe pas, on ne peut pas savoir si elle existerait ou n'existerait pas, mais on peut savoir qu'elle est contingente, parce que la contingence est nécessaire pour le contingent, tandis qu'exister ou ne pas exister n'est pas nécessaire, puisque c'est contingent. La contingence étant nécessaire, il est possible qu'elle soit connue ; et comme exister et ne pas exister ne sont pas

599. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XII, §. 1.

600. Voir Partie I, Chapitre 2.

nécessaires, il ne se peut point qu'on les connaisse, car s'il est reconnu que la chose existe alors qu'il se peut qu'elle n'existe pas, la connaissance serait fautive au cas où elle n'existerait pas. Or le faux n'est pas de la science, mais du domaine de l'opinion. À moins qu'il ne se puisse point que la chose n'existe pas ; et dans ce cas elle n'est plus *"la chose dont il soit possible qu'elle existe ou qu'elle n'existe point. Or, de toute chose qui est contingent en soi, l'existence ou l'inexistence par une cause est nécessaire. Par conséquent, lorsqu'on la reconnaît sous son aspect nécessaire. Donc, on peut connaître le contingent en tant qu'il est [devenu] nécessaire."*⁶⁰¹

Ce que nous comprenons, à travers les propos d'Ibn Sīnā, et qui est un élément majeur et central de la discussion qui va suivre, consiste en ce que la connaissance d'un existant, quel qu'il soit, fût d'une propriété inhérente à un autre existant, ne constitue un objet de connaissance possible, qu'en tant qu'il est un existant *nécessaire*. Tant qu'il est un existant contingent, il n'est pas possible qu'il soit connu, nous dit Ibn Sīnā. En revanche, tant que l'existant n'est pas nécessaire, le fait que l'existant soit contingent, est nécessaire, et est donc, en tant que propriété de l'existant, un objet de connaissance, bien que l'existant lui-même, en tant qu'il est contingent, soit hors de portée de la connaissance.

Connaissance et chaîne causale

À dessein, nous ne précisons nullement, ici, s'il en va de même pour la connaissance ancienne et pour la connaissance advenue, sans pour autant minimiser le caractère central et fondamental de la distinction, sur laquelle nous reviendrons plus loin, dans le présent chapitre. Ibn Sīnā nous propose un exemple éclairant :

"Voici un exemple. Si quelqu'un dit : "Demain, tel homme trouvera un trésor", tu ne peux pas savoir s'il trouvera ou ne trouvera pas - ceci étant contingent en soi. Mais du moment que tu sais qu'une cause interviendra pour jeter en son cœur une intention de façon qu'il prenne telle route, qu'une seconde cause interviendra pour qu'il prenne telle direction, qu'une troisième cause interviendra pour qu'il prenne telle direction, qu'une troisième cause interviendra pour qu'il pose le pied en tel endroit, alors tu auras déjà su que ce même endroit est couvert, qu'il y a par dessous un trésor, et que la lourdeur de la démarche [de l'homme] l'emporte sur la résistance de cette couverture : de tout cela tu sauras avec certitude qu'il atteindra le trésor. Donc, comme tu examines ce contingent sous son aspect nécessaire, tu pourras le connaître."⁶⁰²

Nous comprenons ainsi, avec Ibn Sīnā, que le contingent peut avoir un aspect nécessaire, comme cela a été discuté et réfuté en son lieu⁶⁰³, notamment par les travaux d'Ibn Rushd. Ce que nous retenons donc, c'est bien que, par voie de nécessité, et par cette

601. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.198.

602. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.198-199.

603. Voir Partie I, Chapitre 2.

voie seule, nous pouvons acquérir une connaissance de l'objet. Or, cette voie de nécessité correspond précisément à la chaîne de causalité, qu'elle soit purement métaphysique, si les existants en question sont des Intellects séparés, ou mêlant les principes de causalité métaphysique comme physique, dans le cas des existants du Monde sensible. Ainsi, le principe de causalité, en tant qu'il inclut le lien entre la cause et l'effet, lien qui permet le transfert de l'existant de sa forme d'existence contingente à sa forme d'existence nécessaire, ouvrant la voie à la connaissance. Dit autrement, pour Ibn Sīnā, le principe de causalité est une condition *sine qua none* au processus de connaissance. Plus encore, Ibn Sīnā semble confondre, à dessein, la structure causale et le mode de connaissance.

La connaissance ancienne de la Cause des causes

Ainsi, le *Troisième Maître* poursuit, en faisant le lien entre ce que nous venons de mettre en évidence, et la connaissance, dans le cadre de la connaissance ancienne de la Cause des causes, le Premier Principe :

"Tu as donc su que jamais la chose n'existe tant qu'elle n'est pas nécessaire. Donc toute chose a sa cause ; mais les causes des choses ne nous sont pas toutes connues et, par suite, leur nécessité ne nous est pas connue non plus ; si nous connaissons certaines causes, c'est le doute qui l'emporte et non la certitude, parce que nous savons que toutes ces causes que nous avons connues ne nécessitent pas l'existence de la chose ; en effet, il se peut qu'il faille encore une autre cause ou bien il se peut qu'un obstacle intervienne. Or, si cette possibilité [d'une autre cause ou d'un obstacle] n'existait pas, nous saurions avec certitude. Comme tout ce qui peut exister remonte à l'Être nécessaire, de qui il est nécessaire qu'il soit procédé, par conséquent toutes les choses sont nécessairement liées à l'Être nécessaire, du fait qu'elles sont nécessaires de par Lui. Donc, toutes les choses sont connues de Lui." ⁶⁰⁴

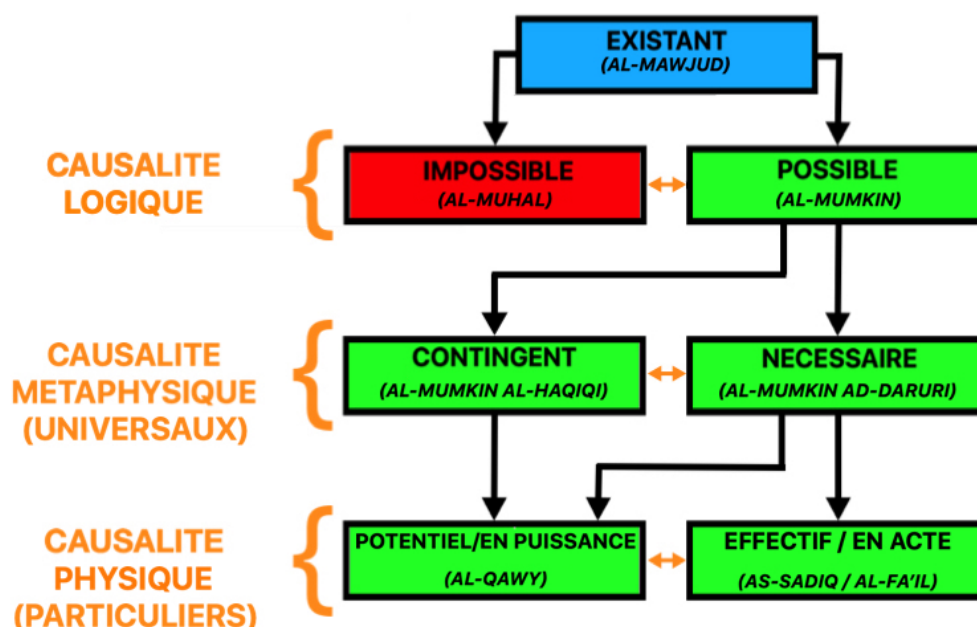
Nous avons donc ici un premier élément, que nous offre Ibn Sīnā, quand à la manière dont s'effectue le processus et le mode de connaissance de la Cause des causes. Le *Troisième Maître* exprime ici ce que nous avons d'ores et déjà souligné en son lieu ⁶⁰⁵, à savoir que tous les existants effectifs sont nécessairement des existants nécessaires. Donc, nous dit Ibn Sīnā, dès lors qu'un existant est un existant effectif, il est existant nécessaire, bien que la réciproque soit fautive. Et, le fait qu'il soit un existant nécessaire suffit, nous dit Ibn Sīnā, pour en faire un objet de connaissance, puisque son caractère nécessaire ne lui est acquis que par voie de causalité. Il faut alors distinguer, comme nous le ferons en son lieu ⁶⁰⁶, notre connaissance humaine de ces liens de cause à effet, et qui constitue notre perception imparfaite du Monde physique et des liens causaux entre les existants sensibles, que nous

604. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānesh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.199.

605. Voir Partie I, Chapitre 2.

606. Voir Partie III, Chapitre 1.

appelons le principe de *causalité discursive*. Cette absence de certitude, induite, en nous, par la méconnaissance de la structure de la chaîne causale, implique, en nous également, l'absence de connaissance. Or, la Cause des causes, nous dit Ibn Sīnā étant cause de toutes les causes, Elle est liée à la chaîne de causalité de façon stricte, Elle connaît tout de son ou de ses effets, qui eux-mêmes connaissent leur ou leurs effets, et ainsi de suite. Ainsi, la Cause des causes connaît, par voie de causalité et de nécessité, l'ensemble des existants nécessaires, qu'ils soient nécessaires-effectifs ou nécessaires-potentiels. Nous redonnons, à toute fin utile, le schéma des dichotomies des existants, telles que les présente Ibn Rushd.



Ainsi, le principe de causalité constitue, en ce sens, le processus par lequel la Connaissance ancienne de la Cause des causes peut nous être intelligible. Reste à étudier la distinction, si elle existe, entre la connaissance forgée par le principe de causalité métaphysique, liée aux existants séparés de la matière, et celle forgée par le principe de causalité physique, liée aux existants soumis à l'hylémorphisme, à travers le lien entre matière et connaissance.

Matière et Connaissance

Ibn Sīnā après avoir évoqué le processus de connaissance de la Cause des causes, évoque, dans un premier temps, ce qu'il faut entendre par la connaissance de l'être séparé de la matière :

"L'être séparé [de la matière], du fait qu'il est séparé, est tel que son essence, dès lors qu'elle s'unit à n'importe quelle chose, est connaissance ; du fait que [cet être] est un être séparé de la matière et qu'il n'est pas séparé de lui-même, il est [à la fois] connaissant et connu de lui-même. En réalité, le connu [n'est] que la connaissance, car ce qui est connu de toi est en réalité cette forme qui de telle chose est en toi, non pas cette chose même dont cette forme est la sienne ; la chose connue [dont nous connaissons seulement la forme] est autre et n'est pas cette réalité même. [De même], le sensible est cet effet qui survient dans notre sensibilité, non pas cette chose extérieure [à nous] et c'est cet effet qui est la sensation. Donc, en réalité, le connu est identique à la connaissance. Puisque le connu est identique au sujet connaissant, donc celui-ci, le connu et la connaissance ne font qu'une seule et même chose." ⁶⁰⁷

Ce point, quoique technique, est essentiel pour comprendre les tenants et les aboutissants des tensions et des critiques qui surgiront, avec Al-Ġhazālī, et que nous traiterons dans la suite du présent chapitre. Nous pouvons résumer la proposition d'Ibn Sīnā par la phrase suivante : La connaissance de la forme d'un existant est distincte de la forme de la connaissance de l'existant, lui-même. Quant à l'être dépourvu de toute forme, celui qui n'est pas soumis à l'hylémorphisme, l'un des existants séparés, en tant qu'être nécessaire, est nécessairement objet de connaissance. Plus encore, il n'est autre que connaissance, nous dit le *Troisième Maître*, faisant ainsi de l'existant séparé le sujet connaissant, l'objet de connaissance, et la connaissance même. Ainsi, ces existants séparés sont également nommés les *Intellects* séparés.

La Cause des causes comme Connaissance du tout

Cela implique donc un certain nombre d'éléments sur la Cause des causes, Elle-même, comme le souligne Ibn Sīnā :

"Or, l'Être nécessaire est connaissant sa propre essence, laquelle donne l'existence à toutes les choses dans l'ordre où elles existent. Or, son essence qui donne l'existence à toutes les choses est connue de lui-même. Donc toutes les choses lui sont connues par sa propre essence, non pas de manière que les choses soient cause de ce qu'il ait connaissance d'elles ; mais au contraire, c'est sa connaissance qui est cause [de l'existence] de toutes les choses qui existent - de même que la connaissance que le maçon possède de la forme de la maison qu'il a conçue : la forme de la maison qui est dans la connaissance du maçon est la cause de la forme de la maison [dans la

607. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.195.

réalité] extérieure ; et ce n'est pas la forme de la maison [dans la réalité extérieure] qui est cause de la connaissance du maçon. Mais la forme du ciel est la cause de la forme de notre connaissance, du fait que le ciel existe." ⁶⁰⁸

Le Premier Principe se connaît Lui-même. Or, Il est la cause de toutes les causes. Ainsi, Il a, et Il est, la connaissance de toutes les causes, et de leurs effets respectifs. Ibn Sīnā va plus loin encore, en donnant un lien causal entre la connaissance de l'effet et l'effet. La connaissance de l'effet, en l'Essence du Premier Principe, précède non seulement temporellement, mais également métaphysiquement, la venue à l'existence de l'effet.

La connaissance de la Cause Première des Intelligibles

Cette dernière assertion constituera l'un des premiers lieux de tension entre Ibn Sīnā et Al-Ġhazālī, ce dernier s'interrogeant sur la connaissance de la Cause Première des intelligibles :

"La somme de ce qu'Ibn Sīnā a mentionné pour le vérifier au cours de sa discussion se réduit à deux sortes [d'arguments]. Le premier type [d'argumentation consiste à dire] que le Premier n'existe pas dans la matière. Tout ce qui n'existe pas dans la matière est un intellect pur, et tout ce qui est pur intellect a tous les intelligibles qui lui sont exposés. En effet, tout obstacle à la saisie de toutes choses est l'attachement à la matière et la préoccupation [qui résulte de cette attachement]. L'âme de l'être humain est préoccupée par la gestion de la matière, c'est-à-dire du corps. Une fois que [la préoccupation] de l'humain [avec le corps] a cessé avec la mort, [l'individu] n'ayant pas été terni par les appétits corporels, et les qualités fondamentales qui lui viennent des choses naturelles, la réalité de tous les intelligibles lui est dévoilée. Pour cette raison, [Ibn Sīnā] a décidé que tous les anges connaissaient tous les intelligibles, et que rien ne leur échappait. En effet, eux aussi sont de purs intellects, non existants dans la matière." ⁶⁰⁹

La séparation de l'existant, avec la matière, lui confère la connaissance de tous les autres existants eux-mêmes séparés de la matière. Cette connaissance est d'ordre métaphysique, puisque les objets de connaissance, le sujet connaissant, et la connaissance même sont d'ordre métaphysique. Ainsi donc, si l'on en croit ce que rapporte Al-Ġhazālī, quant aux propositions d'Ibn Sīnā, nous devons mettre sur le même plan, en terme de connaissance, l'ensemble des Intellects séparés, les uns différents des autres non sur le plan de la connaissance, mais sur le plan de l'échelle des causes et des effets, et donc sur la nature propre des connaissances auxquelles ils ont accès. Le Premier Principe est connaissant, avec une connaissance précédant, non pas temporellement, mais sur le plan de la causalité métaphysique, l'existence effective des existants ainsi connus. Tandis que les autres

608. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.195-196.

609. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XI, §. 3-4.

Intellects séparés recevrons une part de leur connaissance par ce même processus causal, par lequel la connaissance précède l'existence, et une autre part de la connaissance résulte d'un autre processus de connaissance, du fait que l'existence de l'objet de connaissance précède alors l'acquisition de la connaissance par le sujet connaissant. C'est le cas, *a minima*, pour la connaissance de l'existence de la Cause des causes pour l'un des Intellects séparés, autre que le Premier. En effet, l'existence du Premier Principe précède, sur le plan causale, l'existence du Second, par exemple, et donc, de l'acquisition de la connaissance de l'existence du Premier Principe par le second. Ainsi, le Premier Principe est le seul existant à tout connaître par voie de nécessité, quelque soit l'objet de connaissance en question, sa connaissance précédera toujours son existence. Plus précisément, c'est cette connaissance préalable qui rend cet existant nécessaire, contrairement à l'autre mode de connaissance, qui est précisément l'implication inverse, à savoir que l'existence nécessaire rend cet existant intelligible.

Acquisition du savoir et inhérence du sujet connaissant dans la matière

Cela étant rendu explicite, nous allons pouvoir nous interroger, avec Al-Ġhazālī, sur le lien entre l'acquisition du savoir et l'inhérence du sujet connaissant dans la matière :

"Si on dit ensuite : "C'est parce que l'empêchement pour l'appréhension des choses est la matière, mais [ici] il n'en est pas question", nous disons : Nous concédons que c'est un empêchement, mais nous ne concédons pas qu'il s'agisse du seul. Leur syllogisme est ordonné selon la forme du syllogisme conditionnel, à savoir, en disant : "Si [tel intellect] est dans la matière, alors il ne comprend pas les choses intellectuellement. Or, Il n'est pas *dans* la matière. Donc, Il appréhende les choses intellectuellement". Cette [manière de discuter] consiste à ajouter le contradictoire de l'antécédent. Toutefois, comme tous le reconnaissent, ajouter le contradictoire de l'antécédent ne permet pas de tirer une conclusion valide. Cela ressemble à celui qui dit : "Si c'est un humain, alors c'est un animal. Ce n'est pas un humain. Par conséquent, ce n'est pas un animal." Toutefois, cette implication est fautive. En effet, ce n'est peut-être pas un humain, mais un cheval, et ce serait [tout de même] un animal." ⁶¹⁰

Ainsi donc, Al-Ġhazālī met ici en évidence le fait qu'Ibn Sīnā ne saurait affirmer, comme il le lui fait dire, que la seule séparation de l'intellect avec la matière suffirait à l'acquisition pleine et totale de l'ensemble des intelligibles. Al-Ġhazālī n'en nie pas, toutefois, la possibilité. Plus encore, il concède l'établissement du fait selon lequel la matière, dans son interaction avec l'intellect en elle inhérente, est un frein à l'acquisition des connaissances. Toutefois, il évoque ici l'absence de démonstration, ni même d'argument, traitant de l'unicité de ces obstacles au savoir, de telle sorte à ce que, quand bien même l'obstacle

610. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XI, §. 7-8.

de la matière serait éliminé, aucune certitude ne serait établie, quand à la connaissance de l'Intellect séparé de la matière en question.

Connaissance, acte naturel et acte volontaire

De même, Al-Ġhazālī poursuit sa méthodologie du doute systémique, s'interrogeant à présent sur le lien entre connaissance, acte naturel et acte volontaire :

"La deuxième façon [de répondre aux philosophes] est de concéder que le fait de faire quelque chose de la part de l'agent nécessite également la connaissance de ce qui se passe. [Maintenant,] selon eux, l'acte de Dieu est un, à savoir le premier effet, qui est un intellect simple. [Il découle de cela] qu'Il ne doit savoir que cela. Le premier effet ne saurait [aussi] connaître que ce qui en provient. En effet, le tout n'est pas venu à l'existence de Dieu d'un seul coup, mais par la médiation, la venue à l'existence et la nécessité. En ce qui concerne ce qui provient de ce qui vient de Lui, pourquoi devrait-Il le connaître, alors qu'une seule chose provient de Lui ? En effet, [si] cette [connaissance s'étendant au-delà du premier effet] n'est pas nécessaire avec l'acte volontaire, combien plus encore [est-il inutile] avec le naturel ? [...] À cela aussi, [Ibn Sīnā] n'a pas de réponse."⁶¹¹

Nous comprenons l'argument, développé ici par Al-Ġhazālī. Il consiste à interroger le lien entre les différentes strates de connaissance d'un agent, vis-à-vis de son effet, puis de l'effet de son effet, etc. En effet, si Al-Ġhazālī conçoit le mode d'acquisition de la connaissance, pour l'agent, vis-à-vis de son effet, il ne conçoit nullement le lien entre l'effet de son effet et sa connaissance de cet effet de son effet. Une fois encore, il ne s'agit pas pour Al-Ġhazālī de nier une telle possibilité d'acquisition du savoir qui remonterait le cours de la causalité, allant du dernier effet à la première cause, mais il pointe du doigt ce qu'il considère être une faiblesse épistémologique. Toutefois, si l'on considère que c'est parce que le second principe est la cause du troisième, que le second connaît le troisième, et que c'est parce que le premier est la cause du second qu'il connaît le second, et, enfin, que, en tant qu'Intellect séparé, le second est à la fois le sujet connaissant et sa connaissance même, comme nous l'avons souligné plus haut, alors, le connaître n'est-ce pas connaître ses connaissances ? Affirmer que le Premier connaît le second, n'est-ce pas affirmer qu'il en partage chaque connaissance ? La question est posée, et nous y reviendrons dans la suite du présent chapitre. Pour l'heure, examinons comme dernier élément de cette section consacrée au lien entre matière et connaissance, l'interrogation d'Al-Ġhazālī sur le lien entre la hiérarchie de la noblesse des existants et celle de leur connaissance respective.

611. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XI, §. 18-19.

Hiérarchie des existants

Ibn Rushd confirmera cette hiérarchie des existants, qui se fonde sur la hiérarchie de leur connaissance, en ces mots :

"D'après les philosophes, [...] puisqu'il n'y a rien de supérieur à la connaissance, il n'est pas possible que ce qui ne possède pas la connaissance puisse être supérieur à ce qui est sachant, que ce soit un principe ou non. En effet, puisque certains des principes possèdent des connaissances, et d'autres non, il n'est pas possible que ceux qui n'ont pas de connaissance soient supérieurs à ceux qui en ont, de même, en ce qui concerne les effets qui ont une connaissance et ceux qui n'en n'ont pas. Et, la noblesse d'être un principe ne peut surpasser la noblesse de la connaissance, sauf si la noblesse d'un principe, qui ne possède pas la connaissance, puisse dépasser celle d'un principe qui en possède. Or, l'excellence d'être un principe ne peut pas surpasser l'excellence de la connaissance. Par conséquent, il est nécessaire que le principe qui a la plus grande noblesse possède la plus grande excellence, qui est la connaissance absolue."⁶¹²

Cette hiérarchie de la noblesse des étants, en fonction de leur connaissance, permet à Ibn Rushd d'effectuer un retournement épistémologique dont il a le secret, et qui lui permet d'affirmer que l'absence de matière, qui implique l'absence d'organe sensoriel, qui sont les canaux usuels de l'acquisition des connaissances, non seulement n'implique pas la privation de la connaissance, mais est une condition nécessaire à l'acquisition d'une connaissance supérieure, voire d'une connaissance absolue. Et, de même que nous avons, en son lieu⁶¹³, remonté le cours de la causalité jusqu'à aboutir à la Cause des causes, le Premier Principe, de même, nous pourrions remonter l'échelle de la connaissance des étants, jusqu'à aboutir au Connaisseur absolu. En réalité, comme nous l'avons vu plus haut, ces deux cheminements se confondent absolument. Enfin, à cette structure en double hélices, mêlant causalité et connaissance, Ibn Rushd fait correspondre une troisième échelle, celle de la noblesse des étants. Là encore, cette échelle se mêle et se confond absolument aux deux autres, donnant naissance à une structure en triple hélices, s'élevant de la forme d'existence la moins noble, qui est celle des derniers effets, effet de tout et cause de rien, des existants disposant des connaissances les plus amoindries, jusqu'à la forme d'existence la plus noble, qui est celle de la Cause des causes, cause de tout et effet de rien, de l'existant disposant de la Connaissance absolue. Voici ce que nous souhaitons souligner, quand à l'intrication entre matière et connaissance, chez nos penseurs médiévaux. Voyons, à présent, les liens et les différences entre le mode de connaissance du Premier Principe, et le mode de connaissance humaine.

612. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsīfā*.

613. Voir Partie II, Chapitre 2.

Le mode de connaissance du Premier Principe et le mode de connaissance humain

Nous l'avons compris, par l'étude établie dans la section précédente, que la confusion et les tensions apparaissent, dès lors que le mode de connaissance du Premier Principe est assimilé au mode de connaissance humaine. Nous allons examiner, dans la présente section, les différences et points communs entre les deux modes de connaissance, tels que les ont discutés nos protagonistes médiévaux.

Le Premier ne connaît que Lui-même

Dans un premier temps, voyons ce qui découle du fait que le Premier ne connaît que Sa propre Essence.

Dichotomie ghazzalienne des modes de connaissance

Afin de bien saisir les subtilités des arguments développés ci-après, débutons, avec Al-Ġhazālī, par la définition claire de la dichotomie des modes de connaissance :

"Notre connaissance, cependant, est constituée de deux divisions : [a] la connaissance d'une chose qui résulte de la forme de cette chose, comme de notre connaissance de la forme du ciel et de la Terre. Et [b] la connaissance que nous inventons, comme avec une chose dont nous n'avons pas perçu la forme, mais que nous avons formée dans notre âme, puis amenée à l'existence, auquel cas l'existence de la forme serait dérivée de la connaissance, et non de la connaissance de [l'existence de la forme]. La connaissance qui appartient au Premier est conforme à la deuxième division. En effet, la représentation de l'ordre dans Son Essence est une cause pour l'émanation de l'ordre de Son Essence." ⁶¹⁴

Comme nous l'avons souligné plus haut, les deux modes de connaissance doivent être compris, afin de mieux saisir les enjeux des débats qui suivront. Le premier mode de connaissance est un effet de la forme de l'objet de connaissance, tandis que la seconde est la cause de la forme de l'objet de connaissance. Le Premier Principe est le seul existant à n'être pourvu que du second mode de connaissance, tandis que nous sommes pourvus des deux modes de connaissance, ce qui contribuerait à rendre notre connaissance du Monde imparfaite, comme nous le reverrons en son lieu ⁶¹⁵.

614. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 27.

615. Voir Partie IV, Chapitre 1.

Pluralité des modes de connaissance, pluralité essentielle des attributs

Il est un lien direct entre la pluralité des modes de connaissance, et la pluralité essentielle des attributs de l'être qui les reçoit, comme le souligne Al-Ġhazālī dans le présent passage de son *Tahafot al-falāsifā* :

"Certes, si la présence d'une gravure à l'eau-forte⁶¹⁶ ou de l'écriture d'une ligne, dans notre âme, suffit à la survenue d'une telle forme, la connaissance elle-même, à notre égard, est [une seule et même chose] que le pouvoir lui-même, et sera le pouvoir même. Toutefois, à cause de nos faiblesses, notre conception ne suffit pas à faire exister la forme, mais requiert, en outre, une volonté renouvelée qui naît d'un pouvoir appétitif, de sorte que, par la médiation des deux, le pouvoir qui fait bouger les muscles et les nerfs dans les parties organiques [est] capable de les faire bouger."⁶¹⁷

Al-Ġhazālī développe ici, au nom d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, les conséquences qui dérivent des modes d'acquisition des connaissances. Il s'agit de mettre en évidence le fait que, de notre mode de connaissance qui précède, causalement, la venue à l'existence de l'objet de connaissance, ce dernier n'en est pas une conséquence directe, mais résulte de l'usage d'intermédiaires, telle que la main, la plume et l'encre, dans le cas d'une ligne écrite. Le lien entre connaissance, volonté et pouvoir est mis à nu, sans pour autant permettre de confondre les différents attributs. Bien au contraire, leur non réduction à un attribut unique de l'essence, voire à l'essence même, est rendu impossible par l'usage des intermédiaires.

"La connaissance est le pouvoir même"

Il pourrait presque s'agir d'une reprise du dicton populaire "*Le savoir est une arme*", exprimé ici sous la forme "*La connaissance est le pouvoir même*" :

"Ainsi, par le mouvement des muscles et des nerfs, la main, ou un autre [organe], se déplace. Et, avec son mouvement, la plume, ou un autre instrument externe, se déplace. Ensuite, par le mouvement de la plume, une matière telle que de l'encre, ou autre, est mise en mouvement, après quoi la forme conçue dans nos âmes est réalisée. Pour cette raison, l'existence même de cette forme dans nos âmes n'est ni pouvoir, ni volonté. Au contraire, le pouvoir en nous existe avec le principe qui fait bouger le muscle, alors que cette forme [nous concevons en nous-mêmes] est le moteur de ce moteur, qui est le principe du pouvoir. Ce n'est pas le cas avec l'Être Nécessaire. En effet, Il n'est pas composé de corps dans les membres desquels le pouvoir est

616. Technique de gravure médiévale sur plaque de métal. Une couche de vernis est appliquée afin de le protéger, puis le graveur dessine sur ce vernis avec une pointe, faisant apparaître le métal aux endroits où la pointe court sur le vernis. Enfin, la plaque de métal est immergée dans un bain d'acide qui vient marquer la partie de la plaque mise à nue.

617. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 28.

infusé. Par conséquent, Pouvoir, Volonté, Connaissance et Essence sont, quant à Lui, uniques [et identiques]." ⁶¹⁸

Cela ne vaut que pour la Cause des causes, seul être pour qui l'absence des intermédiaires est stricte, puisqu'il est à la fois dépourvu de tout corps et que son mode de connaissance est purement une cause de tout, sans être l'effet de rien, ce qui se confond bien avec la définition de l'Essence de la Cause des causes, que nous avons exhibée en son lieu ⁶¹⁹. Al-Ġhazālī pointe alors une difficulté, un point de tension qui découle de cette vision de l'unicité essentielle de la Cause des causes, qui a fait couler énormément d'encre, entre les théologiens mu'tazilites et ash'arites. En effet, si la Connaissance ancienne de la Cause des causes est confondue avec Son Essence, et que celle-ci est simple, comment les objets de cette connaissance peuvent-ils être multiples ?

Connaissance atrophiée à l'extrême du Premier Principe

Voici ce qu'Al-Ġhazālī fait dire aux philosophes néoplatoniciens, et, plus exactement, à Ibn Sīnā :

"Le Premier n'appréhende pas intellectuellement [ce qui est] autre que Lui-même. Son appréhension intellectuelle de Lui-même est identique à Lui-même, à Son Intellect, à Son appréhension intellectuelle, et à ce qui est appréhendé comme étant Un [et le même] ; et [ainsi], Il n'en appréhende pas intellectuellement un autre." ⁶²⁰

Conséquence lourde, s'il en est, puisqu'alors, la Cause des causes ne connaîtrait rien de plus que Son Essence, ignorant son premier effet, et, *a fortiori*, les effets de ses effets. Elle serait donc plus ignorante que son premier effet qui, lui, se connaît, connaît son effet, et connaît le Premier Principe. Or, nous avons vu plus haut que l'échelle de noblesse, de causalité et de connaissance ne sont qu'une seule et même échelle. Ainsi, si le Second Principe, qui est le Premier effet, est plus connaissant que le Premier Principe, il serait, non seulement plus noble que le Premier, ce qui serait terrible du point de vue des théologiens, sans être absurde en soi, mais également cause du Premier, ce qui est là une conséquence absurde.

L'intrication forte entre causalité, connaissance, volonté et pouvoir

Ibn Rushd revient sur ce point de tension en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot*, dans lesquels il met en évidence que Al-Ġhazālī contraint Ibn Sīnā au fait que le Principe Premier ne se connaît même pas Lui-même, comme dans le passage suivant :

618. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion V, §. 28.

619. Voir Partie II, Chapitre 2.

620. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 55.

"Quant à ce qu'il dit des philosophes, à savoir qu'ils pensent que ce qui vient de l'Agent, en procède de manière naturelle, est une imputation fautive. Ce qu'ils pensent vraiment, c'est que les existants procèdent de Lui, d'une manière supérieure à la nature et à la volonté humaine, puisque ces deux voies sont sujettes à une imperfection. Toutefois, elles ne sont pas les seules possibles, puisqu'il a été prouvé que l'acte de Dieu ne peut procéder de Lui ni de façon naturelle, ni de manière volontaire, au sens où cela est compris dans le Monde sublunaire. La volonté, chez un animal, est le principe de son mouvement, et, si l'Agent est dépourvu de mouvement, il est dépourvu du principe de mouvement, principe qui serait compris comme celui d'un agent volontaire, dans les mouvements du Monde physique." ⁶²¹

Ibn Rushd expose ici plusieurs éléments capitaux, mettant en évidence l'intrication forte entre causalité, connaissance, volonté et pouvoir, en particulier dans le cas de la Connaissance ancienne de la Cause des causes, où ces différents concepts se confondent pleinement, comme nous l'avons vu avec Al-Ġhazālī. La dichotomie liens de cause à effet, en liens naturels et volontaires, comme il en va des liens de cause à effet du Monde physique, est insuffisante pour rendre compte du lien de cause à effet dans le cas du Monde métaphysique, et en particulier dans le lien de cause à effet issu de la Cause de causes.

La nécessaire dichotomie des principes de causalités

Et, le Cordouan de poursuivre :

"Ce qui vient de Dieu en procède d'une manière plus noble que la volonté, d'une manière que personne ne peut comprendre, sauf Dieu lui-même. Et, la preuve qu'Il a une Volonté, c'est qu'Il connaît les contraires, et, s'Il est un Agent comme Il est un Sachant, Il réaliserait ensemble les deux actes contraires, ce qui est impossible. Et, il est nécessaire qu'Il accomplisse l'un des deux choix. L'erreur des théologiens, à propos de cette question, est qu'ils disent que chaque acte est soit naturel, soit volontaire, mais ils ne comprennent le sens d'aucun de ces mots. L'acte naturel, d'après les philosophes, a différentes significations : la première est l'élévation du feu, la chute de la terre, et le fait qu'un existant n'acquière ce mouvement que lorsqu'une chose l'a empêché d'être en son lieu naturelle, et il y avait donc une chose qui l'a contraint. Toutefois, l'Agent est trop élevé pour ce genre d'acte naturel. Les philosophes appliquent aussi le terme "nature" à toute puissance d'où provient un acte intellectuel, de la même manière que les actes qui procèdent des arts, et quelques-uns des philosophes attribuent un intellect à cette nature, et d'autres disent que cette nature ne possède pas d'intellect, mais n'agit que par nature. Et, ils disent que cette nature procède d'un intellect, parce qu'ils la comparent à des choses artificielles qui se déplacent, et d'où procèdent des actes ordonnés, et bien arrangés." ⁶²²

621. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsīfā*.

622. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsīfā*.

Nous comprenons, à nouveau, à travers ce passage, la nécessaire dichotomie des principes de causalités, celle du Monde métaphysique, régie par le principe de *causalité métaphysique*, qui porte sur la dichotomie et le transfert des existants universaux en nécessaires et contingents, et qui est l'objet de la présente Partie⁶²³, tandis que celle du Monde physique, régie par le principe de *causalité physique*, qui porte sur la dichotomie et le transfert des existants particuliers, en potentiels et effectifs, sera l'objet de l'une des parties suivantes⁶²⁴.

Connaissance de soi, connaissance de ses effets

Revenant à Aristote et Ibn Sīnā, notre philosophe andalou de conclure :

"Et, ainsi, leur maître, Aristote, affirme qu'il est manifeste que la nature de l'Intellect règne sur l'Univers. Combien cette croyance est-elle différente de celle que leur attribue Al-Ġhazālī! Cependant, celui qui suppose comme prémisse universelle que *celui qui se connaît doit connaître les choses qui découlent de lui*, doit en conclure que celui qui ne connaît pas ce qui découle de lui, ne peut se connaître lui-même. Et, après avoir réfuté la théorie d'Ibn Sīnā, selon laquelle Dieu sait autre chose, par les arguments des philosophes sur ce point, qu'il avance contre lui, il conclut, contre lui, que le Premier ne se connaît pas lui-même, et cette conclusion est valide."⁶²⁵

Ibn Sīnā ayant attribué au lien de cause à effet, issu de la Cause des causes, le fait d'être un lien causal par nature, il les confond avec les liens causaux naturels du Monde physique, il s'expose alors aux absurdités susmentionnées, et, puisqu'il admet également comme prémisse l'implication entre connaissance de soi et connaissance de ses effets, stipulant que la connaissance de soi implique la connaissance de ses effets, alors, par contraposée, l'ignorance de ses effets implique l'ignorance de soi. Ibn Rushd conclut à la validité de la réfutation proposée par Al-Ġhazālī de la doctrine d'Ibn Sīnā, doctrine rendue faible par son auteur, à cause du mauvais examen des dichotomies sur lesquelles elle repose.

Réfutation d'Al-Ġhazālī de la démonstration d'Ibn Sīnā

Voici comment Rahim Acar, dans son article *Reconsidering Avicenna's position on God's knowledge of particulars*, publié dans l'étude dirigée par David C. Reisman et Jon McGinnis *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam*, résume et synthétise la réfutation, par Al-Ġhazālī, de la démonstration d'Ibn Sīnā, (nous traduisons) :

623. La Partie II de notre présente thèse.

624. La partie IV de notre présente thèse.

625. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsifā*.

"L'argument d'Al-Ġhazālī contre l'explication d'Avicenne de la connaissance de Dieu des événements peut être interprété comme suit. Pour Avicenne (1) la connaissance de Dieu est immuable et n'est pas temporelle. (2) Dieu connaît des événements temporels particuliers à travers leurs causes. (3) La connaissance d'un événement temporel particulier nécessite une relation temporelle entre le connaissant et l'événement connu, car, sans relation temporelle, on ne peut pas connaître les événements au moment de leur existence, ni les attendre à tout moment avant qu'ils n'existent, ni les savoir existants après leur venue à l'existence. (4) Par conséquent, pour Avicenne, Dieu ne connaît pas d'événements temporels particuliers. Al-Ġhazālī soutient que, pour Avicenne, Dieu ne connaît pas non plus les choses particulières. Les choses particulières qu'Al-Ġhazālī semble avoir à l'esprit dans ce contexte sont les entités particulières dans le domaine sublunaire, c'est-à-dire des particuliers qui sont sujets à la génération et à la corruption. Al-Ġhazālī fait valoir que la position d'Avicenne concernant des choses particulières est similaire à sa position concernant des événements particuliers. Procédant d'une manière similaire à l'argument vu ci-dessus concernant la connaissance de Dieu d'événements particuliers, Al-Ġhazālī tente de montrer que la connaissance universelle de Dieu des choses n'atteint pas non plus les individus." ⁶²⁶

Une distinction, faite ici, entre événements temporels et existants particuliers semble importante à relever. Toutefois, nous ne partageons pas l'analyse de Rahim Acar quant au fait qu'Al-Ġhazālī vise, par existants particuliers uniquement les existants du Monde sublunaire, sujets à la génération et la corruption, au vu des exemples qu'il propose dans son *Tahafot al-falāsifa*, notamment le célèbre exemple de l'éclipse, qui constitue un exemple d'événement du monde supra-lunaire qui advient dans le temps. Peut-être la distinction entre événements temporels et existants particuliers, chez Rahim Acar permettrait de lever cette contradiction, mais cela ne semble pas apporter une dimension particulièrement éclairante à la discussion, ni recouvrir ce que vise ici Al-Ġhazālī, puisque les exemples du Monde supra-lunaire et sublunaire sont usités sur un même plan, quant à la connaissance de Dieu des particuliers, et sont tous deux absents du système d'Ibn Sīnā, selon Al-Ġhazālī. Ceci étant posé, examinons une autre dimension qui caractérise le mode de connaissance du Premier Principe et le mode de connaissance humain, à savoir son rapport au temps, la première étant une connaissance ancienne, tandis que la seconde est advenue dans le temps.

La connaissance active et la connaissance passive

Nous poursuivons notre étude par l'établissement, par Ibn Sīnā, du fait que la connaissance de l'Être nécessaire n'admet pas de changement, et subsiste nécessairement :

626. Rahim Acar, *Reconsidering Avicenna's position on God's knowledge of particulars*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p. 145.

"Tout ce qui est susceptible de changement l'est par la suite d'une cause, se trouve en tel état par suite d'une cause et se trouve privé de cet état par suite d'une autre cause. Son existence ne peut être libérée d'union à ces deux causes. Son existence dépend d'une union. Or, nous avons démontré que l'Être nécessaire n'est pas dépendant : par conséquent, l'Être nécessaire n'est pas susceptible de changement."⁶²⁷

Tout changement, nous dit Ibn Sīnā, résulte d'une cause. Or, la Cause des causes n'est jamais l'effet d'une cause, non seulement en Son ensemble, mais également en chacune de Ses parties, puisqu'Il est un être simple, dont l'unité de l'Essence fut discutée brièvement plus haut, et qu'Il n'est autre que Son Essence. Ainsi donc, nous comprenons pour quelle raison la Cause des causes ne saurait être changeante par quelque cause que ce soit.

Pluralité de l'objet de connaissance, pluralité de la connaissance

Intervient alors la question, qui est un point de tension important, la possibilité de la multiplicité de l'objet de connaissance, sans qu'elle implique de pluralité chez le sujet connaissant :

"La pensée première est savoir, du fait qu'elle est commencement et cause de la production des formes intelligibles - ce qui fait d'elle une connaissance active. Quant au second, [*i.e.* les formes], c'est aussi une connaissance, du fait qu'il est un réceptacle de multiples formes intelligibles - mais une connaissance passive ; dans ce dernier cas, de multiples formes apparaissent chez le [sujet] connaissant - ce qui nécessite la pluralité, parce que là [*i.e.* dans le premier cas], il y a relation à des formes multiples qui procèdent d'une seule forme, tandis que l'autre cas ne nécessite point la pluralité. Donc, on voit comment il se peut qu'il y ait connaissance de multiples choses sans qu'il y ait pluralité [chez le sujet connaissant]."⁶²⁸

Ibn Sīnā poursuit son analyse du lien entre connaissance et causalité, en l'adossant à la dichotomie des formes de connaissance, qualifiant l'une d'*active* et l'autre de *passive*, au sens de la causalité. Comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre, les modes d'acquisition des connaissances, pour les sujets connaissants, sont de deux types : l'un actif, au sens où il précède, pour le sujet connaissant, sur le plan causal, l'objet de connaissance, tandis que le second est passif, au sens où il succède, pour le sujet connaissant, sur le plan causal, l'objet de connaissance.

Connaissance active de la Cause des causes

En admettant cette dichotomie, Al-Ġhazālī évoque un point de tension central, à savoir la voie de démonstration par laquelle Ibn Sīnā et Al-Fārābī peuvent bien attribuer

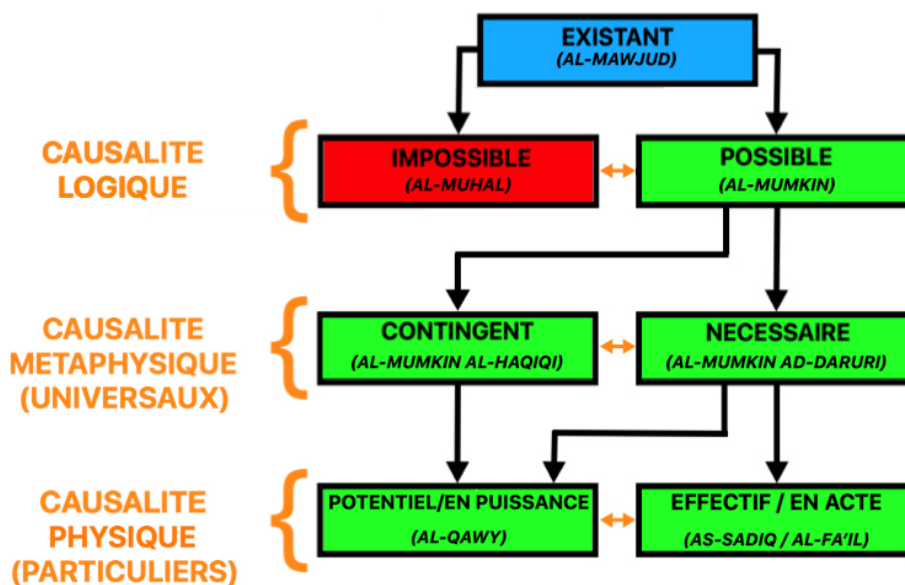
627. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.188.

628. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.197-198.

la connaissance d'autrui, cette connaissance étant nécessairement active, puisque nous avons établi, avec Ibn Sīnā, que c'est le seul type de connaissance admissible pour la Cause des causes :

"Admettez-vous que le Premier sait [autre chose] que Lui-même? Certains l'admettent, d'autres soutiennent qu'il ne connaît que lui-même. La première [de ces deux positions] est celle qu'Ibn Sīnā a choisie. En effet, il a affirmé que [Dieu] sait toute chose d'une manière universelle, qui ne varie pas dans le temps, et qu'Il ne connaît pas [les] particuliers, dont le renouvellement de la connaissance nécessite de changer l'essence du connaisseur." ⁶²⁹

Al-Ġhazālī, en fin dialecticien, interroge Ibn Sīnā et Al-Fārābī, avant de donner la position d'Ibn Sīnā, tout en précisant que les philosophes admettent là un point de divergence. Une distinction nouvelle est faite ici, entre les *universaux* et les *particuliers*. Les premiers, les *universaux*, sont régis par le principe de causalité métaphysique, qui les fait passer d'existants contingents à existants nécessaires, et *vice versa*. Les seconds, les *particuliers*, sont régis par le principe de causalité physique, qui les fait passer d'existants potentiels à existants effectifs, et *vice versa*. Nous rappelons et synthétisons cette subdivision des existants par le schéma ci-après.



629. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VI, §. 22-23.

La pluralité nécessaire de l'Essence du Premier Principe ?

Enfin, Al-Ġhazālī prend la plume à la première personne, afin de contraindre, par voie de nécessité logique, Ibn Sīnā et Al-Fārābī, à accepter la pluralité en l'Essence du Premier Principe :

"La connaissance qu'a le Premier de l'existence de toutes les espèces et de tous les genres, qui sont infinis, est-elle identique à la connaissance qu'il a de Lui-même, ou s'agit-il d'une autre chose ? Si vous dites que c'est autre chose, vous affirmeriez la pluralité, et vous contrediriez le principe [de l'unité de l'Essence divine]. Et, si vous dites qu'elle est identique [à Sa connaissance de Lui-même], vous n'êtes pas différent de celui qui prétend que la connaissance que l'homme a de l'autre est identique à sa connaissance de lui-même, et est identique à lui-même. Quiconque dit cela [est affligé de] folie dans son esprit [...] Il est impossible de supposer l'existence de Son Essence sans l'existence de Son Essence. Si toute [connaissance de soi et connaissance d'un autre] était ainsi [identique], alors cette supposition estimative serait impossible. Par conséquent, tous ceux, parmi les philosophes, qui confessent que le Premier sait ce qui est autre que lui-même, affirme inévitablement la pluralité [en Son Essence]." ⁶³⁰

Ce bref raisonnement par l'absurde semble, à première vue, bien rigoureux. Examinons-le plus attentivement. Al-Ġhazālī débute par une interrogation d'où il tire une dichotomie. Pour le Premier, Sa connaissance des autres s'identifie-t-elle à Sa connaissance de Lui-même ? Si la réponse est négative, alors la connaissance du Premier est divisible, au moins en deux parties distinctes, Sa connaissance des autres, et Sa connaissance de Lui-même. Or, nous avons vu plus haut que la Connaissance du Premier se confond pleinement avec l'Essence du Premier. Ainsi, l'Essence du Premier est divisible. Elle est donc la résultante d'une composition. Or, tout composite est causé. Donc, le Premier est causé. C'est absurde. Cette branche étant fermée, voyons ce qu'il en est de l'autre, à savoir ce qui dérive de l'affirmation de l'identité de la connaissance qu'a le Premier de Lui-même, et la connaissance qu'Il a des autres. Là, Al-Ġhazālī raisonne par analogie avec la connaissance humaine, laquelle ne saurait être considérée comme simple, puisque la connaissance qu'a l'homme de lui-même est nécessairement distincte de la connaissance qu'il a des autres. Al-Ġhazālī met cela en évidence par une expérience de pensée, par laquelle il retire de l'ensemble des existants tous les existants à l'exception de l'homme sujet connaissant. Puisque l'homme demeure, sa connaissance de lui-même demeure, et, puisque les autres existants ne sont plus, alors, sa connaissance des autres ne saurait demeurer. C'est donc bien que la connaissance humaine ne saurait être simple, mais nécessairement multiple. Si cela peut être, pour l'heure, concédé, Al-Ġhazālī poursuit, revenant à la connaissance du Premier en ces mots : "Il en va de même pour la connaissance que le Premier a de Lui-même, en ce qui concerne sa connaissance d'autrui, puisqu'il est possible de supposer l'existence de

630. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion VI, §. 24-25.

l'une, sans l'autre". Et c'est précisément là que le proposition d'Al-Ġhazālī passe d'un discours démonstratif à un discours au mieux dialectique, voire purement sophistique, puisqu'il fait mine d'oublier que le mode de connaissance du Premier est strictement distinct de celle de l'homme, comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre. La limite de l'analogie est ici exploitée pour lui faire établir plus que ce qu'elle ne peut nous affirmer, par voie démonstrative. Ceci étant établi, voyons à présent un autre lieu de tension, concernant la Connaissance du Premier Principe, à savoir sa connaissance des particuliers, étant donné que les particuliers sont les existants du Monde physique, et sont donc des existants changeants avec le temps.

Connaître les choses changeantes, sans changement du Connaisseur ?

Le premier élément à intégrer dans notre discussion consiste en l'affirmation nécessaire de l'indépendance et donc de l'invariabilité temporelle de la connaissance de la Cause des causes.

Une proposition d'Ibn Sīnā

Voici comment Ibn Sīnā nous propose de poser ce premier jalon :

"Il ne se peut point que la connaissance de l'Être nécessaire advienne dans le temps, de sorte qu'Il affirme : "Aujourd'hui, c'est ainsi ; demain, ce sera autrement" et qu'il juge qu'Il est dans le temps présent et qu'il y aura demain, de manière que ce qui est Son lendemain ne soit pas Son maintenant. En effet, tout ce qui est sujet connaissant d'une chose a en soi un caractère, autre que son caractère de relation à cette chose, et autre que l'existence de cette chose. Ce caractère n'est pas le même que l'état d'une chose étant à droite d'une autre chose, étant donné qu'il ne peut y avoir rien autre qu'une relation entre cette chose et l'autre chose, de sorte que si cette autre chose disparaissait, s'étant trouvée à droite de la première mais n'étant plus maintenant à sa droite, nul changement ne soit produit ; mais seulement la relation et la liaison qu'elle avait avec cette autre chose n'existent plus, son essence demeurant toujours la même." ⁶³¹

Ibn Sīnā affirme ici, sans démonstration, l'indépendance de la connaissance de la Cause des causes de tout objet de connaissance. Pour ce faire, il évoque la stricte distinction, toujours sans démonstration, pour l'heure du moins, entre le sujet connaissant et sa relation à l'objet de connaissance. Le sujet connaissant a, par définition, une connaissance de l'objet de connaissance, cette connaissance étant, selon Ibn Sīnā, non seulement indépendante de la relation qu'entretient le sujet connaissant avec l'objet connaissant, mais,

631. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.199-200.

plus encore, indépendant de l'existence, au sens *effectif* du terme, comprenons nous, de l'objet de connaissance.

Connaissance humaine, connaissance de la Cause Première

Ces affirmations étant, pour le moins, péremptoires, Ibn Sīnā va en proposer une démonstration, en ayant recours au raisonnement par l'absurde suivant :

"Or, si l'Être nécessaire est sujet connaissant dans le temps présent de sorte qu'Il sache que tel être n'existe pas maintenant et qu'Il sera en tel temps (si ce temps vient), ou Il sait toujours que tel être n'existe pas et qu'il existerait (ce qui serait erreur et non connaissance) ou Il ne le sait pas de cette manière, mais d'une autre ; dans ce cas, Il ne serait plus sujet connaissant tel qu'Il l'était ; donc Il aurait changé par rapport à cette première connaissance ; donc Il serait changeant comme nous l'avons démontré. Donc il ne se peut point que la science de l'Être nécessaire soit de cette manière par rapport aux choses changeantes." ⁶³²

Dès lors que nous considérons la connaissance ancienne de la Cause des causes, en y associant les propriétés de l'acquisition des connaissances humaines, portant sur un particulier advenu dans le temps, alors de deux choses l'une : soit la connaissance de l'objet de connaissance demeure identique avant et après sa venue à l'existence, ce qui est une réduction à l'absurdité, soit la connaissance de la Cause des causes est fonction du temps. En quoi cette seconde branche se réduit-elle à l'absurdité ? Dès lors que la connaissance de la Cause des causes est une fonction du temps, elle devient effet d'une cause, qui est, en l'occurrence, la venue à l'existence effective de l'objet de connaissance. Or, la Connaissance de la Cause des causes n'est autre que Son Essence, Son Pouvoir, Sa Volonté et Son Action, le tout ne formant qu'une unité indivisible, sauf à penser que la Cause des causes est composite, faisant donc d'Elle un effet d'une cause antérieure. Ainsi, affirmer que la connaissance du Premier Principe dépend du temps, fait de Sa Connaissance une connaissance advenue dans le temps, et, par unicité de la Connaissance et de l'Essence, cela impliquerait que l'Essence de la Cause des causes soit, non seulement un effet, ce qui suffirait comme absurdité, mais plus encore, un existant advenu dans le temps !

Connaissance des universaux, connaissance des particuliers

Ceci étant établi, Ibn Sīnā poursuit : :

"Toutefois, de quelle manière pourrait être [la science de l'Être nécessaire] ? Elle peut être de telle manière qu'elle soit de portée universelle. Comment peut-elle être de portée universelle ? Elle le sera de cette manière, par exemple : [supposons] un

632. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.201.

astronome [qui] sait que tel astre se trouve d'abord ici, puis s'en va là, se trouve après quelques heures en conjonction avec tel astre et, quelque temps après, en occultation et y demeure quelques heures puis reparait ; [il sait tout cela, mais] sans connaître [l'état de] l'instant présent [de la chose] ; en effet, s'il le connaît, il n'a plus cette connaissance à l'heure suivante, et il lui viendra une autre connaissance à l'heure suivante, et il lui viendra une autre connaissance, dans un tel cas, il serait changeant. Or s'il sait de façon universelle, sa science sera toujours une, parce qu'il saura que l'astre se trouve en tel lieu après tel autre, et qu'après tel mouvement se produira tel autre mouvement ; [et dans ce cas], sa connaissance sera toujours une et invariable avant, pendant et après le mouvement, et ne changera pas." 633

Le *Troisième Maître* établit ici la distinction entre la connaissance des *universaux*, qui est indépendante du temps, et la connaissance des *particuliers*, qui est une connaissance physique. Il l'illustre à travers cet exemple, qui est relatif au phénomène astronomique de l'*éclipse*, lequel fera couler beaucoup d'encre. Reprenons ce que nous en dit Ibn Sīnā. La connaissance de la Cause des causes se confondrait, selon lui, avec le principe de causalité métaphysique, qui définit la dynamique des existants universaux, entre contingents et nécessaires. Toutefois, elle serait absolument incompatible avec toute connaissance des existants particuliers, entre potentiels et effectifs, et dont la dynamique est régie par le principe de causalité physique. De la connaissance universelle, qui se confond avec le principe de causalité métaphysique, nous comprenons que, de son indépendance temporelle, elle peut être, et elle est même nécessairement, soit toujours déjà existante, soit jamais. *A contrario*, puisque la connaissance des particuliers porte sur des objets de connaissance changeants dans le temps, elle est elle-même nécessairement une fonction du temps. De même, la connaissance universelle peut se réduire à une unique *Théorie du Tout*, principe causal unique. Tandis que la causalité physique, adossée à la connaissance des particuliers, décrivant les relations causales entre les existants effectifs et potentiels, dans le temps, ne saurait être réduite en deçà du nombre de relation d'interdépendance de ces existants.

Une première critique d'Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī va reprendre l'exemple de l'éclipse, dans son *Tahafot al-falāsifā*, afin de décrire les modes d'acquisition de connaissance de la Cause des causes ; en évoquant le déterminisme des philosophes :

"Elle passe par trois états - par elle j'entends l'éclipse : [1] Un état dans lequel elle est non existante, mais son existence est attendue - c'est une **certitude**, cela aura lieu ; [2] un état dans lequel elle existe - c'est une certitude, cela a lieu ; [3] un troisième état dans lequel elle est de nouveau non-existante, mais en ayant toutefois existé dans le passé. À ces trois états [physiques], nous pouvons associer trois états cognitifs. Le premier dans lequel nous savons que l'éclipse n'a pas lieu, mais qu'elle

633. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.201-202.

aura lieu ; le second, nous savons que l'éclipse a lieu ; et le troisième où l'on sait que l'éclipse a eu lieu, mais qu'elle n'est plus. Ces trois [états] cognitifs sont dénombrés et distincts. Leur succession [dans notre esprit] implique un changement dans l'essence du sachant. En effet, si, après la fin [de l'éclipse], l'on prétend "savoir" que l'éclipse existe toujours, cela relève de l'ignorance et non du savoir ; et si, lorsque [l'éclipse] est en cours, l'on prétend "savoir" qu'elle n'existe pas, cela [aussi] relève de l'ignorance, [et non du savoir]." ⁶³⁴

Al-Ġhazālī dresse ici un résumé de la proposition *déterministe* d'Ibn Sīnā que nous avons évoqué plus haut. À supposer que nous connaissions avec perfection les liens de causalité métaphysique, régissant les relations de causalité entre les existants universaux, ainsi que les liens de causalité physique, régissant les relations de causalité entre les existants particuliers, nous saurions alors, d'une connaissance absolue, tous les événements des Mondes métaphysique et physique. Toutefois, Al-Ġhazālī, ici, distingue les états physiques des particuliers étudiés, en l'occurrence l'alignement de la Lune et du Soleil, et les états cognitifs du sujet connaissant associés respectivement à chaque état physique. Le directeur de la *Nizāmiyya* met alors en évidence la nécessité de la dépendance temporelle des états cognitifs du sujet connaissant, et ce, dès lors que son objet de connaissance est dépendant du temps. Or, comme nous l'avons souligné plus haut avec Ibn Sīnā, les existants du Monde physique, à savoir l'ensemble des existants venant à l'existence dans le temps et disparaissant de l'existence dans le temps, sont les particuliers qui correspondent aux universaux du Monde métaphysique. Ainsi, dès lors que la connaissance du sujet connaissant s'attache à la connaissance d'un objet de connaissance qui soit un existant du Monde physique, celui-ci étant donc un particulier dont les états physiques dépendent du temps, la connaissance du sujet connaissant devient une fonction du temps, par voie de nécessité.

"Veritas est adæquatio intellectus et rei"

Al-Ġhazālī, toujours au nom des philosophes, fait alors le lien entre ce que nous venons d'établir et la connaissance ancienne de la Cause des causes :

"[Les philosophes] affirment ainsi que l'état [*cognitif*] de Dieu n'est pas modifié durant ces trois états [physiques]. En effet, cela impliquerait que l'état de Dieu soit changeant. Il est inconcevable, [poursuivent-ils,] que celui dont l'état [*cognitifs*] ne change pas puisse connaître ces trois états [physiques]. En effet, le savoir suit l'objet du savoir. Ainsi, si l'objet du savoir change, alors le savoir change ; et si le savoir change, l'être sachant change nécessairement. Toutefois, le changement en Dieu est impossible. Malgré cela, [Ibn Sīnā] affirme que [Dieu] connaît l'éclipse et tous ses attributs et accidents, mais par le biais d'un savoir ancien qui fait partie de Ses attributs, et qui ne se modifie pas [avec le temps] - comme par exemple le savoir

634. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 3-4.

concernant l'existence du Soleil et de la Lune." 635

Sous la plume de Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, nous pouvons lire que "*Veritas est adæquatio intellectus et rei*", "*la vérité est la conformité de l'intelligence et de la chose*". Al-Ġhazālī synthétise une idée proche ici, sous la forme suivante "*le savoir suit l'objet du savoir*". De cette prémisse, il est rendu nécessaire que dès lors que l'objet du savoir est dépendant du temps, le savoir qui en dérive, dans le sujet connaissant, soit une fonction du temps.

Cause universelle, cause particulière

Si cela permet de définir un mode de connaissance qui soit à la fois ancien et universel, il n'empêche que la connaissance de la Cause des causes étant indépendante du temps, Elle est ignorante des événements temporels dans leur rapport particulier au temps.

"Tout ceci [l'ensemble des événements qui évoluent dans le temps] n'est que le résultat de causes [préalables], et ces causes ont elles-mêmes des causes, jusqu'à arriver au mouvement circulaire céleste. Ce mouvement est causé par l'âme des cieux, et la cause de la cause de l'âme [céleste] qui cause le mouvement résulte du désir d'imiter Dieu et les anges proches de Lui. L'ensemble est ainsi connu de Lui - c'est-à-dire, dévoilé à Lui - dans un dévoilement homogène, qui n'est pas affecté par le temps. Avec tout cela, cependant, personne ne peut affirmer qu'au moment de l'éclipse Il sait que l'éclipse a lieu ; pas plus qu'il ignore, une fois l'éclipse finie, qu'elle est belle et bien terminée. Il est alors inconcevable que [Dieu] ait une quelconque connaissance qui définit une relation au temps. En effet, elle impliquerait nécessairement un changement en [Lui]. Voilà ce qu'ils [les philosophes] affirment à propos des événements décomposables dans le temps." 636

Quitte à nous avancer sur la partie consacrée aux principes de causalités physique et discursive, nous nous devons, dans un souci de clarté, de donner un exemple simple de cette dichotomie fondamentale. La chute de deux pierres sur la Terre résultent du même principe métaphysique, que nous nommons aujourd'hui Loi de Gravitation Universelle, et qui était décrite dans le cadre de la théorie des quatre éléments. En revanche la relation causale entre une pierre particulière et la Terre d'une part, et celle entre l'autre pierre et la Terre ne saurait se confondre, à moins que les deux pierres en question ne soient confondues. Le principe métaphysique est le même, ses applications particulières, lesquelles sont l'expression de la causalité physique, sont nécessairement multiples. Enfin, ces deux principes diffèrent de la compréhension que nous en avons, et que nous nommons le principe de causalité discursive. Nous retrouvons cette dichotomie dans de nombreux

635. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 5.

636. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 5.

domaines, comme, par exemple, celui du droit français. Afin de garantir la séparation des pouvoirs, le Garde des Sceaux, qui est le Ministre de la Justice, ne peut pas donner de consigne spécifique, dans le cadre d'une affaire particulière, mais doit plutôt, et tel est d'ailleurs son rôle, affirmer, transmettre, et être garant des institutions, des principes du droit, et des grandes directives qui s'appliqueront, de façon universelle, sur chaque cas particulier.

Connaissance de l'universel, ignorance des particuliers ?

Ceci étant clarifié, Ibn Sīnā n'a alors plus qu'à conclure, quant au mode de connaissance de la Cause des causes :

"Ainsi, tu as reconnu la différence entre la connaissance des choses changeantes et particulières, au moyen d'une science dépendant du temps ; et la même connaissance, au moyen d'une science universelle. Or, l'Être nécessaire connaît toutes choses par une science universelle de sorte qu'aucune chose, grande ou petite, n'échappe à sa science, de la façon que nous avons dite." ⁶³⁷

Ainsi, selon Ibn Sīnā, la Cause des causes se connaît Lui-même, et connaît l'ensemble des existants, en tant qu'universaux, par une connaissance à la fois ancienne et unitaire. Toutefois, il ignore nécessairement tout des particuliers, quand à leur rapport explicite et différencié au temps. Nous l'avons vu, cette démonstration est fondée sur l'impossibilité logique, établie par Ibn Sīnā, d'une Cause des causes qui soit à la fois ancienne et qui est soumise au changement, dans le temps.

Le recours aux différentes doctrines théologiques

À cela, Al-Ġhazālī objectera :

"Quel sens peut-on donner [au savoir], dans le cadre de la thèse que vous [les philosophes] défendez, pour Lui permettre de connaître ces particuliers, sans pour autant qu'Il ne soit soumis à un quelconque changement ? Et pourquoi ne considérez-vous pas que ce type de changement Lui soit possible, à l'instar de Jahm, parmi les Mu'tazilites, qui affirme, constatant que les effets, sur Sa connaissance, de la décomposition advenue des événements, sont eux-mêmes fonction du temps, et, tout comme les derniers *Karaa'amiyya* le croient, qu'Il soit le réceptacle des événements temporels ? La multitude des personnes qui suivent la vraie doctrine dénoncent le fait [pour les philosophes] d'affirmer [la chose suivante :] d'une part, toute chose qui est soumise au changement ne peut être non-changeante, et d'autre part ce qui est changeant dans le temps, sachant que tout ce qui évolue dans le temps possède une origine dans le temps, ne saurait être ancien." ⁶³⁸

637. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.202.

638. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 19.

Il s'agit ici, pour Al-Ġhazālī, de convoquer, comme il l'annonçait en introduction, les figures d'autorité, bien que relatives, des théologiens Mu'tazilites et Karaaāmites, auxquelles il associe ceux qui suivent la *vraie doctrine*, que nous pensons être la doctrine ash'arite, afin de désigner la faiblesse du résultat intermédiaire établi par Ibn Sīnā, qui considère comme logiquement impossible une connaissance qui soit, à la fois, ancienne et changeante.

La Cause des causes ne peut qu'être inchangante

Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"Toutefois, vous autres [les philosophes], maintenez la thèse selon laquelle le Monde est à la fois ancien et changeant dans le temps. [Mais alors,] si vous parvenez à comprendre rationnellement [le concept d']un ancien changeant, il n'y a rien qui puisse vous empêcher de penser la même chose [pour Dieu, un Dieu à la fois ancien et qui est soumis au changement dans le temps]." ⁶³⁹

Ce qu'Al-Ġhazālī fait mine d'ignorer ici, est bien le fait que, pour Ibn Sīnā et Al-Fārābī, tout ancien n'est pas nécessairement inchangant. En effet, tout changement doit résulter d'une cause, et cela est incompatible avec la Cause des causes, non pas parce qu'Elle est ancienne, mais parce qu'Elle est non causée, comme nous l'avons établi en son lieu ⁶⁴⁰. Ceci étant posé, voyons quels éclaircissements Ibn Rushd a apporté.

La réponse d'Ibn Rushd

Ibn Rushd nous fait tout d'abord part de la distinction franche, stricte, qui nous poursuivra jusqu'au bout de la réflexion du philosophe andalou, entre la connaissance ancienne de la Cause des causes et notre connaissance humaine :

"Il est impossible, selon les philosophes, que la connaissance de Dieu soit analogue à la nôtre, puisque notre connaissance est l'effet des existants, alors que la connaissance de Dieu en est la cause, et il n'est pas vrai que la connaissance ancienne soit de la même forme, que celle advenue. Celui qui y croit fait de Dieu un homme ancien et un homme mortel. En résumé, il a déjà été démontré que la connaissance de Dieu s'oppose à celle de l'homme, puisque c'est sa connaissance qui produit les existants, et ce ne sont pas les existants qui produisent Sa connaissance." ⁶⁴¹

Contrairement à ce que considérait Ibn Sīnā, comme nous l'avons vu plus haut, dans le présent chapitre, qui prêtait à l'homme deux modes d'acquisition des connaissances,

639. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 19.

640. Voir Partie II, Chapitre 2.

641. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIII, Commentaire des §. 18-29 du *Tahafot al-falāsifā*.

l'une passive, l'autre active, Ibn Rushd affirme que la connaissance humaine ne partage en aucun cas de mode d'acquisition des connaissances avec la Cause des causes. Plus encore, les modes d'acquisition des connaissances pour l'homme et le Premier Principe sont non seulement distincts, mais opposés ! Ainsi, Ibn Rushd nie l'existence du mode d'acquisition *actif* des connaissances, au sens où la connaissance humaine pourrait précéder et impliquerait, par voie de causalité, la venue à l'existence effective de l'objet de connaissance.

Connaissance humaine, connaissance de la Cause des causes

Le philosophe andalou poursuit, en décrivant les changements possibles dans l'Éternel :

"Par ailleurs, le terme "ancien" est applicable [à la fois à] ce qui est ancien par soi et à ce qui est ancien à travers un autre. Selon certains [penseurs], il est permis d'admettre certains changements dans l'Éternel, par exemple une nouvelle Volonté dans l'Éternel, selon les *Karrāmiyya*, ou encore la possibilité de génération et de corruption, que les anciens attribuent au Premier, bien qu'Il soit ancien. De même, de nouveaux concepts sont admis dans l'Intellect comme possibles bien que, selon la plupart des auteurs, il soit ancien. Toutefois, il y a aussi des changements qui sont inadmissibles, surtout selon certains. Ensuite, il y a les actes de la nature, d'après certains anciens, mais pas selon les autres. Il y a l'agent qui agit de sa volonté propre, et l'agent, dont la nature et la manière de faire advenir l'acte possible à l'existence, agissent de façon identique pour les deux agents, donc en ce qui concerne la nécessité d'un nouveau représentant." ⁶⁴²

Ibn Rushd répond ici à la convocation des différentes propositions des différents groupes de théologiens, cités par Al-Ġhazālī, comme nous l'avons vu plus haut, en déplorant le mélange et la confusion, non pas des doctrines, mais plus exactement des concepts et du sujet d'application, faisant une correspondance, permise par la vision bi-modale de l'acquisition des connaissances humaines d'Ibn Sīnā, entre la connaissance humaine et la connaissance de la Cause des causes, et rendant ainsi possible la réfutation de certaines caractéristiques du mode de connaissance du Premier Principe par l'absurdité qui en résulterait nécessairement chez l'homme.

La confusion des concepts pas Al-Ġhazālī

Et, le Cordouan de poursuivre donc :

"De plus, cette division en deux agents est-elle implicite, ou bien la démonstration conduit-elle à [l'existence] d'un agent qui ne ressemble ni à l'agent naturel, ni à

642. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

l'agent volontaire de l'expérience humaine ? Toutes ces questions, qui sont multiples et difficiles, nécessitent, pour chacune d'elles, un examen spécial, à la fois en elles-mêmes et en ce qui concerne les opinions que les anciens donnaient à leur sujet. Traiter ce qui est, en acte, une pluralité de questions comme un problème [unique] est l'un des sept sophismes connus, et une erreur [conduisant à] l'un de ces principes sophistiques devient une grave erreur lors de l'examen final des réponses [apportées aux multiples questions soulevées ici]."⁶⁴³

Cette confusion des concepts, que nous retrouvons chez Al-Ġhazālī et que nous avons mis en évidence plus haut, relève du pur sophisme pour Ibn Rushd. Ceci étant posé, le philosophe andalou porte à notre attention la différence entre la connaissance et l'effet de la connaissance, ou, plus exactement, l'absence de différence, à une subtilité près :

"Les philosophes en ont conclu que les corps célestes sont des animaux rationnels, conscients d'eux-mêmes et de leurs principes, qui les font se mouvoir sur commande. Cela a été établi dans le *De Anima* - il n'y ait aucune différence entre la connaissance et l'effet de la connaissance, si ce n'est la nécessité de la substance des êtres immatériels - s'il doit y avoir une connaissance, ou un intellect, ou quelque soit la manière dont vous souhaitez l'appeler, les philosophes savent que ces principes doivent être immatériels, puisqu'ils confèrent aux corps célestes un mouvement ancien, qui n'a nulle fatigue, et que tout ce qui confère un mouvement ancien doit être immatériel, et ne doit pas avoir de pouvoir matériel. Et, en effet, le corps céleste acquiert sa plénitude uniquement à travers ces principes immatériels."⁶⁴⁴

Il n'y a donc aucune différence entre la connaissance et l'effet de la connaissance, si ce n'est la nécessité de la substance des êtres immatériels. Pour les intellects séparés de la matière, la connaissance d'un objet de connaissance est la connaissance de ses effets. Ceci valant pour tous les intellects séparés de la matière, *a fortiori* pour le Premier Principe. Cela nous instruit sur la manière dont pourrait se résoudre la difficulté de l'acquisition de la connaissance de ce qui est, par voie de nécessité.

Unicité de l'Essence, multiplicité des objets de connaissance

Fort de ceci, Ibn Rushd revient ensuite sur le point de tension inhérent au fait que le Premier Principe ne connaît que Lui, sans pour autant ignorer les autres, et sans qu'une multiplicité n'intervienne en son Essence, qui n'est autre que Son Essence :

"Selon les philosophes, il est vrai que le Premier ne pense que Son essence, et non ce qui Lui est relatif, à savoir ce dont Il est principe. Toutefois, d'après les philosophes, Son essence contient tous les intellects, voire tous les existants, de manière plus

643. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 6 du *Tahafot al-falāsifā*.

644. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 40-46 du *Tahafot al-falāsifā*.

noble et plus parfait que ce qu'ils sont, en acte, comme nous l'expliquerons plus tard. Cette théorie n'implique donc pas les conséquences abominables qu'Al-Ġhazālī lui attribue." ⁶⁴⁵

Ibn Rushd, sans démonstration, ni explication approfondie, affirme que, d'une part, le Premier ne connaît que Sa propre Essence et que, d'autre part, le Premier connaît tous les existants, par un mode de connaissance qui anoblit et perfectionne ces existants, sans pour autant rendre la Connaissance du Premier ni multiple, ni temporelle.

Mode de connaissance du Premier Principe

Pour décrire cela avec plus de précision, Ibn Rushd détaillera sa vision de ce mode de connaissance en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot*, comme le suivant :

"Ils pensaient que ces principes abstraits reposaient eux-mêmes sur un principe abstrait unique, qui en était la cause, que les formes, l'ordre et l'arrangement de ce principe étaient l'existence la plus noble à laquelle peuvent prétendre ces formes, cet ordre, et cet arrangement. Cet ordre et cet arrangement, sont la cause de tous les ordres et arrangements dans ce Monde sublunaire, et les intellects acquièrent leurs différents degrés de supériorité par cela, selon leur distance, plus ou moins éloignée de ce Principe. Le Premier, parmi tous ces principes, ne pense que Sa propre essence et, en pensant Son essence, Il pense en même temps tous ceux qui existent dans le plus noble mode d'existence, et dans le plus noble ordre et arrangement. La substance de chaque chose, sous le Premier Principe, dépend de la manière dont Il pense les formes, l'ordre, et les arrangements, qui existent dans le Premier Intellect. Et, leur supériorité, plus ou moins grande, consiste seulement en cela. Ils concluent donc que l'inférieur ne peut penser le supérieur de la même manière que le supérieur pense sa propre essence, pas plus que le supérieur ne pense l'inférieur de la manière dont l'inférieur considère sa propre essence." ⁶⁴⁶

Nous comprenons la hiérarchie des existants qui est ici établie, par Ibn Rushd. Du Premier Principe émanent les Intellects, qui sont les existants du Monde métaphysique, et dont l'existence est incluse, par voie de nécessité, dans la Connaissance du Premier Principe. Ces Intellects, en tant qu'existants séparés de la matière, sont hors du temps, comme nous l'avons vu plus haut. L'information pure, la complétude de la connaissance de la forme de l'ordre et de l'agencement du Monde, se dégrade, parmi les intellects séparés, ce qui est rendu nécessaire et suffisant par le fait qu'ils sont causes et effets les uns des autres.

645. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 53 du *Tahafot al-falāsifā*.

646. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

Une hiérarchie des intellects séparés

Et, notre philosophe andalou de poursuivre :

"Cela signifie qu'aucun membre d'une paire d'existants ne peut être du même rang que son semblable, puisque, si cela était possible, ils seraient devenus un, et ne formeraient pas une pluralité numérique. À cause de cela, ils disent que le Premier ne pense que Sa propre essence, et que le principe suivant ne peut penser que le Premier, mais ne peut pas penser ce qui est en dessous de lui, parce que c'est son effet. Et, s'il devait penser son effet, l'effet deviendrait la cause. Les philosophes estiment que la conscience que le Premier a de Son essence est la cause de tous les existants, et que chacun des Intellects inférieurs pense, certains par eux-mêmes, dont la venue à l'existence émane spécifiquement, et d'autres par la cause de sa propre essence, comme il en va de l'intellect humain, dans son universalité." ⁶⁴⁷

Une hiérarchie des intellects séparés s'établit donc, allant de la perfection de la Connaissance du Premier Principe, à celle du plus bas, qui est nommé ici, par Ibn Rushd, *l'intellect humain*. De chacun de ces intellects émane un ordre et agencement du Monde dans le Monde physique. Concernant l'intellect humain, nous aurons loisir d'en discuter en son lieu ⁶⁴⁸. Si nous parvenons à comprendre le mode d'acquisition de connaissance de la part de la Cause des causes, concernant Sa connaissance des Intellects séparés, par le biais du principe de causalité métaphysique, la manière dont la connaissance des particuliers lui est acquise nous est, ici, toujours inaccessible.

Les limites de notre entendement

Le philosophe andalou ne dira pas autre chose d'ailleurs, mettant en évidence les limites de notre entendement :

"Tous les philosophes disent donc qu'il est vrai que, pour la compréhension humaine, il existe une limite, une position au delà de laquelle elle ne peut pas empiéter, et, c'est notre incapacité à comprendre la nature de cette connaissance. Et, encore une fois, notre intellect est la connaissance des existences potentielles, pas la connaissance des existences effectives. Et, la connaissance, en puissance, est moins parfaite que la connaissance en acte [...] Et, pour cette seule raison, nous sommes incapables de concevoir l'infini en acte, les choses que nous connaissons sont séparées les unes des autres, et, s'il existe une connaissance, dans laquelle les choses connues sont unifiées, alors, par rapport à elle, le fini et l'infini sont équivalents." ⁶⁴⁹

Un grand nombre de possibilités d'analyses s'offrent à nous, à travers ces quelques

647. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

648. Voir Partie IV, Chapitre 3.

649. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire des §. 30-31 du *Tahafot al-falāsifā*.

lignes. La première est qu'Ibn Rushd butte, à premier vue, sur la capacité humaine à comprendre les mécanismes de cette connaissance ancienne et unitaire, tout en étant la connaissance d'objets de connaissance multiples et changeant. Nous analyserons plus en profondeur dans la suite les causes qui ont conduit l'auteur à de tels propos. Toutefois, de cette affirmation, nous comprenons également qu'il ne s'agit en aucun cas d'une impossibilité, mais d'une possibilité hors de notre entendement. Du moins, pourrions-nous dire de l'entendement relatif aux connaissances du XIIème siècle en Andalousie.

Ibn Sīnā comme *homme de paille* de la philosophie

Ibn Rushd, revenant à la critique d'Al-Ġhazālī, lui reproche d'avoir fait d'Ibn Sīnā et de sa doctrine un *homme de paille* :

"Ce qu'Al-Ġhazālī mentionne ici comme *la théorie des philosophes* est en fait l'opinion propre d'Ibn Sīnā sur ce dernier problème. Al-Ġhazālī s'efforce surtout de le réfuter, ainsi que ses disciples, afin de donner l'impression qu'il a réfuté tous les philosophes. Les conséquences sont celles de celui qui est, comme il le dit, au fond de l'ignorance. Toutefois, cette théorie ne se retrouve dans les œuvres d'aucun des anciens [philosophes]. Par ailleurs, il n'y a aucune preuve de cela, si ce n'est la supposition que, de l'unique ne peut procéder que ce qui est unique. Toutefois, cette proposition ne s'applique pas de la même manière aux agents qui sont des formes dans la matière, comme aux agents qui sont des formes séparées de toute matière. Selon les philosophes, un intellect qui est unique, connaît nécessairement son principe, et il n'y a pas ici deux entités, à savoir l'intellect, et une chose ajoutée à son essence, puisque l'intellect serait alors un composé, et que l'intellect, qui est simple, ne peut pas être un composé." ⁶⁵⁰

L'ignorance dans laquelle Al-Ġhazālī a voulu enfermer Ibn Sīnā se retourne contre lui. Ibn Rushd affirme d'une part que les arguments développés par Al-Ġhazālī, à l'encontre des philosophes ne portent, en réalité que sur la proposition d'Ibn Sīnā, et que, l'erreur de ce dernier est d'avoir affirmé que la prémisse première et vraie, qui affirme que du simple seul le simple peut émaner, porte aussi bien sur les existants du Monde physique, soumis à l'hylémorphisme, que sur les intellects séparés de la matière, qui sont les existants du Monde métaphysique. Nous avons détaillé les conséquences absurdes qui dérivent de cette prémisse, dès lors qu'elle est appliquée aux existants du Monde métaphysique, en son lieu ⁶⁵¹.

650. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifa*.

651. Voir Partie II, Chapitre 4.

Une réhabilitation d'Ibn Sīnā

Une fois ces points rappelés, Ibn Rushd entreprend de réhabiliter la doctrine d'Ibn Sīnā face à la mauvaise foi d'Al-Ġhazālī :

"La réponse à tout cela ressort clairement de ce que nous avons déjà dit, à savoir que les philosophes nient seulement que le Premier Principe connaisse autre chose que Sa propre essence, dans la mesure où ces autres choses ont une existence inférieure, de sorte que l'effet ne devrait pas devenir une cause, pas plus que l'existence supérieure ne devrait devenir l'existence l'inférieur. En effet, la connaissance est identique à la chose connue. Cependant, ils ne nient pas le fait qu'Il connaît ces autres choses par une connaissance supérieure, en soi, à la connaissance par laquelle nous connaissons d'autres choses. Au contraire, il est nécessaire qu'Il les connaisse de cette manière, puisque c'est de cette manière que les autres choses procèdent du Premier Agent. En ce qui concerne l'enquête sur la possibilité d'une pluralité de choses connues dans la Connaissance ancienne, c'est une deuxième question, nous l'avons déjà mentionnée, et ce n'est pas pour cette raison que les philosophes ont cherché refuge dans la théorie selon laquelle le Premier ne se connaît que Lui-même, comme le suppose mal Al-Ġhazālī, mais seulement parce que, comme nous l'avons déjà déclaré, Sa connaissance ne devrait pas être comme notre savoir, qui en diffère à l'extrême." ⁶⁵²

Ce passage marque un nouveau tournant dans l'œuvre d'Ibn Rushd. Il s'agit ici, pour notre philosophe andalou, de rendre justice à la thèse d'Ibn Sīnā, et à Ibn Sīnā lui-même, quant à la Connaissance de la Cause des causes de son Essence, des universaux et des particuliers. Il semble clair, à l'examen, que rien, si ce n'est l'expression et la formulation de la thèse, ne sépare les propos d'Ibn Sīnā d'avec ceux d'Ibn Rushd, d'après ce que nous en dit le philosophe andalou. Lui qui n'a pas hésité à corriger, voire à rappeler à l'ordre l'élève Ibn Sīnā, en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot*, relatifs à d'autres questions, comme nous l'avons souligné plus haut ⁶⁵³, se dresse ici frontalement contre les attaques d'Al-Ġhazālī, qu'il estime n'être guère plus que de la mauvaise foi.

La mauvaise foi et l'accord final d'Al-Ġhazālī

Et, le Cordouan de poursuivre :

"Et, Ibn Sīnā n'a voulu que combiner ces deux affirmations, à savoir qu'Il ne connaît que Sa propre essence et qu'Il connaît d'autres choses, par une connaissance supérieure à celle de l'Homme, puisque cette Connaissance constitue Son essence, ce qui ressort clairement des paroles d'Ibn Sīnā. Sa propre essence, et d'autres choses en dehors de Lui-même, est, en fait, tout ce qui constitue Son Essence, bien qu'Ibn Sīnā n'explique pas cela comme nous l'avons fait. Et, par conséquent, ses paroles ne sont pas une contradiction effective, pas plus que les autres philosophes n'en ont

652. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire du §. 31 du *Tahafot al-falāsifa*.

653. Voir notamment Partie I, Chapitre 2.

honte. Bien au contraire, c'est une déclaration sur laquelle, explicitement ou implicitement, ils sont tous d'accord. Et, si vous avez bien saisi cela, vous aurez compris la mauvaise foi d'Al-Ġhazālī, dans son attaque contre les philosophes, bien qu'il soit d'accord avec eux dans la plus grande partie de leurs opinions." ⁶⁵⁴

Là où cela devient tout à fait surprenant, c'est lorsque, dans la toute fin du passage cité, Ibn Rushd valide sans concession, nonobstant les questions de formulation, le fond de la thèse d'Ibn Sīnā, et qu'il reproche sa mauvaise foi à Al-Ġhazālī. En réalité, cette mauvaise foi est double. D'une part, vis-à-vis des arguments cités contre Ibn Sīnā qui sont rendus caduques par Ibn Rushd, tout comme l'accusation de dénigrement dont serait l'objet Ibn Sīnā de la part de ses pairs philosophes, qui auraient honte de ses thèses sur la question de la connaissance de la Cause des causes, mais plus encore, Ibn Rushd reproche à Al-Ġhazālī de faire montre de mauvaise foi, par le fait que le directeur de la *Nizāmiyya* soit en accord avec Ibn Sīnā et Al-Fārābī! Ceci n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de la thèse rushdienne selon laquelle Al-Ġhazālī, logicien et philosophe hors pair, n'a pu commettre une telle œuvre que contraint par son temps et son lieu, comme nous l'avons illustré plus haut ⁶⁵⁵. Et, si nous doutions encore des connaissances et du talent dans l'art de philosopher d'Al-Ġhazālī, nous vous proposons d'analyser à présent le recours d'Al-Ġhazālī au *Premier Maître*, Aristote, et à ses *relations*.

Le recours d'Al-Ġhazālī au *Premier Maître*, Aristote, et à ses *relations*

Les relations d'Aristote

Nous trouvons, en de multiples passages de l'œuvre du *Premier Maître*, Aristote, la description de la notion de *relation*. Nous la trouvons évoquée, en particulier, dans ses *Catégories*, comme suit :

"Sont aussi des relatifs des termes tels que état, disposition, sensation, science, position. Pour tous ces termes, leur être consiste en ce qu'ils sont dits dépendre d'autre chose et rien d'autre : ainsi l'état est dit état de quelque chose, la science, science de quelque chose, la position, position de quelque chose, et ainsi de suite. Sont donc des relatifs les termes dont l'essence est d'être dits dépendre d'autres choses ou se rapporter de quelque autre façon à une autre chose." ⁶⁵⁶

Aristote décrit ainsi, sous le même terme générique de *relation*, le lien qui existe, entre la science et l'objet de science, et entre la position et la position d'un objet de

654. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire du §. 31 du *Tahafot al-falāsifā*.

655. Voir Partie I, Chapitre 4.

656. Aristote, *Catégories*, 6b, *La Relation*, Traduction (1936) J. Tricot.

référence.

Le connaissable et la connaissance

De même, nous retrouvons la notion, dans sa *Métaphysique*, dans le livre Γ, insistant sur le lien entre le connaissable et la connaissance notamment :

"Relatif se dit, d'une part, comme le double à la moitié, le triple au tiers, et, en général, le multiple au sous-multiple, et l'excès au défaut ; d'autre part, comme ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, ce qui peut couper à ce qui peut être coupé, et, d'une manière générale, l'actif au passif. Le relatif est aussi comme le mesuré à la mesure, le connaissable à la connaissance, le sensible à la sensation." ⁶⁵⁷

Al-Ġhazālī usera, non sans génie, de cette notion de relation, qui est rattachée directement à la figure d'autorité d'Aristote, pour critiquer la vision d'Ibn Sīnā de la connaissance de la cause des causes, notamment en raisonnant par analogie avec le lieu et la relation de type position, justifiant ainsi implicitement son analogie par Aristote :

"Leur doctrine est similaire du point de vue de ce qui est décomposable dans la matière et dans l'espace - à l'instar des particuliers, humains et animaux. Ils [les philosophes] affirment que [Dieu] n'a aucune connaissance des accidents de Zayd, Amr, et Khalid, mais Il ne possède de savoir que d'un point de vue universel, sur l'Homme, dans l'absolu. Ainsi, Il connaît les accidents et les propriétés de l'Homme dans l'absolu : le fait que son corps soit composé d'organes, certains servant à attaquer, d'autres à marcher, d'autres encore à appréhender [le Monde] ; certains de ces organes vont par paires, d'autres sont uniques, et ainsi de suite, jusqu'à la connaissance de chaque attribut qu'il soit externe ou interne de l'Homme, rien de tout cela n'échappe à Son savoir, un savoir [qui comporte tout ce qui caractérise et définit l'Homme] universel." ⁶⁵⁸

Ainsi donc, nous comprenons, dans ce bref résumé de la doctrine des philosophes sur la connaissance de Dieu des particuliers, qu'il s'agit bien d'un ensemble vide, au sens où toute relation particulière entre la Cause des causes et un particulier est impossible.

Les trois état relatifs aux états physiques

Al-Ġhazālī poursuit, en décrivant, toujours au nom des philosophes, les trois états relatifs aux états physiques, qui adviennent dans le cadre de l'exemple de l'éclipse sus-mentionné :

"[Le premier est] l'état de pure relation - comme [par exemple] le fait d'être à la droite ou à la gauche [d'une chose] ; cela ne fait pas référence à un quelconque attribut de l'essence de l'être mais n'est que pure relation. Ainsi, si la chose à votre droite se

657. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1020b, *Le Relatif*, Traduction (1936) J. Tricot.

658. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 6.

déplace à votre gauche, seule votre relation a changé, en aucun cas votre essence. Il s'agit donc d'un changement de relation pour l'essence mais qui ne passe pas par un changement de l'essence elle-même." ⁶⁵⁹

Al-Ġhazālī présente ici, au nom d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, un premier état possible dans le lien entre deux existants. Ce premier type concerne les pures relations, comme les relations spatiales, qui ne concerneraient nullement les essences des relatifs. Les relatifs en question n'agissant nullement, ni potentiellement, ni effectivement l'un sur l'autre. Voici ce que le directeur de la *Nizāmiyya* nous dit, quant au second type :

"[Le second] état traite des corps [des objets] que l'on peut faire bouger devant soi. Ces corps, ou du moins certains d'entre eux, cessent d'exister, sans que ni vos capacités innées, ni le pouvoir [d'autrui] ne soient modifiés. Cela vient du fait que le pouvoir [d'un être] réside dans la capacité à faire bouger le corps; d'abord de manière absolue [dans le sens général de la notion de pouvoir], et ensuite dans le sens du pouvoir sur un corps en particulier. Ainsi, le lien de pouvoir avec un corps particulier ne saurait constituer un attribut essentiel, mais uniquement une pure relation. Donc, lorsque le corps [sur lequel on exerce notre pouvoir] cesse d'exister, c'est uniquement la relation qui nous lie à lui qui cesse, et [cela ne nécessite donc] pas un changement dans l'état de l'être qui possède le pouvoir." ⁶⁶⁰

De même, ici, Al-Ġhazālī présente, toujours au nom d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, un second état possible, dans le lien entre deux existants. Ce second type, lui aussi, concerne des pures relations qui ne concerneraient nullement les essences des relatifs. Les relatifs en question, contrairement au premier type, agissent, à minima, de façon potentielle, l'un sur l'autre. Le directeur de la *Nizāmiyya* insiste ici pour mettre en évidence que l'intrication physique entre les relatifs ne concerne absolument pas l'essence des dits relatifs. Quant au troisième état, le seul, en terme de relation entre les relatifs qui implique un changement en l'essence des dits relatifs, Al-Ġhazālī nous le présente ainsi :

"Le troisième [état implique un] changement dans l'essence - c'est-à-dire qu'elle n'avait pas connaissance [d'une chose] puis qu'elle en ait eu connaissance, ou qu'elle n'est pas eu le pouvoir [sur une chose] puis qu'elle l'ait acquis. Cela constitue un changement. Tout changement dans l'objet de la connaissance implique [alors] un changement dans [la dite] connaissance. L'essence du savoir inclut également les relations aux objets particulières du savoir, et une connaissance particulière n'est effective que si elle est reliée à l'objet particulier de son savoir, tel qu'il est [en acte]." ⁶⁶¹

Ce troisième état possible, dans le lien entre deux existants, tel qu'Al-Ġhazālī le

659. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 10.

660. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 11.

661. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 12.

présente, toujours au nom d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, implique, à partir de l'intrication entre le sujet connaissant et l'objet de connaissance, par voie de nécessité, une intrication entre l'essence de l'objet connaissant, l'essence de la connaissance et l'essence du sujet connaissant. Ainsi, cette relation est bien celle qui nous intéresse, dans le présent chapitre, puisqu'elle ne concerne pas, comme le premier type de relation, ce qui fait coexister deux existants effectifs sans lien de causalité entre eux, pas plus que, comme le second type de relation, ce qui fait s'intriquer deux existants, par lien de causalité physique, sans que changement n'intervienne dans l'essence de l'un ou l'autre des deux existants en relation. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"Cet attachement, par différentes manières, constitue en soi une autre forme de connaissance. Cela implique un changement dans l'état de l'être connaissant. Il est [en effet] impossible d'affirmer que l'essence [de l'être connaissant] possède un savoir qui devient la connaissance de "ce qui est" après avoir été la connaissance de "ce qui sera", pas plus qu'il ne peut devenir la connaissance de "ce qui fût" après avoir été la connaissance de "ce qui est". Si la connaissance est une, il en va de même pour ses états ; mais [ici] la relation [à l'objet de connaissance] a changé : la relation, faisant [désormais] partie prenante de la connaissance, définit la valeur de vérité de l'essence de la connaissance. C'est ainsi que tout changement [de l'objet] implique un changement dans l'essence même de la connaissance. De quoi découle nécessairement un changement [de l'être connaissant] ; et cela est impossible dans le cas de Dieu." ⁶⁶²

A contrario, ce troisième état possible, ce troisième type de lien entre deux existants, consiste en un lien de connaissance, faisant de l'un des deux existants l'objet de connaissance, de l'autre le sujet de connaissance, et de la relation entre les deux la connaissance même. Nous ajouterons, en précisions, que si les deux existants sont des universaux, la relation sera régie par le principe de causalité métaphysique, et, si les deux existants sont des particuliers, la relation sera régie par le principe de causalité physique. La tension demeure, pour l'heure, concernant le cas hybride, qui porte sur la relation particulière entre un intellect séparé, un universel, et un existant doté d'une hylé, un particulier. Cette tension est d'ailleurs pour le moins exacerbée dans le cas où l'intellect en question est l'Intellect Premier, la Cause des causes.

L'exemple de l'éclipse

Al-Ġhazālī d'ailleurs, ne s'y trompera pas, et, restant sur l'exemple de l'éclipse, il nous propose la lecture suivante de la relation de connaissance entre le Premier Principe et le particulier, en l'occurrence une éclipse particulière, qui advient à un moment particulier :

"Prenons le cas d'un individu passant devant vous. Il est [d'abord] à votre droite, [puis] se déplace pour se trouver devant vous, et enfin [se déplace] pour arriver à votre

662. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 12.

gauche. Pour vous, les relations [ainsi décrites] se succèdent l'une après l'autre [dans votre esprit] ; mais, celui qui subit un changement, c'est l'individu qui se meut devant vous, pas vous. C'est ainsi que devrait être comprise la connaissance de Dieu des particuliers. Si nous admettons qu'Il sait les choses d'un savoir ancien, dans le passé aussi bien que dans le futur, [Son] état ne changera jamais. Ils proposent de rejeter tout changement [en Dieu], et sur cela nous sommes d'accord. En revanche, leur conclusion selon laquelle le changement [de l'être sachant] découle nécessairement de l'affirmation d'un savoir concernant l'existence présente d'une chose puis la fin de ce savoir [lorsque la chose en question n'est plus], est rejeté. Comment peuvent-ils savoir cela ?" ⁶⁶³

Ainsi, dans cette proposition, faite, ici, en son nom propre, Al-Ġhazālī convoque les relations d'Aristote susmentionnées, en demandant à Ibn Sīnā et Al-Fārābī, puisqu'il est établi, par Ibn Sīnā, que le mode de connaissance de la Cause des causes est distinct du mode de connaissance humain, par quelle voie démonstrative peuvent-ils, ces mêmes philosophes néoplatoniciens, établir que la connaissance de Dieu des particuliers résulte de l'une de ces relations qui n'affectent nullement l'essence des relatifs, bien que l'un ou l'autre des relatifs puisse être dans un état changeant, dans le temps. Il illustre cela par l'exemple d'une connaissance préalable de la venue à l'existence d'un événement futur, événement qui est rendu nécessaire par cette connaissance même, en quoi le fait que l'événement advienne, tel que prévu et au moment prévu, devrait induire un changement de cette connaissance préalable ? Voici comment Ruth Glasner résume la proposition d'Ibn Rushd quant à la relation entre un mouvement et le mouvement qui le précède, dans son étude *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (nous traduisons) :

"Quelle est la relation entre un mouvement donné et le mouvement qui doit l'avoir précédé : continuité, contiguïté ou simple succession ?

"On n'a pas expliqué en quel sens le mouvement est dit perpétuel : par continuité, contiguïté ou succession. C'est parce que la contiguïté infinie des mouvements est possible à un égard et impossible à un autre, et cela peut être imaginé de différents points de vues (qu'Al-Fārābī avait déjà étudiés dans son *Sur les Êtres Changeants*), en distinguant les aspects possibles et impossibles." ⁶⁶⁴

Pensant en ces termes, Averroès note qu'Aristote prouve moins que ce qu'il s'efforce de prouver. Aristote soutient qu'il doit y avoir des mouvements d'un même genre avant un premier mouvement supposé et après un dernier mouvement supposé. C'est précisément le sens de la succession. Aristote établit l'existence de chaînes successives de changements sublunaires, mais ne montre pas que ces chaînes soient contiguës. En soi, donc, l'argument de la succession n'est pas suffisant pour établir la stabilité ou l'éternité du monde. Le cœur de la démonstration résulte de la compréhension

663. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 14.

664. MC Phys. VIII.2.2 version A, traduction anonyme : New York MS 66b 30 - 67a 6, Oxford MS 96a16-22 ; Traduction de Zerahya : 112a5-13.

(obtenue après une enquête intensive) du fait que la source de la stabilité du monde sublunaire et de la perpétuité de ses mouvements doivent émaner de la région céleste." ⁶⁶⁵

Ce que Ruth Glasner tente de mettre en évidence ici est l'apport, en propre, d'Ibn Rushd, quant à la proposition aristotélicienne qui semble ne pas établir par démonstration de lien entre les chaînes causales des mouvements successifs du monde sublunaire et celle du monde céleste. Nous comprenons ainsi que, pour Ibn Rushd, il y a une forme d'unicité du Monde Physique, que nous retrouverons plus loin avec l'analyse de l'impact sur le monde sublunaire d'une corruption fusse-t-elle minime, du Soleil ⁶⁶⁶. Nous arrivons au bout de ce que nous souhaitons mettre en évidence, quant à la convocation, par Al-Ġhazālī de la figure d'autorité d'Aristote, dans l'usage de ses relations. Les conséquences de cette vision purement déterministe, allant de la Cause des causes, jusqu'aux particuliers, telle que la décrit Al-Ġhazālī, ouvre la discussion sur les relations entre les notions de *Destin*, de *Causalité*, métaphysique comme physique, et le *Libre arbitre* de l'Homme. C'est ce que nous vous proposons d'étudier à présent, en débutant par un bref tour d'horizon des propositions des théologiens mu'tazilites comme des ash'arites, avant de revenir à nos protagonistes médiévaux.

Le Destin, la Causalité et le Libre arbitre

Il s'agit du cœur des disputes les plus importantes entre mu'tazilites et ash'arites d'une part, et entre théologiens et philosophes d'autre part. Voici comment se noue le problème : l'occasionnalisme fait de Dieu l'agent unique de tous les actes de l'univers, en tout lieu et en tout temps. Cela comprend, donc, également, les actes des Hommes, que ces actes puissent être considérés comme bons ou mauvais. Toutefois, l'Homme perçoit, ressent, son action comme étant libre. En réalité, selon la vision occasionnaliste du monde, ce sentiment de liberté, n'est qu'*acquis*, formant, s'il est acquis l'instant avant l'acte, comme chez les mu'tazilites, la théorie du *tawallud*, et, s'il est acquis au moment de l'acte, de façon concomitante avec lui, comme chez les ash'arites, la théorie du *kasb* ou de l'*iktisāb*. Dans les deux cas, il s'agit d'une acquisition que crée Dieu au sein du cœur des Hommes, leur permettant, ou leur donnant l'illusion, d'agir librement et en acte, dans et sur le monde. Approfondissons ensemble ces deux visions.

⁶⁶⁵. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.76.

⁶⁶⁶. Voir Partie IV, Chapitre 2.

Le libre arbitre mu'tazilite

Que ce soit par le biais du raisonnement déductif, ou par celui des injonctions coraniques, les mu'tazillites tenaient pour nécessaire l'idée que Dieu soit le Juste, et que cette notion de justice nous soit intelligible, ou du moins qu'elle ne soit pas en contradiction nette et radicale avec ce que nous pouvons nous figurer être la justice. Comment, alors, concilier une telle exigence, avec un occasionnalisme absolu ? Cela semble impossible. Mais alors, comment l'Homme sera-t-il récompensé pour son acte bon, ou châtié pour son acte mauvais, comment pourrait-il être jugé, s'il n'est que l'exécutant, en tant que corps, siège des accidents, soumis pleinement, et irrévocablement, à la volonté Divine ? Comment, par ailleurs, définir la notion de Bien et de Mal ? Sur quoi pourrait alors reposer la morale, et partant, l'ordre qui doit régner sur la Cité vertueuse⁶⁶⁷ ? Les mu'tazilites ont alors conçu et ajouté un nouveau point à leur doctrine, une particularité propre à l'être humain : l'acquisition différentielle de la capacité de l'acte, vis-à-vis de l'acte lui-même. Puisque le temps est décomposable en instants insécables, en atomes de durée, alors, à tout acte, nous pouvons associer un instant le précédant. Pour les mu'tazilites, alors, l'Homme acquiert la capacité d'accomplir l'acte, un instant avant de le réaliser, lui permettant ainsi de faire le choix, librement, d'agir ou non, en toute capacité d'action. Cette acquisition est connue, chez les mu'tazilites, sous le nom de *tawallud*. Il s'agit de cette capacité d'action, acquise un instant avant l'acte. L'Homme devient alors agent, pleinement capable, et libre d'agir ou de s'abstenir d'agir. Toutefois, pour les mu'tazilites, ce *tawallud* est propre à l'Homme. Il ne s'agit pas de réintroduire le principe de causalité, comme principe général de la nature, mais uniquement comme un ajout *ad hoc*, permettant de sauver, de façon presque artificielle, la liberté humaine, tout en garantissant, par ailleurs, l'omnipotence divine. Le but, ici, n'est nullement de rendre compte d'une loi de la nature, mais de préserver la justice divine, et, partant, les notions de Bien et de Mal, la morale, qui justifient les lois qui régissent l'ordre de la Cité. L'obéissance aux *lois de Dieu* n'a de sens que si elles sont en lien avec un idéal de Justice. Toutefois, cela ne réintroduit pas, nous insistons là-dessus, le principe de causalité, comme principe des phénomènes naturels. Deux points de tension apparaissent ici : le premier concerne une demande de la raison concernant l'*illusion* de la causalité que nous observons dans le monde, qui nous permet d'élaborer des théories scientifiques que corroborent nos expériences. Les mu'tazillites répondront à ce premier point, en ayant recours à la distinction aristotélicienne entre substance et accident. Ainsi, Dieu est l'Agent advenant initial des substances, des atomes. Toutefois, les accidents sont soumis, quant à eux, aux causes secondes, qui sont de deux types : la "nécessité naturelle (*tab'*)" et "la volition humaine (*ikhtiyār*)". Mais est-ce à dire que Dieu est absent de la gestion du monde, après la venue à l'existence des substances ? Cette idée

667. Voir Al-Fārābī, *Opinions des habitants de la Cité vertueuse*.

est incompatible avec la prémisse prise pour première et vraie, portant sur l'omnipotence divine. Les mu'tazilites, à l'instar d'Abū Qāsim al-Ka'bī évoque un habitus, une tradition divine (*sunna-ti-Llāh*) qui peut être suspendue, par la volonté divine, à l'occasion d'un miracle. Ainsi, Dieu donne une illusion coutumière, quant à la capacité des accidents à se mêler, à se combiner, en les soumettant aux causes secondes, ce qui constitue le *tab'* et le *ikhtiyār*, mais en gardant toutefois la possibilité de suspendre cette coutume à tout instant, par le biais de ce que l'Homme percevra comme un *miracle*. Nous avons traité cette notion de *miracle* plus haut⁶⁶⁸. Le second point de tension concerne la limite du *tawallud*, de l'*ikhtiyār*. L'Homme, pour être tenu comme responsable de ses actes, doit être agent de ses actes, conscient de sa qualité d'agent, ayant capacité d'agir ou de s'abstenir. Toutefois, cela entre en contradiction, ou du moins en tension, avec l'omnipotence divine. Jusqu'où l'Homme est-il en capacité d'agir ? Son rayon d'action est-il limité ? Si oui, quelle est cette limite ? Les théologiens mu'tazillites se sont disputés à ce sujet :

"Pour Nazzām, par exemple, ce qui se produit en dehors de l'homme et qu'il semble causer (par exemple le mouvement de la pierre que je jette) est en fait acte de Dieu, causé par la nature (*tab'*) de la pierre : il y a donc coïncidence entre l'acte intérieur (la main qui fait le geste de lancer) et l'acte extérieur (le mouvement de la pierre dans l'air). Jāhiz limite encore davantage les actes intérieurs : seule la volonté reste en pouvoir de l'homme ; tout le reste est acte en vertu de sa nature, c'est-à-dire d'automatismes." ⁶⁶⁹

Ici, Mohyddin nous offre deux points de vue mu'tazillites divergeant sur la question : celui de Nazzām, neveu d'Abū l-Hudhayl, et celui de al-Jāhiz. Pour Nazzām, le rayon d'action de l'Homme inclut les limites de son corps, puis, c'est la notion de *tab'* qui prend le relais, la sagesse divine assurant l'illusion de la continuité entre les deux. Pour al-Jāhiz, le corps humain est aussi soumis à la notion de *tab'*, il est donc hors des limites de l'*ikhtiyār* humain. Ce dernier est ainsi cantonné à l'esprit humain, la sagesse divine assurant, là aussi, l'illusion de la continuité avec le *tab'*. Dans le cas de Nazzām, l'homme n'est libre que des actes de son corps, mais les conséquences sur le monde, et dans le monde, hors du corps, sont régis par le *tab'*, à moins que Dieu ne le suspende, par le biais d'un miracle. Nous n'avons donc que l'illusion, créée par Dieu, pour nous, en nous, d'agir sur le monde. Tant que cette illusion est maintenue, nous avons la conviction et l'intuition de notre liberté. Or, nos choix sont liés au *tab'*, de façon instantanée. Ainsi, agissons-nous sur le *tab'* ou est-ce le *tab'* qui agit sur nous, sur nos choix, en amont, comme semble l'indiquer Spinoza, et comme nous l'indiquent, de fait, Nazzām et al-Jāhiz ? La question est posée. Toutefois, d'ajout *ad hoc* en ajout *ad hoc*, les mu'tazilites se voient contraints de faire renaître une forme de principe de causalité, par le biais du *tab'*. Leur doctrine devient

668. Voir Partie II, Chapitre 1.

669. Yahya Mohyddin, *La pensée classique arabe, Module 3*.

ainsi *compatible* avec une perspective d'analyse du monde, qui vise à exhiber les causes secondes, ainsi que les lois qui régissent le *tab'*. C'est ce que semble indiquer Mohyddin, en allant, toutefois, plus loin encore :

"Ainsi, nos mu'tazilites admettent, contrairement à l'ash'arisme, le principe de la causalité. Pour les premiers cités, il existe, en outre, une nature qui détermine dans les êtres des processus nécessaires. C'est donc le principe de la science moderne, et de fait, Jāhiz et Nazzām étaient naturalistes, physiciens, psychologues." ⁶⁷⁰

Sur ce point nous nuancerons le propos de Mohyddin. En effet, peut-on assimiler le principe de causalité des mu'tazilites au principe homonyme qui régit, en tant que principe fondamental, la science moderne? Pas tout à fait. Si l'existence des processus nécessaires dans le *tab'*, qui est affirmée par al-Jāhiz et Nazzām, ouvre une possibilité d'analyse du monde, par le prisme scientifique, comme nous l'avons vu plus haut dans ce chapitre, il n'en demeure pas moins que le *tab'* demeure une illusion de Dieu, et, plus encore, cette illusion peut être suspendue par la volonté de Dieu à tout moment, par le biais d'un miracle. Nazzām pourra ainsi s'intéresser et réaliser une analyse du *tab'*, donc de notre perception des liens de causalité qui régissent, non pas le monde tel qu'il est, de façon absolue, permettant de réaliser des prédictions, mais tel qu'il est, tant que Dieu ne modifie pas ce *tab'*. Cette limite épistémologique, certes subtile, n'empêchera pas un certain nombre de mu'tazilites d'être de grands scientifiques, dès lors qu'ils *oublient* ou mettent de côté la distinction entre *tab'* et réalité ontologique du monde. Qu'en est-il de la vision ash'arite du libre arbitre?

Le libre arbitre ash'arite

Cette acquisition humaine ne constitue, chez les ash'arites, qu'une illusion de liberté. En réalité, c'est Dieu qui crée "les actes bons ou mauvais". Toutefois, l'Homme, ayant l'illusion d'être libre, a l'intention bien réelle de ses actions, bonnes ou mauvaises. Cette notion de *kasb* est essentielle sur le plan de la causalité. Voici ce qu'en disait Louis Gardet :

"Le *kasb* justifie qu'il soit demandé compte à l'homme de ses actes, qu'il en porte la responsabilité au jour du Jugement. Mais si Dieu récompense le bien et punit le mal, c'est qu'il l'a décrété ainsi. Il n'est tenu à rien, Il n'agit pas pour un motif, "son libre Vouloir est au dessus de toute sagesse accessible à la raison humaine. À parler strictement, Il pourrait "imposer l'impossible"." ⁶⁷¹

Non, il ne s'agit pas d'une reprise d'un slogan issu de mai 68 : "Soyez ash'arite, imposer l'impossible!". Plus sérieusement, pour les ash'arites, le pouvoir de Dieu est

670. Yahiya Mohyddin, *La pensée classique arabe, Module 3.*

671. Gardet Louis, *Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine.* In : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, numéro 13-14, 1973.

illimité, il ne saurait souffrir d'aucune restriction, d'aucune contrainte, encore moins de la part de la volonté humaine. Ce serait très prétentieux que de nous croire capables de comprendre la pensée de Dieu, selon les ash'arites. Que dire de celui qui pense pouvoir influencer dessus par sa seule volonté ?

"La tradition ash'arite devait résumer ses prises de position en des formules volontiers abruptes. Dieu seul, en rigueur de terme, est libre d'une liberté sans limite ; l'homme, lui, disait Al-Ġhazālī dans *Ylh'ya' 'ulum al-dīn*, est "contraint au libre choix (*ikhtiyar*)" ; et Sanasa de Tlemcen, avec plus de rigueur encore : "l'homme sain, fort et capable d'agir, est, selon les gens de la Sunna, un être contraint dans le moule (*qulab*) d'un être libre" ; ou Bajari : "L'homme est contraint en réalité, libre en apparence. Ces vues ash'arites devaient dominer pendant des siècles. Elles portent sans doute la responsabilité du contre sens [...] qui voudrait faire de la négation de la liberté humaine l'une des caractéristiques de la pensée musulmane. Et c'est vrai qu'elles déniaient toute réalité ontologique à *Yikhtiyar* humain. Mais il faut bien voir que c'est la solution proposée par une école ; elle n'est peut-être pas sans avoir motivé l'actuel regain de faveur dont jouit le mu'tazilisme." ⁶⁷²

Autant dire que les thèses ash'arites ne sont que peu compatibles avec ce que l'on appelle la *science profane*, développée durant l'âge classique de la civilisation arabomusulmane. Et, pour cause, si c'est Dieu qui crée l'univers entier à chaque instant, on ne saurait établir de lien de cause à effet entre les événements. De là, les sciences physiques, la médecine, la biologie, la zoologie, l'ensemble des sciences expérimentales, perdent toute raison d'exister. Pire encore, des propositions comme celles de Abou Bakr ar-Razi, ou encore celles d'Ibn Sīnā seront considérées comme des hérésies, et on dira pis que pendre de leurs auteurs, comme le souligne Louis Gardet, en citant Al-Ġhazālī, notamment dans le passage suivant :

"Ici cependant, il convient de n'être pas injuste. Dans le monde occidental, bien des philosophies modernes ont nié, elles aussi, la liberté, et pour des raisons qui n'atteignent pas toujours la hauteur de vue des grands ash'arites. En outre, la position de ces derniers est fort différente, quoi qu'en disent leurs adversaires, du simplisme des anciens Jabariyya. Les ash'arites, très délibérément, se sont présentés comme des hommes du "juste milieu", et ont cru, grâce à la notion de *kasb*, pouvoir dépasser l'antinomie Jahmites-Mu'tazilites. Qu'ils y soient vraiment parvenus, c'est une autre question. Il reste qu'ils ont repris pour leur compte des notions élaborées par les Mu'tazilites, *istita'a*, *tawlud*, etc., leur donnant d'ailleurs un sens et une portée conformes à leur thèse. Mais les analyses auxquelles ils furent conduits ne sont pas sans drainer des éléments nouveaux qui méritent considération. Je songe, en disant cela, aux meilleurs des représentants de l'école, al-Ach'ari lui-même, ou Baqillani, et plus encore, sur le sujet qui nous occupe, le Al-Ġhazālī de l'*Ihya* ou Fahr ad-Dīn ar-Rāzī." ⁶⁷³

672. Gardet Louis, *Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine*. In : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, numéro 13-14, 1973.

673. Gardet Louis, *Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute*

Nous reviendrons bien plus longuement, dans toute la partie suivante⁶⁷⁴, sur les propositions théologiques de l'intrication entre les notions de *Destin*, de *Causalité*, métaphysique comme physique, et le *Libre arbitre* de l'Homme. Pour se faire, nous étudierons en profondeur la proposition atomiste médiévale de la civilisation arabo-musulmane, et son rapport intime à la causalité, par le biais de l'occasionalisme. Pour l'heure, restons sur la critique de la vision continuiste, prônée par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, et critiquée, dans leur propre paradigme, par Al-Ġhazālī.

La critique d'Ibn Sīnā, par Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī évoque, en de nombreux passages de son *Tahafot al-falāsifā*, le lien entre cause et responsabilité humaine, en évoquant, en fin dialecticien, tantôt la position d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, tantôt sa critique.

Causalité et responsabilité humaine

Voici donc ce que nous dit Al-Ġhazālī, quant au lien entre cause et responsabilité humaine, au nom d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī :

"Le nom de l'agent "agent" est connu pour son usage linguistique. Autrement, il est évident pour l'esprit que ce qui est cause d'une chose se divise en ce qui est volontaire et en ce qui ne l'est pas. Le différend porte donc sur la question de savoir si le terme "action" est réellement applicable aux deux divisions. Il n'y a aucun moyen de nier [son applicabilité aux deux], puisque les Arabes disent : "Le feu brûle", "L'épée coupe", "La neige refroidit", "La scammonée remue les entrailles", "Le pain est satiété" et "L'eau étanche la soif". Notre dicton : "Il frappe" signifie "Il décrète la frappe". Notre dicton : "cela brûle" signifie "cela décrète la brûlure". Et, notre dicton "cela coupe" signifie "cela décrète la coupe". Si vous dites : "Tout cela n'est que métaphores", vous seriez arbitraire à ce sujet, sans soutien, [sans preuve]."⁶⁷⁵

Nous avons évoqué plus haut⁶⁷⁶ le rôle de l'agent, et la distinction sémantique nécessaire, sauf à revenir aux crampes que nous nous efforçons d'éviter. Nous avons ici un usage, par Al-Ġhazālī d'un sophisme de l'homme de paille, puisqu'il fait dire aux philosophes néoplatoniciens que l'agent est équivalent à l'effet, en acte. Fort de cette amorce, le directeur de la *Nizzaāmiyya* leur répond comme suit :

"Tout cela est par métaphore. L'action effective est ce qui ne se produit que par volonté [...] En effet, si un particuliers en jette un autre dans le feu, et que celui-ci

puissance divine et liberté humaine. In : Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, numéro 13-14, 1973.

674. Voir Partie III.

675. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 11.

676. Voir Partie I, Chapitre 2.

meurt, l'on dit que c'est [le premier] le meurtrier, et non le feu. De sorte que, s'il est dit : "Nul autre que celui-ci n'a tué", une telle affirmation serait vraie. En effet, si le terme "agent" est [applicable à la fois] au volontaire et au non-volontaire, de la même manière, et non par l'un d'eux comme réalité effective [et] par l'autre en guise de métaphore, pourquoi donc est-ce que, selon le langage, les coutumes et la raison, tuer est-il lié au volontaire, alors que le feu est la cause immédiate de la mort ? [Ici, l'adversaire parle] comme si celui qui jette [la victime] aurait seulement entrepris de rapprocher [la victime] et le feu. Toutefois, puisque la jonction [de la victime et du feu] s'est faite par volonté, alors que l'efficacité du feu est sans volonté, [le volontaire] est appelé le tueur, et le feu n'est pas appelé le tueur, sauf par une sorte de métaphore, ce qui montre que l'agent est celui dont l'action procède par sa volonté. Par conséquent, si Dieu, selon [les philosophes], n'a ni volonté ni choix, Il ne serait ni un Agent, ni une Cause, si ce n'est en un sens métaphorique." ⁶⁷⁷

Plusieurs éléments sont à relever ici. D'une part, l'affirmation nette du principe de causalité. Le feu brûle l'individu qui y est jeté. C'est bien le feu qui brûle. Toutefois, il ne brûle que par lien de cause à effet, qui correspond au principe de causalité métaphysique, dans le cas où nous évoquons le feu universel qui brûle l'individu universel, ou au principe de causalité physique, dans le cas où nous évoquons un feu particulier qui brûle un individu particulier. Plus précisément, le feu ne brûle pas l'individu qui y est jeté par volonté. Il ne peut pas ne pas brûler, il ne choisit pas de brûler. Et, c'est bien pour cette raison que c'est bien le premier agent, en remontant la chaîne de causalité, qui porte la responsabilité de la mort de l'individu jeté dans le feu. Nous reviendrons, en son lieu ⁶⁷⁸ sur la défense de l'occasionnalisme d'Al-Ġhazālī, qui rejoint celui que prônent les théologiens, comme nous le verrons dans la partie suivante ⁶⁷⁹, faisant de Dieu le seul Agent et la seule Cause directe des Mondes, et dans les Mondes, métaphysique comme physique. Cela soulève donc la difficulté suivante : si Dieu seul est agent des événements du Monde, et que seul le dernier agent, précédant l'événement, peut être tenu pour responsable de l'événement, comment ne pas faire porter à Dieu la responsabilité pleine et entière des événements du Monde ?

L'impact théologique des doctrines philosophiques

Nous voyons pointer à l'horizon l'impact théologique des doctrines philosophiques. Al-Ġhazālī, ayant conscience de cette intrication, la tournant contre la doctrine d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, telle qu'il la rapporte, à savoir l'absence de connaissance de Dieu des particuliers, la souligne en ces termes :

"Ceci est un principe auquel ils croient, et par lequel ils déracinent les lois religieuses

677. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion III, §. 12-13.

678. Voir Partie IV, Chapitre 1.

679. Voir Partie III.

dans leur ensemble, à tel point que cela implique que si Zayd, par exemple, obéit ou désobéit à Dieu, Dieu n'aurait aucun moyen de savoir lequel de ces deux états [obéissance ou désobéissance] est le plus récent, cela parce qu'Il ne connaît pas Zayd en tant que particulier. En effet, Zayd, en tant que particulier, émerge de l'inexistence à l'existence dans le temps, tout comme ses actions. Et, s'Il ne connaît pas les particuliers [comme nous l'avons démontré au point précédent], *a fortiori*, Il n'a aucune connaissance de ses états, ni de ses actes [particuliers]. En effet, Il ignore tout de la mécréance de Zayd ou de son [acceptation de] l'Islam, mais Il sait uniquement que les hommes sont susceptibles de ne pas croire ou [d'accepter] l'Islam, de manière absolue et universelle, mais certainement pas d'un point de vue spécifique, pour chaque particulier." 680

Ainsi donc, nous comprenons, avec Al-Ġhazālī, quelles sont les conséquences nécessaires, sur les plans théologiques et religieux, des thèses soutenues par Ibn Sīnā et Al-Fārābī, comme nous l'avons vu plus haut, dans le présent chapitre. Al-Ġhazālī pointe du doigt la limitation de la connaissance de la Cause des causes, du Premier Principe, dès lors qu'Il n'a accès qu'à la connaissance des universaux, sans la moindre connaissance des particuliers. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"En effet, cela implique nécessairement que [les philosophes] doivent affirmer que, lorsque Muhammad, que les prières et la paix de Dieu soient sur lui, a remis en cause [les rites païens] avec sa prophétie, [Dieu] n'avait aucune connaissance de cette remise en cause, et il en va de même pour tous les prophètes [avant lui]. Dieu ne savait rien de plus que, parmi les être humains, il y en aurait certains qui seraient susceptibles de faire un rappel prophétique, et qu'ils seraient comme ceci ou comme cela. Cependant, concernant spécifiquement tel prophète, Il ne le connaît pas. Cette information n'est accessible qu'à travers les sens. [De même,] Il ignore les états [particuliers] qui émanent du [prophète]. En effet, il s'agit d'états décomposables dans le temps, qui appartiennent à chaque particulier. L'appréhension de ces [différents états], dans toute leur diversité, implique nécessairement un changement [dans l'être connaissant]." 681

Le directeur de la *Nizāmiyya* tente ici de mettre en évidence l'incompatibilité absolue entre les visions des théologiens et celle d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, telle que la décrit Al-Ġhazālī, mais, plus encore, il tente de mettre en évidence son incompatibilité absolue avec les fondements de la religion musulmane, que l'on pourrait d'ailleurs extrapoler à toute religion ayant comme principe un jugement dernier et effectif des êtres humains, quant à leurs actes particuliers. Si l'on suit Al-Ġhazālī, dans les conséquences de cette incompatibilité entre la thèse d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī et les fondements de la religion (*usul ad-Dīn*), nous comprenons qu'elle serait une cause, pour lui, de la ruine de la morale religieuse.

680. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 7.

681. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIII, §. 7.

Une proposition d'Ibn Rushd

Voici comment Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni *Interpreting Averroes : Critical Essays*, synthétisent la critique et proposition d'Ibn Rushd (nous traduisons) :

"Averroès rejette la notion Ash'arite selon laquelle les liens entre les causes et les effets ne sont pas des nécessités naturelles mais dépendent entièrement de la volonté de Dieu et de sa coutume. D'autres failles sont détectées dans les arguments théologiques concernant la prophétie - tant son existence effective que les miracles qui la vérifient - et dans ceux concernant le problème du libre arbitre et de la prédétermination de Dieu (*al-qadā wa-l-qadar*). Comme pour les autres sujets, le débat tourne autour d'un faux ensemble d'options. On suppose, à tort, qu'il faille choisir entre la liberté humaine et la Toute-puissance divine, soit en interprétant les agents humains, et non Dieu, comme l'agent de nos actions, soit en niant entièrement l'action humaine. Les Ash'arites ont cherché à trouver un juste milieu entre le déterminisme et la défense mu'tazilite du libre arbitre, en affirmant que les actions sont créées par Dieu, mais acquises par les humains. Pourtant, ils sont tombés dans le déterminisme, car ils considéraient l'acquisition (*kasb*) comme une création de Dieu. Leur plus grande absurdité est atteinte dans la discussion sur la justice divine, où ils concluent que Dieu ne peut être qualifié ni de juste ni d'injuste. En fait, même les humains ne pourraient pas être décrits de la sorte à leur avis, du moins pas par une analyse rationnelle, mais seulement sur la base de leur conformité aux commandements arbitraires de Dieu".⁶⁸²

Ibn Rushd répond ici au point soulevé par Al-Ġhazālī, quant à l'annihilation de la morale religieuse. En réalité, et en acte, Ibn Rushd retourne l'argument en mettant en évidence les conséquences de la vision ash'arite, qui mènerait, si elle était prise au sérieux et dérivée jusqu'au bout, à l'anéantissement de toute notion de Justice Divine, ce qui pose un problème théologique, mais, pire encore, elle conduirait à l'anéantissement de la notion de justice humaine.

Dieu comme cause du Bien et du Mal ?

En sus, on retrouve, chez Al-Ġhazālī, le fait que Dieu soit cause du Bien et du Mal, comme l'analyse Stephen R. Ogden dans son article *Problems in al-Ghazālī's Perfect World Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis*, publié dans l'étude dirigée par Frank Griffel *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary* (nous traduisons) :

"Non seulement les êtres humains ne sont pas créés immédiatement au Paradis (ce qui, en soi, dans ce contexte, est une preuve suffisante, pour Al-Ġhazālī, contre *al-*

682. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.40.

aṣlah), mais Al-Ġhazālī (ainsi que la plupart des penseurs ash'arites, et sunnītes) dé- tient également une doctrine de double prédestination, c'est-à-dire que Dieu assigne spécifiquement les croyants à leur croyance (et le destin correspondant au Paradis) et les incroyants à leur incrédulité (et la punition correspondante en Enfer) :

Il est la cause (*minhu*) du bien et du mal, du bénéfice et du préjudice, de l'Islam et de l'incrédulité, de la reconnaissance et de la négation [de Dieu], du succès et de l'échec, de la rectitude et de l'erreur, de l'obéissance et de la rébellion, de l'association d'autres dieux avec Lui et de la croyance [en Lui seul]. Il n'y a rien qui puisse aller à l'encontre de son but prédéterminé (*qadā'*), et rien qui puisse remettre en question sa domination.⁶⁸³

L'implication claire de la double prédestination est également présente dans le pas- sage crucial sur le MMP de l'Iḥyā' cité plus haut et son contexte immédiat. Là encore, étant donné que Al-Ġhazālī fait sienne cette doctrine de la prédestination, il est difficile de voir comment l'enfer pourrait être le meilleur pour un individu".⁶⁸⁴

Nous rejoignons l'analyse de Stephen R. Ogden, quant à l'incohérence, pour le moins, de considérer que nous vivons dans le meilleur monde possible, tout en considérant vivre dans un monde où la prédestination à l'enfer pour un certain nombre d'individus. Com- ment maintenir quelque philosophie de la morale sans libre arbitre ? Comment maintenir, du point de vue de la cohérence interne au système, l'idée d'une divinité juste, sans ju- gement équitable ? Plus grave encore, comment concilier la notion de *meilleur monde possible* avec la souffrance éternelle d'individus choisis arbitrairement avant même leur venue à l'existence ? Pour ce dernier point, on pourrait rétorquer que les souffrances éter- nelles de ces individus sont nécessaires aux Mondes possibles, quels qu'ils soient, et donc, y compris le meilleur d'entre eux. Toutefois, une telle affirmation reste à démontrer. Nous aurions bien du mal, cependant, à voir le lien causal entre une souffrance éternelle et la venue à l'existence du Monde Physique. Concernant la connaissance de Dieu des particu- liers, voici comment Frank Griffel résume le point de tension, dans l'article *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers* qu'il publie dans l'étude de Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Ce que cela signifiait était difficile à comprendre, mais, pour Al-Ġhazālī cela im- plique la négation - pas entièrement injustifiée - de la connaissance de Dieu des particuliers. Pour Ibn Sīnā, Dieu ne peut pas connaître les particuliers en tant que particuliers car, s'il le faisait, sa connaissance changerait à chaque changement qui se produit en eux, alors que le changement en Dieu est impossible. Al-Ġhazālī re- jette cela vigoureusement, en soulignant que personne n'obéira à la loi de Dieu s'il pense qu'il ne les connaît pas et ne connaît pas leurs transgressions (Al-Ġhazālī, *Tahāfut*, 136). Dans sa réponse philosophique, Al-Ġhazālī ne rejette pas la prémisse

683. Al-Ġhazālī, *al-Risāla al-quḍsiyya* (éd. et trad. Tibawi), 88.13-15, 111 (Iḥyā', 2 : 194.6-8).

684. Stephen R. Ogden, *Problems in al-Ghazālī's Perfect World Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis*, in Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality. The Impact of Al-Ġhazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.63-64.

d'Ibn Sīnā selon laquelle Dieu ne change pas. Son propre monothéisme strict l'a empêché d'introduire un Dieu dont la connaissance change. Il a plutôt réinterprété la relation entre le connaisseur et la chose connue, en s'inspirant à nouveau des idées et des solutions qui ont été développées plus tôt dans la littérature du *kalām*. Il nie la conception aristotélicienne selon laquelle "la connaissance suit l'objet de la connaissance". Il remplace l'identité du connaisseur et de l'objet de la connaissance par le concept de connaissance comme "relation" (*idāfa*) entre les deux. La connaissance d'un objet est comme la relation d'un observateur stationnaire à un objet en mouvement. Alors que la position de l'objet par rapport au connaisseur change, le connaisseur ne change pas (Al-Ġhazālī, *Tahāfut*, 138). Cette objection s'avérera une fois de plus puissante et influencera une nouvelle réflexion sur la signification de la connaissance dans les travaux de Abū l-Barakāt al-Baghdādī (d. ca. 560/1165) et al-Suhrawardī (d. 587/1191)."⁶⁸⁵

Nous comprenons que la critique ghazzalienne de la proposition d'Ibn Sīnā est bien plus idéologique que purement philosophique. Il faut maintenir une doctrine qui serve de socle à une loi morale, et, si Dieu ignore nos actes, nous dit Al-Ġhazālī, alors, nulle morale ne peut subsister. Cela mériterait, pour le moins, une démonstration. En revanche, comme nous l'avons nous même souligné, Al-Ġhazālī convoque ici l'autorité d'Aristote, contre Ibn Sīnā et, *in fine* contre Aristote lui-même, en usant d'une nouvelle forme de relation possible entre connaissance et objet de connaissance, qui permettrait de se prémunir du paradoxe dans lequel semble se perdre Ibn Sīnā, affirmant que Dieu ne se connaît que Lui-même. Voyons à présent ce que répond, sur ce sujet, Ibn Rushd.

La réponse d'Ibn Rushd

Sur un certain nombre de ces points, Ibn Rushd répond directement dans son *Tahafot at-Tahafot*, comme nous vous proposons de le découvrir brièvement ici. Évoquant, par exemple, la négation du libre arbitre humain, par les penseurs ash'arites, il présentera son objection, sur le plan dialectique, comme suit :

"Si, toutefois, l'expression "acte volontaire" était similaire à la "vue par l'œil", l'expression "acte naturel" serait métaphorique. Toutefois, en acte, l'agent naturel a un acte beaucoup plus stable que l'agent volontaire, puisque l'acte de l'agent naturel est constant, ce qui n'est pas le cas avec l'acte de l'agent volontaire. Et donc, les opposants des théologiens pourraient inverser l'argument contre eux, et dire que "l'acte naturel" est comme "la vue avec les yeux" et que "l'acte volontaire" est une métaphore - en particulier selon la doctrine des Ash'arites, qui ne reconnaissent pas le libre arbitre chez l'homme, et le pouvoir d'exercer une influence sur la réalité."⁶⁸⁶

685. Frank Griffel, *Al-Ġhazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 203.

686. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsifa*.

Nous avons évoqué cette difficulté plus haut, lorsque nous avons évalué sa pertinence, dans l'usage qu'en faisait Al-Ġhazālī. Nous avons évoqué le retournement de l'argument qui pouvait être mis en place, de la part d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī. En l'occurrence, c'est précisément le retournement épistémologique auquel se livre Ibn Rushd, en mettant en évidence que, dans le cas de la doctrine des ash'arites notamment, il n'existe aucun acte volontaire, en dehors des actes de Dieu, si ce n'est de façon métaphorique. De même, Ibn Rushd revient sur le statut du meurtrier qui pousse sa victime dans le feu, dans l'exemple que nous avons cité plus haut, sous la plume d'Al-Ġhazālī :

"Certes, personne n'attribue l'acte à son instrument, mais uniquement à son premier auteur. Celui qui a tué un homme par le feu est, au sens propre, l'agent, et le feu est l'instrument du meurtre. Toutefois, lorsqu'un homme est brûlé par un incendie, sans que ce fait dépende du choix d'un autre, personne ne dira que l'incendie l'a brûlé métaphoriquement. Le sophisme, qu'il utilise ici, est celle du bien inavoué, un *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, par exemple, dire d'un homme noir, parce que ses dents sont blanches, qu'il est blanc absolument. Les philosophes ne nient pas, de façon catégorique, que Dieu le veuille, puisqu'Il est un agent de la connaissance, et qu'Il accomplit le meilleur de deux actes contraires, bien que les deux soient possibles. Ils affirment seulement qu'Il ne veut pas comme l'Homme le veut." ⁶⁸⁷

Le sophisme auquel fait référence ici Ibn Rushd, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, désigne l'ensemble des erreurs qui résultent de la fausse application des vérités universelles, au sens où, si elles sont vraies hors de toute cause qui contredit leur mise en application, elles devraient rester vraies en présence de ces causes. L'exemple trivial que donne Ibn Rushd, nous permet de mieux comprendre l'argument, vis-à-vis du discours d'Al-Ġhazālī. Nous comprenons donc que le meurtrier est bien celui qui pousse la victime dans le feu, non le feu lui-même. Toutefois, si la responsabilité de l'acte est bien portée par le meurtrier, qui est l'agent de l'acte, en acte, et non de façon métaphorique, cela ne supprime pas le fait que l'acte découle de la volonté de Dieu, comme l'affirmait, à tort, Al-Ġhazālī. Seulement, cette Volonté ancienne ne doit pas être confondue avec la volonté humaine advenue. Comment, alors, aborder ces différentes questions, et les points de tensions qui demeurent toujours vivaces ? C'est précisément ce que nous souhaitons aborder avec vous, dans la section suivante, qui à trait à la proposition d'Ibn Rushd, quant à la Connaissance ancienne du Premier Principe et son lien avec les particuliers.

687. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 12-13 du *Tahafot al-falāsifā*.

La Proposition d'Ibn Rushd

La première étape, dans la proposition d'Ibn Rushd, quant à l'établissement d'une thèse de la connaissance du Premier Principe, de la Cause des causes, consiste à mettre en évidence le choix catégorique du paradigme dans lequel nous devons évoluer, pour fonder cette thèse. Les paradigmes possibles sont, rappelons-le, le paradigme religieux, le paradigme théologique et le paradigme philosophique, dont nous avons détaillé les prémisses premières et vraies, les prémisses probables, et les outils de dérivation du vrai, propres à chaque paradigme⁶⁸⁸.

Nulle place pour la dialectique, dans cette discussion !

Ibn Rushd, dans son *Tahafot at-Tahafot*, tranche la question du choix du paradigme en en légitimant deux d'entre eux, à savoir le paradigme religieux, et le paradigme philosophique. Plus encore, il précisera les types de discours qui peuvent être usités dans le cadre de sa proposition :

"Le problème, concernant la connaissance de l'Agent de Lui-même, et des autres choses, est l'une de ces questions qu'il est interdit de discuter de façon dialectique, encore moins en le consignait dans un livre, puisque la compréhension des masses ne suffit pas à en comprendre les subtilités, et, lorsque l'on aborde de tels problèmes avec eux, le sens de la divinité devient vide pour eux, et il leur est donc interdit de s'occuper de cette connaissance, puisqu'il suffit, à leur bonheur, de comprendre ce qui est à leur portée. La Loi Sainte, dont l'intention première est l'instruction des masses, ne se limite qu'à l'explication de ces choses chez l'Agent, en les faisant comprendre à travers leur existence dans l'homme [...] Ce problème est, en effet, réservé aux *Hommes de science profonde*⁶⁸⁹, à qui Dieu a permis de voir les vraies réalités, et il ne doit donc être mentionné dans aucun livre, sauf ceux qui sont composés selon un modèle strictement philosophique, à savoir les livres qui doivent être lus dans un ordre rationnel et, après l'acquisition d'autres sciences, dont l'étude, selon une méthode démonstrative, est trop difficile pour la plupart des hommes, même ceux qui possèdent, par nature, une compréhension saine, bien que ces hommes soient très rares."⁶⁹⁰

Ainsi, nous comprenons, avec Ibn Rushd, que la discussion sur la connaissance de Dieu ne doit absolument pas être discutée de façon dialectique, quelque soit le paradigme. Les seuls choix possibles demeurent soit le discours démonstratif, dans le paradigme philosophique, soit le discours rhétorique du Coran. Nous verrons plus loin, dans le présent chapitre, à travers l'étude de la proposition du *Kashf* d'Ibn Rushd, concernant le décret

688. Voir Partie I, Introduction.

689. Coran, Sourate 3, Verset 7.

690. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire des §. 45-54 du *Tahafot al-falāsifā*.

divin, le déterminisme, et le libre arbitre, comment notre philosophe andalou mettra en évidence, nonobstant la forme du discours et la différence du paradigme, que les deux voies aboutissent aux mêmes conclusions.

"Ceci est en résumé la méthode des philosophes, et si vous êtes un de ceux dont l'esprit est suffisamment entraîné pour recevoir les sciences, si vous êtes inébranlable, et avez le loisir de vous y atteler, il est de votre devoir de regarder dans les livres et les sciences des philosophes, afin que vous puissiez découvrir, dans leurs œuvres, certaines vérités (ou peut-être y relever les erreurs et manquements). Toutefois, si l'une de ces trois qualités vous manque, il est de votre devoir de vous en tenir aux paroles de la Loi divine, et de ne pas rechercher ces nouvelles conceptions dans l'Islam, puisque, si vous agissez ainsi, vous ne serez ni rationaliste, ni traditionaliste [...] Il est interdit à l'homme qui a montré ses preuves, de les révéler à l'homme qui n'a pas le pouvoir d'en concevoir la véracité, puisqu'il serait comme son meurtrier."⁶⁹¹

Ainsi donc, nous comprenons au moins deux choses de ce passage. La première consiste en ce que les réponses aux points de tension inhérents à la question de la connaissance de la Cause des causes ne sauraient être trouvées dans le *Tahafot at-Tahafot*, qui est une réponse dialectique, et non démonstrative, à l'œuvre dialectique d'Al-Ġhazālī, son *Tahafot al-falāsifā*. La seconde consiste en la dichotomie des voies d'élaboration, de compréhension, et d'analyse des cheminements qui mènent aux conclusions communes des discours religieux et philosophiques. Cette dichotomie présente l'intérêt d'être associée à la dichotomie des êtres humains, entre ceux qui sont formés au discours démonstratifs, et ceux qui ne le sont pas. Voyons donc, précisément, ce que nous en dit Ibn Rushd, dans son *Kashf*.

La proposition du *Kashf* : Le *Destin*, la *Causalité* et le *Libre arbitre*

L'objectif de la section du *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, s'inscrit dans le chapitre 5 de l'œuvre de notre philosophe andalou, consacré à la *connaissance des actions de Dieu*, dans la Partie II, qui traite des attributs (*as-Sifāt*) divins. Voici comment Ibn Rushd introduit la présente section :

"Cette question est l'une des questions religieuses les plus difficiles, puisque, si les preuves des témoignages rapportés à l'appui sont examinées, elles s'avèrent contradictoires, et il en va de même pour les preuves des argumentaires philosophiques. Le conflit, inhérent aux preuves rapportées, existe à la fois dans le Livre et dans la Tradition orthodoxe (*al-Sunna*). Dans le Livre, nous trouvons de nombreux versets qui indiquent que tout est prédestiné et que l'homme est déterminé à agir, et, en

691. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire des §. 45-54 du *Tahafot al-falāsifā*.

même temps, nous trouvons de nombreux versets qui indiquent que l'homme est responsable de ses actions, et que ses actions ne sont pas déterminées." ⁶⁹²

L'objectif de cette section est triple : exposer les contradictions inhérentes aux sources du discours religieux, sur la question de la connaissance de Dieu des particuliers, exposer les contradictions inhérentes aux discours philosophiques, sur la même question, puis, enfin, mettre en évidence une solution rendant cohérent chacun des systèmes, religieux et philosophique, prit individuellement, mais également une cohérence entre les deux systèmes. Il s'agit donc de dissiper les contradictions religieuses et philosophiques. Examinons, dans un premier temps, les tensions issues des sources religieuses :

"Les versets indiquant que tout est nécessaire et prédéterminé incluent le dicton du Tout-Puissant : *"En effet, Nous avons tout créé avec mesure"* ⁶⁹³, et Son dicton : *"Et, tout, avec Lui, est par mesure"* ⁶⁹⁴ et Sa parole : *"Pas un désastre n'arrive sur la Terre ou en vous-même, qui ne soit inscrit dans un Livre avant que Nous ne l'ayons créé, et cela est certes facile à Dieu"* ⁶⁹⁵. Il existe de nombreux autres versets indiquant cette notion. Cependant, les versets indiquant que l'homme est responsabilisé, et que les choses existantes sont contingentes, et non nécessaires, incluent le dicton du Tout-Puissant : *"Soit, Il les détruit en punition de ce qu'ils ont acquis. Cependant, Il pardonne beaucoup"* ⁶⁹⁶, et Sa parole : *"Tout malheur qui vous atteint est dû à ce que vos mains ont acquis. Et Il pardonne beaucoup"* ⁶⁹⁷, et Sa parole : *"Et, craignez le jour où vous serez ramenés vers Dieu. Alors, chaque âme sera pleinement rétribuée de ce qu'elle aura acquis. Et, ils ne seront point lésés."* ⁶⁹⁸ et Sa parole : *"Et, quant aux Thamud, Nous les guidâmes, mais ils ont préféré l'aveuglement à la guidée"* ⁶⁹⁹. ⁷⁰⁰

Nous comprenons le point de tension, voire la pure contradiction, entre les différents versets coraniques eux-mêmes, comme entre ceux ci-dessus, qui vont dans le sens de la prédétermination, dans leur sens obvie, qui semble être en contradiction avec le sens obvie des versets suivants :

"Parfois, dans le même verset, le conflit apparaît en ce sens, comme dans le dicton du Tout-Puissant : *"Dès lors qu'un malheur"* ⁷⁰¹ *vous atteint - mais vous aviez jadis*

692. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

693. Coran 54 : 49.

694. Coran 13 : 8.

695. Coran 57 : 22.

696. Coran 42 : 34.

697. Coran 42 : 30.

698. Coran 2 : 281.

699. Coran 41 : 17.

700. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

701. Dans la bataille de *Uhud*, en l'an 625.

été infligé du double⁷⁰² - vous dites : "D'où vient cela ?" Répond-leur : "Il vient de vous-mêmes".⁷⁰³ Puis, Il dit, concernant cette calamité elle-même : "Et, tout ce que vous avez subi, le jour où les deux troupes se rencontrèrent, c'est par permission de Dieu"⁷⁰⁴, ainsi que Sa parole : "Tout bien qui t'atteint vient de Dieu, et tout mal qui t'atteint vient de toi-même"⁷⁰⁵, et Sa parole : "Dis, tout vient de Dieu"⁷⁰⁶.⁷⁰⁷

Les mêmes points de tension apparaissent dans les *Hadiths*, comme le souligne notre philosophe andalou, à travers les exemples suivants :

"De même, nous trouvons des traditions prophétiques contradictoires concernant cette question, comme son dicton, que la paix de Dieu soit sur lui : "Chacun est né à l'état de nature (*fitra*), puis, ses parents font de lui un juif ou un chrétien"⁷⁰⁸, et son dicton : "J'ai [Dieu] fait ces derniers pour le paradis, et ainsi, ils accomplissent les actions des gens du paradis, et j'ai fait ceux-ci pour l'enfer, et ainsi, ils accomplissent les actions des gens de l'enfer"⁷⁰⁹. La première tradition indique que la cause de l'incrédulité est l'éducation de la personne, et la cause de la foi est la nature originelle de l'Homme, tandis que la dernière indique que Dieu crée la désobéissance et l'incrédulité, et que les actions du serviteur sont prédéterminées."⁷¹⁰

De ces différents versets et *Hadiths* contradictoires, pris comme prémisses premières et vraies, dans le cadre du paradigme théologique, les différents groupes de théologiens spéculatifs de l'ère arabo-musulmane, *al-mutakallimūn* ont élaboré diverses solutions, plus ou moins cohérentes, en tentant de rendre compte des deux types de versets et hadiths, comme le rappelle Ibn Rushd dans le passage suivant :

"C'est pourquoi la [communauté] musulmane s'est scindée en deux groupes sur cette question. Un groupe, qui est celui des Mu'tazilites, croyait que la "responsabilité" de l'homme est la cause de la désobéissance et des bonnes actions, et c'est pour cette raison qu'il est puni ou récompensé. L'autre groupe, qui est celui des déterministes (*al-Qadaryya*), croyait le contraire, à savoir que l'homme est prédéterminé dans ses actions, et est obligé d'agir. Les Ash'arites, cependant, voulaient trouver une position intermédiaire, entre les deux positions, et ont déclaré que, bien que l'homme ait la capacité de se responsabiliser, ce sur quoi il est responsable, ainsi que le fait d'être responsable, sont tous deux créés par Dieu. Toutefois, cela n'a aucun sens, puisque,

702. Dans la bataille de *Badr*, en l'an 624.

703. Coran 3 : 165.

704. Coran 3 : 166.

705. Coran 4 : 79.

706. Coran 4 : 78.

707. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

708. Hadith.

709. Hadith.

710. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

si Dieu Tout-Puissant crée, à la fois, la capacité de se responsabiliser, et ce sur quoi l'homme est responsable, alors, le serviteur doit nécessairement être déterminé à en être responsable. C'est l'une des raisons du désaccord sur cette question." ⁷¹¹

Les Mu'tazilites et Qadaryites ont prit une position idéologique et ont interprété les versets en contradiction avec leur vision, afin d'en constituer un ensemble cohérent. Leur deux positions étant cohérentes mais non fondées et contradictoires, le point de tension demeure. Il s'agira alors pour le pouvoir politique, une fois qu'il a apporté son soutien à l'une des deux thèses, d'user de la force publique pour tenter de faire plier les opposants. Nous aboutissons alors aux emprisonnements et aux actes de tortures qui ont jalonné l'histoire. Nous pourrions citer ici, en guise d'exemple, le traitement qu'a réservé le Sultan Al-Ma'mūn, vis-à-vis de l'Imam Ahmed Ibn Hanbal, fondateur du hambalisme, école juridico-théologique de laquelle se réclament Ibn Taymiyya, ainsi que Mohammed Ibn Abdel-Wahab, fondateur du Wahhabisme moderne. Les Ash'arites, quant à eux, nous dit Ibn Rushd, ont tenté d'établir une position médiane, conservant les deux thèses de façon concomitante, mais sans parvenir, nous précise notre philosophe andalou, à en extraire une théorie cohérente. Ils font toujours, *in fine*, de Dieu, l'Agent unique et direct des actes du Monde. Nous reviendrons sur les différentes propositions théologiques dans la partie suivante, consacrée à l'atomisme, support nécessaire à la vision occasionnaliste partagée par les théologiens de tout bord ⁷¹².

Les tensions issues des arguments philosophiques

Voyons, à présent, avec Ibn Rushd, les tensions issues des arguments philosophiques :

"Il y a une raison, autre que la tradition, qui fonde le désaccord, à savoir les arguments philosophiques contradictoires. En effet, si nous supposons que l'homme est à l'origine de ses actions et en est le créateur, alors, il doit exister certaines actions qui ne se produisent pas selon la volonté de Dieu ou son choix, auquel cas, il y aurait un créateur autre que Dieu. Toutefois, ils objectent qu'il s'agit d'une [violation] du consensus des musulmans, selon lequel il n'y a pas d'autre créateur que Dieu Tout-Puissant. Cependant, si nous supposons que [l'homme] n'est pas libre de ses actions, alors, il doit être contraint [de les exécuter,] parce qu'il n'y a pas de position intermédiaire entre le déterminisme et la responsabilité. Alors, si l'homme est contraint dans ses actions, l'obligation religieuse est insoutenable. En effet, si l'être humain est obligé d'accomplir ce qu'il ne peut tolérer, il n'y aurait pas de différence entre imposer une obligation sur lui ou sur les objets inanimés, puisque les objets inanimés n'ont pas la capacité d'agir. De même, l'homme n'aurait pas la capacité de faire ce qu'il ne peut tolérer." ⁷¹³

711. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

712. Voir Partie III, Chapitres 1 à 5.

713. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de*

De la vision occasionnaliste du Monde physique, faisant de Dieu le seul Agent et la seule Cause directe de l'ensemble des événements particuliers du Monde physique, il ne saurait y avoir la moindre place pour le libre arbitre humain, condition nécessaire à sa responsabilité individuelle, elle-même condition nécessaire au jugement des individus, lui-même condition nécessaire à l'idée d'un Dieu Juste (*al-'Ādil*), attribut fondateur de la morale religieuse. Plus encore, ce n'est pas la seule légitimation de la morale qui s'évapore, dès lors que les positions théologiques sur la question, telles que nous les présente Ibn Rushd, sont prises au sérieux. Et, le Cordouan de poursuivre :

"C'est pourquoi le commun des mortels en est venu à croire que la capacité (*istita'ah*) est une condition nécessaire à l'obligation, tout comme la raison. Nous trouvons Abu al-Ma'ālī disant dans son [traité], *al-Nizāmīyah*, que l'homme est responsable de ses actions et qu'il a la capacité d'agir, en se basant sur l'impossibilité d'imposer ce qui est insoutenable, mais pas sur le principe exclu par les Mu'tazilites. Cependant, les premiers Ash'arites ont permis d'imposer ce qui est insoutenable, dans une tentative d'échapper à l'admission du principe sur lequel les Mu'tazilites le niaient - à savoir qu'il était rationnellement odieux - mais les [Ash'arites] n'étaient pas d'accord avec eux sur ce point. De plus, si l'homme n'avait pas de responsabilité, l'ordre d'éviter les turpitudes qui pourraient se produire n'aurait aucun sens. Et, de même, [en ce qui concerne l'ordre] de rechercher les bonnes choses. Ainsi, tous les arts destinés à produire de bonnes choses seraient inutiles, comme l'art de l'agriculture et des arts utiles similaires. Il en va de même pour tous les arts qui visent à se préserver et à prévenir les méfaits, tels que les arts de la guerre, la navigation, la médecine, etc. Toutefois, tout cela est hors de portée de la raison humaine." ⁷¹⁴

Nous voyons alors apparaître, sous la plume de notre philosophe andalou, le lien direct entre position théologique et conséquence pratique, vis-à-vis des arts et des sciences produites et recherchées par l'Homme. Nous reviendrons en détail, dans la partie suivante ⁷¹⁵, sur les liens d'intrication entre sciences profanes et vision théologique du Monde physique.

L'approche coranico-philosophique

Pour l'heure, voyons la gestation de la proposition d'Ibn Rushd, fondée sur son approche coranico-philosophique, les deux paradigmes ne divergeant que dans la forme du discours, puisqu'ils s'adressent à deux publics distincts :

démonstration des dogmes de la religion musulmane, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

714. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

715. Voir Partie III, Chapitres 1 à 5.

"On peut se demander : "Si tel est le cas, alors comment concilier le conflit entre ce qui est basé sur la tradition et ce qui est basé sur la raison ?" Nous répondons qu'il apparaît que l'intention du législateur n'est pas de séparer ces deux positions, mais plutôt de les réconcilier dans une position intermédiaire, ce qui est la vraie solution de ce problème. En effet, il semble que Dieu, le Bienheureux et l'Exalté, nous a fait venir à l'existence avec des facultés au moyen desquelles nous pouvons choisir entre les contraires. Toutefois, puisque le choix de ces choses ne peut être accompli que par la propension aux causes que Dieu nous a subordonnées, de l'extérieur, et après l'élimination de leurs obstacles, alors, les actions qui nous sont imputées se produisent pour les deux raisons. Si tel est le cas, alors les actions qui nous sont imputées sont accomplies par notre volonté, avec la propension des forces extérieures, et c'est ce que l'on appelle le *Décret de Dieu*." ⁷¹⁶

Nous comprenons le développement proposé par Ibn Rushd, qui permet de concilier les deux points de vue, dans le cadre d'un monde physique non nécessairement atomiste. Soit dit en passant, dans le cas d'Ibn Rushd, d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, la description du Monde se fonde sur un Monde physique continu, que ce soit dans l'espace comme dans le temps. Nos actes sont nécessaires, rendus nécessaires par l'ensemble des causes extérieures, qui influent non seulement sur nos actes, mais également sur notre volonté. En ce sens, notre philosophe andalou poursuit son propos :

"Ces causes extérieures, que Dieu nous a soumises, ne complètent pas ou n'entravent pas seulement les actions que nous voulons faire, elles sont aussi les causes de notre choix de l'un des deux opposés. En effet, la volonté est un désir qui naît en nous d'imaginer quelque chose, ou de croire quelque chose. Cette croyance ne fait pas partie de notre choix, mais est quelque chose qui naît, en raison des choses qui nous sont extérieures. Un exemple de ceci est que, si quelque chose de désirable se présentait à nous de l'extérieur, nous le désirerions nécessairement sans aucun choix, puis nous irions vers elle. De même, si quelque chose d'effroyable descendait de l'extérieur, nous le détesterions nécessairement et nous le fuirions. Si tel est le cas, alors, notre volonté est préservée par les choses qui viennent de l'extérieur et leur est liée. [À] ceci est la référence dans le dicton du Tout-Puissant : "Il [l'homme] a par devant lui et derrière lui des Anges qui se relaient et qui veillent sur lui par ordre de Dieu" ⁷¹⁷. ⁷¹⁸

Nous agissons parce que nous voulons agir, tel que nous agissons. Toutefois, notre volonté est dépendante des causes extérieures qui s'imposent à nous, et définissent à la fois le champ des possibles, ainsi que la hiérarchie des actions. Toutefois, Ibn Rushd ne nous dit rien de la possibilité du choix entre deux actions contradictoires de même rang.

716. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

717. Coran 13 : 11.

718. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

Il semble considérer qu'un tel cas de figure n'advient jamais. Nous laissons la question en suspens pour le moment.

Dieu comme unique agent du Monde ?

Ainsi, Ibn Rushd revient sur le fait que Dieu soit le seul Agent du Monde, en revenant sur les dires d'Al-Ġhazālī notamment :

"Abū Hāmid [Al-Ġhazālī] dit que le cas de celui qui fait partager avec Dieu Tout-Puissant les noms de l'agent et de l'action est similaire à celui qui fait partager la plume avec l'écrivain en train d'écrire - je veux dire en disant que la plume est un écrivain, et que l'homme est un écrivain. Ainsi, tout comme le nom de l'écriture est appliqué de façon équivoque aux deux - c'est-à-dire qu'il s'agit de deux notions qui sont verbalement communes, alors qu'en soi ce sont deux choses très distinctes - il en va de même du nom de l'agent, lorsqu'il est appliqué à Dieu Tout-Puissant et à toutes les autres causes. Notre réponse consiste en ce qu'il y a une certaine latitude dans cette illustration. L'illustration serait évidente si l'auteur était l'inventeur de l'essence de la plume et de sa conservation tant qu'il s'agit d'une plume, et par la suite le conservateur de l'écriture, après qu'elle ait été écrite, et son adveneur, lorsque la plume y était associée, comme nous l'expliquerons plus loin, concernant le fait que Dieu Tout-Puissant est l'adveneur des substances de toutes les choses existantes, qui sont jointes à ces causes, que l'habitude nous a conduits à décrire comme leurs causes." 719 " 720

Ainsi, nous comprenons, avec Ibn Rushd, que la Cause des causes n'est pas le seul existant à mériter le titre d'Agent. Toutefois, Elle est l'Agent des agents, au sens où tous les autres agents n'acquièrent cette qualité d'agent que par Elle. Plus encore, c'est par Elle et par Elle uniquement que se maintient, en les autres agents, la qualité d'agent du Monde. Et, le philosophe andalou de poursuivre :

"En fait, c'est la signification comprise par les sens, la raison et la religion, selon lesquels Dieu est le seul agent. Les sens et la raison déterminent qu'il y a certaines choses dans ce Monde à partir desquelles d'autres choses sont générées, et que l'ordre relatif aux entités existantes est dû à deux choses : l'une est la nature et l'âme que Dieu a placées en elle, et l'autre est [l'ensemble] des entités existantes qui les entourent de l'extérieur." 721 " 722

Notre philosophe andalou répond ici explicitement à Al-Ġhazālī, remettant en cause,

719. Coran 6 : 59.

720. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

721. Coran 6 : 59.

722. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

une fois encore, les limites de l'approche analogique à laquelle a eu recours le directeur de la *Nizāmiyya*, en faisant référence à la plume et l'écrivain.

Les deux principes de causalité

Une fois ceci établi, Ibn Rushd va s'atteler à affirmer les deux principes de causalité, à commencer par le principe de causalité métaphysique :

"Les choses existantes sont constituées soit de substances et d'entités concrètes, soit d'accidents, comme les mouvements, la chaleur et le froid. Les substances et les entités concrètes ne peuvent être adventées par nul autre que le Glorieux Adventeur. Cependant, les causes associées à ces entités n'affectent que leurs accidents, pas leurs substances. Un exemple de ceci consiste en ce que seul le sperme provient à la femme, ainsi que la chaleur du sang menstruel, mais la venue à l'existence du fœtus et de son âme, qui est la vie elle-même, vient de Dieu Tout-Puissant. De même, tout ce que fait l'agriculteur, c'est de labourer le sol, de le fertiliser et d'y semer le grain, mais celui qui advenue l'épi de blé est Dieu Tout-Puissant. Sur cette base, donc, il n'y a d'Adventeur que Dieu, puisque, en acte, les choses existantes sont les substances." ⁷²³

Le principe des existants, non pas en tant qu'existants particuliers, mais en tant qu'existants universaux, n'est autre que le principe de causalité métaphysique, qui est le lien universel, existant hors de l'espace et du temps, et qui lie les universaux entre eux. La cause universelle qui fait que de la mise en commun du sperme et de la chaleur du sang menstruel, un fœtus et son âme adviennent, que lorsque le pain est consommé, la satiété apparaît, que lorsque le feu et le coton sont mis à proximité, le coton brûle, tout cela relève de ce même principe, principe qui permet de remonter des existants universaux à la Cause des causes. Une fois ce premier principe établi, Ibn Rushd va s'atteler à affirmer le second, celui qui fonde les liens entre les existants particuliers, à savoir le principe de causalité physique :

"Vous devez également savoir que quiconque nie que les causes affectent leurs effets, avec la permission de Dieu, répudie simplement la sagesse et la connaissance. En effet, la connaissance consiste en la connaissance des choses existantes, au moyen des causes, tandis que la sagesse est la connaissance des causes finales. Toutefois, le déni des causes est totalement étranger à la nature humaine, et ceux qui nient les causes, dans le Monde visible, n'ont aucun moyen de prouver l'existence d'une cause efficace dans le Monde invisible, puisque le jugement concernant le Monde invisible est atteint par analogie avec le Monde visible. Ces gens n'ont donc aucun moyen de connaître Dieu Tout-Puissant, puisqu'ils sont obligés de nier que chaque action a un agent." ⁷²⁴

723. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

724. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de*

Nous reviendrons dans la Partie IV, sur la distinction fondamentale à faire entre le principe de causalité physique, qui fonde les liens entre les existants particuliers, et la connaissance que nous en avons acquise, à l'heure où nous parlons, et qui évolue dans le temps, et que nous avons nommé le principe de causalité discursive ⁷²⁵.

Agent Absolu et causes secondes

Pour l'heure, confondons-les, et relevons, avec Ibn Rushd, le fait qui ne saurait y avoir plus grande contradiction entre l'affirmation de l'existence d'un Agent absolu et la négation des liens entre cause particulière et effet particulier. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Si tel est le cas, alors, du consensus des musulmans, selon lequel il n'y a pas d'autre agent que Dieu Tout-Puissant, ne devrait pas être déduit du déni des agents dans le Monde visible de façon catégorique. En effet, c'est de l'existence d'agents, dans le Monde visible, que l'on déduit l'existence de l'Agent dans le Monde invisible. Toutefois, une fois que l'Invisible a été confirmé, pour nous, à partir de notre connaissance de Lui, en Lui-même, nous avons compris que tout autre que Lui est un agent, avec Sa permission, et par Sa volonté." ⁷²⁶ ⁷²⁷

Ainsi, nous comprenons que nous n'avons accès, en tant qu'êtres humains, qu'à ces liens de causalité entre particuliers, et de l'étude d'un grand nombre de ces liens de causes à effets nous tentons de nous hisser jusqu'à l'établissement du principe assurant le lien de cause à effet entre les universaux, régi par le principe de causalité métaphysique. Une fois ces deux principes affirmés et établis, Ibn Rushd va pouvoir conclure :

"Toutefois, la position médiane, dont les Ash'arites souhaitaient être l'exposant légitime, n'a aucun fondement, puisqu'elle ne permet à l'homme aucune part de responsabilité, si ce n'est par la différence qu'il perçoit entre le mouvement réflexe de sa main tremblante, et le mouvement volontaire de sa main. Leur admission de cette différence n'a aucun sens, étant donné leur affirmation selon laquelle les deux mouvements ne nous sont pas imputables. En effet, si [ces deux mouvements] ne nous sont pas imputables, alors nous n'avons pas le pouvoir de nous en abstenir, et, en conséquence nous sommes obligés d'agir. Ainsi, le mouvement réflexe du tremblement et le mouvement [volontaire] qu'ils appellent "acquis" ont le même sens, et, donc, il n'y a vraiment aucune différence entre eux (si ce n'est verbalement, et la différence verbale ne justifie pas un jugement concernant les choses elles-mêmes).

démonstration des dogmes de la religion musulmane, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

725. Voir Partie IV, Chapitre 1.

726. Coran 6 : 59.

727. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

Tout cela va de soi." 728" 729

Ainsi donc, Ibn Rushd conclut quant à l'impossible justification des thèses et doctrines des différents courants de pensée élaborées par les différents théologiens spéculatifs de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, *al-mutakallimūn*. Voici comment Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni *Interpreting Averroes : Critical Essays*, résume les points de tensions engendrés par les questionnements autour des actes divins, avec naturellement la question sous-jacente du déterminisme (nous traduisons) :

"D'autres questions difficiles sont soulevées par l'action de Dieu qui décrète tout ce qui se passe, ce qui semble suggérer le déterminisme. Cette question a également été un sujet épineux pour les théologiens et une source de division au sein de la communauté musulmane. Dans un camp, les déterministes purs et durs connus sous le nom de Jabriyya ont souscrit sans réserve à cette doctrine. Dans l'autre, les théologiens de l'école mu'tazilite défendaient la liberté de volonté de l'homme contre toute tentative de la déclarer outrepassée par le décret de Dieu. Face à ce conflit, Averroès préconise une voie médiane (*tawassuṭ*) qui, selon lui, exprime l'intention manifeste de la Loi religieuse : non pas d'opposer (*tafrīq*) mais de réconcilier (*jam'*) les extrêmes. À la réflexion, toute personne humaine agit en conséquence de causes qui se trouvent en partie à l'extérieur et en partie à l'intérieur de son âme, répondant ainsi à des facteurs externes autant qu'à des pulsions internes. En un sens, les actions humaines dépendent donc réellement des pulsions ou des pouvoirs humains et sont, en tant que telles, sous le contrôle d'agents humains. En même temps, toutes les causes externes et internes, tout autant que leurs effets, sont connues de Dieu et ne peuvent échapper à son contrôle. Comme le remarque Averroès, la connaissance de Dieu est productive de ce qu'Il connaît, et il est clair que Sa connaissance s'étend à tous les pouvoirs et à toutes les actions sans exception, tant à ce qui est caché (*ghayb*) qu'à ce qui est manifeste : "Il a les clés de l'invisible : personne ne les connaît à part Lui" (6 :59, 27 :65)." 730

Mokdad Arfa Mensia illustre ici les divergences fortes, importantes, entre les théologiens de la civilisation arabo-musulmane, telles que nous les avons décrites plus haut dans le présent chapitre. La notion de voie médiane (*tawassuṭ*) est intéressante sur le plan rhétorique et correspond à la mise en place de la stratégie de la réhabilitation, puis de la mise sur piédestal de la philosophie, par Ibn Rushd. Nous avons d'ors et déjà établi ce point de stratégie rhétorique en son lieu 731. La position du philosophe andalou induit

728. Coran 6 : 59.

729. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Question 3.

730. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes* in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.35.

731. Voir Partie II, Chapitre 4.

un dépassement des divergences, en unifiant les contraintes imposées par les causes extérieures avec les causes et volontés individuelles et internes, tout en soulignant que la Connaissance de Dieu embrasse ces différents types de cause, qu'elles soient externes ou internes à chaque agent particulier. Cela fonde ainsi une différence fondamentale entre la métaphysique occasionnaliste des théologiens mu'tazilites comme ash'arites, et celle prônée ici par Ibn Rushd, comme le souligne d'ailleurs Mokdad Arfa Mensia, dans l'étude *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"Dans sa métaphysique occasionnaliste, l'ash'arisme professe que l'organisation du cosmos ne repose pas tant sur des natures stables ou sur des connexions nécessaires entre elles, mais sur une infinité de configurations possibles et de relations simplement contingentes. Tout est le produit de la souveraineté de Dieu et sans entraves [à Sa] volonté, indépendante de toute contrainte métaphysique ou éthique. Averroès marque une fois de plus un contraste saisissant, dans la mesure où il situe l'intervention de Dieu dans le périmètre fixé par la philosophie naturelle. Dieu est responsable de la création des êtres, mais leur origine est expliquée par la théorie aristotélicienne du changement, tant pour la substance que pour les autres catégories de l'être. Ainsi, pour Averroès, l'action divine consiste à déclencher la génération de substance et à la préserver de la corruption, alors que l'émergence de l'être accidentel est le résultat de processus occasionnels qui accompagnent le mouvement cosmique dirigé, soutenu et ordonné par Dieu." ⁷³²

Plusieurs points sont à souligner ici. D'une part, et nous l'avons suffisamment souligné, dans le système d'Ibn Rushd, tout comme dans celui d'Aristote, Dieu n'est pas absent du Monde Physique, tel un horloger qui, après avoir conçu son horloge, la laisse tourner indépendamment de lui, ou, pour reprendre un exemple cher à Ibn Sīnā, comme un maçon qui, ayant achevé la construction d'une maison, la laisse demeurer en son état d'existence effective, indépendamment du maintien en l'existence effective du maçon, comme nous l'avons vu dans la présente section. Nous allons, à présent, pouvoir passer à la proposition démonstrative d'Ibn Rushd, concernant la connaissance ancienne des particuliers, synthétisée dans le *Damīma*, l'*Appendice* sur la question de la science ancienne.

Le *Damīma*, l'*Appendice* sur la question de la science ancienne

Le *Damīma*, ou *L'Appendice sur la question de la science ancienne*, est un texte court, technique et dense, qui traite exclusivement de la question de la connaissance de Dieu des particuliers. La note de bas de page 74 faisant référence à un passage du *Discours décisif* d'Ibn Rushd, où il est question d'un "écrit, que nous avait invité à produire quelqu'un de nos amis" ⁷³³, nous offre quelques éclaircissements concernant ce

732. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes* in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.44.

733. Ibn Rushd, *Discours décisif*, édition Bilingue GF-Flammarion, Marc Geoffroy (Traduction), Alain de Libera (Introduction), 1996, p. 129.

texte :

"Il s'agit de l'opuscule dit *Damîma* ("Appendice"), sur la question de la science divine où Averroès développe l'idée de la différence générique entre la science divine et la science humaine. Il est d'usage de publier ce texte à la suite du *Fasl al-maqâl* parce que dans le manuscrit de l'Escorial, sur lequel repose la plupart des éditions du texte, cette petite épître fait immédiatement suite au *Fasl*, dont elle est présentée comme l'"appendice". Mais il s'agit en fait d'un regroupement accidentel, auquel rien n'oblige, sinon le fait que le texte est mentionné ici. Ce texte a été connu au Moyen âge en Occident pour avoir été traduit en latin et inséré dans le *De pugio fidei adversus ludaeos et Mauros* du dominicain catalan Ramon Marti sous l'appellation *Epistola ad amicum* [lettre à un ami] [...] L'"ami" auquel fait allusion le titre latin du texte aussi bien que sa mention dans le *Fasl* désigne en fait sans doute le souverain almohade Abū Ya'qūb Yūsuf"⁷³⁴.

Cette lettre se présente comme une réelle maïeutique socratique, où notre philosophe andalou prend par la main son *ami* et le guide, par des interrogations successives et nécessaires, de la description claire de la problématique et des lieux de tension à apaiser, jusqu'à la résolution pleine et entière des difficultés inhérentes à la discussion. Nous avons choisi, au vu de la brièveté de la lettre, de sa densité et de sa cohérence interne, de l'analyser linéairement et entièrement. Aussi, voyons cela en détail, à commencer par l'introduction d'Ibn Rushd :

"Que Dieu fasse durer votre puissance, qu'il continue à vous accorder ses bénédictions, qu'il écarte de vous les sources des vicissitudes ! après avoir surpassé par la supériorité de votre intelligence et l'excellence de votre naturel beaucoup de ceux qui s'adonnent à ces sciences, la sûreté de votre réflexion vous a conduit à l'examen de la difficulté qui se présente à propos de la Science de l'Éternel Glorieux considérée dans sa dépendance par rapport aux choses par Lui produites. Il est de notre devoir, en vue de la vérité, et pour vous délivrer de cette incertitude, de dissiper cette difficulté, après avoir parlé des [raisons] sur lesquelles on la fonde : car celui qui ne sait pas comment le nœud se fait ne peut [le] défaire"⁷³⁵.

Notre auteur commence par gratifier le lecteur de quelques compliments des plus élogieux. Ils sont destinés au souverain almohade, le premier destinataire de cette lettre, pour le flatter et faire en sorte qu'il se sente supérieur aux théologiens ach'arites, qui sont, rappelons-le, les concurrents d'Ibn Rushd à la cour. Le but, tout de suite affiché, de cette lettre, est de permettre l'accès à la *Vérité* sur la problématique qui nous intéresse. Il ne s'agit ici ni de convaincre, ni de persuader, mais bien de démontrer.

734. Ibn Rushd, *Discours décisif*, édition Bilingue GF-Flammarion, Marc Geoffroy (Traduction), Alain de Libera (Introduction), 1996, note 74, placé en fin d'ouvrage, p. 199.

735. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

Une clarification des données du problème

Ibn Rushd nous énonce que, pour pouvoir résoudre la difficulté posée par notre problématique, il doit, dans un premier temps, mettre en évidence la source de la problématique, "car celui qui ne sait pas comment le nœud se fait ne peut [le] défaire". C'est ce que nous allons voir en détail.

"Voici comment se noue la difficulté. Si toutes les choses de ce monde sont dans la science du Dieu Glorieux avant qu'elles n'existent, sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, telles qu'elles y étaient avant d'exister, ou bien sont-elles, dans sa science, lorsqu'elles existent, autres qu'elles n'étaient dans sa science avant d'exister ?" ⁷³⁶.

Comme ce fut le cas avec l'exemple de l'éclipse, pour Al-Ġhazālī, notre auteur s'interroge ici sur la possible modification de la connaissance divine, avant et après la venue à l'existence effective de l'objet de connaissance. Il n'y a que deux possibilités : soit le savoir divin est identique avant et après la venue à l'existence de l'objet, soit il est modifié. Ibn Rushd va donc étudier cette disjonction de cas.

"Si nous disons : "elles sont dans la science de Dieu, lorsqu'elles existent, autres qu'elles y étaient avant d'exister", il s'ensuit que la science éternelle est changeante, et que lorsque ces [choses] surgissent du non-être à l'existence, il y a une nouvelle science qui naît. Mais cela est absurde [appliqué] à la science éternelle" ⁷³⁷.

Le premier cas, consistant à supposer un changement de la connaissance divine dans le temps, conduit à une absurdité, au sens où ce qui est ancien ne saurait, à la fois venir à l'existence dans le temps. Poursuivons donc avec le second cas de figure possible, *a priori*.

"Si nous disons : "la science de ces [choses] est une aux deux moments", on demandera : "Mais sont-elles, elles-mêmes (j'entends les [choses] existantes produites), [sont-elles] telles avant d'exister que lorsqu'elles existent ?" Il faut bien répondre : "Elles ne sont pas elles-mêmes, avant d'exister, telles que lorsqu'elles existent", sinon, l'existant et le non-existant seraient [une seule et même chose]" ⁷³⁸.

Ibn Rushd met ici en évidence la modification nécessaire de l'objet de connaissance au moment de sa venue à l'existence. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, il passe d'une forme d'existence potentielle à une forme d'existence effective. Qu'en est-il, alors, de la connaissance qui lui est associée ? C'est précisément ce sur quoi Ibn Rushd interrogera son adversaire :

736. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

737. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

738. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

"Si l'adversaire accorde cela, on lui demande : "Est-ce que la vraie science n'est pas la connaissance de l'existence telle qu'elle est ?" S'il répond oui, on [lui] dit : Il est, par conséquent, nécessaire que lorsque la chose elle-même varie, la science de cette chose varie, sinon elle serait connue autre qu'elle n'est. Donc, de deux choses l'une : ou bien la science éternelle elle-même varie, ou bien les choses *produites* ne lui sont pas connues. Or, les deux alternatives sont absurdes [appliquées] au Dieu Glorieux" 739 ..

En réalité, les questions d'Ibn Rushd sont purement rhétoriques. L'interlocuteur ne peut que répondre par l'affirmatif. Il s'agit ici de définir la *connaissance* plutôt que de poser une véritable question au lecteur. Il établit alors simplement que notre raisonnement conduit à deux seules possibilités : soit la Connaissance ancienne de la Cause des causes varie avec les variations temporelles de l'objet de connaissance, soit Elle n'inclue aucune connaissance spécifique de tel ou tel objet de connaissance, en particulier. Les deux possibilités étant absurdes, dans le cas de la connaissance de la Cause des causes, nous sommes dans une impasse.

"À l'appui de cette difficulté [vient] ce que l'on constate chez l'homme, je veux dire la dépendance de sa science par rapport aux choses non-existantes, quant à la virtualité de l'existence, et la dépendance de sa science par rapport à elles, lorsqu'elles existent ; car il va de soi que les deux sciences sont différentes, sinon il ignorerait l'existence des choses au moment où elles existent" 740.

Notre intuition nous conforte en effet dans l'idée selon laquelle notre propre connaissance est modifiée, et nous avons conscience de cette modification, lorsque l'objet de notre connaissance vient à l'existence, passant d'une forme d'existence potentielle à une forme d'existence effective.

Les propositions absurdes des théologiens

Ibn Rushd poursuit donc, en commençant par répondre aux propositions absurdes des théologiens spéculatifs de la civilisation arabo-musulmane (*al-moutakallimūn*) :

"On ne peut échapper en répondant, comme les motakallimun ont coutume de le faire, que le Très-Haut connaît les choses avant qu'elles ne soient, telles qu'elles sont au moment où elles sont, avec les [circonstances] de temps, de lieu, et autres particuliers propres à chaque être ; car on leur répond : "Mais, lorsqu'elles existent, survient-il un changement ou n'en survient-il pas ? à savoir le passage de la chose du non-être à l'existence ?" S'ils répondent : "Il n'en survient pas", ils font preuve d'opiniâtreté. S'ils répondent : "Il survient un changement", on leur dit : "Est-ce que la survenance de ce changement est connue de la science éternelle, ou non ?" Et alors revient, inévitable, la difficulté de tout à l'heure. En somme, la difficulté est de

739. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

740. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

concevoir que la science de cette chose après qu'elle existe soit une seule et même science. C'est ainsi que se pose la difficulté sous sa forme la plus pressante, comme nous vous l'avons exposé en conversant avec vous"⁷⁴¹.

Notre auteur profite de l'occasion pour discréditer la thèse des théologiens ach'arites, lorsqu'ils proposent que la connaissance de Dieu contienne, en amont de la venue à l'existence effective de l'objet de connaissance, la connaissance de l'objet lorsqu'il adviendra à l'existence effective. Ibn Rushd interroge alors les théologiens sur l'existence d'un changement, sur le plan physique, lorsque l'objet existe. Nier un tel changement est absurde, comme nous l'avons évoqué plus haut, et Ibn Rushd n'hésite pas à qualifier d'*opiniâtre* toute personne affirmant une telle absurdité. Il ne s'agit pas, pour Ibn Rushd, de ne démontrer ici qu'une possibilité de solution à la problématique posée, mais bien d'en exhiber la seule possible, qui devient donc la solution nécessaire au problème. Ainsi, que la discussion porte sur la connaissance de l'objet lui-même, ou la connaissance du changement d'état d'existence, effectif ou potentiel, de l'objet de connaissance, nous nous retrouvons face à la même impasse. Ainsi, la vision des théologiens ne nous est d'aucun secours.

La proposition d'Al-Ġhazālī

Voyons ce qu'il en est de la proposition d'Abou Hâmid Al-Ġhazālī :

"La solution de cette difficulté exigerait un long discours ; mais nous ne visons ici qu'à indiquer le point capital de cette solution. Abou Hâmid [El-Ghazzâlī] a déjà voulu résoudre cette difficulté, dans son livre *El-tahâfot (L'effondrement [des falâcifa])*, par une argumentation qui n'a rien de satisfaisant. Son argumentation revient à prétendre que la connaissance et l'objet connu sont corrélatifs ; et de même que deux corrélatifs l'un peut changer sans que l'autre change lui-même, ainsi semble-t-il en être des choses par rapport à la connaissance du Dieu Glorieux : je veux dire qu'elles changent elles-mêmes sans que change la connaissance qu'a d'elles le [Dieu] Glorieux. C'est ainsi qu'en fait de corrélatifs, une même colonne [peut] être [d'abord] à droite de Zeyd, puis se trouver à sa gauche, sans que la colonne elle-même, cependant, ait changé"⁷⁴².

Après avoir balayé d'un revers de main les propos des théologiens de son temps, notre auteur s'en prend de manière frontale au grand Abou Hâmid Al-Ġhazālī. Comme nous l'avons nous même fait plus haut dans le présent chapitre, il exhibe la solution proposée par Al-Ġhazālī, qui la fonde, non sans génie, sur les relations d'Aristote. Toutefois, Ibn Rushd ne le cite ici que pour mieux critiquer sa démonstration ensuite. Il ne cache d'ailleurs nullement ses intentions en nous signalant que son "argumentation [...] n'a rien

741. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

742. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

de satisfaisant[e]". Voyons donc, avec notre philosophe andalou, en quoi cette solution, proposée par le directeur de la *Nizāmiyya*, ne saurait être satisfaisante :

"Mais cette [comparaison] n'est pas exacte : car la relation elle-même a changé, à savoir : la relation [*se trouver*] du côté droit est devenue [*se trouver*] du côté gauche ; ce qui seul n'a pas changé, c'est le sujet de la relation, c'est-à-dire ce qui en est le *substrat* : c'est la colonne. Mais s'il en est ainsi, et si la connaissance est la relation elle-même, il faut donc nécessairement qu'elle change lorsque change l'objet connu, comme change la relation de la colonne à Zeyd lorsqu'elle change, c'est-à-dire lorsqu'elle devient [*se trouver*] à gauche après avoir été [*se trouver*] à droite"⁷⁴³.

Là encore, ce qui est mis en évidence, par notre philosophe andalou, est le fait qu'Al-Ġhazālī n'a pas su voir qu'il conservait, dans son exemple, un changement. Si celui-ci n'intervient pas dans le sujet connaissant, en tant que sujet, ou dans l'objet de connaissance, en tant qu'objet, il intervient dans la relation elle-même ! Or, ce changement doit être connu du sujet connaissant, sans quoi il ne saurait être sujet connaissant. Ainsi, on revient à l'impasse initiale. Non sans ironie, nous constatons que le grand Abou Hāmid Al-Ġhazālī a fait montre d'incohérence...

La solution d'Ibn Rushd

Une fois les difficultés inhérentes à la discussion clarifiées, et une fois les différentes possibilités de solution rejetées, Ibn Rushd nous offre sa solution, pas à pas :

"La solution de cette difficulté, à notre avis, consiste à reconnaître que le rapport de la connaissance éternelle à l'être est autre que le rapport de la connaissance produite à l'être : l'existence de l'être est la cause et la raison de notre connaissance, tandis que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être. Si l'existence de l'être après sa non-existence avait pour conséquence l'apparition, dans la connaissance éternelle, d'une connaissance surajoutée, comme cela a lieu dans la connaissance *produite*, il en résulterait que la connaissance éternelle serait l'effet de l'être et non sa cause. Il faut donc nécessairement qu'il ne survienne pas en elle de changement, comme il en survient [un] dans la connaissance *produite*."⁷⁴⁴.

Notre auteur débute donc par le rappel de la distinction fondamentale, que nous avons déjà rencontré plus haut dans ce chapitre, est qui est rappelons-le, un point de désaccord entre Ibn Rushd et Ibn Sīnā, entre *connaissance ancienne*, en l'occurrence celle de Dieu, voire celle partagée par l'ensemble des Intellects séparés, point sur lequel nous reviendrons en son lieu⁷⁴⁵, et la connaissance qui vient à l'existence dans le temps, comme il en va de la nôtre. La distinction porte sur la notion d'implication reliant le connaissance

743. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

744. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

745. Voir Partie IV, Chapitre 3.

du sujet connaissant à l'objet de connaissance. Pour reprendre l'exemple de l'éclipse, nous ne savons que l'éclipse est que lorsque nous la voyons, lorsque nous constatons la diminution de la luminosité solaire. Notre savoir est une conséquence du changement. Dans le cas de la science ancienne, il s'agit de l'implication inverse : c'est son savoir qui est la source du changement. Ibn Rushd démontre alors, par un bref raisonnement par l'absurde, en partant du postulat que la connaissance ancienne est la cause de l'être, qu'aucune connaissance ne peut s'ajouter à son Savoir. Une fois ce point capital établi, Ibn Rushd peut poursuivre l'établissement nécessaire de sa solution :

"Si l'on a commis cette erreur, c'est uniquement parce qu'on a conclu de la connaissance *produite* à la connaissance éternelle : c'est conclure du sensible au suprasensible, et le vice d'une pareille conclusion est chose connue. De même qu'il ne survient dans l'agent aucun changement au moment où existe son effet, je veux dire un changement qui n'était pas auparavant, de même il ne survient dans la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux aucun changement au moment où l'objet de sa connaissance est produit par elle" ⁷⁴⁶.

Ibn Rushd dénonce ici une forme d'anthropomorphisme de la part des théologiens. Ils ont pensé la connaissance divine à l'image de la leur. Notre philosophe andalou met alors en exergue le fait qu'un agent ne subit pas de changement lorsqu'il agit, et qu'il en va, *a fortiori*, de même, pour l'Agent des agents, la Cause des causes.

"Donc, la difficulté est résolue, et nous ne sommes pas obligés d'admettre que s'il n'y survient aucun changement, je veux dire dans la connaissance éternelle, [Dieu] ne connaît pas l'être tel qu'il est, au moment où il est *produit* : nous sommes obligés d'admettre seulement qu'il ne le connaît pas d'une connaissance *produite*, mais bien d'une connaissance éternelle ; car la survenance d'un changement dans la connaissance au moment du changement de l'être n'est une condition que de la connaissance déterminée par l'être, c'est-à-dire de la connaissance *produite*" ⁷⁴⁷.

Voici comment notre auteur nous permet de sortir de l'impasse : en distinguant les deux définitions de la connaissance, ce qui lui permet de lever les paradoxes sémantiques, et de dissiper les crampes mentales, comme nous l'avons mis en évidence en son lieu ⁷⁴⁸, Ibn Rushd parvient à lever l'absurdité de la méconnaissance divine des particuliers :

"Par conséquent, la connaissance *éternelle* est liée à l'être d'une autre manière que la connaissance *produite*. Non pas qu'elle ne lui soit liée en aucune façon, selon une opinion qu'on attribut aux *falâcifa* ; ils déclareraient, à propos de cette difficulté : "Le Glorieux ne connaît pas les choses particulières". Mais c'est à tort qu'on leur prête cette [doctrine]. Celle qu'ils professent est que [Dieu] ne connaît pas les choses particulières de cette connaissance produite dont c'est une condition d'être produite

746. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

747. Ibn Rushd, *Damîma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

748. Voir Partie I, Chapitre 2.

quand elles sont produites ; car elle est leur cause, non leur effet comme c'est le cas pour la connaissance produite. Et c'est là le plus haut degré d'*exemption* [*d'imperfections*] qu'il est obligatoire de reconnaître" ⁷⁴⁹.

Ainsi, notre auteur met en évidence le fait que la relation entre la connaissance *ancienne* et l'objet de la connaissance est nécessairement distincte de celle entre la connaissance qui advient dans le temps, et l'objet de connaissance. Toutefois, dire qu'elle est différente n'implique pas son inexistence. Ibn Rushd profite à nouveau de l'occasion pour mettre en évidence, une fois encore, l'incohérence d'Al-Ġhazālī, ou, à tout le moins, le mauvais procès qu'il a fait de la pensée d'Ibn Sīnā.

"La démonstration établit donc d'une manière nécessaire qu'il connaît les choses parce qu'elles proviennent de lui qu'en tant qu'il les connaît, non pas en tant qu'il existe purement et simplement, ni en tant qu'il existe avec tel attribut, mais en tant qu'il connaît, ainsi qu'à dit le Très-Haut : "Ne connaît-il pas, Celui qui a créé ? Lui le Pénétrant, le Savant !". Mais la démonstration établit [aussi], d'une manière nécessaire, qu'il ne les connaît pas d'une connaissance telle que la connaissance *produite*. Il faut donc qu'il ait en [lui] une autre connaissance des êtres, non qualifiable. C'est la connaissance éternelle [du Dieu] Glorieux. Et comment peut-on s'imaginer que les philosophes péripatéticiens professent que la connaissance éternelle n'embrasse pas les choses particulières, eux qui professent qu'elle est le fondement des prémonitions oniriques, de la révélation et autres sortes d'inspirations ?" ⁷⁵⁰.

C'est donc justement, nous dit Ibn Rushd, parce qu'Il les crée qu'Il les connaît, et Sa connaissance est la cause de leur existence. Par démonstration, il est établi également l'absurdité du fait que la Cause des causes connaisse les particuliers par une connaissance produite. Enfin, insiste notre philosophe andalou, on ne peut, comme l'a fait, à tort, Al-Ġhazālī, reprocher aux philosophes de nier à Dieu la connaissance des particuliers, sans sombrer dans l'absurde et l'incohérence. Que ce soit dans le cas d'Al-Fārābī ou d'Ibn Sīnā, la notion de révélation découle directement de ce savoir divin et ancien. Reste la question de l'étude des propriétés et des spécificités de cette connaissance ancienne des particuliers. Ibn Rushd la pose comme inqualifiable. Nous ne saurions, nous dit-il, en dire davantage que ce que nous en avons dit, à savoir que ce mode de connaissance est opposé à notre mode de connaissance, et que cette connaissance est la cause de la venue à l'existence effective de ces existants particuliers. Pour l'heure, laissons notre philosophe andalou conclure :

"Voilà quelle nous paraît être la manière de résoudre cette difficulté. C'est une solution qui ne comporte ni contestation, ni doute. C'est Dieu qui aide à faire ce qui est bien et qui conduit au vrai" ⁷⁵¹.

749. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

750. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, édition Vrin, 1983

751. Ibn Rushd, *Damīma, L'Appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier,

Ainsi s'achève cette lettre qu'a sans doute adressé Ibn Rushd au souverain almohade Abū Ya'qūb Yūsuf, sur la question de la connaissance de Dieu des particuliers. Il souligne que sa démonstration ne comporte "ni contestation, ni doute". Il ne s'agit ni de convaincre, ni de persuader, mais bien de démontrer ce qui peut l'être.

Nous pouvons donc, à notre tour, conclure ce chapitre, consacré à la Connaissance du Premier Principe. Il s'agit peut être du chapitre central, le plus important, vis-à-vis de notre sujet de thèse, quant à la réflexion sur l'approche causale des Mondes physique comme métaphysique. De ce large tour d'horizon, nous avons pu voir s'élaborer, sous nos yeux, et au grès de l'écoulement séculaire du temps, qui sépare Ibn Sīnā d'Ibn Rushd, en passant par Al-Ġhazālī, les tensions et les difficultés inhérentes à la discussion de la Connaissance ancienne de la Cause des causes des particuliers. Nous avons exploré les différentes solutions proposées, leur réception et les critiques qu'elles ont pu recevoir, jusqu'à aboutir à la proposition finale d'Ibn Rushd. Nous avons évoqué, dans ce chapitre, comme dans les précédents⁷⁵², la réception et la critique, de la part d'Ibn Rushd notamment, des thèses développées par les théologiens spéculatifs de la civilisation arabo-musulmane (*al-motakallimun*). Toutefois, nous n'avons pas, pour l'heure, analysé ces thèses en elles-mêmes, en les replaçant dans leur système de cohérence interne, en analysant, en nous appuyant sur la synthèse que nous offre Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, à travers son œuvre, regroupant les *Preuves de l'Atomisme*. Nous nous plongerons longuement, et dans le détail, dans l'étude de cette synthèse, dans la partie suivante, après une brève conclusion de la présente partie.

édition Vrin, 1983

752. Voir Partie II, Chapitre 1 à 5.

Conclusion de la Partie II

Nous avons souhaité, dans cette seconde partie, rendre compte des différentes voies et approches démonstratives, dans l'élaboration de résultats portant sur la connaissance du Monde métaphysique, dans lequel évoluent les existants universaux, oscillants entre une forme d'existence contingente et une forme d'existence nécessaire, régies par le principe de causalité métaphysique. Le rôle des causes secondes a également été longuement discuté. Cette Partie nous a permis de saisir le lien entre cause et effet, dans le cadre métaphysique, au sens où il est la réalisation d'un but, d'une sagesse, elle-même cause de la volonté de l'agent. Cette sagesse est celle qui est recherchée par les *amoureux de la vérité*, qu'ils soient philosophes aguerris, ou de simples étudiants, cheminant continuellement sur le chemin du Vrai.

L'existence du Premier Principe

Nous avons pu passer en revue, avec Ibn Rushd, les propositions des théologiens spéculatifs de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, dans leur établissement de l'existence de Dieu. Les critiques que leur a porté notre philosophe andalou en a, toutefois, montré les limites. Nous avons analysé la proposition néoplatonicienne d'Ibn Sīnā, ainsi que la critique que lui a apporté Al-Ġhazālī, sans oublier le point essentiel du désaveu d'Al-Ġhazālī par l'Al-Ġhazālī tardif, dans son *Michkat al-Anwar*, où il semble revenir et faire sienne la proposition métaphysique néoplatonicienne d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā. Enfin, nous avons analysé les deux propositions démonstratives d'Ibn Rushd, l'une fondée sur le principe de causalité physique, et qui est une reformulation de la démonstration de l'existence du Premier Moteur d'Aristote, et une seconde proposition démonstrative, fondée sur le principe de causalité métaphysique, et qui est une reformulation de la démonstration de l'existence du Premier Principe d'Ibn Sīnā, marquée par une exploitation de la dichotomie des existants universaux en contingents et nécessaires, ce qu'Ibn Sīnā avait, semble-t-il, perdu de vue.

L'unicité du Premier Principe

Concernant les propositions démonstratives de l'unicité du Premier Principe, une fois son existence établie, nous avons pu mettre en évidence la critique, de la part d'Ibn Rushd, une critique pour le moins véhémente des positions des théologiens. La théorie des philosophes, telle que la présente Ibn Rushd, est proche de celle d'Ibn Sīnā, dans sa version rushdienne. Toutefois, contrairement à celle du philosophe d'Ispahan, elle ne nie pas l'existence d'une multiplicité possible d'Êtres nécessaires, que notre philosophe andalou ne confond pas avec la Cause des causes. Toutefois, ce qu'il établit ici, c'est l'introduction d'une hiérarchie nécessaire, sur le plan causal métaphysique, entre ses intellects séparés et nécessaires, qui remontent jusqu'à l'Unique Premier Principe, la seule et unique Cause des causes.

L'ancienneté du Monde physique et la jonction de l'physique avec le métaphysique

Ce chapitre fut consacré à l'établissement de l'ancienneté du Monde physique et des solutions apportées aux difficultés des jonctions entre le Monde métaphysique et le Monde physique. Retenons, entre autre chose, que le temps est un effet, dont l'existence est co-dépendante de l'existence du mouvement, et donc des existants susceptibles d'en constituer le substrat. Retenons également que les points de jonction du Monde métaphy-

sique avec le Monde physique résultent du principe de causalité métaphysique, qui est le sujet de la présente partie.

La connaissance du Premier Principe

Ce dernier chapitre, quant à lui, fut consacré à la Connaissance du Premier Principe. Il s'agit peut être du chapitre central, le plus important, vis-à-vis de notre sujet de thèse, quant à la réflexion sur l'approche causale des Mondes physique comme métaphysique. De ce large tour d'horizon, nous avons pu voir s'élaborer, sous nos yeux, et au grès de l'écoulement séculaire du temps, qui sépare Ibn Sīnā d'Ibn Rushd, en passant par Al-Ġhazālī, les tensions et les difficultés inhérentes à la discussion de la Connaissance ancienne de la Cause des causes des particuliers. Nous avons exploré les différentes solutions proposées, leur réception et les critiques qu'elles ont pu recevoir, jusqu'à aboutir à la proposition finale d'Ibn Rushd. Nous avons évoqué, dans ce chapitre la réception et la critique, de la part d'Ibn Rushd notamment, des thèses développées par les théologiens spéculatifs de la civilisation arabo-musulmane (*al-motakallimun*).

Toutefois, nous n'avons pas, pour l'heure, analysé ces thèses en elles-mêmes, en les replaçant dans leur système de cohérence interne, en analysant, en nous appuyant sur la synthèse que nous offre Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, à travers son œuvre, regroupant les *Preuves de l'Atomisme*. Nous nous plongerons longuement, et dans le détail, dans l'étude de cette synthèse, dans la partie suivante.

Partie III
L'Atomisme du *Kalām*

"Un gros rosier se dressait près de l'entrée du jardin. Les fleurs qu'il portait étaient blanches mais il y avait trois jardiniers qui s'activaient à les peindre en rouge. Alice trouva cela très étrange et s'approcha pour les observer de plus près."

Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*.

Afin de tenter de répondre aux divers questionnements suscités par l'analyse des textes coraniques, et pour fonder les réponses sur un argumentaire rationnel, les penseurs du premier siècle de l'Islam ont développé un certain nombre de démonstrations, avec une acceptation ou une réfutation de la capacité de l'Homme à percer les mystères de la Création, du Bien et du Mal. La raison peut-elle constituer une source autonome de la Vérité? Peut-on faire confiance à la raison humaine pour percer les mystères divins? Et, comment fonder rationnellement une telle démarche, afin qu'elle quitte la subjectivité de l'auteur pour s'élever vers une objectivité, par définition universelle, partagée par tous. Afin de répondre à ces questionnements primordiaux, une nouvelle branche de la théologie est née : le *Kalām*. Le *Kalām* peut s'entendre comme la *théologie spéculative islamique*. Il s'agit d'une entreprise de concordance entre intellect et Révélation. Le but est de donner des justifications rationnelles aux injonctions coraniques. Ainsi, donc, le but n'est pas tant d'établir le *Vrai* que de mettre en évidence le caractère rationnel des injonctions coraniques. Cette différence sera d'une importance capitale dans la suite. On peut distinguer le courant Mu'tazilite, premier historiquement, qui affirme que la puissance divine est limitée par la sagesse divine, du courant Ash'arite qui affirme au contraire la non-limitation de la puissance divine. Les deux écoles se divisent par ailleurs quant à leur manière de concevoir les caractéristiques ou attributs divins.

Le *Kalām* a développé une ontologie propre, fondée sur plusieurs piliers : la position supérieure de Dieu (distinction franche et subordonnée entre le Créateur et la création), le rejet des principes de causalité, qu'il soit *métaphysique* ou *physique* (Dieu est la seule source et la seule cause directe de tous les phénomènes), la non-éternité passée et future du monde (le monde est advenu dans le temps et il disparaîtra), ainsi que sa multiplicité (l'unicité du monde n'est pas une contrainte). Pour les *Kalāmistes*, le monde est constitué

d'atomes. Il s'agit de substances individuelles, *al-jawhar al-fard*, homogènes et indifférenciées. Elles sont créées par la volonté de Dieu. Les lieux, le temps, et les corps sont autant d'accidents en tant qu'il s'agit de propriétés indépendantes de l'atome, imposées par la volonté de Dieu. Ainsi, la durée d'existence d'un atome est une volonté de Dieu. À chaque instant, Il crée et annihile la création, ou, du moins, Il crée et annihile les accidents inhérents aux atomes. Ainsi, la matière physique, l'espace et le temps sont discrets (par opposition à continus). Cette vision du monde est dite *atomiste*. Notons que cette ontologie a laissé des traces dans l'histoire de la philosophie, bien au-delà de la civilisation arabo-musulmane. Elle apparaît dans la pensée occidentale sous le nom d'*occasionalisme*. Saint Thomas d'Aquin, au XIII^{ème} siècle, dans son *Contra gentes*, l'a fortement critiquée. Pour lui, le rejet du principe de causalité implique nécessairement l'arbitraire divin, ce que l'intellect ne peut accepter sans faire preuve de naïveté. D'autres, à l'instar du cartésien Malebranche, à l'aube du XVIII^{ème} siècle, dans son œuvre *De la recherche de la vérité*, tentent de lui rendre ses lettres de noblesse. Malebranche postule que, en tant qu'unique "Tout-Puissant", Dieu seul peut agir sur le monde. De plus, la volonté de Dieu est immuable. Ainsi, Dieu crée le monde à chaque instant, non de façon arbitraire, mais en suivant les lois qu'Il a lui-même décrété. Sa pensée a inspiré de nombreux philosophes, tels que Leibniz, Jean-Jacques Rousseau, ou encore Hume.

Voici comment Ruth Glasner, dans son étude *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy*, résume, d'une part, le lien entre l'atomisme Grec, celui de Démocrite, de Lucrèce et d'Épicure, et celui de la tradition théologique spéculative de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, le *kalām*, et, d'autre part, son incompatibilité et son opposition avec l'approche aristotélicienne de la description du Monde Physique (nous traduisons) :

"L'atomisme islamique faisait partie de l'environnement intellectuel d'Averroès. Il connaissait les doctrines des théologiens musulmans et discutait avec eux. Il était également conscient, au moins dans une certaine mesure, des différences entre l'atomisme grec, notamment épicurien, et l'atomisme musulman⁷⁵³. Ces deux systèmes étaient indéterministes et permettaient des événements spontanés sans cause. Dans l'atomisme grec, le mouvement est interrompu par des collisions ou des embarquées spontanées, dans l'atomisme musulman par une intervention divine directe. Les deux systèmes étaient basés sur une physique discrète, expressément non aris-

753. "Et les *mutakallimūn*, les anciens de notre nation, qui considéraient la division comme une division en acte, niaient que la division puisse continuer à l'infini et soutenaient que la division se termine par quelque chose d'indivisible, et c'est ce qu'ils entendaient par parties indivisibles. Toutefois, les anciens défenseurs des parties indivisibles ont accepté la division infinie, car c'est l'un des postulats de la géométrie, et ont supposé qu'il en était ainsi en fait ; selon eux, il y a infiniment de parties indivisibles dans une grandeur finie.", MC Phys., MS Hambourg 67b26–68a7, MS Paris fo. 92b8–15, traduction de Zerahya 83a19 – b2.

totélicienne⁷⁵⁴ .⁷⁵⁵

Il est à nuancer le fait qu'Ibn Rushd connaissait l'atomisme des théologiens, d'une part parce qu'il n'existe pas un atomisme des théologiens de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, mais bien *des* descriptions atomistes du Monde Physique, originales autant que diverses, comme nous le verrons dans la présente partie. Toutefois, Ibn Rushd distingue la tradition atomiste grec de la tradition atomiste des théologiens arabo-musulmans, en particulier quant à la sauvegarde de la géométrie chez les *anciens*, comprendre Démocrite, Lucrèce et Épicure notamment, ce qui sera l'un des enjeux traités dans la présente partie⁷⁵⁶. Nous traiterons également du lien qu'entretiennent occasionnalisme et atomisme d'une part, et, d'autre part, l'atomisme et le principe de causalité⁷⁵⁷.

Nous avons choisi d'articuler notre analyse de l'atomisme médiéval arabe notamment à travers l'étude de la synthèse des arguments démonstratifs développés sur le sujet dans l'histoire du *Kalām* par l'un de nos derniers protagonistes, et non des moindres, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (1149-1210) est un théologien et un philosophe contemporain d'Ibn Rushd (1126-1198), qui a vécu dans la partie asiatique du monde "arabo-musulman", son nom lui venant de sa ville natale de Rayy, celle qui avait déjà vu naître un autre grand penseur et philosophe, Abou-Bakr ar-Razi, le Razes des latins, le grand médecin. Certains historiens lui prêtent le rôle de revivificateur de la pensée philosophique au sein de la tradition *Kalāmiste*, après les attaques d'Abou Hamid Al-Ġhazālī, un siècle auparavant. Il a effectué une analyse philosophique de la doctrine et des œuvres d'Ibn Sīnā, en se plaçant lui-même en tant que théologien et *Kalāmiste*. Il a longuement cheminé durant son existence, passant par une première phase anti-atomiste, puis revenant à l'atomisme du *Kalām*⁷⁵⁸. Il est surtout connu pour avoir critiqué les raisonnements des autres penseurs. Ceci fait écho à son scepticisme : il est en effet connu dans l'histoire de la philosophie islamique comme *Imam'o al-mushakalīn* qui peut être traduit par "le chef de file de ceux qui doutent". En tant que "homme de doute", en tant que porteur de perplexité, il est sans nul doute à catégoriser, non seulement parmi les théologiens *Kalāmistes*, mais d'abord et avant tout, à l'instar d'Al-Ġhazālī, comme nous le verrons plus tard, parmi les philosophes. Nous avons eu le plaisir de traduire en langue française son traité *Preuves de l'atomisme*, véritable synthèse de tous les arguments et contre-arguments, développés par toute la tradition *Kalāmiste* et philosophique, depuis

754. La thèse de l'embardeé peut être utilisée pour rejeter le déterminisme, mais pas pour rendre compte de l'indéterminisme éthique et du libre arbitre. Voir Furley 1982 ; Englert, 1987).

755. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.67-68.

756. Voir Partie III, Chapitre 3.

757. Voir Partie III, Chapitre 4.

758. Sur ce point précis, voir Dhanani, A. (2015). *The impact of Ibn Sīnā's critique of atomism on subsequent Kalām discussions of atomism*, in *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1), 79-104. doi : 10.1017 - S0957423914000101.

Abū l-Hudayl et Naẓẓām jusqu'à lui. La rigueur de l'œuvre est admirable, et s'inscrit dans la tradition des traités de disputes médiévales, tout comme nous avons commencé à le voir avec le *Tahafot al-falāsifa* et le *Tahafot at-Tahafot*, avec une citation rigoureuse des arguments de la thèse opposée, entrecoupée des réponses de l'auteur, qui s'inscrivent après la mention "*Nous disons :*".

Nous avons choisi certains passages qui nous ont particulièrement marqué et interpellé, dans le cadre de notre présente étude. Nous avons regroupé les passages sélectionnés par thème, en rendant compte de cet aller-retour permanent, voulu par l'auteur, entre les arguments des opposants, et les réponses de l'auteur.

Nous avons décomposé la présente partie en cinq chapitres : le premier chapitre traitera des définitions et des paradoxes auxquels sont réduits les opposants et les partisans à l'atomisme. Le second chapitre traitera de l'hylémorphisme d'Ibn Sīnā et de sa réception par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Le troisième chapitre reviendra sur les conséquences de l'atomisme sur le plan analytique. Le quatrième chapitre exposera le lien entre atomisme et occasionnalisme. Enfin, le cinquième et dernier chapitre de cette partie mettra en évidence la nécessité de l'atomisme temporelle, dans l'approche philosophique de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī.

Chapitre I - Définitions et paradoxes

Commençons notre analyse de l'œuvre par la donnée des définitions de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, et le positionnement des points de difficultés, des nœuds qui se nouent au fur et à mesure que nous cheminons sur le sentier de l'atomisme, ou de sa réfutation.

Définitions

Une définition du corps

La première difficulté qui apparaît à nos yeux, est celle propre à la définition même du corps. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī reprend, dans un premier temps, à son compte, la définition aristotélicienne du corps, par l'un de ses attributs, à savoir ses dimensions :

"La définition du corps est : *Ce en quoi il est possible de supposer des dimensions.*"⁷⁵⁹

Dès lors que cette définition est considérée comme vraie, alors que dire de l'existence du corps simple ? En effet, si les corps sont composés d'autres corps, cette composition peut-elle s'achever en un corps simple, non-composé ?

Une définition du corps simple

Voici ce qu'en dit Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, qui nous apprend alors comment le nœud se noue :

"Un corps peut être composé d'autres corps, ou non, et c'est alors ce que l'on appelle un corps *simple*. Il n'y a pas de consensus sur ce qu'est [un corps] simple. Certains pensent qu'il est constitué de parties, en acte, en une décomposition finie, comme Abū l-Hudāyl et Xénocrate, ou en une décomposition infinie, comme Nazzām et Anaxagore. D'autres voient ce corps [simple] comme un corps unique, tel qu'il ne soit pas substantiellement divisible, en acte, ou qui n'admet pas la possibilité d'être divisé en deux [en acte]. Certains le considèrent comme rigide à certains points de vue, d'autres comme vide, à l'instar d'Ibn Zakariyyā Rāzī⁷⁶⁰, Démocrite et Apollonios. Certains pensent qu'il est possible, [pour un corps,] de se diviser à l'infini, et qu'un être n'est indivisible que par le biais de causes supplémentaires [et accidentelles, non incluses] dans la définition générale du corps, comme il en va de la nature des sphères célestes [...]. C'est la doctrine admise par la majorité des philosophes péripatéticiens."⁷⁶¹

Si nous pouvions *a priori* supposer deux camps, recoupant deux points de vue sur l'existence ou la non-existence d'un corps simple, il s'avère que, sous la plume de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, la situation est bien plus complexe, réceptacle de nombreux courants de

759. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

760. Razès.

761. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

pensée, antiques et contemporains de l'auteur, que ne suffit pas à recouvrir la distinction *atomiste* et *anti-atomiste*. Si Abū l-Hudayl et Xénocrate sont cités comme partisans d'une décomposition finie des corps, Nazzām et Anaxagore sont eux partisans de la thèse contraire. Toutefois, concernant Razès et Démocrite, l'un est, a priori, anti-atomiste, tandis que l'autre est considéré comme l'un des pères fondateurs de la vision atomistique du monde. Pourtant, tous deux conçoivent, selon Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, le "corps simple" comme *vide*. Plus encore, toujours selon Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, parmi ceux qui sont anti-atomistes, il est possible, pour certains, de concevoir l'impossibilité de la divisibilité des corps à partir d'une certaine échelle de décomposition, si l'on ajoute une cause à cela. L'indivisibilité de l'atome pourrait être acceptée par certains anti-atomistes, à condition qu'il s'agisse d'un accident, dû à une cause extérieure, mais non une propriété essentielle des corps *simples*.

Une divisibilité nécessaire au sein même de la définition du corps simple ?

Un argument, cité par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, met en lien la définition du corps, qui, dès lors qu'elle est appliquée au cas du corps simple, induit une tension, qui sera la tension centrale de l'œuvre : si le corps simple, en tant que corps, a des dimensions, alors, ces dimensions étant divisibles, le corps simple se trouvera divisé. Est-ce là une contradiction définitive, ou une simple apparence ?

L'argument : Si un individu envisageait ce type de possibilité, il est possible de lui fournir l'objection suivante : "Vous envisagiez une troisième possibilité de définition, ou de description, alors, [concernant] le corps, qui est supposé avoir quelque chose du même type de dimension, ou trois [dimensions] en acte, une partie de sa définition, ou de sa description, peut être rejetée. [Cela est dû au fait] que la potentialité n'implique pas l'existence en acte. Ainsi, il se peut qu'il ne s'agisse pas d'un corps. Néanmoins, cela implique une définition, et une description, mais cela n'implique pas [l'existence] d'un corps dans son ensemble, et il serait réduit à une simple potentialité. En réalité, un corps ne correspond pas aux "trois dimensions qui lui sont inhérentes" par l'identification des extrémités, ou par leur discernement, ou par leur approche, ou par tout autre cas."

Nous répondons : L'objection à cela n'est pas nécessaire."⁷⁶²

En disant que l'objection à cela n'est pas nécessaire, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, sur le modèle de la dispute médiévale, concède certains arguments qu'il considère comme va-

762. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

lides. En l'occurrence, il concède, sans doute pour échapper à la contradiction mentionnée plus haut, que la définition du corps comme "ce en quoi il est possible de supposer des dimensions" ne doit être prise au pied de la lettre. Il s'agit peut être d'une définition pratique, mais rien de plus. Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī cite ici un argument découlant nécessairement de l'échange précédent, à savoir que "en postulant ces lignes [dans la définition], le sens nous échappe."⁷⁶³ Ainsi, le sens réel du terme corps "nous échappe", lorsqu'il est vu à travers la définition aristotélicienne du corps, par ses dimensions. Il s'agit donc d'une définition pratique, mais qui ne saurait être suffisante, ni suffisamment robuste pour supporter une étude aussi minutieuse que celle portant sur l'existence de l'atome. Nous ne savons pas précisément ce que recouvre la notion de corps, mais nous en avons une définition usuelle. Si son caractère efficient n'est pas remis en cause dans les autres domaines du savoir, concernant l'atomisme, cette définition conduit à des impasses, au moins pour les partisans de l'atomisme.

Une définition du corps, par al-Ash'arī

al-Ash'arī apportera une critique à ses prédécesseurs mu'tazilites qui, eux, acceptaient la définition aristotélicienne du corps. al-Ash'arī la récuse, non pas par idéologie, mais pour une raison épistémologique qu'il nous paraît bon de préciser ici, et qui découle de la notion même de définition :

"Toute définition doit comporter une qualité unique (*waṣf^{an} wāḥid^{an}*) ; dès lors que cette qualité est réalisée, la chose ainsi définie l'est également ; dès lors que la première fait défaut, la seconde aussi. C'est pourquoi la définition en question ne vaut pas : une chose peut être "longue et large", et ne pas être un corps."⁷⁶⁴

Dans un paradigme plus mathématisé, pour qu'une proposition soit une définition, elle doit induire une bijection entre l'ensemble des mots et l'ensemble des qualités mutuellement indépendantes. Fort de sa définition des corps, al-Ash'arī va pouvoir dresser une représentation du monde par assemblages successifs d'atomes.

Une définition du continuum

Toutefois, la définition aristotélicienne ne posera pas de problème à son auteur, Aristote, qui ira plus loin, en définissant le continuum, comme le rapporte Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī :

⁷⁶³. Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

⁷⁶⁴. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.69.

"Sachez qu'Aristote définit le continuum comme "ce pour quoi il est possible de trouver une limite commune effective entre ses parties", et il est évident que le continuum n'a pas, par essence, de "limite commune". Et, sa description est comparable à ce qui est divisible en parties, qui sont [elles-mêmes potentiellement] divisibles à l'infini." ⁷⁶⁵

La définition aristotélicienne du continuum fait appel à plusieurs concepts mathématiques essentiels à la science moderne. La définition actuelle de la continuité, présentée en classe de lycée sous une forme simplifiée, et sous sa forme générale en première année de classe préparatoire aux grandes écoles, ne diffère en rien de cette vision aristotélicienne. Il s'agit en effet, pour l'objet dont on cherche à établir la continuité en l'un de ses points de définition, d'en rechercher les valeurs limites, sur un *voisinage* du point de définition considéré, et de les comparer d'une part entre elles, et d'autre part avec la valeur effectivement prise par l'objet étudié, en ce point. Si toutes ces valeurs coïncident, alors l'objet est dit continu en ce point. Si cela est vrai sur un ensemble continu de points, à savoir un ensemble de points admettant un isomorphisme avec un ensemble continu, comme l'ensemble des réels par exemple, alors, l'objet lui-même est dit continu, sur l'ensemble continu considéré.

La continuité comme propriété des objets, en acte ou potentielle ?

L'erreur centrale d'Ibn Sīnā et ses disciples, selon Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, vient du fait qu'ils aient considéré la continuité comme une propriété effective des objets, alors qu'elle ne saurait l'être que de façon potentielle :

"Afin d'examiner [les arguments] de ceux qui valident "[l'existence] des parties infinies en acte", parmi les arguments qui réfutent l'atomisme, [on trouve l'argument suivant] : ils ont observé que la doctrine [de l'atomisme] était fautive, et ils ont allégué que la doctrine opposée au faux est juste. Leur erreur vient du fait qu'ils ont supposé, en acte, ce qui n'est qu'en puissance. Ils ont constaté que le corps ne cesse de se diviser. Dans le cas contraire, il serait composé d'atomes, et [cette division incessante] serait impossible. Ils en ont déduit que [la doctrine] des "décompositions infinies" est juste." ⁷⁶⁶

Nous voyons donc la dichotomie à laquelle nous allons faire face dans la suite. Il

765. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

766. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

ne s'agit pas de la dichotomie simple entre atomiste et anti-atomiste, mais plutôt d'une division entre ceux qui considèrent que la continuité est une donnée effective, essentielle, des objets du monde, l'atome pouvant alors exister, en acte, si son existence résulte d'une cause ajoutée à l'objet, et la vision de ceux qui considèrent que l'atome est la seule réalité effective dans la description des corps, sans nier l'existence de la continuité, comme propriété purement potentielle, et jamais effective. Une dernière remarque s'impose à nous avant de poursuivre notre chemin. Il est important de signaler qu'un glissement sémantique s'est produit, sous la plume de Ğubbā'ī, puis d'al-Ash'arī et ses disciples. La notion de *substance* finira par se confondre avec celle d'*atome*. Nous retrouvons cela chez Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, qui utilise comme synonyme *atome* ("*juz alladī lā yatajazza*", littéralement la *partie qui n'a pas de partie*) et *substance unitaire* ("*jawhar al fard*", littéralement la *substance unité*). Cela induit une homogénéité des atomes qui composent le monde. Ils ne diffèrent les uns des autres que dans la mesure où ils sont le réceptacle d'accidents différents. Comme nous l'avons dit, al-Ash'arī, à la suite de ses maîtres mu'tazilites, définit une cosmologie, une vision de l'univers, comme un patchwork de corps. Ces corps diffèrent les uns des autres par les accidents inhérents aux atomes, aux substances qui les constituent. La vie, en tant qu'accident, ne peut être inhérente qu'en un atome, à une exception près, Dieu, qui est Vivant sans être constitué d'atomes, et sans être un atome Lui-même. Par ailleurs, nous l'avons dit, les atomes, les substances ne diffèrent les uns des autres que par les accidents qui y sont inhérents. Ainsi, en l'absence d'accident, y a-t-il une différence entre les substances ?

L'homogénéité des substances

Par principe, les mu'tazilites, au moins depuis Ğubbā'ī, et à sa suite toute son école, et al-Ash'arī lui-même, postuleront "l'homogénéité des substances" :

"Les substances, dont sont constitués les corps, sont, en tant que telles, toutes semblables, interchangeableables. Et, c'est pourquoi il faut faire appel à un principe incorporel pour justifier les différences entre les corps ou les changements qu'ils subissent. Ce principe de "l'homogénéité des substances" (*al-ğawāhir kulluhā ġins^{un} wāḥid*) est un principe explicitement admis par Ğubbā'ī et toute l'école ğubbā'ite"⁷⁶⁷

Nous avons donc ici, par le principe d'homogénéité des substances, un cadre offert par al-Ash'arī, permettant d'établir comme nécessaire la distinction aristotélicienne entre substances et accidents. Cela étant désormais posé, comment évoluent les accidents, dans la cosmologie d'al-Ash'arī ? L'idée de *nature*, l'idée de *lieu naturel* pour les éléments, rappelle grandement les quatre éléments d'Aristote :

767. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.44

"La cosmologie d'al-Ash'arī, comme celle d'Abū l-Hudayl et Ğubbā'ī, exclut en particulier l'idée de "nature" (*tab'*, *tabi'a*) par quoi bon nombre de théologiens de la même époque - dont, entre autres, Balḥi et Qalānisi - prétendaient expliquer certaines propriétés des corps : le fait, par exemple que spontanément la pierre se meut vers le bas et le feu vers le haut [...] L'idée de "nature" revient en fait à supposer, à certains phénomènes affectant les corps, une origine intrinsèque : le feu, en lui-même est fait de telle sorte que, naturellement, il se meut vers le haut. Pour al-Ash'arī, comme pour les ğubbā'ites, toutes les différences entre les corps, tous les changements qu'ils subissent, sont d'origine extrinsèque ; tout mobile, quel qu'il soit, se meut en vertu d'un mouvement produit en lui, de l'extérieur, par quelque agent, Dieu ou l'homme (en fait, pour al-Ash'arī, ce sera toujours Dieu)." ⁷⁶⁸

Nous comprenons donc, s'il fallait encore insister là-dessus, que, dans la cosmologie d'al-Ash'arī, nul changement ne se produit par une quelconque cause intrinsèque aux objets. Au contraire, tous les changements sont causés uniquement, et directement, par Dieu. Fort de ces nouvelles définitions des thèses qui vont s'affronter, voyons l'analyse des paradoxes auxquels sont confrontés les opposants à l'atomisme, que va commenter Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.

À quels paradoxes font face les opposants à l'atomisme ?

Achille et la tortue

L'un des premiers paradoxes auquel sont confrontés les opposants à l'atomisme, connu depuis l'antiquité, est le suivant :

"I. Si le corps est constitué de parties infinies, lorsqu'il parcourt une distance finie, pendant une durée finie, alors, il parcourt des portions infinies [en nombre, de distance], et cela est impossible. Il est nécessaire que la distance [totale] ne soit pas du tout parcourue, et il est alors nécessaire qu'un rival rapide n'atteigne jamais le lent [qui est devant lui].

La solution : Si, ici, les décompositions infinies existent en acte, [alors,] cet argument est nécessaire." ⁷⁶⁹

Vous l'aurez sans doute reconnu, il s'agit de l'un des paradoxes de Zénon d'Élée, qui est aussi connu sous le nom du paradoxe *d'Achille et la tortue*. Il fait partie d'un ensemble de paradoxes qui tendaient à prouver que toute évidence des sens est fallacieuse. En substance, Achille tente de rattraper une tortue. Si celle-ci possède une avance initiale, alors,

768. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.45

769. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("*Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps*" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "*An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard*" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

pendant qu'Achille parcourt cette distance, la tortue avancera d'une certaine distance, certes faible, mais non nulle. Et, c'est là tout le nœud du paradoxe. Le raisonnement peut être renouvelé à l'infini, et Achille ne rattrapera jamais la tortue. Pour reprendre le mot d'Aristote, "jamais le plus lent, quand il est en marche, ne pourra être atteint par le plus rapide, attendu que le poursuivant doit, de toute nécessité, passer d'abord par le point d'où est parti celui qui fuit sa poursuite, et qu'ainsi le plus lent conservera constamment une certaine avance"⁷⁷⁰. Le paradoxe ne vient pas tant du fait que le plus lent conservera une certaine avance, mais qu'il en conservera une constamment, indéfiniment. Mais à quoi est due cette régression à l'infini ? Elle vient du continuum de l'espace séparant initialement Achille de la tortue. En effet, c'est par l'infinité du nombre de lieux qui les séparent, et par la nécessité qu'a Achille de les traverser tous, ce qui lui prendra, pour chacun, une certaine durée, sinon nous franchirions toute distance en une durée nulle, qu'Achille devra mettre un temps infini pour les parcourir tous, et ainsi, il ne rattrapera jamais la tortue. Que dit Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ? Il répond en soulignant que, si le continuum de l'espace est une réalité effective, alors le paradoxe est inextricable, et l'argument est nécessaire.

Le paradoxe du corps simple

Un second paradoxe, cité par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, revient sur le problème du *corps simple* et de la tension existante entre le concept de *corps* et celui de *simple*, pris comme l'absence de composition :

"II. Il est possible qu'un corps se décompose en parties éparses, qui n'ont, [elles-mêmes,] pas de composition, et qui ne sont pas constituées d'autres parties. Or, ce qui ne contient aucune composition ne peut pas être divisé, et ce qui ne peut pas être divisé, n'est pas un corps. Ainsi, le corps est constitué de parties qui diffèrent du corps."⁷⁷¹

La solution : L'existence d'un corps simple ne dépend pas de sa composition, il ne contient pas de parties distinctes, et il n'existe aucun segment [en son sein] qui puisse être divisé. En réalité, il est essentiellement un, et potentiellement pluriel."⁷⁷²

Comme nous l'avons souligné plus haut, pour un corps simple, la tension vient du fait que, puisqu'il est simple, il n'admet pas de composition, ce qui implique qu'il n'admette pas de division. Or, en tant que corps, il a des dimensions non nulles, ainsi, ces dimensions admettant des divisions, il doit en admettre lui-même. C'est une contradiction.

770. Aristote, *Physique*, Paris, Durand, 1862, Livre VI, chapitre 14.

771. Raisonnement par l'absurde

772. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī la transcende par le fait que la propriété de non-divisibilité, issue de la simplicité du corps, est une propriété essentielle et effective, tandis que sa divisibilité n'est qu'une divisibilité potentielle, et non effective.

La montagne et la graine de moutarde

Un troisième paradoxe, cité par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, encore une fois, confine à une régression à l'infini :

"III. Les parties d'une graine de moutarde, et son volume, devraient être probablement égaux à celles d'une montagne, si leurs parties étaient infinies.

La solution : Il n'est pas nécessaire que leurs volumes soient égaux. Il n'est pas vrai que [deux choses] qui croissent indéfiniment puissent ne pas différer en quantité. Des unités, des dizaines, des centaines sont considérées. En effet, il y a un plus grand infini qu'un infini considéré." 773

Si les parties d'une graine de moutarde ont, individuellement, le même volume (nul) que celles qui constituent une montagne, et que leur nombre est infini pour les deux, leur volume est donc égal. Alors, par empilement, cela impliquerait que le volume de la montagne et de la graine de moutarde soient égaux ! Fahr ad-Dīn ar-Rāzī pourrait ici aller dans le sens du paradoxe, en mettant en évidence qu'il est ainsi nécessaire que le nombre de parties de la graine de moutarde et celles de la montagne soient en nombre fini, et distinct. Ce qui confine donc à l'atomisme. Toutefois, telle n'est pas la solution qu'il propose. Au contraire, il met en évidence un sophisme dû au fait que nous ayons pris pour vraie une prémisse qui ne l'était pas. Celle qui consiste à dire que si deux ensembles donnés ont des cardinaux infinis, alors leur cardinaux sont égaux. Comment ? Deux infinis peuvent être distincts, au sens où l'un serait plus petit que l'autre ?

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī et Thabit Ibn Qurra

Oui, répond Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, reprenant à son compte les travaux sur l'infini de Thabit ibn Qurra. Avant de revenir aux paradoxes proposés par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, citons ici la démonstration de Thabit ibn Qurra, concernant la proposition que va affirmer Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, à savoir comment réfuter l'argument selon lequel *"un infini ne peut être plus grand qu'un infini"* ? Rédigée par l'un de ses élèves, qui l'interroge sur le sujet,

773. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

voici la réponse formulée par Thabit ibn Qurra, dans une traduction proposée par le magazine *Pour la Science* daté de décembre 2000 :

"Nous l'avons aussi questionné au sujet de la proposition invoquée par nombre de commentateurs respectables, à savoir qu'un infini ne peut être plus grand qu'un infini. Il [Thabit] nous a montré la fausseté de cette proposition, encore une fois sur l'exemple du nombre. En effet, [l'ensemble des] nombres en soi est infini, et dans [l'ensemble des] nombres, les nombres pairs, pris séparément, sont infinis ; et il en est de même pour les nombres impairs ; or, ces deux catégories sont égales, et chacune d'elles est la moitié du nombre dans sa totalité. Leur égalité [la catégorie des nombres pairs et celle des nombres impairs] se montre à partir de ce que, de deux nombres successifs, l'un est pair et l'autre est impair. Que [l'ensemble des] nombres [dans sa totalité] soit le double de chacune d'elles [la catégorie des nombres pairs et celle des impairs], cela vient de ce qu'elles sont égales et qu'elles l'épuisent [l'ensemble des nombres] et qu'il ne contient aucune partie en dehors d'elles. Chacune d'elles est donc bien la moitié de [l'ensemble des] nombres [dans sa totalité] [...] et, dans toute suite de nombres consécutifs, quel qu'en soit le dénombrement, on trouve que l'un d'entre eux a une partie désignée d'après le dénombrement [dans toute suite de n nombres consécutifs, il y a un nombre qui a une n-ième partie, c'est-à-dire un entier multiple de n]." ⁷⁷⁴

Thabit ibn Qurra revient à l'arithmétique pour établir la véracité de la négation de la proposition selon laquelle un infini ne peut être plus grand qu'un infini. Il lui suffit, en effet, d'exhiber un contre exemple, pour faire s'effondrer la véracité de la proposition donnée, et ainsi établir la véracité de la proposition opposée. Toutefois, Thabit ibn Qurra va plus loin. Il ne se limite pas à un contre exemple, mais déploie un raisonnement par récurrence, en mettant en évidence qu'il existe une infinité de contre-exemples possibles, à savoir que, derrière tout entier, nous pouvons concevoir l'ensemble de ses multiples. Or, cet ensemble sera de cardinal infini. Ainsi, le cardinal infini des nombres entiers revêt une infinité d'ensembles, chacun de cardinal infini ! Thabit ibn Qurra, pour la première fois de l'Histoire, met en évidence le fait qu'il n'existe pas un infini, mais des infinis. Plus encore, il ouvre la voie à un pan des mathématiques qui semblait, jusqu'alors complètement illusoire et insensé : une arithmétique des infinis. En revenant aux paradoxes cités par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, nous comprenons que l'infini qui désigne le cardinal du nombre de parties de la montagne, et celui qui désigne le cardinal du nombre de parties de la graine de moutarde, bien que tous deux infinis, ne sont pas nécessairement égaux. Ainsi, le paradoxe n'est qu'un sophisme. Il est intéressant de souligner ici la rigueur démonstrative de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, qui ne fait pas feu de tout bois pour aboutir à sa conclusion. Il s'agit d'être rigoureux, pour que l'ensemble du traité constitue un ensemble de *preuves de l'atomisme*, un ensemble de preuves solides, et non pas un feuilleté de sophismes empilés, qui pourrait être éparpillé façon puzzle par quiconque est doué de raison.

774. In *Pour la Science*, numéro 278, décembre 2000, p.48.

Deux infinis distincts

Nous allons voir que Fahr ad-Dīn ar-Rāzī aura recours à cette propriété nouvelle, qui date tout de même de plus de trois siècles pour lui, selon laquelle deux infinis ne sont pas nécessairement égaux.

"IV. Il n'est pas possible qu'un volume soit limité, et ses parties infinies, puisqu'il serait alors possible que ses parties couvrent l'ensemble de la surface [de la sphère céleste].

La solution : Cela ne serait pas possible, en effet, si les [parties] existaient en acte. Et, [même si elles l'étaient, la réponse serait toujours] négative, puisqu'elles seraient [seulement] potentiellement égales [à la surface de la sphère céleste, mais pas de façon certaine et effective]." ⁷⁷⁵

Ici encore, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī utilise la propriété de Thabit ibn Qurra, pour réfuter le paradoxe selon lequel si les parties d'un volume donné étaient infinies, puisque les parties de la sphère céleste sont elles aussi infinies, avec les parties d'un volume fini donné, nous pourrions recouvrir toute la sphère céleste. Pour que cela soit vrai, répond Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, il faut que les parties infinies du volume fini existent en acte, ce qui revient, a priori, à nier l'atomisme. Toutefois, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī va plus loin, puisque, dit-il, même si l'atomisme est nié, cela ne nous conduirait pas à une impasse. En effet, il faudrait, en plus, considérer le fait que ces deux infinis, celui du cardinal de l'ensemble des parties du volume fini, et celui du cardinal de l'ensemble des parties de la sphère céleste, soient égaux. Or, nous dit Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, cette égalité, grâce aux travaux de Thabit ibn Qurra, n'est que potentielle, elle est possible, mais non nécessaire.

Le point de contact de la sphère

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī poursuit son étude des paradoxes, passant maintenant aux paradoxes géométriques :

"V. Une sphère touche une surface simple en un point, puis elle la touche point par point en roulant [dessus], de sorte qu'une ligne serait composée de points indivisibles.

La solution : Nous n'admettons pas qu'il existe des instants [ponctuels] consécutifs, en acte, mais plutôt que leurs jonctions s'effectuent de façon ponctuelle. Bien sûr, étant donné un point, soit il existe au moment de l'inaction, soit il s'agit [tout simplement] d'une chose imaginaire, pensée au cours de l'imagination des instants. Et, lors du roulement [de la sphère], ils sont en jonction avec la droite." ⁷⁷⁶

775. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

776. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la

L'argument présenté ici semble aller dans le sens des anti-atomistes. De façon simple, nous concevons qu'une ligne soit constituée de points. La question qui demeure toutefois porte sur la *qualité* de cette existence. Est-ce une existence potentielle ou effective ? L'argument exposé ici met en évidence, si nous le prenons pour vrai, que cette existence est effective, puisque chaque point est issu de la jonction entre la sphère et le plan, et, puisque la sphère et le plan existent en acte, leur jonction existe en acte. Pour comprendre la réponse de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, qui est pour le moins synthétique, il faut nous remémorer les arguments développés par al-Ash'arī. Il s'agit en effet de l'exploitation du lien entre l'atomisme spatial et l'atomisme temporel. La critique de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ne porte pas ici sur la transitivité du caractère effectif de l'existence, entre celles de la sphère et du plan d'une part, et celle du point en tant que jonction des deux, d'autre part. Il s'agit bien plus, pour Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī de critiquer le caractère consécutif des points de jonction, dont l'existence est, elle, bien effective. Ainsi, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī met en évidence le fait qu'il y a, dans l'argument, l'usage implicite d'une prémisse prise comme première et vraie, alors que lui la considère comme fausse. La succession des points de jonction repose sur la succession d'instantanés eux-mêmes ponctuels. Pour parler comme Aristote, l'existence en acte du continuum des points repose sur l'existence en acte du continuum du mouvement de la sphère sur le plan, qui elle-même repose sur l'existence en acte du continuum du temps. Mais qu'est-ce qui rend nécessaire l'existence en acte du continuum du temps ? Rien, selon Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. En réfutant cette prémisse, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī réfute l'argument.

La composition de ligne

Notre auteur poursuit son étude des paradoxes, en examinant à présent le critère de l'existence en acte des points de la ligne :

"VI. Un point existe, il n'est donc pas exclu qu'il s'agisse d'une substance qui diffère d'une ligne, ou d'un accident. [Or,] ce n'est pas un accident, puisque, s'il se trouve en un lieu différent du corps, il est indivisible, et s'il est dans le corps, entièrement, il coïncide avec lui. Il s'agit donc d'une substance qui possède une position, et entre en contact avec un autre point, proche de lui. Et le corps est fini puisque chaque existant en acte possède une position, une grandeur et un nombre [d'atomes constitutifs,] et a donc une extrémité [physique]." ⁷⁷⁷

thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

777. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr

Nous comprenons ainsi que les seuls points qui existent, en acte, sont ceux qui sont en un lieu précis, déterminé par l'extrémité d'une ligne. Nous savons, depuis Euclide, qu'il suffit de deux points pour définir une ligne. Toutefois, pour définir ainsi la ligne, il est nécessaire, comme le montre Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, que les deux points qui constituent les extrémités de la ligne, fassent partie de la ligne, en acte. Pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, une ligne ne pourrait être définie par un intervalle ouvert de points. Les bornes de l'ensemble doivent faire partie de l'ensemble. Et, pour définir, et donc établir l'existence, de la ligne, il faut et il suffit que ses deux extrémités existent, en acte.

La composition du corps

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī de poursuivre :

"La solution : Le problème est dû à l'affirmation selon laquelle "il n'est pas possible qu'une chose soit inhérente à un accident". Il s'agit donc d'un cas de connivence plutôt qu'un cas de doute. Lorsqu'un accident est inhérent, comme la noirceur, il l'est, dans le substrat. Et lorsqu'il n'apparaît pas de façon visible, il n'est pas dans le substrat. Ainsi, si l'on dit qu'il est dans le substrat, cela veut dire qu'il l'est, pour le substrat. Ainsi, un point existe dans une ligne, et une ligne dans une surface, et une surface dans un corps. [Cela signifie] qu'il s'agit d'une extrémité en laquelle il/elle se trouve. Ainsi, lorsque l'on dit que "un point est en un lieu", cela signifie donc qu'il l'est pour ce lieu, et qu'il ne diffère pas de cette position. Il s'agit donc de l'extrémité de la ligne. Et [lorsque l'on dit] qu'il est *dans* une ligne, cela signifie qu'il appartient à la ligne, pas à elle entièrement, pas en partie, [seulement à son extrémité]. Sans doute que, s'il n'est pas dit qu'il appartient à la ligne, alors dans son entièreté elle n'aura aucune partie, en acte, et cela ne saurait être une [droite]. [C'est une contradiction.]" 778

Toutefois, est-ce à dire qu'alors, l'existence de la ligne soit effective? Non, répond Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, pour rendre l'existence de la ligne effective, il faut et il suffit que cette ligne soit, en acte, l'extrémité d'une surface. De même en va-t-il de l'existence en acte d'une surface si elle constitue l'extrémité d'un corps. Il suffit ainsi que l'existence du corps soit potentielle, pour que l'existence de la surface soit effective. Une question se pose toutefois, *quid* de l'existence en acte des surfaces qui sont l'unique surface d'un corps, comme c'est le cas de la sphère? Idem, *quid* de l'existence en acte des lignes qui sont l'unique ligne d'une surface, comme c'est le cas du cercle? Et enfin, *quid* de l'existence en acte des points, qui sont l'unique extrémité d'une ligne, comme les points isolés? Dans les trois cas, pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, l'existence en acte est niée.

al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

778. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

La composition infinie des corps

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī s'intéresse ensuite au paradoxe résultant du précédent, à savoir la possibilité de la composition infinie des corps, dès lors que ceux-ci sont constitués d'un nombre infini de parties :

"VII. Si l'on dit que le corps est composé de parties infinies, il appartient à ce corps de se composer avec les autres à l'infini.

La solution : Il n'admet pas de parties infinies, en acte." ⁷⁷⁹

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī reprend, pour balayer l'argument, la dichotomie que nous avons présentée plus haut, entre l'existence d'un nombre infini de parties d'un corps, en acte ou potentielle.

Les points successifs

Il s'agit pour lui d'anticiper l'argument suivant, qui va lui permettre d'obtenir ce qu'il voulait démontrer :

"VIII. Si nous supposons que deux lignes coïncident, de telle sorte que chaque point [d'une ligne] est positionné en un point [de l'autre ligne]. Si une seule ligne commence à se déplacer, le contact sera alors annulé. Et à ce moment là, le point [de la ligne qui se meut] entre en contact avec le point suivant [de la ligne immobile]. Ainsi, la ligne est constituée de points consécutifs." ⁷⁸⁰

Nous arrivons à la conclusion de cette partie que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī a consacré aux paradoxes auxquels sont confrontés les opposants à l'atomisme. Pour achever sa démonstration, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī évoque l'argument mettant en jeu deux lignes constituées de points, en acte, comme nous l'avons vu, au moins à leurs extrémités. Ces deux lignes étant initialement prises coïncidentes, chacun des points de la première coïncide avec un point de la seconde. Toutefois, dès lors que la seconde ligne se meut, la première restant fixe, la jonction entre les points se rompt. Toutefois, nous dit l'argument, une nouvelle jonction se réalise avec le point suivant de la première droite. Ainsi, la première droite est

779. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

780. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

constituée de points successifs.

Et, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī de répondre :

"**La solution** : Il s'agit du *petitio principii*. Ils ont dit que le temps existe, donc ce moment, qui existe, est soit passé, soit futur, soit présent. Néanmoins, le temps existant [en acte] n'est ni passé, ni futur. Ainsi, le temps existant est seulement présent. Cette prémisse est juste, parce que le contraire implique des impossibilités, dont l'une est l'impossibilité du mouvement. Ainsi, le présent existe. Et le mouvement qui s'y effectue, est soit divisible, soit non divisible. S'il est divisible, alors l'instant correspondant est également divisible. Donc, l'instant n'est pas instant. Donc, ce mouvement est indivisible. Ainsi, cette substance qui se déplace est soit divisible, soit indivisible. Si elle est divisible, alors le mouvement est divisé par division [effective], et c'est une contradiction. Par conséquent, la substance qui se déplace est indivisible. CQFD"⁷⁸¹

Pour répondre à l'argument susmentionné, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī utilise le lien que nous avons déjà mentionné entre distance, mouvement et temps. Il établit, par l'absurde, que l'instant présent est indivisible. Il en déduit que le mouvement s'effectue de façon indivisible. Il conclut alors que la partie de la seconde ligne qui se meut est indivisible. La ligne n'est donc pas constituée de points, mais d'atomes. Ainsi, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī établit l'atomisme, et conclut par la formule *ce qu'il fallait démontrer, CQFD*. Il s'intéresse ensuite aux paradoxes auxquels sont confrontés les partisans de l'atomisme.

À quels paradoxes font face les partisans à l'atomisme ?

L'existence en acte du cercle

Après avoir achevé son étude des paradoxes auxquels sont confrontés les opposants à l'atomisme, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī dresse ici une liste des arguments que ces derniers renvoient aux partisans de l'atomisme. Nous ne les commenterons pas tous, mais nous renvoyons le lecteur intéressé à l'œuvre complète. Parmi les arguments que nous avons choisi de commenter, le premier remet en cause l'existence en acte du cercle, dans le paradigme atomiste :

"**XIII** [Imaginez un disque, constitué d'atomes, et supposez un cercle en son sein,] la circonférence [du cercle] inclut les atomes qui entrent en contact avec deux autres atomes, de deux dimensions, de part et d'autre de la circonférence. L'atome qui est

781. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

oblique [du côté extérieur au cercle], doit être plus grand que celui qui est oblique, du côté du centre. Ainsi, il y a deux atomes dont l'un est plus grand que l'autre." ⁷⁸²

L'atomisme repose sur le fait que tous les corps de l'univers sont, de façon effective, constitués d'atomes homogènes entre eux. Cet argument met en péril cette proposition. L'un des échappatoires, retenu par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, peut-être inspiré par al-Ash'arī, consiste ni plus ni moins à nier l'existence en acte du cercle :

"Mis bout à bout - si l'on peut dire! -, plusieurs atomes forment une "ligne" (*ḥatt*). Laquelle ligne est nécessairement droite (*muṣṭaqīm*). La notion même d'atome ne permet pas, en effet, de concevoir une ligne circulaire. Là-dessus également, al-Ash'arī est d'accord avec les ḡubbā'ites. Son argument est que, pour qu'une ligne fasse véritablement cercle (*dā'ira*), il faudrait que les atomes qui la constituent présentent eux-mêmes une courbure (*inḥinā'*, *in'itāf*), ce qui implique leur divisibilité. Il existe bien des cercles, cependant. Voici l'explication, fort obscure, qu'al-Ash'arī en donnait, selon ibn Fūrak : "Il disait que les atomes d'un cercle ne sont pas composés d'une ligne continue (*mustawī*) d'atomes ; il faut supposer qu'il y a chaque fois, entre deux atomes, un autre atome qui les touche par-dessous et (?) un atome qui les touche par-dessus, et entre les deux (?) du vide (*an yakūna bayna kull ḡuz'ayn ḡuz'an yumāssuhumā ḡuz'an min fawq, wa baynahumā ḥalal wa farḡ*)." ⁷⁸³

Nous comprenons la difficulté inhérente au problème de l'existence du cercle. Le cercle, en tant que forme courbe, est soit constitué de formes élémentaires elles-mêmes courbes, soit il est constitué de formes linéaires, mais "translatées" verticalement les unes par rapport aux autres. Cette translation a nécessairement pour valeur celle de l'arête d'un atome, sinon, l'atome serait divisible. Mais alors, cela implique-t-il que l'atome translaté laisse derrière lui un lieu "vide" ? Pire encore, quel est donc ce cercle constitué de petites parties droites et décalées les unes par rapport aux autres ? Le cercle, au sens géométrique et parfait du terme, n'existe donc pas, en acte. Cela ressemble étrangement aux problèmes rencontrés par les anciens (et parfois modernes...) logiciens de géométrie. Pour représenter un cercle, les programmeurs se contentaient de faire tracer un polygone avec un grand nombre de côtés, de telle sorte à ce que chaque arête soit très petite, imperceptible au premier regard, mais observable dès lors que nous agrandissons suffisamment une portion du "cercle".

782. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

783. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.61-62

La course du Soleil sur son orbite

Il en va de même pour la course du Soleil sur son orbite. Ibn Sīnā nous propose l'argument suivant, à l'encontre des partisans de l'atomisme, formulé de façon réfutative :

"Plantons tout droit en terre un bâton, de manière que, du Soleil, vienne une droite qui passe par son extrémité et tombe sur le sol. À l'endroit où se trouve la limite de l'ombre [projetée par le bois] lorsque [le soleil] se déplace [à la mesure d']une partie, l'extrémité de la droite [qui vient du soleil et qui est projetée sur le sol] demeure la même où elle est, ou bien se déplace. Si elle demeure où elle est, la droite serait terminée par deux branches, ce qui est absurde. Si elle se déplace, ou bien ce serait à la mesure d'une partie - ou plus ou moins. Si elle se déplaçait [à la mesure d']une partie, [il s'ensuivrait que] lorsque le soleil se déplace [à la mesure d']une partie, le déplacement de cette droite à cet endroit de la terre serait égal au déplacement du soleil dans le ciel - ce qui est absurde. Si [la droite] se déplaçait davantage, ce serait plus absurde encore ; si elle se déplaçait moins, la partie serait divisée." ⁷⁸⁴

Le même but est recherché par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, formulé de façon démonstrative :

"**XV** Pour le Soleil, par exemple, l'ombre d'un indicateur, [projeté sur] le sol, diminue à chaque diminution [de l'angle d'enseulement], sinon deux lignes [provenant des mêmes objets situés au niveau des extrémités] seraient reliées par une médiation. Lorsque le Soleil diminue de la mesure d'un atome, l'ombre diminue d'autant, [c'est-à-dire] d'un atome. Par conséquent, soit les tailles [de déplacements pour le Soleil et l'ombre] sont égales, ce qui est absurde, soit l'une diminue moins que cela, ce qui implique que l'atome soit divisé. En d'autres termes, la nécessité d'une diminution de l'ombre est intuitive, et la nécessité d'une diminution constante de la taille du Soleil est également intuitive. Ainsi, la nécessité de l'existence d'une partie plus petite qu'un atome est prouvée." ⁷⁸⁵

L'existence et la taille de l'ombre d'un indicateur quelconque ne sont dues qu'à la taille de l'indicateur, qui sera un invariant pour nous, ainsi qu'à la position du Soleil par rapport à lui. Plus exactement, la distance Soleil-indicateur étant considérée constante, c'est surtout l'angle que forment les rayons du Soleil avec l'horizon du lieu où se situe l'indicateur qui nous importe. Un simple exercice de géométrie de collège nous permet d'exprimer la taille de l'ombre H_{Ombre} en fonction, de la taille $H_{\text{Indicateur}}$ de l'indicateur, en position verticale, de la distance Terre-Soleil D_{TS} et de la hauteur du Soleil à l'horizon H_{Soleil} . Le théorème de Thalès nous donne l'égalité suivante :

784. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.145

785. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

$$\frac{H_{Soleil}}{H_{Indicateur}} = \frac{H_{Ombre} + D_{TS}}{H_{Ombre}} = 1 + \frac{D_{TS}}{H_{Ombre}}.$$

$$\text{D'où, } H_{Ombre} = \frac{D_{TS} \cdot H_{Indicateur}}{H_{Soleil} - H_{Indicateur}}.$$

Voyons maintenant quel sera l'effet de l'augmentation d'une valeur faible de H_{Soleil} , sur la valeur de H_{Ombre} , sachant que $D_{TS} = 1,5 \cdot 10^8 km$ et en prenant un indicateur de hauteur $H_{Indicateur} = 1m$. Considérons une hauteur initiale du Soleil par rapport à l'horizon de $H_{Soleil} = 7,85 \cdot 10^7 km$, qui correspond à la hauteur du Soleil environ deux heures après son lever. Cette valeur est obtenue en assimilant la hauteur du Soleil à l'arc de cercle qu'il parcourt sur son orbite autour de la Terre. Sachant qu'il parcourt cette orbite en une période de vingt-quatre heures, en deux heures il aura parcouru un douzième de son orbite. Connaissant le rayon, qui correspond à D_{TS} , on peut déterminer une valeur, certes approximative, mais donnant le bon ordre de grandeur, de H_{Soleil} . On obtient une ombre d'une hauteur de $H_{Ombre} = 1,911m$. Pour obtenir une diminution de l'ordre du millimètre sur H_{Ombre} , il faudrait que la hauteur du Soleil augmente de 30 000 km ! Avec une telle différence, régie par la proportionnalité issue du théorème de Thalès, il est évident que, lorsque le Soleil parcourt une distance de l'ordre de l'atome, l'ombre, quant à elle, diminue d'une valeur extrêmement plus faible, de l'ordre de 10 000 000 000 de fois plus faible, ce qui implique, et c'est un euphémisme, la divisibilité de l'atome.

Le mouvement de la toupie

Un dernier paradoxe que nous citerons ici, qui est connu sous le nom du paradoxe de la toupie ou de la meule, que l'on retrouve chez Nazzām, mais aussi chez Ibn Sīnā, dans son *Dānēsh-Nāma*, comme suit :

"Si nous imaginons une meule en fer ou en diamant et si nous la faisons tourner sur elle-même, le mouvement de la partie qui se trouve au milieu de la meule sera réduit par rapport au mouvement de la partie qui se trouve à l'extrémité [de la meule]. Or, lorsque [la partie] bordière se meut [à la mesure] d'une seule partie, [la partie] médiane se mouvra moins qu'[à la mesure d']une seule partie. Il en résulte nécessairement que la partie se divise. Mais ils [les atomistes] disent que dès que la meule tourne, toutes les parties se séparent les unes des autres ; que [la partie] bordière se meut et que [la partie] médiane reste immobile et peut rester immobile. L'absurdité de ce discours est évidente. Nous ne nous étendrons pas afin de la mettre en évidence. Sur ce point, il y aurait beaucoup d'autres arguments ; mais cela suffit." ⁷⁸⁶

786. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Agha et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.146

Il s'agit de la théorie des *arrêts nécessaires*, dont nous parlerons plus loin⁷⁸⁷, concernant la vitesse limitée de la lumière notamment, à laquelle s'opposera Nazzām, en proposant sa théorie du *Saut*, qui n'est rien de moins qu'une autre forme de la théorie atomiste, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse de la théorie du *Saut* de Nazzām ou de celle des *arrêts nécessaires* que prennent à leur compte les auteurs atomistes médiévaux, ce ne sont qu'autant de théories *ad hoc*, nous dit Ibn Sīnā, une rustine qui tente de pallier à ce paradoxe d'un objet qui, tournant sur lui-même, voit certaines de ses parties se mouvoir à une vitesse différente de celle des autres, et ce, sans limite indivisible. Un dernier argument, un dernier paradoxe auquel sont confrontés les partisans de l'atomisme est celui du *touché*. Voyons de quoi il s'agit.

L'argument du *touché*

L'extrémité du point

L'un des lieux de tension les plus importants, dans la dispute entre partisans et opposants à l'atomisme, est bien l'analyse du cas du *touché*, la possibilité du contact entre atomes :

"IV. Il est possible pour une chose qui a un côté et une extrémité de joindre et de toucher. Et pour ce qui n'a ni côté ni extrémité, il ne lui est pas possible de joindre et de toucher. Et cela réfute l'atomisme, puisque, entre deux objets en contact, il y a une intersection, et il est nécessaire d'éliminer l'intersection entre deux objets [atomes] en contact. Cela vient du fait que *contact* signifie unification des extrémités, et deux objets en contact sont ceux dont les extrémités sont communes. Et, pour cette raison, ils ne laissent aucune connexion. Et il n'y a pas de contact pour un point, puisqu'il n'a pas d'extrémité. Attention, lorsqu'un point est imaginé rejoignant [un lieu], il faut savoir que cela est contraire au touché et au contact. Au lieu de cela, [ce qui est imaginé] est quelque chose d'autre, qui ne porte pas de nom." 788

Nous comprenons l'argument. Il consiste à mettre en évidence qu'une condition *sine qua non* au contact, au touché, est l'existence en acte, au sein des deux objets en contact, d'extrémités. Ainsi, si nous nions l'atomisme, alors les corps seraient divisibles à l'infini, jusqu'à arriver au point, qui lui, n'a pas d'extrémité. Puisqu'il n'a pas d'extrémité, il ne pourra être en contact avec un autre point. Ainsi, nous ne pourrions composer les points pour obtenir le corps dont nous sommes partis initialement. C'est une absurdité.

787. Voir Partie III, chapitre 3.

788. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

L'extrémité de la ligne, de la surface, et du volume

Et, Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī de poursuivre :

"De même en va-t-il pour les lignes et les surfaces, lorsqu'elles sont rassemblées, rien ne s'y ajoute, si ce n'est en leurs extrémités. Ainsi, le volume ne se termine pas en parties qu'il soit impossible de diviser. De plus, il n'y a pas de parties infinies, sinon il n'y en aurait qu'une, et, en composant des [corps] simples, lors de leur combinaison, il n'y aurait rien de plus qu'un atome. Ainsi, la composition de grandeurs indivisibles serait impossible. Il est donc nécessaire que les grandeurs soient composées de ce qui n'a pas de parties en acte, qui ne peuvent être divisées, ni par imagination, ni par l'inhérence de tout accident, incluant des attributs non relatifs, tels que la blancheur, ni des relations, telles que le contact."⁷⁸⁹

Nous échappons à cette absurdité dans le cadre de l'atomisme puisque, en décomposant un corps jusqu'à arriver aux atomes qui le composent, ces derniers ayant des extrémités, il leur est possible d'établir des contacts, de toucher d'autres atomes, ce qui nous permettrait de les composer jusqu'à ré-obtenir le corps dont nous sommes partis. Cela met ainsi en évidence une cohérence interne à la théorie de l'atome.

L'argument du touché, chez Ibn Sīnā

Ibn Sīnā évoque un argument proche dans son *Dānèsh-Nāma* :

"Quant à la doctrine des gens qui ont imaginé que la matière corporelle est composée de parties indivisibles et que le corps est fait de leur composition, c'est aussi une doctrine erronée. Car on ne peut sortir de deux [cas]. En effet, lorsqu'on met ensemble trois parties (une médiane et deux latérales), la médiane ou bien sépare l'une de l'autre les deux latérales de manière qu'elles ne se rencontrent pas, ou bien ne les sépare point, de sorte que l'une rencontre l'autre. Dans le cas où la médiane les sépare l'une de l'autre, alors chacune des deux latérales touche de la médiane quelque chose que l'autre latérale ne touche point ; par suite, il se produit deux endroits dans la médiane ; donc elle est divisée. Mais s'il n'en est pas ainsi (à savoir que la médiane touche totalement chacune des deux latérales, de sorte qu'elle ne les sépare point l'une de l'autre), le tout de chacun serait dans la totalité de l'autre et l'espace occupé par deux serait égal à celui d'une ; et alors l'espace occupé par deux ne serait pas plus grand que celui d'une seule qui se tient à part et qui ne pénètre pas dans les deux autres."⁷⁹⁰

Si vous prenez trois *atomes* juxtaposés les uns à la suite des autres, alors, vous ne pouvez qu'aboutir à une contradiction, à une absurdité.

789. Fāḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1.

790. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.141-142

"Par conséquent, chaque fois que deux parties de cet ensemble de trois parties s'uniraient, elles ne seraient pas plus grandes qu'une seule. Et, si une troisième était réunie à elles, il en serait de même. Donc, si mille et mille parties se trouvaient unies, elles seraient égales à une seule. Les gens qui professent cette doctrine ne disent pas que la médiane ne sépare pas les latérales ; au contraire, ils disent que les deux latérales sont séparées l'une de l'autre, car ils ont reconnu que cette absurdité s'imposerait à eux." ⁷⁹¹

Soit l'atome central admet deux lieux distincts, celui du contact avec l'atome de gauche et celui du contact avec l'atome de droite, auquel cas l'atome central est nécessairement divisible, soit l'atome central n'admet qu'un seul lieu de contact pour les deux atomes mitoyens, ce qui sauve sa non-divisibilité, certes, mais induit une récurrence qui implique que si "*mille et mille parties se trouvaient unies, elles seraient égales à une seule*", ce qui induit l'absence de toute forme pour les corps. Chaque atome vient s'ajouter aux précédents dans le même lieu. Les deux cas cités par Ibn Sīnā étant absurdes, l'atomisme s'en trouve réfuté.

Nous achevons là ce premier chapitre, qui concernait les définitions et paradoxes inhérents à la dispute médiévale sur l'atomisme. Voyons à présent la réponse et les conséquences de la négation de la proposition péripatéticienne de l'*hylémorphisme*, défendue notamment par Ibn Sīnā.

791. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.141-142

L'Hylémorphisme d'Ibn Sīnā

Définition

L'hylémorphisme

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, après avoir mis en évidence les difficultés inhérentes à la vision du mouvement développée par les philosophes péripatéticiens, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, s'attaque ensuite à l'autre conséquence de la négation de l'atomisme, de la part des philosophes péripatéticiens, à savoir l'*hylémorphisme*, qu'ils définissent ainsi :

"Les philosophes ont dit que, lorsqu'il est prouvé que le corps n'est pas composé d'atomes, il est nécessaire intellectuellement, intrinsèquement, qu'il soit composé d'une matière et d'une forme. Et, nous avons prouvé, dans presque tous nos livres philosophiques, que leur tentative doctrinale, basée sur cette branche, a sérieusement échoué." ⁷⁹²

L'hylémorphisme serait ainsi le pendant néo-platonicien de la doctrine atomiste. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī nous annonce la couleur : cette tentative, de la part des philosophes, "a sérieusement échoué". Le fer de lance de l'hylémorphisme, parmi les philosophes de l'ère classique de la civilisation arabo-musulmane, est bien Ibn Sīnā, qui a tenté d'établir, par démonstration, l'hylémorphisme.

792. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 4, 4.2.

Une démonstration de la part d'Ibn Sīnā

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, comme la tradition des disputes philosophiques antiques et médiévales l'exige, laisse la place, dans son traité, à son adversaire, qu'il cite, avant de lui répondre :

"Ibn Sīnā a raisonné, afin de prouver que le corps est composé de matière et de forme, dans ses livres. Il a dit :

*"Il est prouvé que le corps simple est un en soi. Cela signifie qu'il est continu [en soi], et pouvant absolument être divisé [par rapport au monde extérieur]. Nous disons que cette divisibilité est soit issue de cette continuité, soit vient d'autre chose. La première proposition est fautive, puisque le "substrat" existe avec ce qui est "reçu", et la continuité ne peut pas exister avec la divisibilité. Ainsi, le substrat doit être autre chose que la continuité. Il s'agit donc de ce qui peut être substrat à la continuité, lorsqu'il existe. Et, cela doit exister avant [la division], et lorsque la divisibilité s'est produite. Ainsi, il est prouvé que le corps est composé de deux choses : l'une d'elles est continue, et la seconde est ce qui est apte à recevoir cette continuité."*⁷⁹³

Nous voyons donc le lien direct avec la négation de l'atomisme, dans la constitution de l'entreprise de justification de l'hylémorphisme, de la part d'Ibn Sīnā. En effet, le point de départ de la démonstration consiste à considérer que l'unité du corps simple implique sa continuité intrinsèque. Par ailleurs, la négation de l'atomisme implique sa divisibilité. La question posée par Ibn Sīnā consiste à s'interroger sur la cause intrinsèque de cette divisibilité. Est-elle due à la continuité du corps simple, ou à autre chose ? Il montre qu'il doit exister un autre substrat en ce corps simple, qui diffère de la continuité, et qui soit le réceptacle de cette continuité. Cela implique que, y compris dans le cas d'un corps simple, il est nécessaire d'admettre, en lui, deux éléments, deux substrats, l'un qui est la matière, et qui est continu, l'autre qui est la forme du corps, et qui est apte à recevoir la continuité effective de la matière.

Nécessité du lien entre matière et forme

Avant de voir quelles seront les critiques apportées par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī à l'hylémorphisme, voyons dans un premier temps, plus en détail, la manière dont Ibn Sīnā établit son modèle, et sa démonstration, telles qu'ils sont présentés dans son *Dānēsh-Nāma*. Il débute par une disjonction de cas, portant sur les trois doctrines possibles, résultats de

793. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 7.

la divergence des penseurs, aussi bien philosophes que théologiens, concernant le principe du corps :

"Parmi les hommes, on est en désaccord sur ce qu'est le principe du corps. Il y a là-dessus trois doctrines : 1) le corps n'est composé d'aucun principe ; 2) le corps est composé de parties qui, par elles-mêmes, ne sont susceptibles d'être divisées ni par l'imagination, ni en acte ; 3) le corps est composé d'une matière et d'une forme corporelles. Il nous faut voir de ces trois doctrines laquelle est la vraie." ⁷⁹⁴

Ibn Sīnā va donc procéder à l'analyse de chacune de ces doctrines. La première nie tout lien entre la forme et la matière d'un corps. La seconde, correspondant à l'atomisme, induit un lien particulier entre forme et matière, qui résulte de la juxtaposition des atomes qui constituent le corps en question. Le corps est ici constitué de matière, et, parce que la matière est constituée d'atomes, cela implique un lien avec la forme du corps. La forme du corps serait donc une conséquence directe de la forme des atomes qui le composent et qui en constituent la matière. La troisième doctrine, enfin, est celle qui correspond à l'hylémorphisme, qui induit un lien direct entre le corps et sa matière d'une part, et entre le corps et sa forme d'autre part. Cette fois, la forme joue un rôle similaire à la matière vis-à-vis du corps. Ibn Sīnā va commencer par réfuter la première de ces trois doctrines, en établissant un lien nécessaire entre la forme et la matière d'un corps :

"La forme est nécessairement la continuité car si [le principe de] l'existence du corps était discontinuité, on ne pourrait imaginer en lui ces trois dimensions. Or, la discontinuité est l'opposé de la continuité, et nul opposé ne reçoit son opposé, car le réceptacle de la chose consiste en ce que la chose subsiste et qu'elle ait reçu autre chose. La chose qui ne subsiste pas ne pourrait pas recevoir une chose qui subsiste. Nous constatons que le corps continu reçoit la discontinuité. Ce n'est pas dans la continuité que la discontinuité est réceptacle pour l'une et l'autre, recevant à la fois continuité et discontinuité ; et cette chose n'est pas la forme corporelle ; donc elle est autre chose unie à la forme corporelle, laquelle est en cette chose et unie à elle. Tout réceptacle en lequel est la forme est autre chose que la forme, et on le nomme matière. Donc la forme corporelle est dans la matière ; et le corps vient de cette forme et de cette matière, comme la boule vient de bois et de rotondité. Par conséquent, la forme corporelle n'est pas isolée et sans matière." ⁷⁹⁵

Ibn Sīnā part de la définition aristotélicienne du corps composé, dont nous avons déjà parlé avec Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, comme "*ce en quoi il est possible de supposer des dimensions*" ⁷⁹⁶ Mais le concept de forme ne correspond pas aux dimensions du corps,

794. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.140

795. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.140-141

796. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("*Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps*" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "*An Analysis and Editio Princeps of Fakhr*

mais, nous dit Ibn Sīnā, la forme est le réceptacle de ces dimensions, non ces dimensions elles-mêmes. Mais quel est le réceptacle de la forme? Ibn Sīnā nous répond en précisant que "tout réceptacle, en lequel est la forme, est autre chose que la forme, et on le nomme matière". Ainsi, nous dit Ibn Sīnā, la matière est le réceptacle de la forme, qui est elle-même le réceptacle des dimensions du corps. Il y a donc un lien nécessaire entre la forme et la matière d'un corps, ce qui réfute la première des trois doctrines évoquées plus haut. Concernant la réfutation de la doctrine atomiste, de la part d'Ibn Sīnā, nous avons évoqué plus haut⁷⁹⁷ ses arguments, lorsque nous avons évoqué les paradoxes des partisans de l'atomisme.

Une résolution non-atomiste du paradoxe de Zénon

Concernant la doctrine hylémorphique, il faut, dans un premier temps, pour Ibn Sīnā, lever l'hypothèque qu'ont posée sur cette doctrine les paradoxes antiques, notamment ceux de Zénon. Voyons ce que propose Ibn Sīnā sur ce sujet :

"Donc, ce qui est exact, c'est que le corps n'est pas composé de parties, et, qu'en réalité, il n'a point de partie tant qu'on ne le met pas en parties. Sinon, il y aurait des parties sans limite ni nombre. Or, si quelqu'un veut aller en un lieu, il faut qu'il arrive à mi-chemin, puis à la moitié de cette moitié, et ainsi de suite, et il n'arriverait à aucun terme avant d'être arrivé d'abord à mi-chemin ; comme ces moitiés n'ont pas de fin, il ne pourrait jamais arriver à la fin (tout cela est absurde) ; or il arriverait à une moitié qui n'aurait pas de moitié en acte tant qu'on ne la ferait point, et qui n'aurait aucune portion subsistante tant qu'on ne la diviserait pas ou par retranchement ou par quelque chose qui surviendrait en elle ou par imagination." ⁷⁹⁸

Le paradoxe de Zénon ne devient paradoxal que lorsque nous passons à la limite, en acte. Or, pour Ibn Sīnā, il ne s'agit pas de dire que le corps n'est pas composé de parties insécables, d'atomes, mais de dire que le corps, en tant que corps, n'admet pas de partie en acte du tout ! Pour que le corps admette des parties il faut (et il suffit) que le corps soit scindé. Mais alors, il n'est plus *un* corps, mais *des* corps. Et, Ibn Sīnā de poursuivre :

"La matière du corps est réceptacle pour toute la forme, par composition. Tout ce qui est réceptacle d'une autre chose, celle-ci n'est pas intrinsèque à lui. Donc, quant à la matière corporelle, la forme corporelle et ses dimensions lui sont extrinsèques et ne lui sont pas par nature. Par conséquent, d'après ce qui précède, il n'appartient pas à la matière, en tant que telle, d'avoir une dimension donnée. Par conséquent, il se peut que la matière reçoive une petite dimension et qu'elle-même reçoive une

al-Dīn al-Rāzī's Risalah al-Jawhar al-Fard ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 1. Voir plus haut Partie III, chapitre 1.

⁷⁹⁷. Voir Partie III, chapitre 1.

⁷⁹⁸. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.146-147

autre dimension plus grande, selon ce qui convient à son existence. Et, cela sera démontré en science naturelle." ⁷⁹⁹

Par ailleurs, toujours d'après Ibn Sīnā, les dimensions et la forme d'un corps sont extrinsèques à sa matière. Celle-ci peut donc recevoir des formes et des dimensions différentes, au cours du temps, ce qui permet à Ibn Sīnā de résoudre le paradoxe de Zénon, dans un paradigme non-atomiste, et sans avoir recours à la théorie du *saut* de Naẓẓām, quoique l'idée du *troisième maître* puisse être rapprochée de celle du penseur mu'tazilite. En effet, Naẓẓām fait "sauter" des lieux au mobile, tandis que Ibn Sīnā fait s'étendre le mobile pour couvrir plus ou moins de lieux, suivant les besoins. Les lieux ne sont donc pas sautés, mais parcourus en même temps que les précédents. Nous retrouverons cette même idée sous la plume d'Euler, dans ses réflexions sur la mécanique de fluides compressibles, que les corps en question soient à l'état gazeux, liquide, ou solide. Le volume qu'ils occupent peut dépendre de la pression et/ou de la température. C'est d'ailleurs ce qu'écrira explicitement Ibn Sīnā, lorsqu'il définira les notions de *raréfaction* et de *condensation* :

"Quant à la raréfaction, elle consiste en ce que le corps se meut vers l'accroissement sans que rien ne pénètre en lui. Ainsi l'eau qui en chauffant prend du volume, la nourriture qui dans le ventre de quelqu'un s'amplifie et se gonfle sans qu'on y ajoute rien et s'amplifie donc d'elle-même - accroissement qui a pour cause que la matière *première* [du corps] reçoit une dimension plus grande ; car il n'y a pas de dimension pour la matière *première* en elle-même, la dimension étant chose extérieure à son essence - chose que la matière reçoit ; donc telle autre dimension, plus ou moins ce qu'elle comporte déjà - et si minime qu'elle soit - n'est pas préférable à celle-ci. Quant à la condensation, c'est un mouvement vers la diminution sans que rien soit éliminé : ainsi l'eau qui, se refroidissant, diminue de volume." ⁸⁰⁰

Fort de ce premier résultat, Ibn Sīnā peut tenter d'établir l'hylémorphisme, par voie de démonstration.

Démonstration de l'hylémorphisme, de la part d'Ibn Sīnā

Une dichotomie de la matière, chez Ibn Sīnā

Pour établir, à travers un discours démonstratif, la nécessité de l'approche hylémorphique du Monde Physique, Ibn Sīnā commence par une dichotomie entre deux types de matières qui seraient dénuées de forme corporelle, à savoir, d'une part, celles dont nous

799. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.146-147

800. Avicenne, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, II - p.18. Il est à noter que dans le cadre de la thermodynamique, et comme le confirmeront les travaux de Boltzmann, dans sa refonte statistique de la discipline, que, dans le cas d'un gaz notamment, le corps en question va se détendre spontanément, jusqu'à couvrir tout le volume qui lui est offert.

pouvons indiquer où elles se trouvent, et, d'autre part, celles dont nous ne pouvons pas indiquer où elles se trouvent. En l'espèce, voici ce qu'en dit Ibn Sīnā :

"Si elle [la matière] est un être qu'on peut indiquer, et si elle est séparée de la forme et subsistant isolément, il faudrait qu'elle eût des directions par lesquelles on parviendrait à elle et que, par chaque direction, elle eût un autre bord. Donc, elle serait divisible et, par conséquent, elle serait un corps. Or, nous avons dit qu'elle n'a point forme corporelle. D'autre part, si elle est indivisible, son indivisibilité vient ou bien de sa nature propre ou bien d'une nature étrangère qu'elle aurait reçue. Si [l'indivisibilité] vient de sa propre nature, il ne se pourrait pas qu'elle reçut la divisibilité, comme nous l'avons dit. Si l'indivisibilité lui vient d'une nature étrangère, donc elle ne serait point matière sans forme, puisqu'il y aurait en elle une forme, alors que [cette forme] serait opposée et contraire à la forme corporelle."⁸⁰¹

Dans un cas comme dans l'autre, Ibn Sīnā aboutit à une absurdité, mettant ainsi en évidence l'impossibilité de l'existence effective d'une matière dénuée de forme. L'absurdité, dans le premier cas, vient du fait que la matière sans forme, mais pouvant être indiquée en un lieu, se suffirait à elle-même pour être un corps, sans ajout extrinsèque, et qu'elle devrait avoir des bords et être divisible. Or, un corps a nécessairement une forme corporelle.

La matière comme lieu d'inhérence de la forme

Ceci étant établi, Ibn Sīnā de poursuivre :

"Toutefois, la forme corporelle n'a pas d'opposé, ainsi que nous l'exposerons quand nous parlerons de l'opposition. Si c'est un [être] qu'on ne peut pas indiquer, lorsqu'il recevrait forme corporelle, le lieu dans lequel il se réaliserait ne serait pas préférable à un autre lieu, parce qu'il en serait de même pour tous les lieux par rapport à elle [la matière], tous les lieux étant de même nature. Ainsi, de tous les lieux de la terre, le préférable serait là où la forme corporelle se joindrait à elle, ayant atteint là la matière, ou bien en un lieu où la venue [de la matière] qui s'y réaliserait serait préférable à tout autre lieu ; sinon, il n'y aurait préférence pour aucun lieu par rapport à un autre. Par conséquent, il faut que quand la forme corporelle se joint à la matière, il y ait pour elle un lieu déterminé. Ainsi la matière serait en un lieu et on pourrait l'indiquer. Or, nous avons dit qu'on ne peut pas l'indiquer ; donc c'est absurde."⁸⁰²

Cependant, nous avons supposé la matière comme étant dépourvue de forme, c'est une contradiction. L'absurdité, dans le second cas, vient du fait que, pour que la matière reçoive sa forme, il faut qu'elle puisse être localisée, ce qui implique qu'elle le soit, or, nous venons de la supposer non-localisable, c'est une contradiction.

801. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.147-148

802. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.147-148

La forme comme accident inhérent à la matière ?

Une fois ce premier point établi, une question se pose, quant à la nature de la relation, qui lie, désormais, *nécessairement* la forme à la matière, portant notamment sur le fait de savoir si la forme constitue un *accident* inhérent à la matière. Voilà ce qu'en dit Ibn Sīnā :

"Donc, la matière de la forme corporelle sans forme corporelle n'est pas une chose en acte. Donc, ce n'est que par la forme corporelle qu'elle est une substance subsistant en acte. Donc, en réalité, la forme corporelle est substance. Il n'est pas vrai non plus que la matière corporelle soit une chose en acte par elle-même et que la forme corporelle soit un accident inséparable en elle ; car, [s'il en était] ainsi, la matière, isolée d'elle [*i.e.* la forme] serait une chose par elle-même, inévitablement ; et sans recours à cet accident [la forme], la raison aurait connu sa caractéristique [de la matière]." ⁸⁰³

Ibn Sīnā poursuit ici sa démonstration, en revenant sur la dichotomie précédente, ce qui lui permet de progresser de façon plus aisée et fluide. En effet, si nous supposions que la forme est un accident pour la matière, alors, nous dit Ibn Sīnā, nous pourrions concevoir la matière sans forme, ce qui est absurde, comme établi plus haut.

Le corps, comme union d'une matière et d'une forme

Dernière étape de la démonstration d'Ibn Sīnā, il lui reste désormais à établir le corps, comme union d'une matière et d'une forme :

"Or, en réalité, c'est par la forme que la corporéité est telle. Cependant, nul doute que, quand cette matière devient corps par la forme corporelle, ce corps a un lieu particulier si tu le livres à lui-même [...] Donc la matière corporelle n'est pas dépourvue de la forme corporelle et d'une nature achevée par laquelle elle est telle chose parmi tant de choses sensibles. Il est donc devenu évident qu'une substance est matière ; une autre, ce qui est forme ; une troisième étant l'union des deux ; [de plus], il te sera rendu évident que l'unité est une chose séparée des choses sensibles." ⁸⁰⁴

Il y a donc une relation très particulière entre un corps donné, sa matière, et sa forme. L'union de la matière et de la forme génère une information supplémentaire par rapport au cas de la matière et de la forme considérées séparément. Cette information supplémentaire est rendue nécessaire par l'existence effective du corps, en son lieu d'existence. Ainsi, la position d'un corps, et le corps lui-même, résultent de cette union entre matière et forme. Ainsi se conclut la démonstration de l'hylémorphisme, de la part d'Ibn

803. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.148-149

804. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānèsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.149-150

Sīnā. Cette approche hylémorphique du Monde Physique, chez Ibn Sīnā n'est pas, naturellement, sans nous rappeler celle du Premier Maître, Aristote. Voici comment Olga Lizzini résume la réception de l'hylémorphisme d'Aristote par Ibn Sīnā, dans son article *The Relation Between Form and Matter : Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilāhiyāt, II.4) and the Deduction of Fluxus*, publié dans l'étude *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* dirigée par David C. Reisman, Jon McGinnis (nous traduisons) :

"La véritable étude du lien ou de la relation entre la forme et la matière commence dans la troisième section du livre II. Avicenne pose ici les bases de ce que les savants ont appelé l'"extrinsécisme radical" (Gardet) ou le "formalisme" (Michot). Dans le système d'Avicenne, tout est soutenu et légitimé par la forme. La forme donne la subsistance et la réalité non seulement au monde céleste, mais aussi à la matière sublunaire. Comme je l'ai noté, la forme est le principe de la matière non seulement parce qu'elle offre des déterminations que la matière n'a pas, mais aussi, et plus précisément, parce qu'en raison des déterminations qu'elle donne à la matière, elle est le principe de la réalité de la matière. La forme donne à la matière son caractère de particulier effectif, sa subsistance (*qiwām*) et sa réalité (*ḥaqīqa*) et cela est vrai aussi au niveau de la représentation dans l'esprit. La possibilité de concevoir la matière dépend de la forme : la matière sans forme ne peut être conçue ; seule la présence d'une position, d'une extension ou d'une mesure (*miqdār*), et donc d'une forme (*sūra*), fait de la matière un objet d'imagination." ⁸⁰⁵

La matière sans forme ne saurait avoir d'existence effective. C'est la forme qui donne à la matière son existence en acte. Quant au *Donneur de forme*, Ibn Sīnā s'oppose aux conceptions des philosophes matérialistes, notamment celles de ceux issus de l'antiquité tardive, à l'instar de Galien. Ibn Rushd commentera cette approche d'Ibn Sīnā, comme le résume Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Averroès la formule dans ce dernier texte contre les partisans du "matérialisme" (*al-dahriyya*), derrière lesquels il faut voir Galien plus qu'Alexandre, qui ont accordé aux seuls éléments et à leur mélange la possibilité de produire les formes substantielles et les âmes. Dans ce même texte, Averroès explique que c'est contre ces doctrines matérialistes qu'Avicenne et "certains autres philosophes" ont élaboré la doctrine du Donneur des formes. Puisque l'âme est quelque chose d'incorporel, elle ne peut ni procéder du mélange des qualités sensibles, ni y être réduite ; elle doit procéder d'un agent incorporel. L'argument débouche donc sur la même conclusion : les formes substantielles excèdent les dispositions sensibles, ce n'est qu'un agent incorporel qui garantit la synonymie substantielle et rend compte de l'advenir des formes des êtres

805. Olga Lizzini (Università di Roma - "La Sapienza", Italy), *The Relation Between Form and Matter : Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilāhiyāt, II.4) and the Deduction of Fluxus*, in David C. Reisman, Jon McGinnis - *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam* - Proceedings of *The Second Conference Of The Avicenna Study Group* (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004), p.178.

sensibles." ⁸⁰⁶

Le Démiurge, le donneur de forme, ne saurait, ne pourrait être un existant du Monde Physique, selon Ibn Rushd, en ce sens que l' me n'étant pas un existant du Monde Physique, la cause de son existence ne saurait en faire partie. Cet argument rendrait caduque toute approche purement matérialiste du Monde Physique, en rendant nécessaire l'existence d'Intellects séparés de la matière, existant hors du Monde Physique, au delà du Monde Physique, littéralement dans le Monde Métaphysique, tout en agissant sur les particuliers du Monde Physique. Fahr ad-D n ar-R z , contrairement à ce à quoi nous aurions pu nous attendre, ne s'engage pas, dans un premier temps, dans une réfutation frontale de l'hylémorphisme avicennien, mais en apporte toutefois une critique, notamment sur le caractère *nécessaire* de la conclusion d'Ibn S n . Voyons de quoi il s'agit.

La critique épistémologique de Fahr ad-D n ar-R z 

"Sachez ceci : Lorsque j'ai entendu ce raisonnement, j'ai dit : "En quoi serait-il impossible de dire que, si un corps est simple, et que l'unité lui est attribuée, alors, lorsqu'il est divisé, l'unité disparaît, et le couple se produit ? Ainsi, ce qui disparaît est l'unité, et ce qui est crée est la pluralité, et l'unité et la pluralité sont des accidents qui sont inhérents au corps. Cela n'implique pas que l'essence du corps soit composée d'un "réceptif" et de ce qui est "reçu"." ⁸⁰⁷

Fahr ad-D n ar-R z  critique ici, non pas l'hylémorphisme en tant que tel, moins encore l'une de ses conséquences, mais apporte plutôt une critique épistémologique à l'argumentaire d'Ibn S n . En effet, il remet en question le fait que la conclusion du péripatéticien soit nécessaire. Plus encore, dès lors qu'un corps est divisé, il n'est plus *un* corps, mais a donné naissance à *des* corps, qui ne sont pas, qui ne sont *plus*, le corps initial. Nous comprenons donc que l'idée de l'hylémorphisme n'est pas ici réfutée, mais uniquement rendue *non-nécessaire*. Cette absence de critique frontale de la thèse est affirmée par Fahr ad-D n ar-R z  dans la suite :

"Cette question a été soulevée dans mon esprit, lorsque j'ai vu Ab  al-Barak t mentionner quelque chose de proche de ce discours. Lorsqu'il s'est plongé dans la profondeur de cette question. Les gens se sont montrés enthousiastes à propos de la raison citée par Ibn S n , et citée par Al-F r b . Je l'ai résumée dans plusieurs

806. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.640.

807. Fahr ad-D n ar-R z , *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir  galement E ref Alta  parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 7, 7.1.

arguments. J'ai moi-même dérivé certains d'entre eux, et quelqu'un d'autre en a mentionné le reste." ⁸⁰⁸

Ce qui a attiré l'attention de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, c'est bien Abū al-Barakāt, le philosophe de Bagdad du XII^{ème} siècle, ce qui lui a donné son surnom d'Al-Baḡdādī⁸⁰⁹, qui a eu une approche critique des thèses d'Ibn Sīnā, en tant que philosophe néoplatonicien. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī nous apprend que les gens ont eu une approche enthousiaste de la thèse d'Ibn Sīnā. *A priori*, il ne partage pas l'enthousiasme de ces *gens du commun*. C'est ce à quoi nous nous attendions. Toutefois, la suite nous apprend qu'il a lui-même résumé les arguments de l'hylémorphisme, non pas en vue d'une *réfutation*, mais d'une *dérivation*, donc d'un *approfondissement* de cette thèse. Toutefois, il n'a pas été seul dans cette entreprise. Il est possible qu'il fasse référence de nouveau à Abū al-Barakāt, mais nous avons d'avantage l'intuition qu'il évoque ici l'un de ces contemporains, sinon il aurait construit sa réflexion sur les arguments de son prédécesseur, comme il l'a fait jusque là. À quel philosophe péripatéticien fait-il référence ici ? Pour nous, il s'agit sans aucun doute d'Ibn Rushd. Par ailleurs, il est important de se souvenir que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī était surnommé *Imam'o al-mushakkalīn* qui peut être traduit par *le chef de file de ceux qui doutent*. Son scepticisme embrasse toute thèse, tant qu'elle n'est pas passée au crible de sa raison, ce qui pourrait presque constituer une définition de l'approche philosophique. Il a ainsi entrepris une étude critique poussée de l'hylémorphisme, qui l'a conduit à dériver lui-même un certain nombre de conséquences de cette théorie. Toutefois, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ira plus loin encore. Il va tenter, autant que faire se peut, d'améliorer les arguments d'Ibn Sīnā, notamment ceux reposant sur le principe de causalité. Voyons cela.

Le principe de causalité, chez Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī

L'hylémorphisme et le principe de causalité

Le principe de causalité, qui établit un isomorphisme entre les causes et les effets, est un pilier fondamental de la science dite moderne, et, à notre sens, de toute approche rationnelle des phénomènes naturels, voire métaphysiques. Dans le cadre de son étude sur l'hylémorphisme, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī nous informe qu'Ibn Sīnā a fondé sa théorie sur ce principe :

808. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 7, 7.1.

809. Voir notamment les travaux de Sylvie Nony synthétisée dans son livre *Les variations du mouvement, Abū al-Barakāt, un physicien à Bagdad, (VI^e/XII^e siècle)*.

"Il dit que le corps est continu de façon effective et discret de façon potentielle. Être continu de façon effective et discret de façon potentielle constitue les effets multiples d'une cause simple. Or, il n'est pas possible qu'une cause simple ait pour effet deux choses différentes, selon le principe : "Toute cause simple engendre un unique effet". Ainsi, le corps doit être composé de deux choses : l'une existe de façon effective et l'autre existe de façon potentielle. La première est la forme et la seconde est la matière. J'ai essayé d'améliorer l'argument d'Ibn Sīnā. Néanmoins, il est également faible, puisqu'il est construit sur le principe : "Toute cause simple engendre un unique effet". J'ai étudié ce principe dans [mes] livres philosophiques et de *Kalām*." ⁸¹⁰

La première chose qui nous surprend dans ce passage, comme nous l'avons soulignée, est la tentative non pas de *réfutation* de l'hylémorphisme de la part de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, pas plus que de l'explication de cette théorie et des arguments d'Ibn Sīnā, non, ce que nous dit Fahr ad-Dīn ar-Rāzī dans ce passage est d'une autre dimension. Il a tenté d'*améliorer* l'argument d'Ibn Sīnā. Mais, malgré tous ses efforts, il n'a pas pu élever l'argumentaire à un niveau solide, fiable, irréfutable, démonstratif. Pour quelle raison ? Uniquement parce que, *in fine*, l'argumentaire repose sur une prémisse prise comme première et vraie, par Ibn Sīnā, à savoir le *Principe de causalité* : "Toute cause simple engendre un unique effet". Or, cette prémisse, en tant que prémisse, est supposée, postulée, et est donc indémontrée, parce qu'indémontrable. Telle est la faiblesse irréductible de la vision hylémorphique des corps, selon laquelle tout corps est constitué d'une forme, qui existe de façon effective, et d'une matière, de façon potentielle. Cependant, jamais Fahr ad-Dīn ar-Rāzī ne nous dira que cette considération confine à une contradiction, rendant fausse la théorie. Il est seulement ici mis en évidence la faiblesse du raisonnement, qui découle d'une prémisse première qui n'est pas nécessairement vraie.

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī et le raisonnement par l'absurde

C'est en dérivant certaines considérations qu'il tentera de mettre en évidence une contradiction :

"Nous répondons que cela concerne aussi la matière, parce que la matière existe soit par elle-même, soit non. Si ce n'est pas le cas, il ne lui est pas possible d'être impliquée dans la quiddité du corps, puisque la non-existence ne fait pas partie de la quiddité d'un existant. Et, si elle existe par elle-même, elle est donc prédite comme un existant, de façon effective. Et, elle est prédite comme réceptive à la forme et aux accidents. Ainsi, l'argument fait référence à ce que nous avons mentionné exactement à propos de la matière. Il est clair alors que la matière aurait besoin d'une autre

810. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 7, 7.1.2.

matière. Cela nécessite donc une régression, et donc, cela est faux." ⁸¹¹

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī applique ici la théorie de l'hylémorphisme à la matière du corps elle-même. Et, il met en évidence le dilemme qui confine à deux absurdités, à savoir, d'une part, que la matière du corps ne ferait pas partie de la quiddité du corps, or, c'est ce qu'impose l'hylémorphisme, et cela constitue une absurdité. L'autre possibilité conduit à une régression infinie, puisque la matière aurait elle-même besoin d'une matière, ce qui confine à une régression infinie, ce qui est aussi absurde, selon Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.

La solution occasionnaliste

Ce point de tension, vis-à-vis du principe de causalité, n'a pas échappé, en son temps, à al-Ash'arī et à ses disciples. Nous verrons en son lieu ⁸¹² que leur occasionnalisme confinait à l'atomisme temporel, qui, du point de vue de l'occasionnalisme radical, soumet tout acte à la volonté directe et exclusive de Dieu, pour al-Ash'arī et l'ensemble des théologiens occasionnalistes. Nous voyons alors poindre à l'horizon une nouvelle difficulté :

"Si le monde persiste, ce n'est pas en vertu de lois inhérentes au cosmos, lesquelles seraient indépendantes de la Volonté divine (les causes secondes), mais en vertu d'une recréation continuelle des substances et des accidents par le Créateur à chaque instant (*al-khalq fi kulli waqt*)."⁸¹³

Cet occasionnalisme, qui nie les "causes secondes", les "lois inhérentes au cosmos", induit une négation de tout principe de causalité, autre que le lien causal direct et unique, qui lie Dieu aux accidents, à chaque instant. Dès lors que cela est concédé, les sciences physiques, et partant, toutes les sciences, qui, *in fine*, se réduisent à des modèles fondés sur les lois fondamentales de la physique (chimie, biologie, médecine, astronomie...), se retrouvent privées de tout intérêt, de toute valeur épistémologique. Nous touchons là le cœur de notre sujet de thèse. En effet, l'argument du *Miracle Scientifique* qui nous permet de contre-balancer l'argument de *l'induction pessimiste*, sauvant ainsi les prétentions de la science à la connaissance, cet argument devient, revêt, sous la plume d'al-Ash'arī, précisément l'effet opposé. Il s'agira bien d'attribuer à un *miracle*, issu de la volonté directe de Dieu, l'accord entre prédiction d'une théorie scientifique et les résultats de l'expérience correspondante. Cette assertion ne saurait être niée sur le plan logique. Le raisonnement est tout à fait valide, pour peu que l'on considère comme prémisse première

811. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 7, 7.1.2.

812. Voir Partie III, Chapitre 5.

813. Yahya Mohyiddin, *La pensée classique arabe, Module 3*.

et vraie que Dieu est la seule cause au changement et au maintien de chaque accident, inhérent à chaque atome du monde. Toutefois, l'acceptation des conclusions d'al-Ash'arī a un prix, et pas des moindres : celui de la *perte* totale et absolue du principe de causalité. En cela, il diffère de la majorité des théologiens mu'tazilites, comme le souligne Mohyddin :

"Ce concept d'un monde fondamentalement disjoint semble exclure la causalité. Mais les mu'tazilites n'allèrent ordinairement pas jusqu'à y renoncer totalement. Tout d'abord, ils lui donnèrent un autre nom, celui de la "production" (*tawallud*) qu'ils définirent comme la dépendance d'un acte par rapport à un autre." ⁸¹⁴

Pour quelle raison les théologiens mu'tazilites se sont-ils sentis obligés de nuancer cette position radicale, qui pourtant leur était accessible, plusieurs siècles avant al-Ash'arī? Ils l'ont fait dans un seul but : sauver le libre arbitre de l'Homme, et, partant, la notion même de Justice divine.

814. Yahiya Mohyddin, *La pensée classique arabe, Module 3.*

L'atomisme face à l'existence effective du cercle

Comme nous l'avons brièvement abordé plus haut⁸¹⁵ avec al-Ash'arī et Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, l'existence effective du cercle semble être absolument incompatible avec celle de l'atomisme. Dès lors que l'existence effective du cercle est établie, il en découle une réfutation nécessaire de l'atomisme, et *vice versa*. Voyons tout d'abord l'argument, cité par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, qui établit l'impossible compatibilité entre l'existence effective du cercle, et celle de l'atome :

"Cela consiste à dire que, si l'idée du cercle est juste, alors l'idée des atomes est fausse. Et, voici quelles en sont les raisons : si une ligne est composée d'atomes, il n'est pas possible de la définir en tant que cercle. Si cela est vrai, il est nécessaire qu'un cercle ne puisse pas exister. Lorsque nous disons que "si la ligne est composée d'atomes, il n'est pas possible de la définir en tant que cercle", cela vient du fait que, lorsque nous la définissons en tant que cercle, les faces internes de ces atomes doivent entrer en contact. Dès lors, soit leur contact externe [est aussi réalisé], soit non. Si leur contact externe est aussi bien réalisé que leur contact interne, il est nécessaire que la zone interne soit identique à la zone externe. Si elle est entourée par un autre cercle, la conclusion est également la même. Ainsi, l'extérieur d'un cercle est égal à l'intérieur de celui-ci. Le [cercle] qui entoure l'extérieur est égal à celui qui entoure l'intérieur, et égal à ce qui est encerclé entre eux. Il ne serait alors pas absurde de définir des cercles entourant les autres, de manière à atteindre le cercle égal à la grande sphère de l'orbite céleste, sans laisser d'espace vide. Ainsi, ses atomes ne seraient pas plus nombreux que les atomes du petit cercle supposé initialement en lui. C'est une contradiction."⁸¹⁶

815. Voir Partie III, Chapitre 1.

816. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study

Il semble donc irréfutable que le cercle et l'atome ne peuvent coexister, en acte. Quel choix feront donc les théologiens ? Celui de l'existence effective du cercle, ou bien celui de l'atome ? Le choix semble bien complexe, y compris de nos jours. Si la question porte sur l'existence d'un corps dont l'une des extrémités est un cercle, alors, puisque toute matière est constituée d'atomes, au sens moderne du terme, alors, les arguments atomistes médiévaux sont tout à fait valables, et il ne nous est pas possible d'obtenir un cercle, en acte, *dans* la matière. Toutefois, si nous nous interrogeons sur l'existence effective du cercle tracé *par* la matière, alors, nous pouvons répondre par l'affirmative. Et, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī de poursuivre :

"Et si nous disons que leurs extérieurs ne sont pas en contact, lorsque leur intérieur l'est, la décomposition doit être effective, pour deux raisons. La première : Les côtés qui sont prédits comme étant en contact, sont différents des côtés qui ne sont pas prédits comme étant en contact. La seconde : Si chacun de ces trous se dilate vers un atome pour le remplir, soit ce vide occupe en partie le volume d'un atome, et cela implique la division, soit non. [Si ce n'est pas le cas,] la partie remplie est plus petite que les atomes obtenus avec ces espaces vides, et la division est à nouveau nécessaire. Il est donc prouvé que, pour une ligne composée d'atomes, il n'est pas possible de la placer en cercle. Et, ainsi, il faut absolument rejeter toute possibilité [d'existence effective] du cercle. [Cela vient du fait] que, selon l'idée atomiste, le corps, qui admet des accidents, n'est constitué que de quelques lignes qui le composent [les extrémités de ses surfaces]. Si cela [l'idée du cercle] n'est possible pour aucune d'entre elles, il est nécessaire que cela soit impossible pour toutes. Or, il est prouvé que l'idée du cercle est juste. Et, s'il est prouvé que l'idée du cercle est juste, alors l'idée de l'atome est fausse. *Il est donc nécessaire d'affirmer le rejet de l'atomisme.*"⁸¹⁷

Ainsi, si nous considérons les trajectoires des astres autour de leur étoile, ou des étoiles autour du centre de leur galaxie, ou encore, dans l'infiniment petit, les trajectoires des particules chargées placées dans un champ magnétique constant, nous pouvons tout à fait obtenir des cercles, en acte, dans le cadre de la mécanique classique. On pourrait alors nous rétorquer que, dès lors que le mobile a quitté son lieu initial pour un autre lieu, il délaisse l'ancien sans y laisser de trace. Le cercle ainsi formé par l'ensemble des lieux occupés, a-t-il une existence en acte ? N'est-ce pas uniquement la position, le lieu occupé à un instant t , qui est le seul point de ce cercle qui existe en acte à cet instant ? Quant aux théologiens médiévaux, ils traitent exclusivement de l'existence effective du cercle constitué *dans* la matière. Voyons ce que répond, à ce sujet, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī :

and Editio Princeps" in Nazariyat 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3.

817. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in Nazariyat 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3.

"Les théologiens ont répondu au premier argument. Ils ont dit : Pas de débat sur le fait que l'idée du cercle rejette l'atomisme. Néanmoins, *nous n'admettons pas que le cercle existe*. À propos de votre première manière de prouver le cercle, elle est basée sur la possibilité de fixer l'une des extrémités d'une ligne, alors qu'une autre extrémité est en mouvement. Et, cette possibilité n'est pas connue pour l'intuition intellectuelle. Et, vous ne l'avez pas prouvée par des arguments, mais vous avez déjà basé votre argument sur celle-ci, comme si elle était certaine. Et, à propos de la deuxième manière, nous n'admettons pas que la nature du [corps] simple implique uniquement une forme homogène [sphérique]." ⁸¹⁸

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī nie ici le caractère effectif de la démarche intuitive proposée par les philosophes pour tracer un cercle, à partir d'une ligne, en fixant l'une de ses extrémités, et en faisant se mouvoir l'autre. Par ailleurs, l'idée de sphère est ici concédée, comme forme de la plupart des corps du monde supra-lunaire, mais aussi comme étant celle des corps simples.

"Et, les [contre-]exemples sont nombreux. Le premier : Si la sphère para-écliptique devait être divisée par une sphère excentrique, il resterait deux parties complémentaires : l'une à l'extérieur, et l'autre à l'intérieur. Et, ce complément est formé différemment, bien qu'il s'agisse d'un corps simple. Le second : La sphère céleste est un [corps] simple. Par ailleurs, il comporte deux surfaces : l'une est une surface convexe, et l'autre est une surface concave. Et chacune de ces surfaces est différente d'une autre, en quantité. [Cela est dû au fait] que la distance convexe est supérieure à la distance concave. Et, [elles diffèrent] quant à la qualité aussi. [Cela est dû au fait] que la surface convexe est attribuée à un [corps] convexe, et que la surface concave est attribuée à un [corps] concave. Et le troisième : Si une étoile est fixée d'un côté de l'épicycle, alors elle serait fixée dans l'excentrique, bien que les sphères célestes soient [des corps] simples." ⁸¹⁹

Toutefois, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī nous donne un certain nombre de contre-exemples à l'affirmation selon laquelle tout corps simple est de forme sphérique. Mais, si l'existence effective de la sphère est ici concédée, cela n'implique-t-il pas l'existence effective du cercle ? Voyons ce qu'en dit Fahr ad-Dīn ar-Rāzī :

"Supposons que nous admettions que la forme de tout [corps] simple soit une sphère. Pourquoi avoir dit que, lorsque l'existence [effective] de sphère est possible, l'existence [effective] de cercle est également possible ? La réponse : Si une sphère est coupée en une section complète, cette section est un cercle. Nous disons : Cette sec-

818. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.1.3.

819. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.1.3.

tion est un cercle, uniquement si la section est une surface plane, qui ne doit pas être déviée vers les autres côtés. Et, comment avez-vous pu affirmer qu'"il est possible de la couper de façon plane" ? [Ce n'est que] lorsque cette hypothèse est certaine, que votre argument pourra être considéré comme certain." ⁸²⁰

La seule manière d'obtenir un cercle *dans* une sphère est de passer par une tranche plane de la sphère. Toutefois, cela est-il possible, en acte ? Cela n'est possible, nous dit Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, que si l'on admet, au préalable, l'infinie divisibilité des volumes, et ainsi la négation de l'atome. Et, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī de poursuivre :

"Ils ont répondu : Une chose qui a une forme est une chose qui a des côtés et des extrémités. Si tous les côtés sont semblables et égaux, la forme est une sphère. Et, si tous les côtés et les extrémités ne sont pas similaires et égaux, la forme est un polygone. Ainsi, un corps en qui n'a pas de forme, dès lors qu'il acquiert des côtés et des extrémités, cela ne se produit que lorsque le corps est divisible. Ainsi, l'affirmation selon laquelle "chaque volume a une forme" est l'affirmation "chaque volume est divisible", par *petitio principii*. Il est donc faux de se baser dessus pour déduire l'objectif." ⁸²¹

Or, vous, philosophes, pourrait nous dire Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, vous souhaitiez établir l'existence effective du cercle pour pouvoir contraindre les théologiens à nier l'existence des atomes. Toutefois, votre façon d'établir l'existence du cercle à partir de l'existence effective de la sphère, nécessite, au préalable, d'admettre la négation de l'existence de l'atome. C'est une *tautologie* qui ne dit pas son nom, et qui confine à une figure sophistique connue, qui porte le nom de *petitio principii*, de *pétition de principe*, qui consiste à affirmer, de façon dissimulée, durant la démonstration, ce que l'on souhaite démontrer.

L'atomisme face aux nombres irrationnels : La fin de la géométrie effective ?

Les nombres irrationnels sont les nombres réels qui ne peuvent s'écrire sous la forme d'une fraction de deux nombres entiers, premiers entre eux. Le plus simple d'entre eux est la racine du nombre deux, soit le nombre réel tel que, si nous le multiplions par lui-même, nous obtenons deux. Ce nombre, noté, faute de mieux $\sqrt{2}$, correspond tout simplement à

820. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.1.3.

821. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.1.3.

la longueur de l'hypoténuse d'un triangle isocèle rectangle dont les deux longueurs, issues de l'angle droit, valent une unité de longueur. L'irrationalité de ce nombre est une énigme en soi. Pour être plus clair, nous disons ici que l'équation, qui pourrait paraître triviale, $x^2 = 2$ ne saurait être résolue, au sens où nous pourrions *écrire* l'une de ses solutions sous forme de nombre, fut-il décimal, ni même de quotient de nombres. Notre seul échappatoire est d'avoir recours à un symbole nouveau, qui n'a d'autre sens que de couvrir pudiquement cette absence vertigineuse d'expression numérique. Cela se généralise à tous ces nombres réels, qui bien que réels, semblent nous faire perdre la raison par ce vertige inhérent à leur existence même. C'est de là que vient le nom de la famille à laquelle ils appartiennent : les *irrationnels*. Comment pouvons-nous établir que ce nombre, noté $\sqrt{2}$, soit irrationnel ? La manière la plus simple, à notre sens, d'en obtenir la démonstration, est d'avoir recours au raisonnement par l'absurde. Considérons comme prémisse première et vraie l'affirmation suivante : $\sqrt{2}$ est un nombre rationnel, et tentons de mettre en évidence une absurdité qui en dériverait.

Si $\sqrt{2}$ est rationnel, alors il existe deux entiers relatifs, premiers entre eux, que nous noterons p et q , avec q non nul, tels que :

$$\sqrt{2} = \frac{p}{q}$$

Ainsi, si nous élevons cette égalité au carré, nous obtenons alors :

$$(\sqrt{2})^2 = \frac{p^2}{q^2}$$

D'où,

$$2.q^2 = p^2$$

Ce qui implique que p^2 soit pair, ce qui implique que p soit pair, ce qui implique qu'il existe un entier relatif k , tel que $p = 2.k$,

d'où,

$$p^2 = 4.k^2$$

d'où,

$$q^2 = 2.k^2$$

Ce qui implique que q^2 soit pair, ce qui implique que q soit pair. Donc, p et q sont tous les deux pairs. Or, nous les avons supposés premiers entre eux. Ceci est absurde et contradictoire. Donc, il est nécessaire, par contraposée, d'affirmer que la prémisse première, $\sqrt{2}$ est un nombre rationnel, est fautive, ce qui implique que $\sqrt{2}$ n'est pas un nombre

rationnel, donc, que $\sqrt{2}$ est un nombre irrationnel. CQFD

Cette démonstration, à la portée de tout collégien, va créer une très vive émotion, dès l'antiquité grecque, parmi les pythagoriciens, qui considéraient que le monde n'était régi que par l'arithmétique, que tous les phénomènes dans l'univers pouvaient être confinés, *in fine*, à l'arithmétique. Mais, dès lors que vous montrez qu'il existe des nombres qui ne peuvent s'exprimer comme un nombre entier de fois un autre nombre, alors la vision d'Épinal qu'ils pouvaient avoir du monde s'effondre. On prétend que de nombreux suicides ont eu lieu, parmi les pythagoriciens, suite à l'établissement de cette démonstration. Des menaces de mort ont été prononcées à l'encontre de quiconque propageait cette démonstration. Dans le cadre médiéval arabo-musulman, l'enjeu n'est pas moindre, puisque, après avoir été contraint de nier l'existence effective du cercle, les théologiens vont devoir, sauf à rejeter l'atomisme, nier l'existence effective d'autres figures géométriques simples, comme le triangle rectangle et le triangle équilatéral, pour ne citer que les figures que nous avons retenu parmi toutes celles citées par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Voyons de quoi il s'agit, au cas par cas :

Le cas du triangle rectangle

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī fait référence, en de multiples passages de son traité, au bien connu *Théorème de Pythagore*, qui s'énonce comme suit, dans les manuels de nos élèves de collège : *Dans un triangle ABC, rectangle en A, d'après le théorème de Pythagore, on a l'égalité :*

$$BC^2 = AB^2 + AC^2$$

"Ils ont prouvé que, dans un [triangle rectangle], dans la figure d'*Arūs*, que le carré de l'hypoténuse de l'angle droit doit être égal à la somme des carrés des deux côtés adjacents à l'hypoténuse. Ils ont dit que, lorsque cela est prouvé, il est nécessaire de rejeter l'idée d'atome, pour plusieurs raisons. Lorsque nous définissons une ligne, comprenant deux atomes, et que nous plaçons un autre atome au dessus de l'un des deux [premiers] atomes, de cette manière, un triangle rectangle dont les côtés comprennent deux atomes est ici obtenu. Il est nécessaire que l'hypoténuse soit la racine de huit. Néanmoins, la racine de huit est irrationnelle. Cela nécessite la division d'un atome. [De même,] lorsque nous alignons sur l'un des côtés deux atomes et trois sur le second, il est nécessaire que l'hypoténuse de l'angle droit soit la racine de treize, et qui est également irrationnelle." ⁸²²

822. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("*Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps*" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "*An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard*" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.2.

En appliquant cette égalité, dans les deux exemples donnés par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, il est nécessaire que la longueur de l'hypoténuse soit un nombre irrationnel. En quoi cela rend-t-il absolument nécessaire la négation de l'atomisme, dès lors que l'existence effective du triangle rectangle est supposée? Plus exactement, en quoi est-il nécessaire que le nombre en question ne soit pas simplement un nombre décimal? Admettons que ce soit effectivement le cas. Les partisans de l'atomisme pourraient alors prendre une mesure *ad hoc*, consistant à nier la possibilité de l'existence d'un aussi petit triangle, mais, en l'agrandissant suffisamment, nous pourrions aboutir à trois longueurs entières. Toutefois, si la longueur de l'hypoténuse est irrationnelle, une telle *chicane*, pour parler comme Aristote, est impossible, et la négation de l'atome est inéluctable, si l'existence effective du triangle rectangle est concédée.

Le cas du triangle équilatéral

"Pour chaque ligne qui est limitée des deux côtés, il est possible de construire un triangle équilatéral à partir de celle-ci. Lorsque nous sommes sur une droite composée de deux atomes, nous construisons un triangle équilatéral, chaque atome du triangle se situant en connexion avec les autres atomes. Et cela provoque la division. Et de même, si, à partir d'une droite comprenant trois atomes, nous construisons un triangle équilatéral, le même résultat est obtenu. On peut déduire de cela, des ordres infinis ascendants. De cette manière, il est démontré que, par l'atomisme, il n'est pas possible de construire un triangle équilatéral à partir d'une droite [dont la longueur] est donnée par un nombre [entier]. Cela n'est possible que lorsque chacun des atomes d'un triangle se situe en connexion avec les deux autres atomes de ce triangle. Et cela provoque la division de l'atome." ⁸²³

Là encore, le contact entre les atomes provoque la division. Toutefois, la négation du contact entraînerait la négation de l'existence de tous les triangles équilatéraux dont la longueur des côtés est un nombre entier... De même, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī expose l'incompatibilité entre l'atomisme et l'existence effective du *parallélogramme*, tout comme entre l'atomisme et l'existence effective du *carré*. L'atomisme doit donc, pour perdurer, payer un lourd, un très lourd tribut. La quasi-totalité des figures géométriques, celles étudiées par les grecs dans leurs livres, plusieurs siècles, pour ne pas dire plusieurs millénaires auparavant l'avènement de l'âge classique arabo-musulman, doivent être considérées comme ne pouvant exister que de façon potentielle, jamais en acte. *Quid* des mathématiques qui en découlent? De même, si leur existence, dans le *monde des idées*, peut être concédée,

823. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3, 3.4.2.

leur application, pour décrire le monde physique, ne saurait être d'une quelconque aide. Voilà à quoi en sont réduits les partisans de l'atomisme, à ce stade.

Il y a alors une discussion fondamentale qui nous attend : les liens entre atomisme et occasionnalisme. L'atomisme, quelque soit sa forme, est-il équivalent à l'occasionnalisme ? C'est ce que nous vous proposons de découvrir dans le chapitre suivant.

Chapitre IV - Atomisme et Occasionnalisme

L'atomisme grec, celui de Démocrite, Lucrèce ou Épicure, participe d'une vision éternaliste et matérialiste du monde physique. Le Monde Physique a toujours déjà existé. Les atomes qui en constituent la matière ont toujours déjà existé. Ce qui vient à l'existence, ce sont les accidents qui leur sont inhérents, en particulier la manière dont les atomes s'agencent, s'agrègent les uns aux autres, formant ainsi les corps. Dès lors que ceci est rappelé, nous pouvons nous étonner de trouver, dans le cadre de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane (du VIII^{ème} siècle au XIV^{ème} siècle), comme défenseurs les plus fervents et rigoureux de l'atomisme, les théologiens spéculatifs musulmans (*ahl al-Kalām*). L'étonnement vient du fait que, pour ces derniers, le monde physique n'est pas ancien, il n'est pas toujours déjà existant. Il a eu un début dans le temps. De même, dans le paradigme théologique spéculatif musulman classique, le monde ne se résume pas au monde physique. Il y a un au-delà du monde physique. Il y a une cause, cause de l'espace, du temps, des atomes et des accidents inhérents, à chaque instant. Cette cause, c'est Dieu. Cette approche est ce que nous résumons par le terme *occasionnalisme* que nous empruntons à Malebranche. Le but du présent chapitre est de présenter les liens d'intrications entre les notions d'occasionnalisme et d'atomisme, dans le paradigme théologique spéculatif musulman classique, et d'en explorer certaines conséquences, notamment vis-à-vis du principe de causalité.

L'occasionnalisme est-il équivalent à l'atomisme ?

Voyons tout d'abord comment, dans le traité de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, se dessinent les contours de l'implication entre l'occasionnalisme et l'atomisme. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī met en évidence que, si l'occasionnalisme est postulé, l'atomisme est nécessaire. Pour ce faire, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī procède en trois étapes :

"**Nous disons** : Il n'est pas possible pour l'agent de l'acte de produire et de diriger le mouvement, si le mouvement n'est pas composé de mouvements [élémentaires] successifs, de sorte que chacun d'entre eux soit divisible. Le conséquent est faux, et donc, l'antécédent est également faux."⁸²⁴

L'occasionnalisme fait de Dieu l'unique agent en acte de l'univers. Il agit seul, à chaque instant, en tout lieu de l'univers. Il est celui qui crée les accidents, voire les atomes eux-mêmes, à chaque instant. Parmi les accidents, par Lui produits, il y a le mouvement ainsi que la direction du mouvement. Or, nous dit Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, si le mouvement n'est pas composé de mouvements [élémentaires] successifs, alors, il n'est pas possible, pour quelque agent que ce soit, de produire et de diriger le mouvement, simultanément. Nous pouvons justifier cette implication, par le fait que, si le temps est un continuum, alors, l'instant *élémentaire* est de durée nulle. Ainsi, l'accident produit par l'agent n'a, pour durée de vie, que celle de l'instant *élémentaire*. Donc, la durée de l'existence en acte de l'accident est nulle. Toutefois, quel sens y aurait-il à considérer une existence dont la durée soit nulle, si ce n'est en la confinant à la non-existence en acte ? Ainsi, l'agent ne produit pas l'accident, en acte. Il n'est donc agent de rien. Un comble pour l'agent du tout...

"**Démonstration conditionnelle** : La contribution de l'agent, pendant un mouvement, est divisible ou non. Si [la contribution] est divisible en deux parties, en quelque sorte, l'une d'entre elles existe [dans l'instant présent] avant la seconde partie du temps, l'agent de l'acte n'est pas le même pour chacune des deux moitiés, et, en réalité, il y a un agent de l'acte pour la première moitié, puis un [autre] agent de l'acte advient pour la seconde moitié. Nous disons donc que, pour chaque [part] divisée, il n'est pas possible d'avoir le même agent de l'acte, de façon simultanée. En effet, il faut que l'agent réalise une chose, et ne la réalise pas, de façon simultanée. Cela crée une contradiction, et cela est donc impossible."⁸²⁵

824. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 2.

825. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 2.

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī établit le lien entre occasionnalisme et atomisme par un autre argument. Si la contribution de l'agent est divisible dans le temps, alors une part de sa contribution précédera l'autre, dans le temps. Puis, Fahr ad-Dīn ar-Rāzī met en évidence qu'alors, l'agent de la première partie de la contribution ne peut être l'agent de la seconde, puisqu'il doit alors être agent de la première en s'abstenant d'être l'agent de la seconde, dans la première partie du temps, puis inversement, être l'agent de la seconde partie de la contribution, sans être l'agent de la première partie de la contribution, dans la seconde partie du temps total de la contribution. Ainsi, l'agent est à la fois agent de la première contribution et non agent de la première contribution, sans cause à ce changement. C'est une contradiction, pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. Ainsi, la contribution d'un agent est indivisible. Un même agent n'agit que durant un instant.

"Quelle que soit la division, il est impossible qu'elle soit produite et qu'elle soit dirigée, dans le moment présent. Il est donc nécessaire que celui qui l'a créé dans le présent ne soit pas également le diviseur. Cet argument s'applique à toutes les parties supposées dans le mouvement. Il est donc prouvé que, si le mouvement est divisible à l'infini, il est impossible au Tout-Puissant de le créer et de le diriger. À moins que cela soit impossible, auquel cas [la conclusion] est claire. Dans le cas contraire, [si cela est possible,] il faut dire que ces mouvements ne sont pas entièrement des accidents issus ni du créateur, ni du directeur. Et, il est clair que cela est faux." ⁸²⁶

Troisième et dernier élément de la démonstration du lien entre occasionnalisme et atomisme, pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, consiste à dire que l'agent du mouvement ne peut être *simultanément* l'agent de la division du mouvement. L'agent du mouvement, au moment où il divise le mouvement, n'est plus l'agent du mouvement à ce moment là. Le même agent ne peut, à la fois, produire et diriger le mouvement, au même instant. Dès lors que le mouvement est divisible à l'infini, si l'on considère Dieu comme seul agent, Il ne pourrait qu'être l'agent de la division du mouvement, donc de sa direction, mais non de sa création, ou inversement. Ainsi, de deux choses l'une : soit le mouvement est indivisible, au moins à partir d'une certaine échelle de divisibilité, soit Dieu ne peut être le seul agent du mouvement, ce qui remet en cause rien de plus, ni de moins, que l'occasionnalisme. Et, pour citer Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, "il est clair que cela est faux"! L'occasionnalisme est postulé, comme une prémisse première et vraie. Et, par cette démonstration de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, il est clair que l'occasionnalisme implique l'atomisme du mouvement. Or, l'atomisme du mouvement implique, comme nous l'avons vu plus haut, l'atomisme spatial et l'atomisme temporel. La boucle est bouclée. *L'occasionnalisme implique l'ato-*

826. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 2. Voir aussi le même argument cité au Chapitre 9, 9.1.4.

misme. L'atomisme est une condition nécessaire à l'occasionnalisme, et l'occasionnalisme une condition suffisante à l'atomisme. Or, l'occasionnalisme est une doctrine théologique métaphysique, et l'atomisme est une doctrine physique, correspondant à la manière dont les corps se mêlent et interagissent les uns par rapport aux autres, et les uns avec les autres. Nous voyons comment se noue le nœud entre doctrine théologique spéculative et doctrine de la science profane. Si vous considérez comme vraie la doctrine occasionnaliste, qui fait de Dieu l'unique agent du monde, qui supprime les causes secondes, il vous est nécessaire d'être atomiste, et de rejeter, de fait, la vision continue du monde, non pas pour des raisons scientifiques, mais pour une cause théologique métaphysique. De nombreuses études ont été menées sur le sujet. L'une d'elle, commise par Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, en 1948, évoque un certain nombre d'implications théologiques de l'atomisme. Dans son étude, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Daniel Gimaret lui répond, après avoir résumé ses assertions sur le sujet. Nous n'en citerons ici qu'une seule, concernant le lien entre occasionnalisme et atomisme :

"Voici comment, en substance, Gardet présente les choses. Il y aurait, selon lui, une connexion manifeste, nécessaire, entre la "philosophie naturelle" des théologiens aš'arites, fondée sur l'atomisme, et leur doctrine de l'absolu volontarisme divin, faisant de Dieu l'unique cause efficiente, et niant "toute efficace des causes secondes". Atomisme et occasionnalisme sont liés ; nous avons affaire ici, dit-il, à un "atomisme occasionnaliste". " 827

Dans ce cours passage, Gimaret met en lumière une erreur, une approximation de Gardet, due à "l'insuffisance de la documentation disponible à l'époque" où Gardet prend la plume. Gimaret tente ainsi de montrer que l'association entre atomisme et occasionnalisme n'est pas nécessaire. Or, pour nous, l'occasionnalisme ne peut naître *que* dans le terreau de l'atomisme. L'atomisme est une condition nécessaire à l'occasionnalisme, ou dit autrement, l'occasionnalisme implique l'atomisme. La réciproque est fautive. En guise de contre-exemple, nous pouvons citer ici l'atomisme grecque de Démocrite, Épicure et Lucrèce, qui est aux antipodes de tout occasionnalisme, puisqu'il s'agissait d'une philosophie purement matérialiste, sans aucun recours à une Cause Première, dans un univers éternel, régi par des lois immuables. Toutefois, si l'on prend pour vraie une vision occasionnaliste du monde, cela implique de considérer que Dieu est la seule cause efficiente du monde, agissant de façon directe et permanente dans le monde. Mais l'occasionnalisme est plus précis que cela. L'action de Dieu dans le monde, infini en nombre, demeure toutefois discrète, *occasionnelle*. Si l'on considère les actions divines comme continues, alors, si l'on considère une action divine donnée, il n'y aurait pas, en acte, d'action "suivante", tout comme, si l'on considère un nombre sur la droite des réels, il n'existe pas de réel *suivant* un réel considéré. Une vision occasionnaliste du monde implique nécessairement la suc-

827. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.58-59

cession en acte des actions divines, quand bien même elles seraient infinies en nombre. Dit autrement, il doit exister un isomorphisme entre l'ensemble des actes divins et l'ensemble des entiers naturels. L'ensemble des actes divins doivent être dénombrables, même s'ils sont infinis, en acte. Or, ces actes dénombrables ont lieu dans le temps et l'espace. Ainsi, le temps et l'espace doivent aussi être dénombrables. Toutefois, pour qu'ils soient dénombrables, ils doivent présenter des unités de temps et d'espaces non sécables, étymologiquement des *atomes* de temps et des *atomes* d'espace. Voilà comment nous établissons le lien nécessaire entre occasionnalisme et atomisme. Nul occasionnalisme ne saurait voir le jour sans mener, de façon nécessaire, à l'atomisme. Mais qu'en est-il de Nazzām et de sa théorie du "saut" ? En tant que mu'tazilite, il adhérerait à une vision occasionnaliste du monde. Or, il niait bien l'atomisme. C'est une contradiction ! En réalité, cette contradiction n'est qu'apparente. En effet, le caractère *continu* de l'espace et du temps, chez Nazzām, n'est que potentiel. En acte, il a besoin du "saut". Les corps qui se meuvent d'un lieu A à un lieu B ne passent pas par tous les lieux entre A et B, même si, potentiellement, ils le pourraient, mais ils "sautent", de façon discrète, d'un lieu à un autre, en enjambant plusieurs de ces lieux. Ainsi, Nazzām passe du caractère *continu potentiel*, au caractère *discret effectif*, ce qui confine à une forme d'atomisme, quoique plus abstraite que les autres, mais qui reste une discrétisation du monde, de l'espace, du temps et du mouvement, en acte. Par ailleurs, Gimaret cite Gardet, qui, en 1960, reviendra sur ses propos :

"Ces vues qu'explique en grande partie l'insuffisance de la documentation disponible à l'époque où Gardet et Anawati rédigeaient l'*Introduction*⁸²⁸ s'avèrent aujourd'hui tout à fait contestables [...] Qu'il n'y ait pas connexion nécessaire entre la théorie atomistique et la doctrine aš'arites de l'absolu volontarisme divin, Gardet en donne lui-même la preuve, puisqu'il reconnaît que, chez les aš'arites qu'il appelle "modernes" (notamment Al-Ġhazālī, Šahrastānī, Rāzī), le dogme occasionnaliste demeure, alors que la théorie des atomes, elle, est "profondément modifiée, voire abandonnée", tombée "plus ou moins en désuétude"."⁸²⁹

Or, l'existence même du traité que nous sommes en train de commenter, *Preuves de l'atomisme*, commis par le plus récent des théologiens cités ici, à savoir Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, met en évidence que ce dernier ne nie pas l'atomisme, bien au contraire. De la même manière, Al-Ġhazālī, dont nous avons traduit intégralement le *Tahafot al-falāsifa*, est un défenseur de l'occasionnalisme. Il défendra farouchement la thèse occasionnaliste, afin de justifier, rationnellement, l'omnipotence divine. Nous avons d'ores et déjà évoqué ce sujet plus haut⁸³⁰, lors de notre analyse de son *Tahafot al-falāsifa*, dans la seconde partie de la présente étude.

828. Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, 1948.

829. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.58-59

830. Voir Partie II, Chapitre 4.

En conclusion, s'il est vrai qu'en aucun cas l'atomisme ne peut impliquer l'occasionnalisme, nous pensons avoir mis à jour, avec suffisamment de clarté, le lien nécessaire entre les deux notions, de telle sorte à ce que l'occasionnalisme implique l'atomisme. L'atomisme est une condition nécessaire, mais non suffisante, à l'occasionnalisme, tout comme l'occasionnalisme est une condition suffisante, mais non nécessaire à l'atomisme :

Occasionnalisme ⇒ Atomisme et Atomisme ⇏ Occasionnalisme

L'atomisme et sa compatibilité avec le principe de causalité

Le but unique des *sciences naturelles* ne consiste en rien d'autre qu'au dévoilement des liens de cause à effet fondamentaux, permettant d'expliquer et de prévoir les phénomènes à venir. Sans principe de cause à effet, la science se vide de tout intérêt, de tout apport à l'humanité. Il s'agit ni plus, ni moins, que d'une quête vide, une course derrière une chimère, un mirage, bien irréel. Nous avons discuté de ce point, notamment avec Al-Ġhazālī⁸³¹. Remarquez toutefois que nous ne postulons, en aucun cas, ici, que les liens de cause à effet nous soient connus, ni même intelligibles. Nous postulons simplement leur existence. La science ayant pour but d'appréhender ces connexions, elle doit non seulement les postuler comme existantes, mais, en plus, elle doit postuler qu'elles puissent être appréhendées par l'esprit humain. Non pas que cela soit nécessaire catégoriquement, mais bien hypothétiquement, pour reprendre le paradigme kantien. En effet, si nous nions la capacité de la raison humaine à appréhender ces connexions, au moins asymptotiquement, alors, là encore, la quête de la science serait vaine. Gimaret, quant à lui, nous dresse un tableau comparatif entre l'atomisme mu'tazilite et ash'arite, dans leur rapport au principe de causalité :

"Atomisme et théorie des accidents ne conduisent pas nécessairement à la "négation du principe de causalité". Les mu'tazilites ḡubbā'ites, pour leur part, admettent deux sortes de causalité : l'une nécessaire, celle par laquelle une entité (*ma'nā*) appelée en l'occurrence *'illa*, "cause qualifiante" détermine dans son substrat la qualification (*ḥukm*) correspondante (ainsi un "mouvement" est cause nécessaire que son lieu d'inhérence est "mobile"); l'autre quasi-nécessaire (sauf empêchement), celle par laquelle tel accident, appelé pour lors *sabab*, "cause génératrice", détermine la venue à l'être de tel autre accident, selon la thèse dite de la "génération" (*tawallud*)."⁸³²

831. Voir Parties II et III de la présente thèse.

832. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.59-60

Sur le plan épistémologique, il y a une distinction entre deux causalités, deux principes dirions nous aujourd'hui : un principe de *raison*, que nous qualifierons de *causalité métaphysique* et un principe de *causalité*, à proprement parler, que nous qualifierons de *causalité physique*. Le premier principe est celui qui est présent dans le monde de l'information, non dans le monde physique. L'exemple donné est en ce sens édifiant. Si mouvement il y a, alors, de cette information, nous pouvons dériver, par voie logique et nécessaire, que le lieu d'inhérence de l'accident mouvement est *mobile*. Rien, dans ce lien, certes causal, n'induit quoi que ce soit sur la cause efficiente, sur la cause *physique*, du mouvement. Toutefois, si mouvement il y a, alors, les mots ayant un sens, les mots étant porteurs d'une information *sémantique*, cela implique une autre information sur le lieu d'inhérence, à savoir le corps en mouvement, qui doit être nécessairement *mobile*. Ce premier type de causalité, la causalité métaphysique, est donc reconnue aussi bien par les théologiens mu'tazilites qu'ash'arite. Le second type de causalité, celui que revêt le principe de causalité *physique*, est nié, au sens strict, par les deux courants.

"Quant aux aš'arites, s'ils rejettent la causalité sur le mode du *tawallud*, ils affirment tout autant que les ġubbā'ites la nécessaire relation de cause à effet entre une *'illa* et le *ḥukm* qui lui correspond. Et à l'inverse, les ġubbā'ites admettent tout autant que les aš'arites la notion d'"habitude" (*'āda*), sauf qu'ils en restreignent le champ." ⁸³³

Toutefois, une différence majeure entre les approches mu'tazillite et ash'arite mérite d'être soulignée. Les mu'tazilites admettent la théorie de la *génération* (*tawallud*). Il s'agit d'une théorie qui régit l'évolution des accidents, "sauf empêchement" par Dieu. Les ash'arites, quant à eux, nient la théorie du *tawallud*, qu'ils remplacent par celle de l'habitude (*'āda*). Tout ceci est parfaitement équivalent, du point de vue de la causalité en acte, nous dites-vous ? Que nenni ! Du point de vue de la justification de l'intérêt de la recherche scientifique les deux théories sont diamétralement opposées. Pour les mu'tazilites, la théorie du *tawallud* induit l'existence de lois immuables qui régissent l'évolution des accidents, sauf si Dieu souhaite les suspendre à un instant donné. Ainsi, il y a une cohérence à rechercher ces lois, en dehors des instants de miracle, où ces lois sont suspendues par Dieu. Du côté ash'arite, il n'y a pas de lois, qui existeraient en acte, et qui rendraient cohérente une entreprise de recherche et de caractérisation de ces lois. Bien au contraire, seul Dieu est aux commandes, à chaque instant. L'habitude (*al 'āda*) n'est qu'une illusion, elle ne fonde en rien des lois en actes qui régissent le monde. Si les mu'tazilites nient le principe de causalité au sens strict, ils maintiennent l'existence en acte de lois régissant l'évolution du monde, en dehors de l'action divine directe. Les ash'arites, quant à eux, nient non seulement le principe de causalité, mais, plus encore, nient l'existence de toute loi permettant une évolution du monde qui serait "en dehors de l'action directe de Dieu".

833. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.59-60

Ainsi, nous ne partageons pas le point de vue de Gimaret, lorsqu'il affirme que :

"Par conséquent, l'atomisme n'a pas plus d'implications théologiques chez les aš'arites que chez les mu'tazilites. al-Ash'arī, en ce qui le concerne, a tout simplement conservé cette doctrine qu'il tenait de ces derniers, sans lui accorder plus de portée qu'eux. Par la suite, le système s'est maintenu dans l'école ash'arite, tout comme, parallèlement, il s'est maintenu dans les deux écoles mu'tazilites de Baṣra et Bagdad." ⁸³⁴

L'atomisme, comme toile de fond et terreau nécessaire à l'occasionalisme, ne sera pas usité de la même manière chez les penseurs ash'arites et chez les penseurs mu'tazilites. L'intérêt de mener des recherches scientifiques, en étant mu'tazilite, semble plus simple à concevoir, plus cohérent, moins réfréné, qu'au sein de l'ash'arisme, et ce, bien que, *in fine*, les deux courants théologiques nient le principe de causalité, au sens strict.

Le cas des forces de frottements

Poursuivant sa quête de clarification de la doctrine atomiste, réfutant les paradoxes ou objections des philosophes, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī s'intéresse désormais à l'effet, pour peu que l'on puisse concevoir un sens à ce terme dans le cadre occasionnaliste de notre auteur, du mouvement sur son environnement :

"**Sachez que** ce mouvement [celui d'un corps en mouvement dans le monde sublunaire] produit un échauffement. Or, le mouvement céleste, qui est le plus rapide et le plus puissant [des mouvements], ne provoque pas l'échauffement de la sphère céleste. Cela ne vient pas du fait que le mouvement ne produise pas d'échauffement, mais plutôt du fait que la matière de l'orbite céleste n'est pas comme celle d'ici." ⁸³⁵

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī reconnaît ici la distinction aristotélicienne entre le monde sublunaire et supra-lunaire. Mais il précise que cette différence dans la nature de la matière induit une différence dans l'effet du mouvement de la dite matière sur son environnement. Or, nous le savons, dans le monde sublunaire, l'échauffement lors du mouvement est dû aux forces de frottements, avec l'air notamment. La seule façon de ne pas générer de force de frottement, pour un mouvement, serait qu'il s'effectue en un lieu où l'air est absent : le vide.

"Dès lors que nous avons référé le mouvement à l'Agent Libre [Dieu], la question est totalement caduque. Mais si nous référons le mouvement au poids, nous disons alors qu'il n'y a pas consensus sur le fait de dire que l'atmosphère, entre la Terre et

834. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.60

835. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3.

le ciel, est un vide absolu. Certains disent qu'il s'agit d'un vide absolu. D'autres disent qu'il s'agit d'un mélange de vide et d'air. Et, si nous disons qu'il s'agit d'air, alors le [corps] lourd, dans son état de chute, doit déchirer la continuité de l'air. La continuité de l'air est un phénomène naturel. L'air doit donc être un obstacle à la chute." ⁸³⁶

Nous comprenons ainsi que, pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, dans sa doctrine occasionnaliste, le seul agent étant Dieu, la question portant sur la cause de l'arrêt d'un corps lourd est caduque. Il s'agit bien, pour Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, de réfuter les arguments des philosophes péripatéticiens. Comment pourrait-il aboutir à son objectif en restant dans le paradigme théologique ? Il doit s'en extraire un temps, pour pouvoir leur répondre, dans leur paradigme, dans leur *langage*. Il s'agit d'un point central de notre étude. En effet, c'est par cet effort conscient et constant de changement de paradigme que les discussions et les disputes entre théologiens et philosophes ont été aussi prolifiques et fécondes. Il nous a semblé important de le souligner ici, une nouvelle fois.

"Quel que soit le mouvement qui déchire la continuité de l'air, il est plus fort et plus rapide. Ce sera une barrière et un assaillant plus puissant dans la masse d'air. Et, il n'est pas invraisemblable que ces frappes soient telles qu'elles impliquent que de lourdes charges s'arrêtent parfois. Et si ces arrêts se produisent, l'air sera la barrière à l'assaillant, [à savoir] ce [corps] lourd, lors de sa chute. Ainsi, lorsque la barrière solide est supprimée, il est prévu qu'il tombe." ⁸³⁷

Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, renonçant un temps à sa doctrine théologique, dans une démarche hypothético-déductive, nous livre une vision claire d'une modélisation d'une contrainte de frottements de l'air sur un objet lourd, qui, pour passer, doit "déchirer la continuité de l'air". Cette question de la continuité de la matière peut sembler, à première vue, être en contradiction avec l'atomisme. En réalité, il s'agit simplement de refuser les interstices *entre* les atomes. Il y a alors compétition entre le mouvement de l'objet massif, et la résistance à la déchirure de l'air, ce qui rend compréhensible la possible immobilisation, par l'air, d'un corps lourd. Voyons, pour l'heure, notre dernier sujet d'étude issu des *Preuves de l'atomisme*, à savoir la question cruciale de la nécessité de l'atomisme temporel.

836. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3.

837. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Voir également Eşref Altaş parus dans la revue *Nazariyat* en 2014 et 2015 ("Fakhr al-Din al-Razi's Epistle on al-Hayula wa al-Surah : A Study and Editio Princeps" in *Nazariyat* 1.1 [2014] : 61-108 and "An Analysis and Editio Princeps of Fakhr al-Din al-Razi's Risalah al-Jawhar al-Fard" ; in 1.3 [2015] : 77-176), Chapitre 3.

Chapitre V - La nécessité de l'atomisme temporel

Rejet du nihilisme

Les philosophes péripatéticiens ont proposé un certain nombre d'arguments pour justifier l'existence effective du moment présent, de façon concomitante à la négation de l'atomisme sous toutes ses formes, notamment temporelle. Il s'agit donc d'une entreprise de réfutation du nihilisme absolu à laquelle confinerait, comme nous l'avons vu⁸³⁸, un occasionnalisme non-atomiste. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī en expose la démarche argumentative en trois questions, tout en y répondant :

"La première question : Peut-on dire que nous n'admettons pas l'existence de "ce moment" ?

L'argument : "L'esprit affirme son existence et le prouve par lui-même".

Nous disons : Si le mental et l'intellect affirment son existence, cela est nécessaire, possible ou impossible. La nécessité, la possibilité et l'impossibilité sont les notions dont l'existence n'est pas prouvée, hors de l'esprit, sinon, ils seraient [eux-même] nécessaire, possible ou impossible. La nécessité, la possibilité et l'impossibilité sont donc superflues, et nécessitent une régression. De plus, l'esprit affirme que la chose disparaît d'elle-même [...] Ce que je veux vous répondre, est la question suivante : est-ce que "ce moment" existe dans l'esprit ? Si j'entends par là que le savoir existe dans l'esprit, alors oui, c'est juste. Si j'entends par là que l'existence de la chose est seulement dans l'esprit à proprement parlé, c'est une grande ignorance, puisque, si les esprits et les perceptions sont détruits, les choses existent et sont présentes, et l'argument de la nécessité, de la possibilité et de l'impossibilité met en doute les intuitions."⁸³⁹

La première question porte donc sur l'existence de l'instant présent. Toutefois, Fahr

838. Voir Partie III, Chapitre 2.

839. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.1.

ad-Dīn ar-Rāzī, dans sa réponse, va plus loin, en affirmant, non seulement une réfutation du nihilisme, mais plus encore une réfutation du solipsisme! En effet, il l'affirme, avec force, en qualifiant de *grande ignorance*, le fait de considérer que l'existence du temps présent ne serait fondée que dans l'esprit. Il affirme que les choses existent hors de l'esprit, ce qui est précisément ce que nous définissons comme le premier principe métaphysique, que nous posons comme principe nécessaire, mais non suffisant, à tout discours rationnel sur les phénomènes naturels, l'existence effective de ces phénomènes et des objets qui interagissent. Ce premier principe métaphysique, nous pouvons l'énoncer comme suit : *la réalité existe hors de notre esprit, et indépendamment de lui.*

"La deuxième question : Nous avons admis qu'une chose existe dans "ce moment". Comment pouvez-vous affirmer alors que cela implique que "ce moment" existe ? La justification est basée sur deux arguments :

Le premier : Dieu existe en "ce moment", et ce, même s'il est impossible de poser Son essence dans "ce moment", pas plus que dans le temps.

Le second : "Ce moment" existe intrinsèquement, même s'il n'est pas possible de dire que "ce moment" se trouve dans le présent. Sauf si nous disons qu'il existe indépendamment, ou qu'il nécessite une régression, les deux sont impossibles." ⁸⁴⁰

Nous comprenons la différence entre ce qui existe de façon effective, ce qui existait, et ce qui existera. Et, aucun doute que Dieu existe de façon effective, et que "ce moment" existe, de façon effective, et nous ne voulons pas dire qu'Il existe dans "ce moment" [dans la circonstance,] Il existe en tant que contenu dans l'autre contenant. [Sinon,] cela impliquerait des impossibilités." ⁸⁴¹

Dans le traitement de cette seconde question, pour la première fois, Dieu fait son apparition dans l'analyse argumentative, et ce, sous la plume des philosophes. Il s'agit, en effet, de rendre l'existence du temps présent nécessairement effective, par le fait qu'au moins une chose existe dans le présent. Cette chose, existante dans le présent de façon sûr et certaine, pour les philosophes comme pour les théologiens, est Dieu, le Premier Moteur, la Cause Première. Toutefois, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī réfute l'argument en faisant une distinction de taille. Dieu existe, en effet, de façon concomitante *avec* le présent, mais Il n'existe pas *dans* le présent. Dit autrement, l'existence du présent n'est en rien nécessaire à l'existence de Dieu, de telle sorte que l'existence de Dieu soit suffisante à l'existence du présent. De même, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī affirme que, si tel devait être le cas, alors cela conduirait à des impossibilités. Signalons cependant que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ne retranscrit pas ces impossibilités. Nous pouvons toutefois explorer cette idée, en exposant

840. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.1.

841. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.1.

le fait que, si l'existence de Dieu *avec* un temps donné suffit à en justifier l'existence, alors, Dieu étant en dehors du temps, puisque le temps, pour les théologiens comme pour les philosophes, est un de Ses effets, le passé et le futur auraient exactement le même statut que le présent. Ils seraient donc existants, de façon toute aussi effective que le présent. Or, nous les avons supposés non-existant effectif. C'est une impossibilité.

"La troisième question : Nous avons admis que "ce moment" existe de façon effective. Lorsque vous avez dit qu'"il disparaît instantanément ou progressivement", il y a en réalité, un troisième cas [aussi] et c'est le cas, selon lequel la disparition s'obtient pendant le temps total après [l'existence]. Nous ne discutons pas l'argument de la disparition de "ce moment". En réalité, la discussion porte sur le début de la disparition de "ce moment". Et il est clair que le début de la disparition de "ce moment" est impossible à obtenir pendant le temps à venir. Au lieu de cela, ce qui doit être est le fait que le début de la disparition soit graduel ou instantané.

Nous disons : Cette division est correcte, si la disparition débute à ce moment là. Mais cela est interdit, selon nous. Au lieu de cela, nous disons que le temps qui contient la disparition [de l'objet] est un instant différant de l'instant de l'existence de l'objet. La théorie de la succession d'instant est prouvée si la prise en compte de l'instant suivant est correcte, à la suite de l'existence [du précédent], dans la mesure où il contient le temps de disparition [de l'instant précédent]. CQFD" ⁸⁴²

L'instant présent, en tant que limite, défini comme la borne supérieure du passé, et la borne inférieure du futur, est nécessairement de taille nulle, sinon, le passé et le futur coexisteraient, de façon effective, ce qui est exclu. Mais alors, quand débute la disparition de cet *instant présent* ? Il ne peut démarrer dans le présent, sinon, nous aurions, de façon concomitante, l'existence et la non-existence de l'instant présent, ce qui est exclu par le principe de non-contradiction. Ainsi, il est nécessaire que la disparition de l'instant présent débute à l'instant suivant. Mais pour ce faire, il faut qu'il existe un *instant suivant*. Cela implique nécessairement l'existence d'un isomorphisme entre l'ensemble des instants, ce qui définit le temps, et l'ensemble des entiers relatifs, que nous préférons ici à l'ensemble des entiers naturels, les deux étant de toute façon isomorphes, pour la simple et bonne raison que nous pourrions désigner par t_0 l'instant présent, par t_{-k} le k -ième instant dans le passé, k étant un entier naturel, et par t_{+k} le k -ième instant dans le futur. Dit autrement, les instants sont nécessairement dénombrables.

"L'argument : Nous n'admettons pas que [l'instant] admette un début à sa disparition.

Nous disons : Quel immense entêtement ! La raison en est que la disparition de l'instant advient après son existence, de sorte que la disparition ait un début. Et s'il ne disparaît pas au début, la disparition ne commencera pas après. Et s'il a disparu, [sa disparition] doit être simultanée à la venue à l'existence de l'instant qui

842. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.1.

est présent lors de la disparition [de l'instant précédent], et qui est lié à l'existence de [l'ancien instant], ce qui implique des instants successifs. CQFD"⁸⁴³

L'analyse précédente est basée sur le fait que la disparition de l'instant présent admette un début. Ce que nie l'interlocuteur anonyme de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Ce qui rend nécessaire le début de la disparition de l'instant présent est la disparition de l'instant présent elle-même! En effet, ce dont la venue à l'existence n'a pas de début ne saurait avoir de fin. Et, ce dont la venue à l'existence n'a pas de fin ne saurait s'achever. Et, ce dont la venue à l'existence ne s'achève pas n'existe pas. Ainsi, la disparition du présent n'a pas d'existence effective. Donc, l'existence de l'instant présent ne cesse jamais, et l'instant présent, une fois advenu, ne cesse jamais. Cela implique donc que le futur n'advienne jamais. Ce qui est absurde.

Rejet de la possibilité d'un temps lacunaire

"Nous avons démontré que "ce moment" n'accepte pas la division mentionnée, à savoir la division par deux, de telle sorte que l'une des deux [parties] advienne avant l'autre. Lorsque cela est prouvé, nous disons que, lorsque cet instant disparaît, l'instant suivant doit exister, sinon, une lacune sera trouvée dans le temps, et cela est impossible. Il en va de même du deuxième et du troisième instant. Cela cause le caractère successif des instants. La différence entre cet argument et le premier est la suivante : dans le premier, nous avons prouvé que le premier instant doit disparaître lors de la venue à l'existence du deuxième instant, et qu'ils sont liés. Mais, dans cet argument, nous ne nous soucions pas de la qualité du premier instant, mais nous avons dit que, pendant la disparition du premier instant, l'autre instant devrait advenir, donc il est également présent, de telle manière qu'il existe. Sinon, il faut que le temps soit lacunaire. Il s'agit donc d'une chose impossible. Et Dieu est plus Savant."⁸⁴⁴

Tout en remettant la connaissance absolue à Dieu, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, après avoir mis en évidence que les instants sont dénombrables, pose, comme prémisse première et vraie, l'absence de lacune du temps, de telle sorte que les instants soient nécessairement successifs. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ne s'intéresse pas ici à la durée d'existence de chaque instant, mais bien à l'absence de durée *entre* deux instants consécutifs. Le temps est ainsi constitué d'instant successifs. Mais qu'en est-il, enfin, de la durée de chacun de ces instants? Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī répond, en s'interrogeant sur le caractère continu ou discret du temps.

843. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.1.

844. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.2.

Rejet de la possibilité d'un temps continu

La question du caractère continu ou discret du temps est d'une importance majeure pour la suite de notre discussion. En effet, le caractère discret du temps est une condition nécessaire à toute perspective occasionnaliste. Toutefois, ce caractère discret, admis par la plupart des théologiens, dont Jubba'ī et al-Ash'arī, ne revêt pas les mêmes acceptions chez chacun d'entre eux. C'est ce que souligne Mohyddin :

"L'atomisme de Jubba'ī n'est pas seulement corporel, il est aussi temporel : le temps est une succession d'instantanés (*waqt* ou *Hāl*). Notons toutefois un point qui séparera Jubba'ī d'al-Ash'arī : pour le premier, la durée n'est pas un accident, mais une propriété définissant la substance : l'essence de la matière, pourrait-on dire, est donc la durée. Pour al-Ash'arī, au contraire, la substance cesse d'exister dès que les accidents, créés par Dieu en elle, disparaissent." ⁸⁴⁵

Ainsi, la durée est, chez Jubba'ī, une propriété essentielle d'un corps donné, définie au moment même de son advection, mais échappant, dès lors, au bon vouloir divin. Pour al-Ash'arī, en revanche, il s'agit en réalité d'un accident, lié ainsi de façon permanente à la volonté divine, qui en renouvelle le temps d'existence, pour un instant supplémentaire, à chaque instant. La position d'al-Ash'arī est donc plus radicale, dans l'expression de son occasionnalisme. Il semble ainsi naturel de la part d'al-Ash'arī, d'avoir repris à son compte l'atomisme de ses maîtres mu'tazillites, et ce, bien après les avoir reniés sur d'autres sujets. Voici ce qu'en dit Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī :

"Soit le temps est continu, soit il est discret. La première proposition est fautive, puisque le temps n'aurait pas de sens, sans passé ni futur, et que ce sont des non-existants. Mais à propos de "ce moment", selon vous, cela ne fait pas partie des parties du temps. Il s'agit donc du conteneur commun, entre le passé et le futur, puisqu'il est la fin du passé, et le début du futur. Ce discours implique la jonction d'un non-être à l'autre non-être, par le biais de l'existant, et cela est impossible. Il est donc prouvé qu'il s'agit d'une quantité discrète. Il se compose d'unités qui se suivent, et cela provoque la succession d'instantanés." ⁸⁴⁶

Dans le cadre du paradigme mathématique, nous pouvons décrire ce que revêt ce caractère discret du temps. Le temps ne saurait être décrit par une suite indexée par les entiers naturels, puisqu'une telle représentation du temps, si elle satisfait à la première condition, à savoir que l'ensemble des instantanés qui constituent le temps soit dénombrable, elle viole la seconde condition, celle que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī vient de mettre en évidence, à savoir que les instantanés sont *successifs*, ce qui n'est pas le cas de la représentation graphique des suites, qui est nécessairement lacunaire, entre deux points. Il faut donc que la fonction *temps* soit, au moins, une fonction *en escalier*, continue par morceaux, les morceaux en

845. Yahya Mohyddin, *La pensée classique arabe, Module 3*.

846. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.3.

questions étant les instants. Toutefois, il ne peut y avoir de *gap* entre les instants, sinon nous serions conscients des changements d'instant, et du caractère discontinu du temps. Il doit y avoir au moins une *illusion* du continu, qui advient par Dieu, qui rend le temps défini et continu par morceaux, avec l'image de chaque *morceau* identique au précédent. Dit autrement, le temps serait telle une fonction constante sur tous les intervalles ouverts de longueur *un* du type $]k; k + 1[$, avec *k* un entier relatif. La constante en question doit être la même pour tous les intervalles. En revanche, la fonction n'est pas définie aux frontières des intervalles. Ces *lacunes* étant de tailles nulles, elles n'ont pas d'existence effective. Mathématiquement, cette fonction est dite *prolongeable par continuité* en une fonction qui, elle, serait continue sur l'ensemble des réels. C'est notre esprit qui réalise, pour nous, dans la vision occasionnaliste, ce prolongement par continuité. Nous avons ainsi l'illusion du temps continu, tandis qu'il est discret. Nous pourrions, aujourd'hui, mathématiquement, définir ainsi la fonction *temps* de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī :

$$\textit{temps} : \exists C \in \mathbb{R}, \forall k \in [k_{\text{dbutduMonde}}; k_{\text{finduMonde}}], \forall x \in]k; k + 1[, \textit{temps}(x) = C$$

Nous avons indiqué également les date de début et de fin du Monde Physique, puisque le monde est advenue dans le temps, et s'achèvera dans le temps. Par ailleurs, voici ce qu'en disent les autres théologiens :

"Le temps aussi, chez les théologiens musulmans, est atomisé, comme l'a souligné Maïmonide ; il est fait d'une succession d'instant non divisibles, auxquels sont donnés indifféremment les noms de *waqt*, *ḥāl* ou *ḥāla* (ou plus rarement : *zamān*). Comme la remarqué Maïmonide, il y a une connexion évidente entre l'atomisme spatial et l'atomisme temporel, par l'intermédiaire de la notion de mouvement. On a vu plus haut comment le débat entre Abū l-Hudāyī et Nazzām supposait une représentation du mouvement comme le parcours d'une série de points, lequel parcours se déroule dans une série parallèle d'instant, le mobile se trouvant à chaque instant à un nouveau point de son itinéraire. Par ailleurs, la notion d'instant est étroitement liée à celle de "durée" (*baqā'*, les deux termes se comprenant l'un par l'autre. Une distinction systématiquement faite oppose les choses qui durent et celles qui ne durent pas. Celles qui ne durent pas n'ont d'existence que dans l'instant de leur venue à l'être, et cessent d'exister dans l'instant qui suit. Si elles se maintiennent apparemment dans l'être, c'est qu'en fait Dieu les recrée "instant après instant". Celles qui durent, en revanche, sont susceptibles d'exister "deux instants de suite"." ⁸⁴⁷

Nous avons ainsi exploré les nombreux débats qui pouvaient résulter de cette considération. Avant de clore ce chapitre, voyons, avec Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, une illustration du rôle de la démarche expérimentale, ainsi que le point d'accord qu'il partage avec les philosophes péripatéticiens.

847. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.66-67

L'argument astronomique en faveur d'un temps discret : une illustration du rôle de la démarche expérimentale

Ayant établi par déduction le caractère discret du temps, comme nous venons de le voir, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī entreprend de lui donner un impact sur le Monde Physique, par un recours au principe de l'induction :

"Nous disons que le centre de l'épicycle est sans aucun doute un point. Lorsqu'une orbite déferente se déplace, elle est dessinée par le déplacement du centre de l'épicycle, on l'appelle en astronomie "le cercle de déferent du centre de l'épicycle". Le cercle [de l'orbite] est touché par ce point, dans toutes ses parties. Mais un point n'entre en contact qu'avec un point. Lorsque le point qui est le centre est touché par des parties entières de ce cercle, et qu'il est également prouvé que le toucher ne se produit que par un point, il est nécessaire d'affirmer que le cercle est tracé par les points successifs, ce qui impliquent qu'une ligne consiste en points successifs et qu'il appartient de confirmer l'idée de l'atome. De plus, les contacts se produisent au cours d'instant successifs. Il convient d'accepter l'argument des instants successifs. Et, Dieu sait mieux." ⁸⁴⁸

Nous avons ici une synthèse optimale de l'ensemble des arguments que nous avons exploré jusqu'alors. Il regroupe l'inexistence effective du cercle, le fait qu'une ligne soit constituée de *points* successifs qui, comme nous l'avons vu, doivent avoir une certaine dimension, tout en étant indivisibles, donc en constituant des atomes de longueur, et, combiné aux arguments précédents, il est nécessaire que les instants eux-mêmes soient successifs et discrets, ce qui confine à l'existence d'atomes de temps. Il s'agit donc, ici, d'une habile utilisation d'arguments d'une part déductifs, basés sur des prémisses, et aboutissant à la théorie atomiste de l'espace et du temps, et, d'autre part, inductifs, basés sur l'observation. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī conclut tout de même par une phrase, qui prend ici, selon nous, un air de triomphe : *Et, Dieu sait mieux.*

Le point d'accord entre les philosophes péripatéticiens et Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī

La divisibilité intriquée de la *distance*, du *mouvement* et du *temps*

Nous avons souhaité conclure l'analyse de la synthèse de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī par un point d'accord entre Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī et les philosophes péripatéticiens, tel qu'il le présente lui-même :

848. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.5.

"Cette section concerne l'accord entre les philosophes et nous. Tous conviennent que le mouvement, le temps et la distance sont correspondants. S'il est prouvé que l'un d'entre eux est constitué d'atomes, les autres le sont aussi. Si cette prémisse est une prémisse convenue, nous n'avons donc pas besoin de le démontrer par argument, mais nous le prouvons par argument fort, qui est correct, en l'élevant au rang de démonstration et de critère d'évaluation. Nous disons donc que la raison à cela repose sur le fait que la distance donnée sur laquelle le mobile se déplace d'un atome du mouvement, pendant un instant indivisible du temps, est soit divisible, soit indivisible. Si elle est divisible, le mouvement passe par la moitié de la distance, et, avant d'arriver à la fin, il est divisé en deux. Ainsi, cette partie [du mouvement] est divisible en deux. Or, nous l'avions supposée indivisible. Par ailleurs, l'instant de parcours de la première moitié du mouvement précède l'instant de parcours de la seconde moitié. Le moment [total du mouvement] est donc divisible. Or, nous l'avions pris pour indivisible. C'est une contradiction. Ainsi, la distance donnée est indivisible, il s'agit donc d'un atome. Ainsi, chacun des atomes du mouvement, et chacun des atomes du temps, correspondent à un atome de distance. Et, il est nécessaire que la distance soit constituée d'atomes. CQFD" ⁸⁴⁹

Puisque nous avons établi dans cette section que le temps est constitué d'atomes, et que les philosophes péripatéticiens, pour Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, ne peuvent nier cela, dans le cas du temps, cela fait un premier point d'accord entre eux. Et, puisque le temps, la distance et le mouvement sont liés, et que cette relation est connue de tous, y compris des philosophes, alors, par ce que vient de mettre en évidence Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, il est nécessaire aux philosophes, au nom même de ce second point d'accord, d'admettre que le temps, la distance et le mouvement sont constitués respectivement d'atomes de temps, d'atomes de lieu, et d'atomes de mouvement. Du point de vue de l'aristotélisme, il est important de souligner ici une différence subtile entre Aristote et Ibn Rushd, comme le souligne Ruth Glasner dans son étude consacrée à la physique d'Ibn Rushd *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (nous traduisons) :

"Pour le temps d'Aristote, le mouvement, la magnitude (la distance parcourue) et le corps déplacé sont tous également divisibles. Pour Averroès, ils ne le sont pas. L'entité physique concrète, le corps déplacé, est composé d'unités minimales, tandis que le temps et la distance sont des constructions mentales et, en tant que telles, infiniment divisibles. Commentant la *Métaphysique*, Averroès s'interroge sur le mode d'existence des objets des mathématiques : "Est-ce l'existence [1] de la substance ou [2] des accidents ou [3] des choses que l'âme fait de ce qui existe en réalité, comme beaucoup de relations et de combinaisons? La réponse est la troisième : "S'il n'y avait pas d'âme, il n'y aurait pas de nombre, car il n'y aurait pas de temps ; de même pour les magnitudes". " ⁸⁵⁰

Ibn Rushd, contrairement à Aristote, distinguerait ainsi la divisibilité des corps,

849. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de la thèse d'édition arabe-anglaise du Dr. Banafsheh Eftekhari, 2017, Chapitre 9, 9.2.3.

850. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.162.

qui s'achèverait, à la divisibilité du temps et des distances parcourues, qui, en tant que représentations mentales, seraient infiniment divisibles. Concernant la limite de la divisibilité des corps, Ibn Rushd introduit un concept des plus novateurs dans le système aristotélicien, le *point naturel*, ce que l'on vous propose d'examiner dans la suite.

L'atomisme d'Ibn Rushd : le *point naturel*

Le titre de la présente sous-section est volontairement provocateur. Il désigne une innovation introduite par Ibn Rushd dans le système aristotélicien, qui permettrait au philosophe andalou de lever les paradoxes inhérents à l'approche continuiste du Monde Physique que regroupe Fahr ad-Dīn ar-Rāzī dans son traité et dont nous avons étudié les éléments les plus saillants en début de partie⁸⁵¹. Voici comment Ruth Glasner résume cette introduction conceptuelle nouvelle sous la plume d'Ibn Rushd (nous traduisons) :

"Dans le commentaire du milieu sur *De caelo*, Averroès introduit un nouveau concept : un point naturel. Ce qui est vrai ou faux de points mathématiques n'est pas nécessairement vrai ou faux quand il s'agit de points naturels⁸⁵² : "*Nous avons déjà posé que ce qui a plus de parties est plus lourd. Cela implique nécessairement qu'il est plus lourd en vertu de quelque chose qui est lui-même lourd : le point naturel*"⁸⁵³." ⁸⁵⁴

La matière serait donc divisible jusqu'à une certaine limite non nulle puisque massive, un *point naturel*, par opposition au *point mathématique*. C'est d'ailleurs pour justifier l'augmentation de la masse d'un corps quelque soit la quantité de matière qu'on lui ajoute, que, quelque soit la quantité de matière ajoutée, elle doit être de masse non nulle. Or, un point mathématique étant de dimension rigoureusement nulle, il ne saurait contenir quelque masse que ce soit. C'est pour lever ce paradoxe qu'Ibn Rushd introduit cette notion a priori vague, floue, de point naturel. Reste à nous interroger sur les caractéristiques de ce point naturel. Ces points sont-ils tous identiques, de même masse, de même dimension ? La question est posée. Un second point consiste précisément en la comparaison de cette forme d'atomisme d'Ibn Rushd, face à celle des *mutakallimūn*. En ce sens, voici ce qu'évoque Ruth Glasner dans un autre passage de son étude sur la physique d'Ibn Rushd (nous traduisons) :

"Vers 1180, au moment de ses disputes avec les *mutakallimūn*, Averroès s'intéressa à l'atomisme, mais ne put accepter l'atomisme radical du *Kalām*. De nouveau il se tourna vers un texte aristotélicien réputé, celui d'Alexandre, la *Réfutation de Galien*. Encouragé par Alexandre, il a développé la notion de *première partie* qui

851. Voir Partie III, Chapitre 1.

852. *MC De cael. III.3.1.* introduction, arabe 285.10–13, hébreu 60b20–22.

853. Ibid., Arabe 291.17–21, hébreu 62b5–8 (sur *De caelo III.1, 299b15–23*).

854. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.67.

s'inscrit bien mieux dans un environnement aristotélicien que les atomes des théologiens musulmans. Averroès a poursuivi la lecture "atomistique" d'Aristote plus loin qu'Alexandre. Ses idées sont plus claires et plus audacieuses, et il semble qu'il était plus prêt à introduire des révisions majeures dans la philosophie naturelle aristotélicienne." ⁸⁵⁵

Cette lecture atomiste d'Aristote serait donc venue à l'esprit d'Ibn Rushd à travers son étude de l'œuvre d'Alexandre d'Aphrodise. Il est important de préciser ici qu'aux alentours de 1180, nous avons affaire à un Ibn Rushd mûr sur le plan philosophique. Il a commenté les œuvres d'Aristote, et il répond aux théologiens par son triptyque *Fasl, Kashf* et *Tahafot at-Tahafot*. C'est donc par une volonté de préservation de l'approche aristotélicienne, vis-à-vis de la proposition des théologiens, qu'Ibn Rushd dépassant la lecture originale d'Alexandre, arrive à une formulation *atomiste* du système aristotélicien. Comme nous l'avons souligné plus haut, si l'on ne peut nier le caractère audacieux de la proposition d'Ibn Rushd, notamment dans le cadre du système aristotélicien, il nous a semblé important de nuancer la clarté évoquée par Ruth Glasner.

Ainsi s'achève notre analyse de l'œuvre magistrale de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, son traité intitulé *Preuves de l'atomisme*, où il aura su justifier et contraindre, semble-t-il, les philosophes à l'atomisme, et ce, dans leur paradigme. Cela ouvre ainsi la voie, sans la rendre pour autant nécessaire, à l'occasionalisme des théologiens. Cette dernière assertion a été discutée dans les parties précédentes, où nous nous sommes penchés sur les liens entre causalité et métaphysique, d'une part, par l'étude de la *Causalité Métaphysique*, ce qui a constitué notre seconde partie, et, d'autre part, entre causalité et sciences physiques, et, partant, entre causalité et l'ensemble des sciences naturelles, à travers l'étude des *Causalités Physique et Discursive*, ce qui a constitué notre quatrième partie, ce que nous vous invitons à découvrir, sous la plume, notamment, d'Ibn Sīnā, d'Al-Ġhazālī, et d'Ibn Rushd, après une brève conclusion de la présente partie.

855. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.174.

Conclusion de la Partie III

Nous avons souhaité, dans cette troisième partie, rendre compte, d'une part, du niveau de rigueur de l'argumentaire développé d'un bout à l'autre de cet âge classique de la civilisation arabo-musulmane, s'étendant du VII^{ème} siècle avec Nazzām et Abū l-Hudayl, jusqu'au XIII^{ème} siècle avec Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, et, d'autre part, de l'évolution de la pensée, au sein du *kalām*, au cours des siècles. Nous espérons avoir su mettre en évidence, avec suffisamment de clarté, la profondeur des réflexions élaborées par les différents protagonistes cités, sans pour autant retirer quelque part que ce soit à la complexité inhérente à ces disputes. La complexité technique ne doit pas être repoussée, ou considérée comme accessoire, bien au contraire, puisque c'est là que se trouvent les trésors cachés de la pensée de nos auteurs, là qu'elle se révèle à nous. Nous récapitulons ici les points essentiels de cette troisième partie, avant de poursuivre notre voyage.

Occasionnalisme, atomisme et atome de temps

Il s'agit sans doute du point central de cette troisième partie. Le lien causal, sur le plan épistémologique, entre occasionnalisme et atomisme. L'occasionnalisme supprime les causes secondes, faisant de Dieu seul la cause unique de toute chose, à minima de tous les accidents, à tout instant. On a pu mettre en évidence différents *degrés* dans cette approche occasionnaliste, allant de l'adventio perpétuelle et instantanée, par Dieu, des seuls accidents inhérents aux atomes, en donnant toutefois une place à la liberté agissante de l'homme durant un instant, à la vision radicale d'une adventio permanente de toute chose, la continuité, dans tous les cas, n'étant qu'une illusion, qui advient à notre esprit, par la volonté unique de Dieu. Nous avons établi que, quelque soit le degré de la vision occasionnaliste retenue, il est nécessaire, pour le théologien en question, d'admettre la doctrine atomiste, au moins en ce qui concerne le temps. Une vision du temps infiniment

divisible ne saurait être compatible avec une vision occasionnaliste, niant l'action effective des causes secondes, et ne considérant, comme seule action effective dans le monde, l'acte permanent, et à chaque instant renouvelé, de Dieu. Si Dieu fait advenir un accident, que cet accident n'existe que durant un instant, et que cet instant est de durée nulle, alors cet accident n'existe que durant une durée nulle, ce qui confine à la *non-existence effective* de cet accident, et ce qui contraint Dieu à la non-action, de façon effective, ce qui est une contradiction, en plus d'être une hérésie absolue pour tout théologien occasionnaliste. Ainsi, l'occasionnaliste est nécessairement atomiste. Toutefois, l'atomisme doit alors être compris, à minima, dans sa vision temporelle, et non nécessairement dans sa vision classique. Ainsi, Nazzām est nécessairement atomiste, comme nous l'avons vu, bien qu'il rejette la vision classique de l'atomisme, et qu'il en a une approche plus abstraite. Rappelons ici, pour sa fonction synthétique, la fonction temps de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, qui résume ses vues sur le temps atomiste :

$$\text{temps} : \exists C \in \mathbb{R}, \forall k \in [k_{\text{but du Monde}}; k_{\text{fin du Monde}}], \forall x \in]k; k + 1[, \text{temps}(x) = C$$

À l'inverse, l'atomisme peut être utilisé pour forger une vision purement matérialiste du monde, sans lien avec quelque transcendance que se soit. C'est ainsi, d'ailleurs, que l'ont conçu les pères fondateurs de cette théorie sur le monde, les grecs Démocrite, Lucrèce ou encore Épicure. Un monde éternel, constitué d'atomes éternels, qui se mêlent et se démêlent les uns avec les autres, en fonction uniquement de leur affinités relatives, tout comme les corps, en fonction de leurs *atomes crochus* en commun. Sur ce point, nous suivons Gimaret, qui soulignait l'absence de lien direct entre atomisme et théologie. Toutefois, s'il est vrai qu'en aucun cas l'atomisme ne peut impliquer l'occasionnalisme, nous pensons avoir mis à jour, avec suffisamment de clarté, le lien nécessaire entre les deux notions, de telle sorte à ce que l'occasionnalisme *implique* l'atomisme. L'atomisme est une condition nécessaire, mais non suffisante, à l'occasionnalisme, tout comme l'occasionnalisme est une condition suffisante, mais non nécessaire, de l'atomisme :

$$\text{Occasionnalisme} \Rightarrow \text{Atomisme} \text{ et } \text{Atomisme} \not\Rightarrow \text{Occasionnalisme}$$

al-Ash'arī, l'Homme et son Libre arbitre

al-Ash'arī a lui aussi marqué un tournant important dans l'histoire de la pensée atomiste. Son occasionnalisme radical fait de Dieu l'agent permanent de toute chose, à l'exception des atomes, qui eux, sont advenus, par Dieu, tout à la fois, toujours déjà présent. Mais ce qui distingue réellement al-Ash'arī de ses maîtres mu'tazilites, tous occasionnalistes, et (donc) atomistes, est leur vision irréconciliable du libre arbitre de l'Homme. Pour les deux *campes*, l'Homme, seul, ne peut agir dans le monde, pas plus que sur le monde, ni

même sur son propre corps, sans la volonté de Dieu, qui transfère la part de *pouvoir d'agir* nécessaire à l'action de l'Homme. Le point de divergence porte sur l'instant d'acquisition du dit pouvoir d'action, et son lien avec la volonté de l'Homme. Pour les mu'tazilites, l'Homme acquiert le pouvoir d'agir un instant avant d'agir. Il peut, ainsi, conscient de sa capacité effective à agir, choisir d'agir ou de s'abstenir d'agir, durant l'instant qui sépare l'acquisition du pouvoir d'action, de l'instant de l'action. Le libre arbitre est donc sauf. Mais cela fait alors, ne serait-ce que pour un instant, et sur des actes à portée limitée, l'Homme l'égal de Dieu. Pire encore, puisque Dieu, une fois les rennes de la capacité d'agir sur le monde transmises à l'Homme, sans le contraindre à l'action, l'Homme devient seul maître de l'action. Il est l'agent unique de l'action. Il *remplace* Dieu, littéralement, pour cette action. Il n'a qu'à vouloir et l'action sera. Il n'a qu'à ne pas vouloir et l'action ne sera pas. Cette vision de l'Homme fait Dieu, ne serait-ce que pour un instant, et sur une action précise et limitée, est ce qui horrifiait profondément al-Ash'arī, qui considérait ainsi que l'Homme acquiert la capacité d'agir à l'instant même où il agit. C'est lui qui agit. Mais il ne peut pas s'abstenir d'agir, dès lors que Dieu lui a transmis la capacité d'agir. Ainsi, Dieu est seul agent effectif *in fine*, mais l'Homme acquiert son acte en même temps qu'il acquiert la capacité de l'accomplir. Nous ne nous sommes que peu attardés sur cette notion, bien que fondamentale, parce que nous lui avons d'ores et déjà consacré une étude plus poussée⁸⁵⁶, lors de la dispute issue des deux *Tahafot* sur le sujet.

Ces éléments étant rappelés, nous pouvons passer à la partie suivante de notre étude, consacrée aux deux principes de causalité qui entrent directement en conflit avec toute perspective occasionnaliste du Monde Physique, à savoir les principes de causalité physique et discursive, que nous vous proposons de définir, d'étudier et de critiquer, avec nos auteurs médiévaux.

856. Voir Partie II, Chapitre 2.

Partie IV
Causalités *Physique* et *Discursive*

"Je le suppliai de ne point se fâcher, mais il l'était déjà beaucoup trop pour m'écouter, et il déclara qu'il admirait le doute prudent avec lequel certains gens (moi) abordaient de loin les problèmes les plus simples, ne se risquant jamais à dire : "ceci est" ou "ceci n'est pas", de telle sorte que leur intelligence aboutissait tout juste au même résultat qui aurait été obtenu si la nature avait oublié de garnir leur boîte crânienne d'un peu de matière grise. Comme je paraissais vexé, mon jeune ami me prit par le bras et m'accorda "qu'il n'avait point dit cela pour moi, attendu qu'il m'avait en particulière estime".

"Mais enfin, reprit-il, il est quelquefois criminel de ne point, quand on le peut, raisonner à coup sûr!... Si je ne raisonne point, comme je le fais, avec ce gravier, il faudra raisonner avec un ballon! Mon cher, la science de l'aérostation dirigeable n'est point encore assez développée pour que je puisse faire entrer dans le jeu de mes cogitations, l'assassin qui tombe du ciel! Ne dites donc point qu'une chose est possible, quand il est impossible qu'elle soit autrement."

Gaston Leroux, *Le mystère de la chambre jaune.*

Introduction

Nous avons examiné, dans les deux précédentes parties, le principe de causalité métaphysique, ou sa négation dans le cadre de l'approche occasionnaliste du Monde Physique. Tout d'abord, dans la Partie II de la présente thèse, nous avons passé en revue certaines propositions d'Ibn Sīnā et d'Ibn Rushd, qui affirment l'existence et analysent les liens entre les existants universaux, se subdivisant en existants contingents et nécessaires. Les liens entre ces existants sont régis par le principe de causalité métaphysique, tel que nous l'avons détaillé en son lieu⁸⁵⁷. De même, nous avons analysé, en Partie III, quelques propositions occasionnalistes sur lesquelles se rejoignent, au moins dans les grandes lignes, les théologiens spéculatifs de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, à l'instar d'al-Ash'arī, ainsi que de certains philosophes, tels qu'Al-Ġhazālī et Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. Nous avons notamment analysé, dans le cadre de cette vision occasionnaliste du Monde physique, l'action direct et permanente de Dieu sur les substances, recréant les accidents inhérent en eux, à chaque instant. Nous avons montré les limites de cette vision, sur le plan de la cohérence logique interne, sur le plan épistémologique, mais également sur la philosophie des sciences que l'on peut en tirer, si nous prenions au sérieux cette proposition occasionnaliste. Ceci étant posé, nous allons, dans la présente partie, agir de même, avec la proposition péripatéticienne et néoplatonicienne, dans l'analyse du principe de causalité physique, qui régit la dynamique du Monde sensible, en décomposant ses existants en potentiels et effectifs. Nous analyserons, en particulier, l'apport critique fondamental d'Al-Ġhazālī, concernant le lien entre la perception du Monde sensible, par nos sens, et que nous nommons le principe de causalité *discursive*, qu'il s'agit de distinguer du principe de causalité entre les existants du Monde sensible, indépendamment de nos perceptions.

857. Voir Partie II, Chapitres 1 à 5.

Épistémologie du *Traité de l'Âme* d'Aristote

Il s'agit donc, pour nous, dans la présente partie, d'analyser deux niveaux de difficultés inhérents, selon Al-Ġhazālī, à la proposition d'Ibn Sīnā. La première consiste en la critique de l'affirmation selon laquelle nos sens décrivent, de façon exacte, la réalité du Monde sensible, tel qu'il est. Si erreur il doit y avoir, elle ne saurait être dans le lien entre l'existant sensible et la perception que nous en avons. C'est précisément le sens des propos d'Aristote, dans son *Traité de l'Âme* :

"Comme, en définissant l'âme, on s'occupe surtout de deux facultés différentes, la locomotion et la pensée, jugement, sensibilité, on pourrait croire aussi que penser et réfléchir c'est une sorte de sensation. En effet, dans les deux cas, l'âme distingue et connaît toujours quelque chose ; et les anciens n'ont pas hésité à croire que réfléchir et sentir c'était tout un. C'est ainsi qu'Empédocle l'a dit : "La sagesse s'accroît dans l'homme quand l'objet est présent". Et ailleurs : De là vient pour eux qu'ils peuvent toujours réfléchir à des choses différentes." Homère ne veut pas exprimer une autre idée quand il dit : "Telle est la pensée". Ainsi, tous ont supposé que la pensée était corporelle comme l'est la sensation ; et que le semblable sentait et comprenait le semblable, ainsi que nous l'avons dit au début de ce traité." ⁸⁵⁸

Aristote évoque ici, pour mieux la critiquer, la proposition de ses prédécesseurs, selon laquelle la pensée et la sensibilité ne seraient qu'une seule et même faculté. Il cite d'ailleurs en ce sens Empédocle et Homère. Ainsi, si pensée et sens ne font qu'un, et puisqu'il est établi que la pensée est sujette à l'erreur, qui est, insiste Aristote, l'état courant de la pensée, la pensée juste, valide, relevant de l'exception, alors, les sens le seraient aussi. Or, nous dit Aristote, la sensation et la pensée sont deux choses nécessairement distincts, puisque la sensation est partagée, selon le Stagirite, par l'ensemble des animaux, tandis que la pensée est le propre de l'homme, l'animal rationnel. Et, Aristote de poursuivre :

"Ces philosophes auraient bien dû s'occuper en même temps des méprises des sens et de la pensée ; car c'est là surtout ce qui est propre aux êtres animés, et c'est dans l'erreur que l'âme est le plus ordinairement plongée. Dans cette doctrine, il faut ou que tous les objets, tels qu'ils nous apparaissent, soient vrais, ainsi que quelques uns le prétendent ; ou bien il faut que ce soit le contact du dissemblable qui produise l'erreur ; car c'est là la théorie contraire à celle qui veut que le semblable connaisse le semblable. Il paraît aussi que l'erreur sur les contraires est la même, ainsi que l'est la connaissance des contraires. On voit donc que sentir et réfléchir ne sont pas des choses identiques. L'un, en effet, appartient à tous les animaux ; et l'autre, au contraire, est réservé à quelques uns. Mais penser ne se confond pas non plus avec sentir, puisque la pensée peut admettre le bien et le mal. Le bien, dans la pensée, c'est la sagesse, la science et l'opinion vraie ; le mal, c'est le contraire de tout cela. Or, tout cela ne peut pas du tout se confondre avec sentir. La sensation des choses particulières est toujours vraie, même dans tous les animaux ; mais on peut faire

858. Aristote, *Traité de l'Âme*, Livre III, Chapitre 3, 427a17-427b, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire.

aussi on usage erroné de la pensée, et cette faculté n'appartient à aucun être qui n'ait eu même temps la raison." ⁸⁵⁹

Et, ajoute-t-il, si la pensée peut être, et est généralement, entachée d'erreur, il n'en va pas nécessairement de même pour le sens. Plus encore, le *Premier Maître* nous affirme que "*la sensation des choses particulières est toujours vraie*". Il ne saurait y avoir de doute quant à nos sens. Nos sens nous dictent ce qu'est, précisément, l'objet sensible sur lequel notre attention se porte.

Critique ghazalienne de l'exactitude des donnés sens

Avec Al-Ġhazālī, nous avons une critique directe du niveau de confiance à accorder à nos sens, et partant, de l'ensemble de l'édifice fondé sur nos sens. Nous trouvons, à l'appui de nos propos, ces quelques lignes de *Al-Munqidh min al-dalal*, *La délivrance de l'erreur* :

"Faisant appel à toute mon énergie, je me mis à réfléchir sur les choses perçues par les sens et sur les vérités nécessaires, et s'il m'était possible de faire surgir en moi quelque doute à leur sujet. Le doute persistant ébranla l'assurance que j'avais en les choses perçues par les sens. Il s'insinua si profondément en moi que je finis par me dire : Comment se fier à des choses sensibles alors que la vue, l'un de principaux sens, lorsqu'elle fixe une ombre, la voit figée, immobile et la déclare privée de mouvement ? Après une heure d'observation, la vue réalise la mobilité de cette ombre qui en fait se déplace, non pas instantanément ni d'un trait mais progressivement, doucement, de manière à ce qu'elle ne soit jamais immobile. Et encore, l'œil observe une étoile et la voit aussi petite qu'une monnaie d'or, puis les calculs géométriques démontrent que cet astre est en fait bien plus grand que la Terre. En ce cas tout comme en bien d'autres concernant les choses sensibles, c'est le sens qui décrète le jugement selon des critères qui lui sont propres, mais l'intellect juge à son tour, le dément et l'accuse de fausseté indéniable (*yahūnahu takdīban*)."⁸⁶⁰

Al-Ġhazālī témoigne ici de sa démarche de doute systémique, allant jusqu'à remettre en question le lien entre ses sensations personnelles et la réalité effective des objets sensibles particuliers qu'elles sont censées décrire. Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"Je me suis alors dit : même la confiance en les choses sensibles a été anéantie peut-être ne faudrait-il se fier qu'aux données rationnelles relevant des principes premiers (*al-awwāliyyāt*). Par exemple, lorsque nous disons que dix est plus grand que trois, négation et affirmation ne peuvent cohabiter en une seule et même chose : une chose ne peut être à la fois éternelle et contingente, existante et inexistante, nécessaire et impossible."⁸⁶¹

859. Aristote, *Traité de l'Âme*, Livre III, Chapitre 3, 427a17-427b, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire.

860. Al-Ġhazālī, *Al-Munqidh min al-dalal*, *La délivrance de l'erreur*, trad. Hassan Boutaleb, édition *Al Bouraq*, 2013, p. 27-29.

861. Al-Ġhazālī, *Al-Munqidh min al-dalal*, *La délivrance de l'erreur*, trad. Hassan Boutaleb, édition

Nous verrons, dans la présente partie, en quoi les sensations (*al-ḥassās*) constituent les matières premières du *cogito* (*al-fikr*), compris comme un processus d'universalisation, qui mène à l'Intellect (*'aql*). Ce cheminement, en trois étapes, décrit le processus d'élévation de la pensée humaine du particulier sensible vers l'universel intelligible, par le concours du *cogito*.

Le crible de la raison, vu par Al-Ġhazālī

Toutefois, comment penser ce processus, si le doute nous assiège dès la première étape, celle de la perception du Monde par les sens ? Ce lien est également questionné par Al-Ġhazālī, dans le passage qui suit le précédent :

"C'est alors que les choses sensibles me suggérèrent : "Comment peux-tu être certain que ta confiance en les choses nécessaires ne soit pas du même genre que celle que tu avais en les choses sensibles ? Tu te fiais à nous au début, puis la sentence de la raison est tombée comme un couperet et tu nous as alors démenties. Sans son intervention, tu aurais continué à nous faire confiance. Peut-être qu'à part la perception de la raison existe-t-il un autre juge qui démentirait le jugement de la raison de la même manière que celle-ci a fait avec les sens. La manifestation manquée d'une perception n'implique pas son impossibilité." Mon âme hésita à répondre, puis le fit en recourant au problème compliqué du rêve, elle dit alors : "Ne vois-tu pas que le rêve te porte à croire certaines choses et à imaginer certaines autres que tu retiens comme sûres et fermes. En cet état, tu n'as aucun doute quant à leur validité mais à ton réveil, tu prends conscience que tout ce que tu avais imaginé et cru est infondé et inconsistant." ⁸⁶²

Nous pouvons résumer le passage précédent par l'interrogation fondamentale qui gourmande l'esprit d'Al-Ġhazālī : peut-il y avoir, pour l'homme, un juge plus compétent, sur le plan épistémologique, que la raison ? L'évidence des sens pouvant être prise en défaut par le jugement de la raison, qui nous dit, avec certitude, qu'il ne saurait y avoir une approche du Monde physique qui mette en évidence les manquements de la raison, dans son appréhension du Monde physique comme du Monde métaphysique ? Ne saurait-il y avoir, au-delà de ce que notre raison conçoit comme liens cohérents entre les existants particuliers du Monde sensible une réalité des liens de cause à effet qui nous échappe ?

Analogie ghazalienne avec le Monde des rêves

Pour illustrer cette possibilité, Al-Ġhazālī fait appel à l'analogie entre le Monde des rêves, qui peut nous sembler cohérente lorsque nous y sommes plongés, mais dont l'incohérence nous devient manifeste une fois en état d'éveil :

Al Bouraq, 2013, p. 27-29.

862. Al-Ġhazālī, *Al-Munqidh min al-dalal*, *La délivrance de l'erreur*, trad. Hassan Boutaleb, édition *Al Bouraq*, 2013, p. 29-31.

"Comment peux-tu être sûr alors que tout ce que tu crois en état de veille et qui t'est parvenu par l'intermédiaire des sens et de l'intellect ne soit pas en fait en relation avec l'état dans lequel te trouves à ce moment-là ? Il est possible que tu connaisses un état qui serait, par rapport à ton état de veille, ce que serait ce dernier par rapport à ton état de sommeil. Si tu parviens à cet état, tu sauras alors avec certitude que toutes les choses imaginées par la raison ne sont que vaines fantaisies. Il est possible que cet état soit celui que les *ṣūfis* prétendent avoir lorsqu'ils affirment qu'après avoir plongé dans les profondeurs de leur âme et fait abstraction de leurs sens, ils perçoivent des situations qui ne concordent pas avec les données rationnelles. Peut-être que cet état est la mort puisque l'Envoyé de Dieu - que la Grâce et la Paix divines se répandent sur lui - a dit : "Les hommes sommeillent, ils ne s'éveillent qu'à leur mort". Peut-être alors que la vie d'ici-bas n'est qu'un songe par rapport à l'autre vie. A notre mort, les choses nous apparaissent différentes de ce qu'elles étaient en cette vie et il nous sera dit : "*Nous avons ôté ton voile et ta vue est aujourd'hui perçante*" (Qur'ān, 50 : 22)." ⁸⁶³

L'ancien directeur de la *Nizāmiyya* fait alors le parallèle connu du sommeil et de la mort, le sommeil étant connu, dans la tradition prophétique (*Sunna*) comme la "petite mort". Ce parallèle se retrouve également dans de multiples versets du Coran, comme le verset suivant : "*Dieu reçoit les âmes au moment de leur mort ainsi que celles qui ne meurent pas au cours de leur sommeil. Il retient celles à qui Il a décrété la mort, tandis qu'Il renvoie les autres jusqu'à un terme fixé. Il y a certainement là des preuves pour des gens qui réfléchissent.*" ⁸⁶⁴ Il s'agit donc, pour Al-Ġhazālī, de distinguer deux niveaux de compréhension du Monde sensible. L'un qui nous est accessible dans notre état de veille, et un autre auquel nous n'aurons accès que *post-mortem*. Nous donnons, au principe de causalité qui régit les liens entre les particuliers auquel nous avons accès en notre état de veille, le nom de principe de causalité *discursive*. Quant à la connaissance idéale, complète, parfaite, des liens effectifs de cause à effet, qui régit les liens entre les particuliers du Monde sensible, nous donnons le lien de principe de causalité *physique*. Dans l'entreprise de compréhension des Mondes physique et métaphysique, dans le cadre du péripatétisme, nous avons vu, en Partie II notamment, les jonctions et les intrications entre ces deux Mondes ⁸⁶⁵. Comprendre un élément de l'un des deux Mondes nous apporte, par voie de nécessité, une information sur le pendant de cet élément dans l'autre Monde. Toutefois, la description effective du Monde physique ne correspond pas directement à la compréhension que nous en avons. Un *voile* est toujours présent, nous dit Al-Ġhazālī. Cette distinction entre les deux principes de causalité sera l'objet du premier chapitre de la présente partie ⁸⁶⁶. Puis, nous questionnerons l'un des principaux points de discorde entre Al-Ġhazālī et Ibn Sīnā, à savoir le lien entre hylémorphisme et résurrection des

863. Al-Ġhazālī, *Al-Munqidh min al-dalal, La délivrance de l'erreur*, trad. Hassan Boutaleb, édition *Al Bouraq*, 2013, p. 29-31.

864. Coran, Sourate 39, Verset 42.

865. Voir Partie II, Chapitre 4.

866. Voir Partie IV, Chapitre 1.

corps, en tant que corps matériels⁸⁶⁷.

Compréhension du Monde Physique nécessaire à la compréhension du Monde Métaphysique

Enfin, la nécessité de la compréhension du Monde physique, constitué des particuliers, dans le cheminement qui nous mènerait, collectivement ou individuellement, à la compréhension du Monde métaphysique, constitué des universaux, est déjà présent chez le *Premier Maître*, Aristote :

"S'il n'y a pas quelque chose en dehors du particulier, et s'il y a une infinité de choses particulières, comment est-il possible d'acquérir la science de l'infinité des choses? Connaître un objet, c'est, pour nous, connaître son unité, son identité et son caractère général. Or, si cela est nécessaire, et s'il faut qu'en dehors des choses particulières il y ait quelque chose, il y aura nécessairement, en dehors des choses particulières, les genres, soit les genres les plus rapprochés des individus, soit les genres les plus élevés. Mais nous avons trouvé tout à l'heure que cela était possible. Admettons d'ailleurs qu'il y a véritablement quelque chose en dehors de l'ensemble de l'attribut et de la substance, admettons qu'il y a des espèces. Mais l'espèce est-elle quelque chose en dehors de tous les objets, ou est-elle seulement en dehors de quelques objets sans être en dehors de quelques autres, ou enfin n'est-elle en dehors d'aucun? Dirons-nous donc qu'il n'y a rien en dehors de choses particulières? Alors il n'y aurait rien d'intelligible, il n'y aurait plus que des objets sensibles, il n'y aurait science de rien, à moins qu'on ne nomme science, la connaissance sensible. "⁸⁶⁸

L'un des enjeux de la présente partie sera donc d'étudier les propositions de nos différents philosophes médiévaux de la civilisation arabo-musulmane, quant à ce point de tension, qui fonde le lien entre les existants particuliers et les universaux, et plus spécifiquement sur le processus qui nous permet, en partant de la considération des liens entre les particuliers, de nous élever jusqu'à établir les liens entre les universaux, qui revêtira le nom de *jonction de l'âme à l'Intellect*⁸⁶⁹.

867. Voir Partie IV, Chapitre 2.

868. Aristote, *Métaphysique*, Livre III, Chapitre 4, 999a-999b, trad. Alexis PIERRON et Charles ZEVORT.

869. Voir Partie IV, Chapitre 3.

Chapitre I : Les Causalités *Physique* et *Discursive* : Le *Vrai* (*al-Ḥaqq*) et le *Valide* (*aṣ-Ṣahīh*)

Vous l'aurez compris, le présent chapitre a pour objectif l'étude de ce que la philosophie moderne, depuis Kant, nomme les *antinomies* de la Raison. Il s'agira, pour nous, d'explorer les différences entre, d'une part, la *pensée*, qui est la nôtre, que nous cogitons en nous-mêmes, et que nous projetons sur le Monde, et, d'autre part, la *connaissance* inhérente à ce Monde sensible, que nous confondions, peut-être, avec la *pensée* qui est la nôtre. Puisque notre compréhension du Monde sensible passe nécessairement par nos sens, nos observations, affinées, à l'occasion, par le biais d'instruments de mesure, l'argumentaire, soulevé par Al-Ġhazālī, prend tout son sens, et apporte un éclairage nouveau et fondamental, sur le plan épistémologique. Nos observations, aussi méticuleuses soient-elles, ne seront jamais une description pleine et entière de l'objet de connaissance qu'elles sont censées refléter en notre esprit. Ainsi, que dire des conclusions de la pensée qui se fonde sur de telles observations partiales, incomplètes de l'objet de connaissance? Nous analyserons, dans un premier temps, le lien entre démonstration et sens commun, en évoquant, avec nos philosophes médiévaux, les limites de l'induction. Forts de tout cela, nous pourrions analyser, avec nos philosophes médiévaux, les distinctions nécessaires entre le principe de causalité *physique* et le principe de causalité *discursive*. Enfin, dans une dernière section, nous analyserons le lien d'intrication entre la démonstration, dans le paradigme philosophique et Loi divine, ainsi que les enjeux d'un tel lien, en l'illustrant par l'analyse de la notion de miracle, du point de vue de la causalité.

Démonstration et *sens commun* : les limites de l'induction

Al-Ġhazālī questionne, dans de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā*, le rapport de la pensée au Monde physique, qui passe, *in fine*, par le biais de nos sens, de nos observations, qui résultent, elles-mêmes, de nos expériences. Le directeur de la *Nizāmiyya* pointe notamment du doigt les problèmes de mesure, et les limites du raisonnement par induction. Il ne s'agira pas pour nous, dans le présent chapitre, d'épuiser le sujet en effectuant une analyse exhaustive de chacun des passages concernés, mais de nous concentrer sur l'un de ces passages, et d'en étudier, comme à notre habitude, les critiques épistémologiques ainsi que les réponses qu'a pu apporter Ibn Rushd à ces mêmes critiques, notamment dans son *Tahafot at-Tahafot*.

De la corruption des corps : Le cas du Soleil

Voyons donc, à présent, un premier passage du *Tahafot al-falāsifā* d'Al-Ġhazālī, qui porte sur la problématique de la corruption des corps :

"Même si cela est admis, à savoir qu'il ne peut y avoir de corruption que par le dépérissement, comment [Galien] pourrait-il savoir qu'aucun dépérissement n'affaiblit [le Soleil] ? Quant à ses observations astronomiques, il est impossible [pour celles-ci de fournir de telles informations]. En effet, elles ne donnent qu'une connaissance approximative de la taille [du Soleil]. Si, par exemple, le Soleil, qui est, à peu près, cent soixante-dix fois plus grand que la Terre⁸⁷⁰, diminuait de la taille des montagnes⁸⁷¹, cela ne serait pas apparent pour les sens. Ainsi, il pourrait bien subir un processus de dépérissement et avoir été [jusqu'à présent] diminué de la taille des montagnes ou plus, mais les sens auraient été incapables de l'appréhender."⁸⁷²

Al-Ġhazālī évoque, dans ce passage, la problématique de la corruption des corps, dans le Monde physique supra-lunaire, notamment dans le cas du Soleil, qu'il met en parallèle avec la corruption des corps, dans le Monde physique sublunaire, notamment dans le cas des métaux précieux, comme l'or, et des pierres précieuses, comme le rubis, réputés inaltérables. Le caractère incorruptible des existants du Monde supra-lunaire, établi, de façon téléologique, dans le système d'Aristote, et repris par de nombreux penseurs postérieurs, dont Galien, que cite ici le directeur de la *Nizāmiyya*, n'est fondé que sur l'évidence des sens. Or, nous dit Al-Ġhazālī, dans le cas du Soleil, par exemple, l'évidence des sens n'a rien d'évidente, au vu de l'échelle colossale de l'objet étudié et de l'imprécision des

870. Les données actuelles sont les suivantes : Rayon de la Terre = 6 371 km, et le Rayon du Soleil = 695 508 km, soit un rapport d'environ 110.

871. 7km, soit un rapport de 1 pour 100 000.

872. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 11.

outils de mesure sur lesquels se fondent les sciences de l'optique auxquelles fait référence Al-Ġhazālī.

De la corruption des corps : Le cas des métaux précieux

Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"En effet, la valeur de la diminution n'est connue de la démarche spéculative, que par approximation, dans la science de l'optique, ce qui est semblable au cas des rubis et de l'or, qui, selon [les philosophes], sont composés d'éléments et de sujets corruptibles, placés [quelque part] pendant cent ans, ce qui en serait réduit serait imperceptible. Peut-être que le rapport entre ce qui diminue du Soleil pendant la période de l'histoire des observations astronomiques est le même que celui qui diminue du rubis en cent ans. Cela étant quelque chose d'imperceptible, cela montre que sa preuve est extrêmement mauvaise." ⁸⁷³

De même en va-t-il, d'ailleurs, précise-t-il, des métaux précieux et des pierres précieuses du Monde physique sublunaire. Leur caractère incorruptible est-il certain, ou n'est-il que le résultat du manque de précision de nos instruments de mesure ? Cette question est absolument fondamentale, et nulle autre personne qu'Al-Ġhazālī ne l'a posé, du moins jusqu'alors, avec autant de clarté. Nous avons indiqué en note la correspondance avec les données et mesures actuelles, concernant le Soleil. Si sa taille est quelque peu surévaluée par rapport à nos données actuelles, illustrant d'ailleurs le propos de l'auteur, l'argument demeure pertinent. Plus encore, Al-Ġhazālī brise ici l'asymétrie des existants du Monde sensible, introduit, de façon téléologique, par le *Premier Maître*, Aristote, entre les existants sensibles supra-lunaires et sublunaires.

Un principe de conservation Rushdien

Ibn Rushd nous propose, dans son *Tahafot at-Tahafot*, la réponse suivante :

"Si le Soleil s'était désintégré, et que les parties de celui-ci, qui se sont désintégrées au cours de sa période d'observation, étaient imperceptibles, en raison de la taille de son corps, l'effet de sa désintégration sur les corps du Monde sublunaire serait perceptible à un degré défini. Tout ce qui se décompose ne le fait que par la corruption et la désintégration de ses parties, et les parties qui se délient de la masse en décomposition doivent nécessairement rester dans le Monde, dans leur ensemble, ou se changer en d'autres parties." ⁸⁷⁴

Notre philosophe andalou évoque ici un principe de conservation, selon lequel toute partie qui se délie d'un corps, soit reste telle quelle, soit se transforme en une autre

873. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 11.

874. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 11-12 du *Tahafot al-falāsifā*.

substance. Il poursuit alors en évoquant un effet nécessaire de cette désintégration céleste sur l'ordre du Monde sublunaire :

"Et, dans les deux cas, un changement sensible doit se produire dans le Monde, que ce soit dans le nombre, ou dans le caractère de ses parties. Et, si la taille des corps pouvait changer, leurs actions et leurs effets changeraient également. Et, si leurs actions et leurs effets, en particulier ceux des corps célestes, pouvaient changer, [ces changements] se présenteraient dans le Monde sublunaire. Par conséquent, imaginer une décomposition des corps célestes, c'est admettre un dérangement dans l'ordre divin qui prévaut, selon le philosophe, dans ce Monde. Cette argumentation n'est pas absolument stricte."⁸⁷⁵

Il réitérera d'ailleurs l'évocation de ce principe de conservation en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot*, faisant un lien avec une désintégration comme cause d'un effet dans le monde, comme dans le passage suivant :

"Dans le Monde physique, les choses sont produites à partir de quelque chose, dans le temps et dans l'espace, avec une qualité définie, et non dans leur totalité. Et, dans le Monde physique, il n'y a pas de production d'un corps à partir de ce qui n'est pas un corps."⁸⁷⁶

Plus important encore, notre philosophe andalou souligne le lien direct entre ce délitement d'un existant, fut-il un existant du Monde supra-lunaire, et les existants du Monde sublunaire. Les changements, dans le Monde supra-lunaire, devraient impacter le Monde sublunaire. Or, Al-Ġhazālī ne contredit pas cela, mais met en évidence le fait que cet impact ne nous soit pas nécessairement perceptible, par le biais de nos sens. Ibn Rushd a bien conscience des failles de son argumentation en la matière, et, fait rarissime, précise qu'elle "n'est pas absolument stricte". Ce défaut de preuve, dans l'argumentaire d'Ibn Rushd, en dit long sur la pertinence du propos d'Al-Ġhazālī. Sa proposition d'unification possible du Monde supra-lunaire et sublunaire, du point de vue de la génération et de la corruption, présente une rupture avec la vision téléologique issue du péripatétisme.

L'annihilation de la matière pour les ash'arites, cité par Al-Ġhazālī : la cire et la bougie

À côté de cette vision, Al-Ġhazālī cite les propositions des théologiens, notamment ash'arites, sur le concept d'annihilation :

"La quatrième partie est un autre groupe d'Ash'arites, dans la mesure où ils disent

875. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 11-12 du *Tahafot al-falāsifā*.

876. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

que "les accidents cessent d'exister par eux-mêmes, alors que les substances sont annihilées en ce que Dieu n'advente pas en eux de mouvement, de repos, de combinaison, ni de séparation. Il est impossible à un corps qui n'est ni en mouvement, ni en repos, de durer et, par conséquent, il s'anéantit." C'est comme si les deux groupes ash'arites, dans la mesure où ils n'avaient pas conçu la non-existence comme un acte, se sont inclinés plutôt [vers le point de vue selon lequel] l'annihilation n'est pas un acte, mais seulement le fait de s'abstenir d'agir. Si ces méthodes, [pour expliquer l'annihilation du Monde,] sont fausses, [argumentent les philosophes], il ne reste aucun moyen de soutenir la possibilité d'anéantir le Monde. [Ils le soutiennent] même s'ils considèrent que le monde est adventé." ⁸⁷⁷

Comme nous l'avons vu à la Partie précédente ⁸⁷⁸, la proposition ash'arite est purement occasionnaliste, tout en adoptant un certain nombre de principes inviolables, fusse par Dieu Lui-même. Ici, Al-Ġhazālī évoque le principe de conservation selon lequel la notion d'annihilation d'une substance consiste en l'absence d'inhérence de quelque accident que ce soit en elle, les accidents étant, comme nous l'avons vu, des effets directs de Dieu, seul Agent du Monde, et d'une durée de vie limitée à un atome de temps. Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"En effet, avec leur admission de la venue à l'existence de l'âme humaine, ils réclament l'impossibilité de son annihilation d'une manière semblable à celle que nous avons mentionnée. En bref, selon eux, la non-existence, après l'existence, de tout ce qui subsiste par lui-même, et non dans un substrat, est inconcevable, qu'il soit ancien ou advenu. Et, s'il leur est dit que, chaque fois que l'on allume un feu sous l'eau, l'eau cesse d'exister, ils répondent qu'elle ne cesse pas d'exister mais se transforme en vapeur, puis en eau. En effet, la matière, à savoir la *hyle*, reste dans la vapeur, c'est la matière de la forme, de l'eau. C'est seulement que la *hyle* a perdu la forme de l'eau et a revêtu la forme de la vapeur. Si le froid rencontre la vapeur, elle se condense et se transforme en eau. Une nouvelle eau n'est pas apparue. Les matériaux sont plutôt partagés par les éléments. Ce n'est que le renouvellement [successif] de leurs formes qui change." ⁸⁷⁹

Ce principe de conservation des substances anciennes, est à distinguer du principe de conservation auquel a déjà fait référence, plus haut, Ibn Rushd, en y souscrivant. Ce dernier principe est dérivé de l'hylémorphisme selon lequel tout corps est constitué d'une forme et d'une matière. Si la matière est ancienne, la forme, elle, est inhérente en la matière. Changer la forme du corps, c'est changer le corps, mais non la matière qui reçoit la nouvelle forme. La bougie fondue est-elle toujours bougie une fois fondue ? Une réponse négative est attendue. La cire de la bougie est-elle la cire de la bougie fois fondue ? Cette fois, une réponse positive est attendue.

877. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 22-24.

878. Voir Partie III, Chapitre 4.

879. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 22-24.

Principe de conservation, chez al-Ash'arī

Le principe de conservation susmentionné, issu de la doctrine du théologien médiéval musulman al-Ash'arī, dont nous avons largement discuté les thèses en partie précédente⁸⁸⁰ est souligné chez Gimaret, sans qu'il ne semble en relever de contradiction :

"Une autre propriété des substances (et donc des corps) est qu'à la différence des accidents elles sont susceptibles de "durer" (*yaṣīḥā 'alayhā l-baqā*), c'est-à-dire qu'elles ne cessent pas nécessairement d'être dans l'instant qui suit leur venue à l'être. Sur ce point, al-Ash'arī est d'accord apparemment avec l'ensemble des théologiens (les ḡubbā'ites notamment), à l'exception, peut-être, de Nazzām, s'il faut en croire une tradition rapportée par Ḡāḥiḏ selon laquelle Nazzām aurait soutenu le principe que Dieu recrée tous les corps à chaque instant (*yuḡaddidu l-aḡsām ḥāl^{an} fa-ḥāl^{an}*)."⁸⁸¹

Nous nous interrogeons sur l'ajout, de la part de Gimaret, qui semble considérer que la persistance dans l'existence des substances implique la persistance dans l'existence des corps qu'elles constituent. Or, c'est bien l'implication inverse qui est induite par l'atomisme ash'arite. L'existence des substances est une condition nécessaire mais non suffisante de l'existence des corps qu'elles constituent, puisqu'il faut leur ajouter l'accident composition, qui mêle et joint les substances. Or, nous avons souligné, avec al-Ash'arī⁸⁸² ainsi qu'avec Al-Ḡhazālī, plus haut, dans le présent chapitre, que les accidents, dans la perspective occasionnaliste ash'arite, ne sauraient persévérer dans l'existence plus d'un atome de temps. Comment, alors, un corps, dont l'existence résulte de l'inhérence d'un accident, pourrait se maintenir dans l'existence ? Seul Nazzām, si l'on suit la lecture qu'en a eu Ḡāḥiḏ, se met en dehors de la portée de notre critique.

Une critique directe de la part d'Ibn Rushd

Voyons ce que nous en dit Ibn Rushd :

"Celui qui affirme que les accidents ne persistent pas pendant deux instants, et que leur existence, dans des substances, est une condition de la persistance de ces substances, ignore à quel point il se contredit. En effet, si les substances sont une condition de l'existence des accidents - puisque les accidents ne peuvent exister sans les substances dans lesquelles ils se trouvent - et que les accidents sont supposés être une condition de l'existence des substances, les substances doivent nécessairement être une condition de leur propre existence. Et, il est absurde de dire qu'une chose est une condition de sa propre existence. En outre, comment les accidents pourraient-ils être une telle condition, puisqu'ils ne persistent pas, eux-mêmes, pendant deux instants ? En effet, comme l'instant est à la fois la fin de leur privation et le début de leur période d'existence, la substance doit être détruite en cet instant, puisque, en cet instant, il n'y a rien, ni de la période privative, ni de la période de l'existant.

880. Voir Partie III, Chapitre 4, notamment.

881. al-Ash'arī, cité par Daniel Gimaret, in *La doctrine d'al-Ash'arī*, éd. Cerf Patrimoine, p.49.

882. Voir Partie III, Chapitre 4.

S'il y avait, dans l'instant, quelque chose de la période privative, ou de l'existant, il ne pourrait s'agir que de la fin de la première, et du début de la seconde." 883

Cette réponse, de la part d'Ibn Rushd, adressée aux théologiens spéculatifs ash'arites, est sans appel. Elle va plus loin encore que notre critique développée plus haut, qui établissait l'impossible persistance des corps, quand bien même les substances qui les constituent y persisteraient. En ce sens, le Cordouan poursuit :

"Dans l'ensemble, il est absurde de faire en sorte qu'une chose qui ne persiste pas plus de deux instants soit la condition de la persistance d'une chose pendant ces deux instants. En effet, une chose qui persiste pendant deux instants est plus capable de persister qu'une autre qui ne persiste pas durant deux instants. En effet, l'existence de ce qui ne persiste pas un instant est en train de changer, mais l'existence de ce qui persiste pendant deux instants est constant. Comment ce qui est en mouvement peut-il être une condition pour l'existence de la constante, ou, comment ce qui n'est spécifiquement persistant peut-il être une condition pour la persistance de ce qui est persistant individuellement ? Tout cela est insensé ! Il faut savoir que, celui qui n'admet pas une *hyle* pour le corruptible, doit considérer l'existant comme simple, et non susceptible de corruption, puisque le simple ne change pas, et ne change pas sa substance. C'est pourquoi Hippocrate dit : "*Si l'homme était isolé, il ne pourrait pas souffrir tout seul*", à savoir qu'il ne souffrirait pas de la corruption, ni du changement. Et, par conséquent, il n'aurait pas pu venir à l'existence non plus, mais devrait être un existant ancien." 884

Ici, Ibn Rushd établit l'incohérence structurelle dans la doctrine occasionnaliste, telle qu'elle est conçue par le théologien al-Ash'arī et ses disciples, entre le fait que les accidents sont, à chaque instant, renouvelés par Dieu, en les substances, qui elles, sont persistantes dans l'existence, tout en faisant de l'existence des accidents en les substances une condition nécessaire à leur persistance dans l'existence. Il n'est guère le seul à avoir détecté cette tension, voire cette fatale contradiction, dans le système ash'arite.

Advention d'un accident, annihilation de l'accident contraire

Ġubbā'ī et ses disciples proposèrent ainsi, une autre approche de l'annihilation des accidents, dont Al-Ġhazālī usera en ce passage, pour pointer du doigt ce qu'il présente comme les incohérences des philosophes :

"L'apparition de la blancheur entraîne-t-elle la privation de la noirceur ?" S'ils répondaient "non", ils affronteraient ce qui est inintelligible. Et, s'ils répondent "Oui" [alors la question serait posée :] "Ce qui est impliqué, implique-t-il autre chose, ou

883. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 22-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

884. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire des §. 22-24 du *Tahafot al-falāsifā*.

est-il identique à celui-ci ?" S'ils disent qu'il est identique, cela serait contradictoire, puisqu'une chose ne s'entraîne pas [elle-même]. Et, s'ils disent que c'est autre chose, alors on se demanderait : "Cet autre chose est-elle intelligible ou non ?" S'ils répondent : "Non", alors nous dirions : "Comment saviez-vous que cela est impliqué, quand en juger être impliqué est une reconnaissance qu'il est intelligible ?" S'ils disent : "Oui", alors [on demanderait si] ce qui est impliqué et intelligible, à savoir que la privation de la noirceur est ancienne ou advenue ? S'ils disent "ancienne", cela serait impossible et s'ils disent "advenu", alors comment ce qui est décrit comme advenu peut-il ne pas être intellectuellement appréhendé ?" ⁸⁸⁵

Il est bon de rappeler ici que les influences théologiques d'Al-Ġhazālī passent par son maître, le grand théologien Ġuwaynī, ash'arite convaincu, et réformateur. Les ġubbā'ites, disciples de Ġubbā'ī, sont sans doute la source d'inspiration des propos d'Al-Ġhazālī. Dans le cas des accidents, la compréhension ne révèle guère de difficulté, de telle sorte que pour faire annihiler la noirceur, il *faut* faire advenir la blancheur. Toutefois, Al-Ġhazālī rejette catégoriquement tout écart à ce principe :

"Le deuxième aspect [où leur argument est faux] est qu'il existe des accidents qui, selon eux, cessent d'exister, et non par [l'apparition de] leur contraire. En effet, le mouvement n'a pas de contraire, l'opposition avec le repos, selon eux, est celle de l'opposition entre ce qui est une disposition positive et sa privation, c'est-à-dire l'opposition entre existence et non-existence. Le sens de repos est l'absence de mouvement, de sorte que si le mouvement cesse, il n'y a pas d'occurrence de repos qui soit son contraire, le repos étant purement inexistant." ⁸⁸⁶

Al-Ġhazālī pointe ici, en convoquant la doctrine des ġubbā'ites, la nécessité de la venue à l'existence de l'accident contraire, pour l'annihilation de l'accident précédant. Or, nous dit Al-Ġhazālī, le mouvement n'a pour contraire que le repos, et le repos est un non-existant, en l'occurrence, l'inexistence du mouvement. Ainsi, comment un existant pourrait-il être remplacé par un non-existant ? L'incohérence des philosophes semble patente.

Le contraire d'un mouvement particulier est son mouvement contraire, et non le repos

Voyons ce que nous en dit Ibn Rushd :

"Au contraire, lorsque la non-existence est supposée provenir de l'agent au fur et à mesure que l'existence en découle, il y a la plus grande différence entre les deux. Toutefois, lorsque l'existence est supposée comme un fait primordial, et la non-existence comme un fait secondaire, à savoir lorsque la non-existence est supposée

885. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 32.

886. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion II, §. 33.

se produire par le moyen terme de l'agent, au moyen d'un type d'existence, à savoir lorsque l'agent transforme l'existence effective en existence potentielle en la retirant de la réalité - ce qui est une qualité possédée par le substrat - alors cela est vrai. Et, de ce point de vue, les philosophes ne considèrent pas qu'il soit impossible que le Monde soit inexistant, dans le sens où il se transforme en un autre. La non-existence n'est dans ce cas qu'un événement ultérieur, et un fait secondaire. Toutefois, ce qu'ils considèrent comme impossible, c'est qu'une chose disparaisse dans le néant absolu, puisque l'acte de l'agent se serait alors lié à lui à la non-existence, par essence et par principe." ⁸⁸⁷

Dès lors que l'on prend conscience que le contraire d'un mouvement est le mouvement contraire, la critique d'Al-Ġhazālī s'effondre d'elle-même. Ibn Rushd réaffirme ici le principe de conservation des existants particuliers du Monde sensible. Nous avons vu, en son lieu ⁸⁸⁸, la dichotomie de ces existants en existants potentiels et effectifs, et comment, par le principe de causalité physique, l'agent pouvait faire passer l'existant d'un type à l'autre, sans jamais le faire disparaître, ce qui conforte la thèse selon laquelle, pour notre philosophe andalou au moins, les existants potentiels sont bien distincts des existants effectifs. Et, le Cordouan de poursuivre ainsi :

"Tout au long de cette discussion, Al-Ġhazālī a confondu l'accidentel avec l'essentiel, et a imposé, aux philosophes, des conclusions qu'ils considèrent pourtant comme impossibles. C'est d'ailleurs le caractère général de ce qui se discute dans ce livre. Par conséquent, un nom plus approprié pour ce livre serait *Le livre de l'incohérence absolue* ou *L'incohérence d'Al-Ġhazālī*, et non *L'incohérence des philosophes*. Et, le meilleur nom de mon livre serait *La distinction entre la vérité et les arguments incohérents*." ⁸⁸⁹

Il ne s'agit pas seulement d'existants possibles. Dès lors qu'il s'agit d'existants qui furent effectifs avant de redevenir potentiels, ils ne peuvent qu'être liés à l'un des existants universaux nécessaires. Nous laissons donc Ibn Rushd conclure, sur ce point, en renommant le livre d'Al-Ġhazālī le *Le livre de l'incohérence absolue...*

La Physique d'Ibn Rushd

Ibn Rushd, par l'intermédiaire et le biais du commentaire, introduit de nouveaux concepts, revenant sur la définition des mots, des noms, des sciences elles-mêmes, comme autant de thérapeutiques qui permettent de dissiper les *crampes mentales*, dans une ap-

887. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire du §. 33 du *Tahafot al-falāsifā*.

888. Voir Partie I, Chapitre 2.

889. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion II, Commentaire du §. 33 du *Tahafot al-falāsifā*.

proche méthodologique *curative* de la philosophie, comme nous l'avons, du reste, dors et déjà illustré en de multiples reprises dans les parties précédentes ⁸⁹⁰.

Définition des sciences physiques, chez Ibn Rushd

Voici ce que Cristina Cerami indique, quant à la définition des sciences physiques chez Ibn Rushd :

"Averroès affirme d'emblée que la science de la nature a comme "genre sujet" (*subiectum*) les "espèces sensibles" (*species sensibiles*), c'est-à-dire les "choses sensibles" (*res sensibiles*) "connues par les sens" (*res sensu cognitae*) qui changent d'elles-mêmes (*transmutantur de se*) ou, selon la définition de *Phys. II 1*, les choses sensibles "en tant qu'elles possèdent en elles-mêmes le principe du mouvement et du repos" (*secundum quod habent de se principium motus et quietis*) et qu'elle a, en revanche, comme *intentio* la connaissance des causes de ces étants et des causes de leurs "accidents" :

"J'affirme que le but de la science naturelle dans son ensemble, dont ce livre <i.e. la *Physique*> est une partie, est de connaître les causes des espèces sensibles, ainsi que les causes des accidents qui sont en elles. En effet, l'objet de cet art n'est constitué que par les choses sensibles qui se changent d'elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles possèdent en elles-mêmes le principe du mouvement et du repos". ⁸⁹¹

L'horizon de la science physique dans son ensemble est donc défini par le genre des étants sensibles et par la manière dont ces étants sont considérés, c'est-à-dire, selon la formulation de *Phys. II 1*, en tant qu'ils possèdent en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur repos." ⁸⁹²

La science naturelle, la *Physique*, constitue l'ensemble des méthodes scientifiques permettant de comprendre, au moins de façon asymptotique, les liens de cause à effet inhérents aux existants sensibles, ces existants étant définis comme ceux qui possèdent le principe du mouvement et du repos. L'objet d'étude de la physique est donc l'ensemble des particuliers du Monde Physique. Le but de la physique consiste en la détermination des liens de cause à effet qui régissent la venue à l'existence de ces étants, ainsi que la venue à l'existence, en eux, de leurs accidents, ces deux branches étant l'émanation effective du principe que nous nommons principe de causalité physique.

890. Voir notamment Partie I, Chapitre 2.

891. Averroès, *GC Phys.*, f. 1 C8-G5.

892. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.243.

La *disputatio* Ibn Rushd-Al-Ġhazālī comme moteur de l'émergence d'une nouvelle physique

Il est important pour nous ici de souligner l'effet de la dispute entre Ibn Rushd et Al-Ġhazālī, son meilleur ennemi, dans l'émergence de ce qu'il convient d'appeler une nouvelle physique. C'est précisément ce que souligne Cristina Cerami, dans son article *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"Même un aperçu sommaire des commentaires d'Averroès sur les traités physiques d'Aristote montre l'importance accordée à ce sujet. Il n'est pas exagéré de prétendre que, selon Averroès, la tâche d'établir l'autonomie scientifique de la philosophie naturelle constitue l'un des principaux objectifs du "philosophe de la nature", si ce n'est l'un des principaux défis de tout projet philosophique. Dans ce qui suit, nous verrons que la pertinence de cette question doit être expliquée à la lumière du contexte historique et polémique du projet d'Averroès. Je suggérerai que, dans ce contexte, Avicenne n'est pas le seul, ni le plus dangereux opposant au projet philosophique d'Averroès. L'effort d'Averroès pour conformer la philosophie naturelle au canon scientifique de l'analyse postérieure et pour défendre son fondement empirique doit être interprété comme une partie de son plan général pour réfuter l'opportunisme théologique ash'arite. Sa dispute avec la théologie ash'arite, en particulier avec Al-Ġhazālī, révèle un nouvel enjeu dans le débat sur le fondement scientifique de la philosophie naturelle propre à l'aristotélisme arabe. Il n'est pas possible d'apprécier la position exégétique et philosophique d'Averroès sans prendre en considération ce contexte historique et intellectuel." ⁸⁹³

Il est essentiel pour nous de saisir cette intrication, cette fertilisation du débat, issue de la dispute entre la démarche théologique et la démarche philosophique. Nous aurons à cœur de l'écrire et de le répéter, les théologiens furent sans doute les meilleurs adversaires des philosophes, mais, de façon concomitante, et paradoxalement, les meilleurs alliés de la philosophie. Ce n'est pas seulement l'avancement et le progrès de la pensée philosophique qui constitue l'unique moteur de la démarche d'Ibn Rushd. Il s'agit bien, également, de couper l'herbe sous le pied aux attaques anti-métaphysiques aristotéliennes des théologiens, notamment ash'arites, le concernant, et, dans un second temps, de mettre en évidence les errements des théologiens et de leur fer de lance, Al-Ġhazālī, dans les questions métaphysiques et physiques qui en découlent. Le point sur lequel nous souhaiterions insister, est que la qualité, le niveau de la réponse du philosophe andalou est à la hauteur de l'attaque reçue. C'est en réponse à la rigueur impressionnante de la proposition ash'arite, et de la critique philosophique anti-métaphysique d'Al-Ġhazālī, qu'Ibn Rushd doit déployer un tel trésor de rigueur et de finesse argumentative. De ces disputes, une nouvelle physique émerge, une physique où le physicien doit manier des propositions mé-

893. Cristina Cerami, *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.180.

taphysiques, comme le souligne Cristina Cerami dans le passage suivant :

"Dans ses démonstrations générales, conclut donc Averroès, le physicien doit manier des propositions qui, selon les indications d'*An. Post. I 4-5*, sont premières et appropriées. En effet, pour que ces démonstrations soient universelles, les prédicats des propositions qui les constituent doivent appartenir tout le temps à tout le sujet, par soi et premièrement. En inversant l'ordre du corpus, on aurait en revanche des propositions qui ne sont à strictement parler ni premières ni appropriées, car leur prédicat serait plus général que leurs sujets." ⁸⁹⁴

Nous comprenons donc comment le physicien se doit de fonder conjointement sa science sur les signes issus de l'expérience et donc monopoliser le raisonnement par induction scientifique, mais aussi sur les prémisses premières et universelles, valables en tout lieu et en tout temps, des prémisses qui, de fait, n'appartiennent guère au Monde Physique, mais Métaphysique, tout en influant sur son évolution spatio-temporelle. Pour appliquer ce dernier point dans le cadre de sa démarche scientifique, le physicien aura à cœur de monopoliser le raisonnement déductif pour dériver de ces principes métaphysiques des éléments applicables aux phénomènes particuliers qu'il étudie.

La physique et la dérivation de l'existence des principes

En ce sens, il est important de souligner que la physique, selon Ibn Rushd, ne tire pas l'existence de tous ses principes de la métaphysique, mais certains d'entre eux, comme le Premier Moteur, dont l'essence est étudiée par le métaphysicien, et non par le physicien :

"Averroès admet, suivant l'enseignement d'Aristote, que la philosophie naturelle, comme toutes les sciences particulières, ne peut pas démontrer ses propres principes dans un sens absolu. Cependant, cela ne signifie pas, selon lui, qu'une autre science universelle supérieure puisse le faire, car cela impliquerait que la physique soit une science subordonnée. Ainsi, contrairement à ce qu'Avicenne affirme à plusieurs reprises dans son *Kitāb al-Shifā*, Averroès soutient que rien n'empêche de supposer que la physique, en tant que science particulière, démontre l'existence de ses propres principes, pourvu qu'elle le fasse par un signe et non par une démonstration absolue ; tandis que la science universelle, c'est-à-dire la métaphysique, clarifie l'essence de l'un de ces principes, c'est-à-dire le premier moteur." ⁸⁹⁵

Nous comprenons ce qui motive, chez Ibn Rushd, le refus de la subordination de la Physique à la métaphysique. Il y a, d'une part l'existence du Premier Moteur du Monde Physique, qui résulte d'une démonstration purement Physique d'un être purement Métaphysique, comme nous l'avons vu en son lieu ⁸⁹⁶. D'autre part, il y a l'idée défendue

894. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.250.

895. Cristina Cerami, *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.186.

896. Voir Partie II, Chapitre 2.

plus bas selon laquelle la physique se fonde à la fois sur les prémisses issues de la métaphysique et sur les signes issus de l'expérience. Ainsi, nous comprenons que l'induction peut être usitée comme outil de réfutation des propositions portant sur les liens entre les particuliers du monde sensible. Il est alors légitime de s'interroger sur la possibilité, pour la démarche inductive, d'établir positivement, de démontrer la véracité d'une proposition. Une question fondamentale quant au sujet qui nous occupe, dans la présente thèse, et que nous vous proposons d'aborder.

Les statuts épistémologiques du *signe* et des formes d'induction, chez Ibn Rushd

La démarche d'Ibn Rushd, à la fois inducto-déductive et démonstrative, comme nous le verrons plus loin dans le présent chapitre, s'inscrit dans la lignée de penseurs, de philosophes et scientifiques de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, qui ont su élaborer, au fil des siècles, ce qu'il convient d'appeler une *méthode scientifique expérimentale*. Voyons tout d'abord ce premier point.

Le développement de la *science expérimentale*

Nous ne ferons pas ici une analyse exhaustive du développement de la *science expérimentale*, qui se démarque, sur le plan épistémologique, d'une *science observationnelle*. Une telle analyse mériterait une recherche en propre. Nous souhaitons simplement ici donner quelques éléments permettant de mettre en évidence la révolution épistémologique qui a eu lieu durant l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, et dont Ibn Rushd synthétisera les fondements théoriques. Nous pouvons citer ici, parmi les scientifiques, penseurs, philosophes de l'âge classique les plus influents dans le domaine de la recherche expérimentale, Jābir ibn Hayyān⁸⁹⁷ (Geber), ar-Rāzī⁸⁹⁸ (Rhazès), al-Hasan Ibn al-Haytham⁸⁹⁹, ou encore Ibn an-Nafīs⁹⁰⁰, parmi tant d'autres. Plus précisément, et pour illustrer notre

897. Abū Mūsā Jābir ibn Hayyān Ibn 'Abdallāh al-Kūfī (mort en 200H/815 apr. J.-C.), philosophe et chimiste, surnommé as-Sūfī. Originaire du Khorassan, il vécut à Kūfa et mourut à Tus. Voir Ibn Nadīm, al-Fihrist pp. 498-503; az-Zarkalī, al-A'lām 2/103.

898. Abū Bakr Muhammad ibn Zakariyya ar-Rāzī (251-313H/865-925), médecin et philosophe, né à Ray en Iran et mort à Bagdad, auteur entre autres du traité de médecine *al-Hāwī fī t-tibb*. Voir Ibn an-Nadīm, al-Fihrist pp. 415-417; as-Sadfi, al-Wāfi bil-wafayāt, 3/62.

899. Abū 'Alī Muhammad ibn al-Hasan ibn al-Haytham (354-430H/965-1039), surnommé le second Ptolémée, mathématicien, ingénieur, médecin et philosophe, né à Bassorah et mort au Caire. Voir Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā' 2/372-376, et Kahhāla, Mu'jam al-mu'allifin 9/225-226.

900. Ibn an-Nafīs, 'Alā ad-Dīn ibn Abī al-Hazm al-Qarshī (mort en 687/1288), fut le plus grand médecin de son époque; d'une famille originaire de Qarsh en Transoxiane, il naquit à Damas et mourut au Caire. Voir Ibn al-'Imād, Shadharāt adh-dhahab 5/400-401.

propos, voici ce que Jābir Ibn Hayyān (721 - 815), le Geber des latins, écrivait, tel que le cite E.J. Holmyard dans son étude *Makers of Chemistry* (nous traduisons) :

"Le premier point essentiel en chimie est que tu dois effectuer des travaux pratiques et mener des expériences, car celui qui n'effectue pas de travaux pratiques, ni ne fait d'expériences, n'atteindra jamais les moindres degrés de maîtrise. Mais toi, ô mon fils, tu fais des expériences pour acquérir des connaissances. Les scientifiques ne se réjouissent pas de l'abondance de la matière ; ils ne se réjouissent que de l'excellence de leurs méthodes expérimentales." ⁹⁰¹.

Voilà qui pose tout de suite le cadre de notre réflexion sur la science expérimentale durant l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane. Le scientifique, dans sa quête de compréhension du Monde Physique, n'a de valeur que par l'excellence de ses méthodes expérimentales. Le même Jābir Ibn Hayyān, dans son *Grand livre des propriétés*, son *Kitāb al-khawās al-kabīr*, nous livrera également comment le chercheur doit se comporter vis-à-vis des résultats des travaux reçus de la part de ses pairs :

"Nous recenserons uniquement dans ces écrits nos propres observations et ce que nous avons vérifié par l'expérience, et non pas ce que nous avons entendu ou lu ou qu'on nous a relaté. Nous ferons état de ce que nous aurons pu confirmer, et rejetterons ce qui aura été prouvé faux. Nous comparerons alors nos conclusions à leurs affirmations" ⁹⁰².

Cette méthodologie n'est pas sans nous rappeler celle d'Ibn Rushd vis-à-vis des travaux reçus de la part des *qudamā*, littéralement des *anciens*, comprendre, sous la plume du Cordouan, les philosophes grecs. Le Qadi de Séville et de Cordoue nous indique sa démarche du passage au crible de la raison de l'héritage philosophique, fusse-t-il issu des plus grands philosophes de la Grèce antique, à l'instar d'Aristote et de Platon. Cette méthode est simple :

"Puisque [...] toute l'étude nécessaire des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors certes il nous puise à pleine mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout s'y avère juste, nous le recevrons de leur part ; et s'il s'y trouve quelque chose qui ne le soit, nous le signalerons" ⁹⁰³.

Les conclusions de la démarche démonstrative, de la part d'autres philosophes, aussi brillants et célèbres soient-ils, ne constituent nullement un donné-révéle, mais bien, pour le lecteur, un *donné-établi*, qu'il s'agit de faire sien, si la démarche et l'argumentaire sont valides, ou de corriger le cas échéant. C'est d'ailleurs ce qui distingue le savant, celui qui s'est approprié un savoir, d'un sachant, celui qui à acquis une connaissance. Un verset

901. Jābir Ibn Hayyān, Cité par E.J.Holmyard, in *Makers of Chemistry*, 1931, Clarendon Press, Oxford, p. 60.

902. Jābir ibn Hayyān, *Kitāb al-khawās al-kabīr*, p. 232.

903. Ibn Rushd, *Fasl al-maqāl*, le *Discours décisif*, trad. Marc Geoffroy, GF-Flammarions, 1996, p.111.

coranique sur cette distinction est en ce sens des plus éloquents : "Ceux qui ont été chargés de la Thora mais qui ne l'ont pas appliquée sont pareils à l'âne qui porte des livres"⁹⁰⁴. Le savoir est aussi un savoir-faire, la cogitation n'est pas seulement la mémorisation, mais bien la création de liens nouveaux, originaux, de fantasmes qui portent en eux la potentialité de la découverte scientifique valide, qui, asymptotiquement, mène à la jonction du penseur avec l'Intellect, *al-Haqq*, le tout par voie de certitude (*al-yaqqin*). Jābir Ibn Hayyān ne dira pas autre chose dans son œuvre *Kitāb as-sab'īn* :

"Le véritable savant est celui dont le savoir se base sur l'expérience, tandis que celui qui n'a pas mis son savoir à l'épreuve de l'expérience n'est pas un savant. Dans toutes les branches, l'artisan expérimenté maîtrise parfaitement son art, tandis que l'artisan inexpérimenté commet des erreurs."⁹⁰⁵

Tel est donc le *savant*, celui qui expérimente. Toutefois, Ibn Hayyān va plus loin ici. Il ne nous dit pas seulement que le recours à l'expérience est essentielle à la pratique du savant, mais la place en deux lieux stratégiques de la démarche scientifique. D'une part elle fonde le savoir, et nous reviendrons sur ce point de part sa correspondance avec la notion de *signe* chez Ibn Rushd, qui induira une discussion sur le rôle positif de l'induction démonstrative, qu'il s'agira de distinguer de l'induction dialectique. D'autre part, l'expérience doit mettre à l'épreuve le savoir de l'expérimentateur. Le savoir de l'expérimentateur risque son annihilation à chaque expérience, annihilation qui laisserait la place, naturellement à un savoir nouveau, un savoir plus robuste, capable de supporter les assauts de l'expérience. Le grand Ibn al-Haytham (965-1040) s'inscrira dans la même perspective, quant au rôle épistémologique de l'expérience dans la constitution du savoir scientifique, comme il l'écrira dans son œuvre *al-Manāzir*, en décrivant, dans le cadre de l'optique, sa méthodologie :

"Nous commençons notre recherche par un état des lieux des faits, en examinant les propriétés de la vision et en distinguant les caractéristiques des différents éléments. L'examen nous permet de déterminer ce qui est propre au regard au moment de la vision et ce qui est une sensation manifeste, non sujette au changement ni au doute. Il s'agit ensuite de procéder à une enquête méthodique et progressive, en critiquant les postulats de départ et en formulant les conclusions avec prudence. Notre objectif dans toute cette démarche et cet examen doit être de juger objectivement, loin des passions, et de rechercher la vérité en toute impartialité dans chacune de nos expériences et de nos critiques"⁹⁰⁶.

Nous comprenons ainsi que le rôle du scientifique n'est pas seulement d'observer le Monde pour pouvoir le décrire, mais bien de rechercher au-delà des apparences et des intuitions premières, dont la véracité doit toujours être remise en jeu par le biais

904. Coran, Sourate 62, Verset 5.

905. Jābir ibn Hayyān, *Kitāb as-sab'īn*, p. 464.

906. Ibn al-Haytham, *al-Manāzir*, éd. Dr 'Abd al-Hamīd Sabrah, p. 62.

de l'expérimentation. C'est d'ailleurs précisément le rôle critique que joue l'expérience dans la méthode scientifique d'Ibn al-Haytham, l'examen minutieux, la distinction entre ce qui relève du fait mis en évidence par l'expérience, de ce qui relève de la subjectivité de l'observateur. Cette démarche expérimentale scientifique, menant au valide (*as-Sahīh*) rejoint celle d'Ibn Hayyān, que nous avons découvert ci-dessus, et rejoint également celle d'Ibn Rushd, que nous vous invitons à découvrir.

Les fondements théoriques de la *science expérimentale*, chez Ibn Rushd

Le *signe* chez Ibn Rushd

Pour comprendre le rôle que joue l'induction dans le système d'Ibn Rushd, nous devons tout d'abord comprendre le rôle démonstratif du *signe*, ainsi que la double erreur commise par Ibn Sīnā sur le sujet, comme le souligne Cristina Cerami dans son *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"*Pace* Avicenne, assure Averroès, le physicien peut et doit démontrer l'existence des causes premières de son genre-sujet, même s'il ne le fera pas par un syllogisme apodictique, mais en formulant une démonstration *quia*, à savoir celle que la tradition gréco-arabo-latine appelle "signe". Le physicien doit en effet trouver, pour chaque genre de substances sensibles, ses causes particulières dans les quatre genres de causes existants, mais il doit aussi établir l'existence de deux de leurs causes premières : la cause motrice dernière et la matière première. L'erreur d'Avicenne est en ce sens double, car il a non seulement affirmé une thèse fautive, mais il en a pris pour preuve un texte d'Aristote qu'il a mal interprété. La réponse d'Averroès se fonde, ainsi, sur une relecture du texte d'*An. Post. I 9* qui suppose une extension de la théorie de la démonstration exposée dans ce traité. C'est en effet l'un des enjeux les plus importants de la conception qu'Averroès propose de la science de la nature. Ce n'est plus le seul syllogisme apodictique qui répond aux exigences de la démonstration des *An. Post.*, car le signe aussi appartient au nombre des véritables preuves démonstratives. C'est par cette preuve, en effet, qu'on établit l'existence des causes premières de la nature."⁹⁰⁷

Nous comprenons l'erreur d'Ibn Sīnā, soulignée par Ibn Rushd. L'étude de l'existence du Premier Moteur fait partie de ce que l'on peut et doit exiger du Physicien, et non du métaphysicien qui lui aura pour charge l'étude non plus de la simple existence mais des caractéristiques (*aḍ-ḍāt*) de ce Premier Moteur. En niant cette caractéristique à la Physique, Ibn Sīnā assujetti les sciences de la nature à la métaphysique. Or, le fondement de nos savoirs passe d'abord et avant tout par le donné-sensible, ce que nos sens nous transmettent quant au Monde Physique. Et, c'est par l'application de la cogitation

907. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.306-307.

(*at-tafkir*) que nous pouvons dépouiller les particuliers et leurs relations de leur particularités subjectives pour nous élever vers les universaux métaphysiques. En adossant la valeur épistémologique des sciences physiques à celle des sciences métaphysiques, Ibn Sīnā fait un contre-sens fatal, puisque c'est précisément par l'indépendance des valeurs épistémologiques respectives de chacune de ces deux sciences, les sciences physiques et métaphysiques, que la valeur épistémologique de la jonction peut être établie. Dans le système d'Ibn Sīnā, cette jonction n'est pas à établir, elle est supposée, et, si elle devait être établie par démonstration, cette dernière ne constituerait qu'une forme de *petitio principii*.

Signe et induction, dans le discours démonstratif d'Ibn Rushd

Un second élément que nous souhaitons souligner, en ce début de section, consiste à positionner tout de suite le *signe* et l'induction comme éléments utilisables dans le cadre du discours démonstratif, en rupture avec l'approche purement déductive du discours démonstratif. Ceci est analysé comme suit par Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"C'est sur la distinction entre "l'essence" et "la nature" de la chose, et sur cette (re)lecture "essentialiste" de la prédication par soi, qu'Averroès ébauche sa conclusion et sa défense du syllogisme du signe. C'est en effet en vertu de cet aspect de ses prémisses que le syllogisme du signe rentre dans le genre des véritables démonstrations : le signe est une véritable démonstration, car le prédicat qu'il utilise comme moyen terme se prédique nécessairement et essentiellement de son sujet. Que la riposte d'Averroès à la critique d'Avicenne soit fondée en raison ou pas, elle repose sur la conviction qu'une connaissance "diairétique" de la nature du sujet et du prédicat nous montre que leur lien, dans une "démonstration de l'existence", n'est pas simplement nécessaire, mais aussi essentiel [...] L'induction porte donc clairement sur les prémisses du syllogisme du signe, mais elle ne semble que confirmer une donnée qu'elle ne peut, en tant que telle, établir. Faut-il en conclure que l'induction, à la différence du signe, est pour Averroès un outil inessentiel dans la découverte des principes ? La réponse n'est pas simple, car comme on le verra elle suppose une distinction entre deux types d'induction : une induction qu'Averroès appelle dialectique et une induction qu'il définit comme "scientifique"."⁹⁰⁸

Il est important de relever et de souligner ici qu'Ibn Rushd est médecin de formation, médecin de la cour et médecin du Calif almohade Abou Ya'qub Yusuf. La démonstration par les signes, ou les symptômes pourrait ainsi découler de sa pratique médicale, l'empirisme permettant de s'élever, par induction, aux principes généraux. Le recours au *signe*, dans le cadre démonstratif, semble, ici, à la fois possible, mais, en sus, essentiel. Il ouvre la voie à une forme d'induction démonstrative, une induction que Cristina Cerami qua-

908. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.335-336.

lifie de "scientifique". Cristina Cerami, dans son article *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni, *Interpreting Averroes : Critical Essays*, va plus loin encore, en mettant en évidence le rôle nécessaire du signe, en tant que fondement des sciences physiques, pour Ibn Rushd, comme ils l'illustrent dans le passage suivant (nous traduisons) :

"Dans le *Prologue* du *GC de la Physique*, comme dans le commentaire du premier chapitre⁹⁰⁹, Averroès précise que, même s'il est possible de trouver des "démonstrations absolues" en philosophie naturelle, ces démonstrations sont assez rarement utilisées dans cette science et en aucun cas pour en établir les principes propres. Le *signe* est le seul moyen d'établir les premiers principes et, plus généralement, les causes des phénomènes observés. Allant plus loin dans le parallélisme avec le *GC Analytique Postérieur*, il définit le signe naturel non pas simplement comme un moyen de remonter des phénomènes aux causes, mais comme un syllogisme qui "procède de" - c'est-à-dire qui utilise comme moyen terme - "les conséquences" et les "accidents propres" des êtres naturels⁹¹⁰." ⁹¹¹

Le *signe* permettrait ainsi au physicien de remonter, par induction, non seulement des effets particuliers à leurs causes particulières, mais, chemin faisant, permet au physicien d'établir, par une voie démonstrative valide (*sahīha*), quoique toujours inductive, l'existence et le pourtour des principes premiers des sciences physiques eux-mêmes. En sus, et nous suivons ici l'approche de Cristina Cerami, Ibn Rushd affirme l'impossibilité de l'établissement de ces premiers principes sans recours aux *signes* et à l'induction qui en dérive. Cependant, il nous faut impérativement préciser ici la dichotomie des raisonnements par induction chez Ibn Rushd, ce que résume Cristina Cerami, en évoquant la distinction entre l'induction dialectique et l'induction démonstrative :

"Le type d'induction utilisé par le dialecticien est donc caractérisé par le fait que l'examen qui l'accompagne n'est pas un recensement complet de tous les particuliers, mais une énumération d'un nombre de cas suffisant à produire l'assentiment propre aux prémisses généralement acceptées. Dans le même passage, Averroès explique toutefois que, même si tous les particuliers étaient recensés, cette induction "ne fournirait pas en elle-même et premièrement le prédicat essentiel nécessaire". Le prédicat, en effet, pourrait être prédiqué de la totalité du sujet de façon accidentelle. Dans un contexte démonstratif, par conséquent, cette induction ne peut être utilisée que pour guider vers la certitude (*li-l-irṣād ilā al-yaqīn*), mais non pas pour la produire premièrement et essentiellement (*lā ilā ifādatihi awwalan wa-bi-al-dāt*). L'induction qui en revanche produit la certitude, conclut Averroès à la fin du passage, ne doit pas forcément recenser tous les cas particuliers, mais doit assurément parvenir "au prédicat essentiel" (*al-mahmūl al-dātī*). Sans préciser la nature exacte de cette induction, Averroès évoque l'exemple de la scammonée, déjà utilisé par Avi-

909. GC Physique 4B-G ; cf. 6K-7B.

910. GC Physique 56 M-57B (Bk. 2, comm. 22).

911. Cristina Cerami, *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.186.

cenne, et conclut que dans un contexte démonstratif le nombre de cas considérés dans l'induction varie en fonction du sujet et que les prémisses ainsi vérifiées sont appelées "expérimentales" (*tağribiyya*)."⁹¹²

Un passage fondamental, s'il en est, dans l'optique de notre recherche, celle qui nous accompagne depuis le début de la présente thèse. Ibn Rushd distingue le raisonnement par *induction dialectique*, celui du dialecticien, celui qui parvient à ouvrir les voies de l'intuition du penseurs, fondé sur l'observation, qui abouti, au mieux à la corrélation, quand bien même nous ayons passé en revue tous les cas possibles, ce que l'on nomme une induction complète, et le raisonnement par *induction démonstrative*, celle du physicien, fondée sur l'expérience, celle qui établie les liens de cause à effet, le principe de *causalité physique* entre les particuliers du Monde Physique. Cette distinction entre *observation* et *expérience*, quant à leur apport épistémologique en terme respectif de corrélation et de causalité, que trop d'historiens de la physique font remonter à Galilée, ce qui marquerait le tournant de la science dite *moderne*, est ici formulée avec clarté et finesse.

Les différentes formes d'induction

Sur les différentes formes d'induction, Cristina Cerami ne nous démentira guère, dans son article *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature* publié l'étude *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"Dans ce cas également, cette doctrine est bien établie dans le *GC Analytique Postérieur*. Dans ce commentaire, Averroes fait la distinction entre une induction dialectique - effectuée par la faculté imaginative - et une induction scientifique ; il affirme explicitement que seule l'induction scientifique, puisqu'elle est complète, peut produire l'état cognitif de certitude (*yaqîn*) chez le connaisseur. Tout au long du commentaire, il souligne que toutes les propositions scientifiques universelles évidentes sont saisies par ce type d'induction et que "les fondements de toute science résident dans la perception des sens"."⁹¹³

Nous ne rejoignons toutefois pas Cristina Cerami sur un point précis de leur énoncé. En effet, ce n'est pas la *complétude* de l'induction qui la rend *scientifique*, comme nous l'a mis en évidence Cristina Cerami dans le passage précédant, mais bien son caractère *expérimental*, établissant un lien causal entre les phénomènes expérimentés, par opposition au caractère *observationnel* de l'induction dialectique qui ne permet, fusse-t-elle complète, que d'établir une modeste corrélation. Quant au lien de nécessité entre inductions et sciences physiques, la *philosophie naturelle*, voici ce que précise Cristina Cerami, en citant Ibn Rushd (nous traduisons) :

912. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.344.

913. Cristina Cerami, *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.188.

"Concernant la philosophie naturelle en particulier, Averroès nous assure que nous avons besoin d'une induction pour atteindre ses premiers principes, lorsqu'il commente la déclaration d'Aristote selon laquelle la personne qui manque de sens manque aussi de la connaissance universelle propre à ce sens⁹¹⁴ :

"Nous avons besoin d'être initiés aux deux types de propositions, je veux dire celles qui sont prises avec la matière, c'est-à-dire les propositions de la philosophie naturelle, et celles qui sont prises sans la matière, c'est-à-dire les propositions mathématiques. La plupart de ces dernières font partie des propositions communes dont nous ne savons pas quand et d'où elles surgissent. Cet aspect concerne les deux types de propositions, je veux dire qu'elles ont besoin d'une perception sensorielle. En raison de l'obscurité de cette question concernant les propositions générales, les théologiens de notre religion pensaient que l'intellect n'avait pas besoin de faire appel à la perception sensorielle pour les saisir."⁹¹⁵

Dans ce passage, comme dans ce qui précède, Averroès affirme clairement que les principes propres de la philosophie naturelle, en tant que premiers principes communs à toutes les sciences, sont saisis par induction et par la perception des sens."⁹¹⁶

Dans le cadre d'une approche causale du Monde Physique, le physicien aura à cœur, c'est d'ailleurs sa raison d'être, en tant que physicien, de scruter les particuliers pour tenter de lever le voile sur la compréhension des liens de causalité inhérents aux interactions entre particuliers. La certitude (*al-yaqīn*) se fait jour chez le physicien dès lors qu'il use d'une induction scientifique. Dit autrement, la certitude scientifique résulte d'un savoir valide (*sahih*), résultant d'un principe de causalité que nous nommerons *discursif*, que nous distinguerons du savoir Vrai (*Haqīqī*) qui serait la finalité, la valeur asymptotiquement atteignable du savoir valide, et qui, elle, résulte du principe de causalité *physique*.

Abū al-Barakāt Al-Baḡdādī et l'émergence de la physique prédictive

Cette approche, permettant l'exploration des liens de causes à effet entre les particuliers, tous en les établissant dans un schéma de pensée globale s'inscrit dans une tradition plus ancienne qu'Ibn Rushd, ayant atteint son acmé, en terme de point de basculement épistémologique, avec Abū al-Barakāt Al-Baḡdādī, qui, comme le souligne Sylvie Nony dans l'étude qu'elle consacre à sa physique, a ouvert la voie à une physique nouvelle, une physique prédictive, en lieu et place de la physique téléologique d'Aristote :

"Enfin, la physique aristotélicienne était centrée sur les changements et explicitait leurs lois à l'intérieur d'un monde clos. Ces changements étant définis par leur terme, cette physique était condamnée à une causalité téléologique. Pour passer à une physique prédictive, il a fallu, au contraire, identifier des grandeurs qui relèvent du

914. Aristote, Post. An. I 18

915. *LC Analytique Postérieur* 417.11-17.

916. *Averroes' Natural Philosophy as Science of Nature*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.189.

passé du mobile et peuvent éventuellement déboucher sur des principes de conservation." 917

Ce point de basculement est d'une importance capitale et montre, s'il fallait encore l'illustrer, la prise de distance et le mûrissement de la pensée, au sein de la civilisation arabo-musulmane, vis-à-vis de la réception de la philosophie grecque. Nous sommes loin, aux antipodes, de l'image d'Epinal de la simple conservation des travaux hellénistes. Ceci étant posé, voyons, à présent, avec nos philosophes médiévaux, plus en détails, les distinctions entre causalité *physique* et causalité *discursive*.

Distinctions entre Causalité *Physique* et Causalité *Discursive*

Nous avons souligné, plus haut, dans le présent chapitre, les failles et la méconnaissance de l'exactitude des événements du Monde physique, et comment, de cette connaissance imparfaite sur le plan des sens (*Hassas*), nous ne saurions produire une pensée (*fikr*) non entachée d'erreur. Que dire alors de son aboutissement à l'intellect (*'aql*) ? Comment pourrions-nous ne pas en avoir une vision voilée, floue, trompeuse ? Dit autrement, en faisant abstraction de notre manque de connaissance de l'évènement physique, nous pourrions, si nous avions une vision complète des causes en présence, avoir une connaissance parfaite, *a priori*, des événements à venir.

Approche mécaniste du Monde physique

En ce sens, Al-Ġhazālī nous livre, dans un passage de son *Tahafot al-falāsifā*, une synthèse de cette vision mécaniste du Monde physique :

"En résumé, chaque événement a une cause advenue, jusqu'à ce que la chaîne de causes se termine par le mouvement céleste ancien, où chaque partie est une cause pour une autre. Par conséquent, les causes et les effets de leur chaîne se terminent par les mouvements célestes particuliers. Ainsi, celui qui a une représentation des mouvements a une représentation de leurs conséquences, et des conséquences de leurs conséquences, jusqu'au bout de la chaîne. De cette façon, ce qui va arriver est connu. En effet, [dans le cas de] tout ce qui va arriver, sa venue à l'existence est une conséquence nécessaire de sa cause, une fois que sa cause est advenue. Nous ne savons pas ce qui se passera dans le futur uniquement parce que nous ne connaissons pas toutes les causes [des effets futurs]. Si nous devions connaître toutes les causes, nous connaîtrions tous les effets." 918

917. Sylvie Nony, *Abū al-Barakāt*, p.5-6

918. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVI, §. 5.

Ce passage prolonge l'analyse de la connaissance de Dieu des particuliers, examinée en son lieu⁹¹⁹. En effet, dans une vision purement mécaniste et déterministe du Monde physique, la connaissance des causes et de l'état du Monde physique à un instant t donné est nécessaire et suffisante pour en décrire l'état à tout instant postérieur comme antérieur. Et, le directeur de la *Nizāmiyya* de poursuivre :

"Toutefois, nous ne connaissons pas ces causes. Parfois, nous pouvons en connaître quelques-unes, ce qui nous donnerait l'intuition de l'apparition de l'effet. Si nous connaissions le nombre le plus fréquent et le plus grand [des causes], nous obtiendrions une opinion claire, [fondée sur les effets]. Si la connaissance de toutes les causes devait nous être attribuée, la connaissance de tous les effets nous le serait aussi. Toutefois, les événements célestes sont nombreux. En outre, ils admettent une intrication avec les événements terrestres. Il n'est pas dans le pouvoir humain de les connaître, alors que les âmes célestes les connaissent, parce qu'elles connaissent la Cause Première, les conséquences [de leurs propres actions], et les conséquences de leurs conséquences, jusqu'au bout de la chaîne."⁹²⁰

Notre incapacité à comprendre pleinement le Monde et à en appréhender le futur nécessaire, résulte de notre connaissance imparfaite des causes. Nous pouvons en connaître certaines, mais notre ignorance des autres causes en présence implique une méconnaissance des effets. Ainsi, il est important de distinguer nos conséquences des liens de causalités entre les particuliers des liens effectifs existants hors de nous, et indépendamment de nous. En ce sens, Al-Ġhazālī poursuit :

"L'augmentation et la diminution des pouvoirs ont des causes indénombrables. Ainsi, certains pouvoirs peuvent devenir plus forts au début de la vie, certains à l'âge moyen, et d'autres en fin de vie, ce qui s'applique également à l'esprit. La seule chose qui reste [pour les philosophes] est une prétention à la probabilité. Il n'y a rien d'improbable à ce que l'odorat et la vue diffèrent, en ce sens qu'après quarante ans, l'odorat devenant plus fort et la vue s'affaiblissant, bien qu'ils soient égaux en tant que résidents du corps [...] Il n'est donc pas improbable que le tempérament des organes puisse différer en ce qui concerne les particuliers, et en ce qui concerne leurs états. L'une des raisons pour lesquels l'affaiblissement de la vue intervient avant celui de l'esprit pourrait être le fait que la vue vient plus tôt à l'homme [que son esprit] [...] Par conséquent, lorsque l'on plonge dans ces causes, et que l'on ne réduit pas ces choses aux cours habituels [de la nature], on ne peut pas construire sur elles des connaissances fiables. [Ceci est] parce que les modes d'hypothèses possibles concernant l'augmentation ou la diminution des facultés sont innombrables. Rien de tout cela ne donne de certitude."⁹²¹

Ce passage décrit parfaitement la nécessité ainsi que les objectifs des sciences phy-

919. Voir Partie II, Chapitre 5.

920. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVI, §. 5.

921. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 64-65.

siques, qui tentent d'exhiber les causes qui nous sont encore inconnues, par l'étude des effets que nous observons dans le Monde sensible. De l'observation, par le biais des sens (*Hassas*), contrainte par l'expérience, qui permet d'isoler, autant que faire se peut, un effet unique particulier dû à une cause unique particulière, nous pouvons en déduire, par réflexion (*fikr*) sur ce cas particulier, les caractéristiques du lien de cause à effet régit par le principe de causalité physique. En démultipliant les expériences, et en croisant les résultats, en remarquant les récurrences entre des événements qui n'ont, *a priori*, rien en commun, nous pouvons, par un nouvel exercice de réflexion (*fikr*), nous élever, de la compréhension de l'expérience particulière, régit par le principe de causalité physique, vers la compréhension de la loi globale qui régit l'ensemble des comportements où nous avons observé la similitude susmentionnée. Nous aboutissons alors à la jonction de notre pensée à l'Intellect, et la compréhension des événements du Monde sur le plan des universaux, dont les liens de cause à effet sont régis par le principe de causalité métaphysique, dont l'analyse a fait l'objet de la Partie II de la présente thèse⁹²².

Causalité discursive, causalité physique, chez Ibn Rushd

Ibn Rushd nous propose, quant à lui, une analyse sur la distinction entre le principe de causalité physique, dont la connaissance est l'objectif asymptotique des sciences dites *naturelles*, et la perception que nous en avons, et qui constitue le principe de causalité discursive :

"Nier l'existence de causes efficaces, qui sont observées dans les choses sensibles, est un sophisme, et celui qui défend cette doctrine, soit nie avec sa langue ce qui est présent dans son esprit, soit est emporté par un doute sophistique, qui lui vient sur cette question. En effet, celui qui nie cela ne peut plus reconnaître que chaque acte doit avoir un agent. La question de savoir si ces causes sont suffisantes, par elles-mêmes, pour accomplir les actes qui émanent d'elles, ou de savoir s'il y a besoin d'une cause extérieure, à la perfection de leur acte, séparées ou non d'elles-mêmes, n'est pas évidente en soi, et nécessite beaucoup d'investigations et de recherches. Et, si les théologiens avaient des doutes sur les causes efficaces qui sont perçues, comme se causant réciproquement, puisqu'il y a aussi des effets dont la cause n'est pas perçue, cela serait illogique. Ceux sont les choses dont les causes ne sont pas perçues, qui sont encore inconnues, et doivent faire l'objet d'une enquête, précisément parce que leurs causes ne nous sont pas connue par les sens, et, comme tout ce dont les causes ne sont pas perçues est encore inconnu, par nature, et doit faire l'objet d'une enquête, il s'ensuit nécessairement que ce qui n'est pas inconnu a des causes perçues. L'homme qui raisonne comme les théologiens ne fait pas la distinction entre ce qui va de soi, et ce qui est inconnu. Et, tout ce qu'Al-Ġhazālī dit dans ce passage est sophistique."⁹²³

922. Voir Partie II, Chapitre 3.

923. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsifā*.

Ce passage illustre clairement la nécessité de poursuivre l'approfondissement des sciences naturelles et de leurs branches, précisément parce que la compréhension de la nature que nous avons, et que nous nommons le principe de causalité discursive, ne saurait être confondu avec le principe de causalité physique, vers lequel le chercheur tente de faire cheminer son savoir, de façon asymptotique. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Or, l'intelligence n'est rien d'autre que la perception des choses avec leurs causes, et en cela elle se distingue de toutes les autres facultés d'appréhension, et celui qui nie les causes doit nier l'intellect. La logique implique l'existence de causes et d'effets, et la connaissance de ces effets ne peut être rendue parfaite que par la connaissance de leurs causes. Le déni de la cause implique la négation de la connaissance, et le déni de la connaissance implique que rien, dans ce Monde, ne peut, à nouveau, y être lié en propre, et que ce qui est censé être connu n'est rien d'autre qu'une opinion, pour laquelle il n'existe ni preuve, ni définition, et que les attributs nécessaires qui composent les définitions sont inexistantes. L'homme qui nie la nécessité de quelque connaissance que ce soit doit admettre que même cela, sa propre affirmation, n'est pas une connaissance nécessaire." ⁹²⁴

Ibn Rushd effectue ainsi un retournement de l'argumentaire d'Al-Ġhazālī, qui accuse Ibn Sīnā et Al-Fārābī d'orgueil, considérant que tout est établi dans leur démonstration. Notre philosophe andalou met ici en évidence que, non seulement Ibn Sīnā et Al-Fārābī sont plus humbles que le directeur de la *Nizāmiyya* veut bien nous faire croire, mais, en sus, la démarche causale, qui consiste à étudier et à comprendre les existants particuliers du Monde physique, à travers l'approfondissement des connaissances discursives des relations de cause à effet qu'ils entretiennent, de façon effective, est nécessaire à toute forme de compréhension non arbitraire du Monde physique, et donc, du Monde métaphysique, et de Dieu Lui-même. En sus de cette difficulté, inhérente à la connaissance partielle, imprécise, de l'événement du Monde physique, que nous avons par nos sens, il en est une autre, venant, elle, du second *étape* du processus, à savoir celui de la pensée (*fikr*), qui peut être biaisée, en confondant une corrélation avec une causalité.

Les sens, la réflexion et l'intellect, chez Ibn Sīnā

C'est ce que résumera Ibn Sīnā dans le passage suivant de son *Dānēsh-Nāma*, son *Le Livre de Science*, où il revient notamment sur la distinction entre une *cause réelle* et une *cause apparente* :

"La cause est de deux sortes : l'une réelle ; l'autre apparente. Celle-ci est la cause qui ne fait pas l'action [principale], mais cependant produit une action dont la production dispose à l'action d'une autre cause ; par exemple, quelqu'un enlève une colonne de

924. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire des §. 1-8 du *Tahafot al-falāsifā*.

dessous un plafond et l'on dit alors : "Telle personne a fait tomber le plafond" alors que ce n'est pas elle qui fait tomber, car la cause qui a fait tomber le plafond est [en réalité] la pesanteur qui s'y trouve ; cette colonne ne donnait pas au plafond la disposition à l'effondrement ; mais cette colonne, ayant été enlevée, la pesanteur fit son effet ; de même, on dit que la scammonée apporte fraîcheur en éliminant la bile jaune, de sorte que le tempérament a pu produire fraîcheur. Outre ces deux sortes de causes, il y en a d'autres ; mais sur cette question, cela suffit." ⁹²⁵

Dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne arabo-musulmane de l'âge classique, l'Homme, en tant qu'animal rationnel, est doté d'une capacité innée de réflexion (*fikr*). Charge à lui et à la société de lui permettre de cultiver cette capacité innée, par le biais de l'éducation. C'est par l'exercice affiné de cette capacité que l'homme peut espérer déchirer le voile séparant sa perception première des objets sensibles par le recours à ses sens (*ḥassas*), de la compréhension pleine et entière des deux Mondes, par la jonction à l'Intellect (*'aql*). La problématique, soulevée ici par Ibn Sīnā, porte sur la distinction entre une corrélation et une causalité. Dit autrement la question qui se pose ici, porte sur le passage d'un *est* à un *doit être*.

Une critique d'Al-Ġhazālī : La pleine connaissance des causes

Comment savoir que la mise en présence de A avec B, qui est corrélée avec un effet sur B, soit due à la présence de A auprès de B. Comment être sûr que l'effet n'est pas dû à la présence de C ? Les causes nous sont-elles toutes connues ? C'est précisément ce point qu'Al-Ġhazālī soulève dans le passage suivant :

"Le lien entre ce que l'on croit habituellement être une cause et ce que l'on croit habituellement être un effet n'est pas nécessaire, selon nous. Toutefois, avec deux choses, où "ceci" n'est pas "cela" et "cela" n'est pas "ceci", et où ni l'affirmation de l'une n'entraîne l'affirmation de l'autre, ni la négation de l'une n'entraîne la négation de l'autre, il n'est pas nécessaire que la non-existence de l'un implique celle de l'autre - par exemple, l'étanchement de la soif et le fait de boire, la satiété et le fait de s'alimenter, la brûlure et le contact avec le feu, la lumière et l'apparition du Soleil, la mort et la décapitation, la guérison et la prise de médicaments, purger les intestins et utiliser un purgatif, et ainsi de suite, pour inclure tout ce qui est observable parmi les liens causaux connus en médecine, astronomie, arts et artisanat. Leur connexion est due au décret préalable de Dieu, qui les place côte à côte, et non à leur nécessité en soi, incapable de séparation." ⁹²⁶

Il s'agit sans aucun doute de l'un des passages les plus explicites de l'œuvre du directeur de la *Nizāmiyya*, concernant la négation effective des causes secondes, ainsi que l'affirmation du statut de Dieu, non seulement comme seul Agent des Mondes, et en

925. Ibn Sīnā, *Le Livre de Science*, traduction du texte persan *Dānēsh-Nāma* par Mohammad Achena et Henri Massé, édition Les Belles Lettres, 2007, p.172

926. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 1-2.

particulier du Monde physique, mais, plus encore, de la seule cause efficace, *réelle*, du Monde, les autres n'étant que des causes *apparentes*, pour reprendre la terminologie d'Ibn Sīnā susmentionnée. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"Au contraire, il est dans le Pouvoir [divin] d'advenir la satiété sans manger, d'advenir la mort sans décapitation, de continuer la vie après la décapitation, et ainsi de suite pour toutes les choses liées. Les philosophes ont nié la possibilité de [cela] et ont affirmé que c'était impossible. Il faudrait beaucoup de temps pour examiner ces questions au-delà du recensement. Prenons donc un exemple spécifique, à savoir la combustion du coton, par exemple, au contact du feu. En effet, nous permettons la possibilité de l'existence du contact sans brûler, et nous autorisons aussi la possible existence de la transformation du coton en cendres brûlées, sans contact avec le feu. [Les philosophes], cependant, nient la possibilité de cela." ⁹²⁷

Al-Ġhazālī prend ici une position qui rejoint pleinement la doctrine ash'arite, telle que nous l'avons vue et analysée dans la Partie III de la présente thèse ⁹²⁸, à travers la synthèse des arguments et contre-arguments compilés par Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dans son traité *Preuves de l'Atomisme*. Ce que nous prenons pour des liens de cause à effet, ne seraient guère plus des corrélations, des juxtapositions d'événements sans lien entre eux, mais dont Dieu fait naître et persévérer l'illusion de la causalité en notre esprit particulier (*nafs*). La distinction entre corrélation et causalité est, sans aucun doute, l'apport le plus important, sur le plan de l'épistémologie, de la critique d'Al-Ġhazālī de la vision néoplatonicienne du Monde. L'étude des biais cognitifs, qui nous font conclure précipitamment à des liens de causalité, en lieu et place de simples corrélations sont légitimes. Les processus d'expérimentation, qui diffèrent de la simple observation, sont pensés, au moins depuis Ibn al-Haytham (965 - 1040) et Jābir ibn Hayyān (987 - 1076), pour éviter toute projection subjective sur les résultats observés. Les résultats des autres savants sont considérés comme faux par Ibn Hayyān, tant qu'ils n'ont pas été reproduit par le grand chimiste, comme le montre le bref passage suivant, tiré de son *Kitāb al-khawās al-kabīr*, son *Grand livre des propriétés* :

"Nous recenserons uniquement dans ces écrits nos propres observations et ce que nous avons vérifié par l'expérience, et non pas ce que nous avons entendu ou lu ou qu'on nous a relaté. Nous ferons état de ce que nous aurons pu confirmer, et rejetterons ce qui aura été prouvé faux. Nous comparerons alors nos conclusions à leurs affirmations" ⁹²⁹.

Toutefois, si rien ne dépend de rien, *a priori*, ou, plus exactement, si tout dépend, en tout lieu et en tout temps, uniquement et directement, du bon vouloir divin, pouvant manifester tantôt une corrélation entre A et B, et tantôt une corrélation entre A et \bar{B} ,

927. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 1-2.

928. Voir Partie III, Chapitre 4.

929. Jābir ibn Hayyān, *Kitāb al-khawās al-kabīr*, p. 232.

compris comme l'événement contraire de B, que reste-t-il donc aux sciences physiques et aux arts ? Des sciences physiques à la médecine, en passant par la chimie et la biologie, aucune science ne revêt plus un quelconque intérêt. Une infusion d'écorce de saule, connue pour ses vertus apaisantes sur la fièvre, depuis l'antiquité, à cause, selon la pharmacopée, de l'acide acétylsalicylique qui y est présent, ne serait guère plus efficiente, en elle-même, qu'une infusion d'écorce de chêne, si ce n'est par une *habitus* voulue par Dieu.

La possibilité des causes secondes, chez Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī poursuit, sur ce sujet, par ces mots, qui évoquent les possibilités des causes secondes, dans son analyse de l'exemple du lien de cause à effet, entre le feu et le coton :

"Le débat, sur cette question, tourne autour de trois situations : La première position consiste, pour l'opposant, à affirmer que l'agent de combustion est le seul feu, cet agent agissant par nature [et] non par choix - étant donc incapable de s'abstenir [d'agir conformément à] ce qui est dans sa nature, après contact avec un substrat qui en est réceptif. Et, c'est l'une des choses que nous nions. Cela fait partie de ce que nous contestons et nous disons : Celui qui exécute la combustion en faisant advenir une noirceur dans le coton, en provoquant la séparation dans ses parties, et en le transformant en cendres est Dieu, soit par la médiation de Ses anges, soit sans médiation. Quant au feu, en tant qu'il est inanimé, il n'est [donc] pas un agent. Quelle preuve montre l'existence d'un [tel] agent ? Ils n'ont aucune autre preuve que celle d'observer la présence de brûlures à la [jonction du] contact avec le feu. L'observation, cependant, montre [seulement la brûlure], au [moment du contact avec le feu], mais ne montre pas le fait [de brûler] près [du feu], ni [le fait] qu'il n'y a pas d'autre cause à cela." ⁹³⁰

Ce passage met en évidence la distance que prend Al-Ġhazālī avec la doctrine ash'arite classique, en réintroduisant, sur le plan métaphysique, la possibilité de causes secondes, à savoir les *anges*. Ces êtres métaphysiques correspondent, dans le paradigme philosophique, aux Intellects séparés, les Seconds, comme les décrit déjà Al-Fārābī dans son *Opinions des habitants de la cité vertueuse* : "[6] De la manière dont doivent être décrits les existants dont on doit dire qu'ils sont les anges"⁹³¹. En faisant intervenir les Seconds, Al-Ġhazālī ne va pas toutefois jusqu'à réintroduire des agents seconds, mais bien de simples causes secondes, ne décidant rien par eux-même, se contentant d'exécuter les volontés divines. Et, le directeur de la *Nizzāmiyya* de poursuivre :

"En effet, il n'y a pas de désaccord [avec les philosophes] sur le fait que l'infusion d'esprit, la capacité d'appréhension, le pouvoir moteur, dans le sperme animal, n'est

930. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 3-6.

931. Abū Nasr al-Fārābī, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Texte, traduction critique et commentaire par Amor Cherni, sagesses musulmanes, édition *Al Bouraq*, 2011, p. 94.

pas engendrée par les natures confinées dans la chaleur, le froid, l'humidité et la sécheresse ; [il n'y a pas de désaccord avec les philosophes sur le fait] que le père ne fait pas advenir son fils en plaçant le sperme dans l'utérus ; et qu'il ne produit pas sa vie, sa vue, son ouïe et le reste de ses capacités. On sait que ceux-ci [viennent à] exister avec [la mise en place du sperme], mais personne ne dit qu'ils [viennent à] exister par lui. Ils existent plutôt sous la direction du Premier, soit directement, soit par le moyen terme des anges chargés de choses advenues. C'est ce que les philosophes, qui défendent l'existence de l'Agent, défendent, de manière concluante, [notre] discours étant [en accord, sur ce point,] avec eux." ⁹³²

Toutefois, là encore, la subtilité est gommée, ou plus exactement mise de côté par Al-Ġhazālī. En effet, si ces causes secondes sont d'ordre métaphysique, donc régies par le principe de causalité métaphysique, elles sont hors des lieux et du temps, et en sont ainsi indépendantes. Leur effet ici est nécessairement le même *ici et là, maintenant, avant et après*. Ces Intellects séparés correspondent alors aux lois immuables des sciences physiques, saint Graal, point d'orgue, conclusions asymptotiques des recherches visant à parfaire notre compréhension du Monde physique. Et, Al-Ġhazālī de conclure :

"Selon leur doctrine, il devient clair que l'existence *avec* la chose n'implique pas l'existence. En effet, nous allons illustrer cela par un exemple. Si une personne aveugle de naissance, qui a un voile sur les yeux, et qui n'a jamais eu vent de la différence entre le jour et la nuit, se faisait retirer le voile de ses yeux, le jour, alors, ouvrant les paupières et voyant les couleurs, [une telle personne] pourrait croire que l'agent [provoquant] l'appréhension des formes de la couleur dans ses yeux est l'ouverture de sa vue et que, tant que sa vue est saine, [ses yeux] ouverts, le voile levé, et l'individu devant lui ayant de la couleur, il s'ensuit nécessairement qu'il verrait, étant incompréhensible qu'il ne puisse pas voir. Il saurait alors que c'est la lumière du Soleil qui est la cause de l'empreinte des couleurs à sa vue." ⁹³³

Toutefois, Al-Ġhazālī ne va pas aussi loin, dans sa prise de distance avec la doctrine ash'arite. Il adopte un point de vue intermédiaire, rendant possible, et même nécessaire, l'action divine, directe ou par l'intermédiaire des anges, sur les particuliers, dans une relation intime et différenciée avec chaque particulier, en son lieu et en son temps, ce que ne saurait dire Ibn Sīnā et Al-Fārābī, qui développent les causes secondes de la Cause des causes au dernier effet, certains ayant le rôle d'agent, d'autre de simple cause. Ce point là est nié, strictement et catégoriquement, par Al-Ġhazālī, sinon le feu serait cause efficiente de la brûlure du coton, par une cause ancienne, inscrite dans le *feu universel*, sans qu'il soit possible, pour Dieu comme pour quiconque, d'en suspendre le pouvoir brûlant, sans cause à cette suspension.

932. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 3-6.

933. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 3-6.

Une division du camps des philosophes

Toutefois, Al-Ġhazālī réintroduit bien les causes secondes, ce qui le fait différer des propositions des théologiens, ash'arites comme mu'tazilites. Il tente alors de mettre en évidence le nécessaire accord entre sa position et celle que doit nécessairement faire sienne une partie des philosophes néoplatoniciens, qu'il subdivise en deux catégories, tenant chacune une position distincte sur la question du rôle des causes :

"Comment l'opposant [à cette thèse] peut-il se prémunir contre l'existence, parmi les principes de l'existence, de motifs et de causes d'où découlent ces événements [observables] lorsqu'un contact se produit - [admettant] que [ces principes] sont permanents et ne cessent jamais d'exister ; qu'ils ne sont pas des corps en mouvement qui se fixeraient ; que, s'ils cessaient d'exister ou se fixaient, nous appréhenderions la dissociation [entre événements advenus] et comprendrions qu'il y avait une cause, au-delà de ce que nous observons ? Cette [conclusion] est inévitable, conformément à un raisonnement fondé sur les principes mêmes des philosophes." ⁹³⁴

Cette première proposition identifie le *donneur de forme* avec l'*Intellect Agent*, chez Ibn Sīnā et Al-Fārābī. Dès lors que l'on affirme que les formes des existants particuliers du Monde physique, soumis à l'hylémorphisme, acquièrent leur forme par un *agent*, et non par une simple cause, cet agent, en tant qu'agent, agit par volonté, et peut donc, par choix ou en obéissance à son *supérieur hiérarchique*, s'abstenir d'agir.

"C'est pour cette raison que les plus exigeants d'entre eux ont convenu que ces accidents et ces événements, qui se produisent lorsque le contact entre des corps a lieu - et, en général, lorsque les relations entre eux changent - émanent du donneur de formes, qui est l'un des anges, de sorte qu'ils ont dit : "L'empreinte de la forme de couleur dans l'œil provient du donneur de formes, [qu'il s'agisse] de l'apparence du Soleil, de l'élève en bonne santé, ou du corps coloré, tout cela n'étant que des "lecteurs" et des préparateurs à l'acceptation du réceptacle de ces formes". Ils ont affirmé qu'il en allait ainsi pour tous les événements advenus. Avec cela, l'affirmation de ceux qui proclament que c'est le feu qui déclenche la combustion, que c'est le pain qui déclenche la satiété, que c'est le médicament qui produit la santé, etc., devient fausse." ⁹³⁵

Ainsi, donc, les partisans d'une telle vision du Monde ne sauraient conclure, avec Al-Ġhazālī, que le feu est la cause effective de la brûlure du coton, si ce n'est par la volonté de l'agent, et par l'exercice effectif à cet instant et en ce lieu, de cette volonté.

934. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 7-9.

935. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 7-9.

L'impact de la philosophie sur la théologie

Al-Ġhazālī ne s'arrête, toutefois, pas là, et évoque un second groupe de philosophes néoplatoniciens, partisan d'une autre approche de la question :

"La deuxième position appartient à ceux qui admettent que ces événements advenus émanent des principes qui régissent les événements advenus, mais que la préparation à la réception des formes passe par ces causes présentes et observées - sauf que ces principes sont également [tels que] les choses se meuvent nécessairement et par nature, et non par délibération et par choix [...] De même, les principes d'existence sont toujours submergés par ce qui en découle, sans retenue, ni concession : la déficience n'est due qu'aux récipients. Ceci étant le cas [tant qu'ils prétendent qu']aussi longtemps que nous supposons qu'un feu a la qualité [qui lui est propre], et que nous supposons deux morceaux de coton similaires qui entrent en contact avec lui de la même manière, comment n'aurions-nous pas le choix [de la part de l'agent]? Sur la base de cette notion, ils ont nié la chute d'Abraham dans le feu sans que celui-ci ne l'ait brûlé, le feu restant feu, et ils ont affirmé que cela n'était possible que par la suppression de la chaleur du feu - ce qui l'empêche désormais d'être un feu - ou par le changement de l'essence et du corps d'Abraham en une pierre ou quelque chose sur lequel le feu n'a aucun effet. Toutefois, rien de cela n'est possible."⁹³⁶

Ce second point de vue porte sur une approche causale qui ne s'achève pas, semble-t-il, à l'Intellect Agent, qui agirait directement, et éventuellement de façon différenciée, sur chaque particulier, mais qui se poursuit en une chaîne de causes et d'effets, qui ajoute strate sur strate, ou pour filer la métaphore de la chaîne causale, maillon sur maillon, entre la Cause Première, jusqu'au dernier effet particulier, en passant par l'Intellect Agent, dernier agent du Monde métaphysique. Et c'est bien là que l'impact de la philosophie sur la théologie, voire sur le discours religieux, se fait jour ! De par cette dichotomie d'Ibn Sīnā, Al-Ġhazālī met en évidence les deux seules possibilités auxquelles il tente de les restreindre. Soit ils se rangent à sa thèse susmentionnée, soit ils sont contraints de nier les miracles divins, comme il en va de l'épisode coranique d'Abraham lancé dans le feu du despote Nemrod. La transition est ainsi toute trouvée avec le chapitre suivant, qui vise à traiter des liens entre principe de causalité et miracles révélés.

936. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 7-9.

Chapitre II : Démonstration et Lois religieuses

Le lien particulier, l'*intrication* existante entre les paradigmes philosophique, théologique et juridico-religieux. De cette intrication émane un certain nombre de points de tension, autour desquels s'articulent des *compétitions* entre les partisans de chacun des paradigmes. Pour être plus précis, le paradigme juridico-religieux se fonde sur une principologie du droit (*Usūl al-Fiqh*), fondée par le célèbre juriste as-Shafi'i (767 - 820), et développée ensuite dans une longue tradition, qui perdure aujourd'hui. Remarquons l'intrication avec les deux autres paradigmes, en constatant la nécessité d'asseoir la principologie du droit sur une principologie de la religion (*Usūl al-Dīn*). C'est précisément dans le cadre de la principologie de la religion (*Usūl al-Dīn*) que les paradigmes théologique et philosophique sont mis en concurrence par leurs partisans, dans le contexte de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, dans le cadre notamment de la question de l'action divine dans le Monde Physique, par le biais de la révélation et donc du statut de la prophétie, et, *a fortiori*, dans le cadre de l'interrogation sur le statut et la définition des *miracles*. Nous avons fait le présent chapitre de cela.

Les sciences démonstratives en soutien à la prophétie

Avant de soulever le point de tension inhérent à la notion de miracle, nous introduisons le sujet par l'étude du lien entre les sciences démonstratives et la notion de prophétie.

Sens commun et démonstration

Afin de poser le contexte de la discussion, examinons ce que nous en dit Ibn Rušhd, dans un passage de son *Tahafot at-Tahafot*, notamment sur l'opposition, effective ou apparente, entre le *sens commun* et la démonstration :

"Si, par exemple, l'homme du commun, et même celui qui a atteint un degré de culture un peu plus élevé, se laisse dire que le Soleil, qui apparaît à l'œil comme la taille d'un pied, est environ cent soixante-dix fois plus grand que la Terre, il dira que c'est absurde, et considérera celui qui le croit comme un [doux] rêveur. Et, il nous est difficile de le convaincre, par le biais de propositions qu'il puisse facilement comprendre, et reconnaître en peu de temps. En effet, le seul moyen d'obtenir une telle connaissance est de procéder par une preuve déductive, à savoir celle destinée à l'homme de démonstration. Cela est vrai, même dans le cas de questions géométriques et de problèmes mathématiques, en général : lorsqu'une solution est expliquée à l'homme du peuple, elle lui paraîtra fallacieuse, et ouverte à la critique, à première vue, et avoir le caractère d'un rêve. Cela sera encore plus accentué dans le cas des sciences métaphysiques, puisque, pour ce type de connaissances, il n'existe pas de prémisse plausible qui satisfasse l'entendement superficiel, à savoir l'entendement des masses."⁹³⁷

Le présent passage illustre l'écart entre la vision du Monde physique *brute* de l'homme du commun, qui reste à proximité de la matière première de la pensée que constituent les sens, et la vision de ce même Monde physique de la part des philosophes aguerris. L'écart entre la connaissance de l'homme du commun et celle du philosophe est d'autant plus grande qu'est faible le degré de culture de l'homme du commun et est fort le degré de culture du philosophe. En conséquence de cette quasi-évidence, la distance entre l'évidence des sens et les conclusions des sciences démonstratives est d'autant plus importante. L'écart peut être tel que l'évocation des conclusions des sciences démonstratives, en présence de l'homme du commun, provoque, non seulement l'incompréhension de ce dernier, mais, en sus, la déclaration de la part de ce dernier, de l'impossibilité évidente, pour lui, des conclusions, à lui, proposées. Il ne s'agirait, au plus que de rêveries, sans aucun fondement effectif. Un exemple récurrent, aujourd'hui encore, est celui de la rotondité de la Terre. Notre expérience quotidienne, nos sens, nous poussent à considérer, de prime abord, la Terre comme plate. Ce n'est qu'à travers des trésors d'ingéniosité que

937. Ibn Rušhd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

les Grecs, les Anciens, comme les appellent nos philosophes médiévaux, ont su mettre en évidence sa rotondité. Nous pensons notamment aux travaux exceptionnels d'Eratosthène (273 av. J.C - 194 av. J.C) qui a, le premier, semble-t-il, élaboré une méthode démonstrative permettant d'établir une valeur au rayon de la Terre. Les outils mathématiques et géométriques nécessaires à la compréhension de ce type de démonstration la rendent d'ores et déjà hors de portée de l'homme du commun. Or, nous dit Ibn Rushd, ces sciences s'appliquent en des domaines qui s'adossent sur les sens communs. Que dire, alors, des sciences métaphysiques qui en sont le plus éloignées ? *Quid* de la prophétie, dont le discours rhétorique, comme nous l'avons vu plus haut ⁹³⁸, s'adresse directement aux masses, aux gens du commun, en partant de leurs expériences sensorielles ? Il semblerait donc, de prime abord, là encore, que rien ne soit plus éloigné que le discours rhétorique de la prophétie, et le discours démonstratif des philosophes.

Origine méta-humaine des sciences démonstratives

Dans une sorte de méta-analyse, Ibn Rushd revient sur cette relation qui semble pour le moins conflictuelle, nous offrant, une fois encore, l'un des retournements épistémologiques dont il a le secret :

"Par conséquent, le fait que l'une des sciences puisse disparaître et renaître à nouveau, semble, à première vue, être une impossibilité. Pour cette raison, beaucoup ont pensé que ces sciences ont une origine surnaturelle, et certains les attribuaient aux Jinns, d'autres aux prophètes, à l'instar d'Ibn Hazm ⁹³⁹, qui est allé jusqu'à dire que la preuve la plus solide de l'existence de la prophétie est l'existence de ces sciences." ⁹⁴⁰

Les sciences démonstratives ont donc une origine méta-humaine, origine avec laquelle l'être humain entre en contact en récompense de ses efforts dans l'exercice méthodique de sa pensée (*fikr*). Prises ainsi, les sciences démonstratives des philosophes ne sont pas les ennemies ou les concurrentes de la prophétie, mais, bien au contraire, une preuve solide de la prophétie, en particulier dans la lecture qu'en a eu Ibn Hazm (994-1064). Dès lors qu'une telle affirmation nous est proposée, il incombe, à notre philosophe andalou, de nous en présenter les liens, ainsi que les processus évolutifs :

"Les philosophes ont considéré les causes, jusqu'à leur aboutissement dans le corps céleste, puis ils ont examiné les causes intelligibles, et sont parvenus à un existant qui ne peut être perçu, et qui est le principe de l'être perceptible, et c'est le sens

938. Voir Partie II, Chapitres 2 et 3 notamment.

939. Théologien andalou (994-1064), fervent partisan d'une approche littéraliste des textes.

940. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion III, Commentaire des §. 55-58 du *Tahafot al-falāsifā*.

des mots : "Nous étendîmes à Abraham le Royaume des Cieux et de la Terre"⁹⁴¹. Les Ash'arites, cependant, ont rejeté les causes sensibles, à savoir qu'ils ont nié que certaines choses sensibles soient la cause d'autres choses sensibles, et ils ont fait de la cause de l'être sensible un être non sensible, par un moyen de la venue à l'existence, qui n'est ni expérimenté, ni perçu, et ils ont nié les liens de causes à effets, ce qui est un type de point de vue qui est incompatible avec la nature de l'homme, dans la mesure où il est homme [de raison]."⁹⁴²

Les philosophes, dans l'élaboration de leurs démonstrations, partent des causes sensibles, puis remontent jusqu'au corps de la sphère céleste, par le biais du principe de causalité physique, et poursuivent, par le biais du principe de causalité métaphysique. Les Ash'arites, quant à eux, comme nous l'avons vu dans la partie précédente⁹⁴³, en tant qu'adeptes de l'occasionnalisme, nient toute existence aux causes secondes, la seule cause effective, de chaque particulier, du Monde physique, étant Dieu. Ainsi, les théologiens ash'arites se coupent de cette boucle de rétroaction que convoque Ibn Rushd, en citant Ibn Hazm, en justifiant la prophétie par la simple existence de ces sciences démonstratives.

La faillite rationnelle de l'occasionnalisme des théologiens

Ibn Rushd synthétise ainsi cette pique lancée aux occasionnalistes :

"Qu'une pierre descende par le biais d'une qualité qui a été advenue en elle, et que l'air se meut vers le haut, et que leurs qualités sont opposées - ceci est un fait évident, et le contredire serait une pure folie. Toutefois, il est encore plus insensé de dire que la Volonté ancienne provoque le mouvement perpétuellement dans ces choses, sans qu'elles n'aient choisi délibérément aucun acte, et sans que ce mouvement ne soit implanté dans la nature de la chose, ce qui s'appelle une *contrainte*, puisque, si cela était vrai, les choses n'auraient aucune nature, aucune essence effective, aucune définition du tout. En effet, il va de soi que la nature et la définition des choses ne diffèrent que par la différence de leurs effets, tout comme il est évident que tout mouvement imposé à un corps provient d'un corps situé à l'extérieur de celui-ci."⁹⁴⁴

Le couperet tombe. L'occasionnalisme des théologiens ash'arites, qu'ils partagent, nous le rappelons, dans les grandes lignes, avec les théologiens mu'tazilites⁹⁴⁵, nie la sagesse, exprimée dans le paradigme religieux comme philosophique, et, en résumé, la raison elle-même ! L'occasionnalisme, une fois pris au sérieux, mène son adepte à la folie... Et, le cordouan de poursuivre :

941. Coran, Sourate 6, Verset 75.

942. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion X, Commentaire des §. 3-4 du *Tahafot al-falāsifā*.

943. Voir Partie III, Chapitre 4.

944. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIV, Commentaire du §. 12 du *Tahafot al-falāsifā*.

945. Voir Partie III, Chapitre 4.

"Et, quant à son affirmation, selon laquelle supposer que l'acte qui procède d'un existant requiert un attribut spécifique, oblige à s'interroger sur cet attribut, et à expliquer pourquoi il caractérise cet existant plutôt que tout autre de son genre, c'est comme si l'on devait demander à un homme qui a affirmé que la terre et le feu, qui participent au corps, ne se distinguent que par un attribut ajouté à leur corps, pourquoi l'attribut du feu caractérise le feu, et pourquoi l'attribut de la terre, la terre, et non plutôt l'inverse ? Ce sont, en effet, les mots d'un homme qui n'affirme pas, pour les attributs eux-mêmes, un substrat particulier. Celui qui parle ainsi nie également la définition et la différenciation des substrats, ainsi que leur caractérisation, par des attributs spécifiques, première cause de la spécification des existants, par des attributs particuliers, et cette hypothèse appartient aux principes des Ash'arites, qui ont essayé d'annuler ainsi la sagesse, religieuse comme philosophique, et, en résumé, la raison elle-même." ⁹⁴⁶

La question se pose alors, pour quelle raison les théologiens, ash'arites comme mu'tazilites, ont-ils jugé nécessaire d'y souscrire, nonobstant les subtilités qui séparent la vision qu'ils en ont, si cette doctrine présente de telles errances argumentatives, sans compter les conséquences qu'elle les contraint à épouser, notamment l'atomisme, dont nous avons analysé les paradoxes et les limites indépassables au sein de la partie précédente ⁹⁴⁷. Pour dire notre sentiment, en convoquant Molière à la barre : "Que diable allait-il faire dans cette galère ?" ⁹⁴⁸. C'est ce que nous vous proposons d'analyser dans la section suivante, sous la plume d'Al-Ġhazālī.

Le statut des miracles

De la nécessité des miracles, pour Al-Ġhazālī

Nous avons vu, plus haut, dans le présent chapitre, comment Al-Ġhazālī, voguant en eaux troubles, tente une proposition originale, revendiquant une position intermédiaire entre l'occasionnalisme radical et absolu des théologiens mu'tazilites et ash'arites, en précisant les différences d'approche de chacun des théologiens, comme nous l'avons mis en évidence dans la partie précédente ⁹⁴⁹, et l'approche de la chaîne causale, incluant non seulement des causes secondes, mais plus précisément des causes secondes du Monde physique, que nous retrouvons chez Ibn Sīnā. Al-Ġhazālī propose ainsi une possible ré-introduction des causes secondes, mais en limitant leur existence aux Intellects séparés, les existants du Monde métaphysique. Il ne s'agit pas tout à fait d'un occasionnalisme au sens stricte du terme. Ainsi faisant, il pense pouvoir dépasser les limites qu'impose

946. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIV, Commentaire du §. 12 du *Tahafot al-falāsifa*.

947. Voir Partie III, Chapitre 1 notamment.

948. Molière, *Les Fourberies de Scapin*, II, 7

949. Voir Partie III, Chapitre 4, notamment.

l'atomisme, revenant ainsi à une vision continuiste du Monde physique, tout en conservant une approche fondée sur le bon vouloir divin, sur les particuliers, par l'intermédiaire des Intellects séparés, eux-mêmes soumis à la Volonté pleine et entière de Dieu. Dans le système d'Al-Ġhazālī, nous comprenons donc que Dieu est seul Agent des Mondes métaphysique et physique, le seul doté d'une Volonté propre, indépendante, au sens strict du terme. Toutefois, Il n'est pas la seule cause efficace des Mondes métaphysique et physique, les Intellects séparés pouvant jouer le rôle de cause intermédiaire. *Quid* de la notion de miracle ? Voici ce qu'il nous en dit, en introduisant le sujet :

"Nous en avons fini avec la réfutation de leurs revendications concernant la venue à l'existence du Monde. Si, par conséquent, il est établi que l'Agent advenit la combustion, par Sa volonté, lorsque le morceau de coton entre en contact avec le feu, il devient rationnellement possible [pour Dieu] de ne pas advenir [la combustion] avec l'existence du contact." ⁹⁵⁰

Dès lors que la combustion ne relève pas d'un lien de cause à effet entre le feu et le coton, mais dépend, *in fine*, de la volonté de l'Agent, celle-ci n'étant guère déterminée, pouvant être soumise au changement, il n'est pas impossible que la combustion n'ait guère lieu, quand bien même les éléments nécessaires soient mis en contact, en l'occurrence, le feu et le coton. Si nous concluons à la nécessité de la combustion, ce n'est que par confusion du principe de causalité discursive, qui résulte de notre *habitus*, développé et encre en nous par nos biais cognitifs, avec la réalité de la venue à l'existence de la combustion, qui passe, elle, selon Al-Ġhazālī, par la volonté exclusive de l'Agent. Voici, d'ailleurs, ce que rapporte le directeur de la *Nizāmiyya*, quant à notre *habitus* :

"Et, [notre] réponse [à cela] consiste à dire : S'il est établi que le possible est tel qu'il ne peut être adventé, pour l'homme, la connaissance de son non-être, ces impossibilités s'ensuivraient nécessairement. Cependant, les illustrations que vous avez données ne nous rendent pas sceptiques. En effet, Dieu a adventé, en nous, la connaissance qu'Il n'a pas concrétisé ces possibilités. Nous n'avons pas prétendu que ces choses soient nécessaires. Au contraire, ce sont des possibilités qui peuvent soit se produire, soit non. Toutefois, l'habitude continue de les faire réapparaître, l'une après l'autre, fixant, de manière inébranlable, dans notre esprit, la croyance en leur occurrence, selon l'habitude [résultante] du passé." ⁹⁵¹

Nous avons étudié, dans la partie précédente, en son lieu ⁹⁵², comment, dans une perspective occasionnaliste, telle que la défendent et la revendiquent les théologiens spéculatifs de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, les mu'tazilites, comme les ash'arites, Dieu créé en nous l'illusion d'une cohérence du Monde physique, en distinguant,

950. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 11.

951. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 15-17.

952. Voir Partie III, Chapitre 4.

toutefois, le point de vue mu'tazilite, qui stipule que des lois divines anciennes régissent le Monde physique, bien qu'il appartienne au bon vouloir divin que de les suspendre en tout temps et en tout lieu, et le point de vue ash'arite, selon lequel aucune loi divine n'existe, il y a recreation complète du Monde physique à chaque instant, à chaque atome de temps. La dichotomie des existants, sur le plan logique, en possible et impossible, doit être distinguée de notre perception de la possibilité, due à l'habitude que nous avons des phénomènes physiques. Nous pourrions, *in fine*, réécrire la dichotomie des existants d'Ibn Rushd, en en faisant un *double déformé*, dans lequel chaque dichotomie serait affublée du qualificatif *discursive*. Nous aurions alors le principe de causalité *logique-discursive*, qui régit la dichotomie des existants en possibles et impossibles, selon notre compréhension humaine, au moment où l'auteur s'exprime. De même, au niveau inférieur, le principe de causalité *métaphysique-discursive*, qui régit la dichotomie des existants en nécessaires et contingents, selon notre compréhension humaine, au moment où l'auteur s'exprime. De même, enfin, au dernier niveau, le principe de causalité *physique-discursive*, qui régit la dichotomie des existants en potentiels et effectifs, là encore, selon notre compréhension humaine, au moment où l'auteur s'exprime. Al-Ġhazālī confirme que la Toute-Puissance divine est bien soumise à la non-réalisation de l'impossible, sans pour autant que cela n'en diminue la portée, puisque l'impuissance, comme nous l'avons vu en son lieu ⁹⁵³, avec Ibn Rushd, se définit par l'incapacité de faire advenir ce qui est possible, et non ce qui est impossible. Ainsi, de tout cela, nous pouvons comprendre que rien ne semble pouvoir rendre absurde l'affirmation selon laquelle, au-delà de l'apparente impossibilité, qui résulte du principe de causalité *logico-discursive*, se cache une possibilité, qui, elle, résulte du principe de causalité *logique* pur.

L'impossible ghazzalien

Al-Ġhazālī prend ainsi le temps de définir, plus en avant, la notion d'impossibilité :

"L'impossible ne fait pas partie de ce qui peut [être promulgué]. L'impossible consiste à affirmer une chose conjointement avec sa négation, affirmer le plus spécifique en niant le plus général, ou affirmer deux choses en niant une. Ce qui ne se réduit pas à cela n'est pas impossible, et ce qui n'est pas impossible est dans le pouvoir [divin]. Quant à la combinaison [simultanée] de la noirceur et de la blancheur, cela est impossible. En effet, par l'affirmation de la forme de la noirceur dans le réceptacle, nous comprenons [[a]] la négation de l'apparence de blancheur et [[b]] l'affirmation de l'existence de la noirceur. Une fois que la négation de la blancheur est comprise à partir de l'affirmation de la noirceur, l'affirmation de la blancheur et sa négation deviennent impossibles. Il est, en outre, [impossible] qu'un individu se trouve à deux endroits [simultanément]. En effet, nous comprenons qu'il est à la maison [par exemple] s'il ne se trouve pas ailleurs que dans la maison. Par conséquent, il est

953. Voir Partie II, Chapitre 2.

impossible de le supposer ailleurs qu'à la maison avec son être dans la maison, [son être dans la maison] signifiant la négation de [son être] ailleurs que dans la maison. De même, nous entendons, par volonté, la recherche de quelque chose de connu. Si, alors, une quête est supposée sans connaissance, il n'y aurait pas de volonté. Cela implique la négation de ce que nous avons compris [par volonté]."⁹⁵⁴

L'impossibilité, au sens du principe de causalité logique pur, se réduit aux impossibilités issues de l'incompatibilité des définitions, comme l'existence d'un carré à trois côtés, au principe de non-contradiction, au sens où une affirmation vraie ne peut pas être fausse, et *vice-versa*, et au principe du tiers exclu, au sens où une affirmation ne peut qu'être soit vraie, soit fausse. L'impossibilité pure étant établie, nous comprenons que le champ des possibles est bien plus étendu que celui que nous considérons habituellement. Il n'est pas impossible, *a priori*, qu'une pierre acquière un mouvement naturel ascendant, sauf si nous incluons, dans la définition de la pierre, le fait qu'elle ait un mouvement naturel nécessairement descendant.

Dieu est le cours habituel de la nature

Ainsi, rien n'empêche, *a priori*, Dieu de bouleverser le cours habituel de la nature. C'est d'ailleurs ainsi qu'Al-Ġhazālī évoque cette possibilité :

"Si, alors, Dieu bouleverse le [cours] habituel [de la nature] en faisant se produire [le miracle] au moment où se produisent des perturbations des [événements] habituels, ces cognitions [de la non-occurrence de possibilités aussi inhabituelles] quittent les cœurs [des individus], et [Dieu] ne les advenit pas [ces cognitions]. Par conséquent, rien n'empêche qu'une chose soit possible, [en tant qu'elle est] dans les capacités de Dieu, [mais] que, par Sa connaissance antérieure, Il savait qu'Il ne le ferait pas à tel moment, malgré sa possibilité, et qu'Il nous créerait, sachant qu'Il ne le créera pas, à ce moment-là. Par conséquent, dans [toute] cette conversation, [qui est la leur], il n'y a que pure diffamation. La deuxième approche, avec laquelle nous nous délivrons de ces diffamations, consiste à admettre que le feu est adventé de telle sorte que, si deux morceaux de coton similaires entrent en contact avec lui, il brûlerait les deux sans faire de distinction, s'ils sont similaires à tout égard."⁹⁵⁵

Ce passage est d'une importance fondamentale, concernant la vision qu'a Al-Ġhazālī de la notion de miracle. Contrairement à ce que nous pourrions penser, à la suite des discussions sur l'occasionnalisme radical des théologiens mu'tazilités comme ash'arites, comme nous l'avons souligné dans la partie précédente⁹⁵⁶, le directeur de la *Nizāmiyya* évoque, ici, une vision plus compatible avec Ibn Sīnā et Ibn Rushd, au sens où il n'y aurait pas une différence de nature entre les actes de Dieu et ce que nous pourrions obtenir dans

954. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 29-34.

955. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 18-19.

956. Voir Partie III, Chapitre 4.

le cadre de l'habitus, mais seulement une différence de degré. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre en ce sens :

"Avec tout cela, cependant, nous permettons, autant que possible, qu'un prophète soit jeté dans le feu sans être brûlé, soit en modifiant la qualité du feu, soit en modifiant la qualité du prophète. Ainsi, il proviendrait soit de Dieu, soit des anges, une qualité, dans le feu, qui limite sa chaleur à son propre corps, afin de ne pas le transcender. Sa chaleur resterait donc en lui et il aurait [encore] la forme et la vraie nature du feu, la chaleur et l'influence, mais ne dépassant pas [les limites de son corps], ou bien il y aura, dans le corps du prophète, une qualité qui ne changera pas d'être fait de chair et d'os, [mais] qui résistera à l'influence du feu. En effet, nous constatons qu'une personne qui se couvre de talc, et qui est assis dans une fournaise ardente, n'en est pas affectée. Celui qui n'a pas été témoin de cela le niera. Par conséquent, le fait que l'adversaire nie que le Pouvoir [divin] inclut la capacité d'établir une certaine qualité, soit dans le feu, soit dans le corps humain, qui empêcherait les brûlures, correspond à celui qui n'a jamais vu le talc et son influence. Parmi les objets relevant de la puissance de Dieu, il y a des choses étranges et merveilleuses, que nous n'avons pas toutes vues. Pourquoi, alors, devrions-nous nier leur possibilité et les juger impossibles ?" ⁹⁵⁷

Ainsi, puisqu'il est possible de se prémunir de l'action du feu par le biais de l'application du talc, il est, *a fortiori* d'autant plus possible à Dieu d'en prévenir l'action sur Son prophète ⁹⁵⁸. En appui à cette affirmation, Al-Ġhazālī poursuit, en démultipliant les exemples :

"De la même manière, il est possible de ressusciter les morts et de transformer l'objet en serpent - dit autrement, la matière est réceptive à toutes choses. Ainsi, la terre et le reste des éléments se transforment en plantes, lesquelles plantes - consommées par des animaux - [se changent] en sang, lequel sang se transforme ensuite en sperme. Le sperme est ensuite versé dans l'utérus, et se développe par étapes en animal; ceci, conformément à l'habitude, se déroule sur une longue période. Pourquoi, alors, l'adversaire devrait-il juger impossible qu'il soit dans le pouvoir de Dieu de parcourir la matière à travers ces étapes dans un temps plus court que prévu? Et, si cela est possible dans un délai plus court, il n'y a aucune restriction à son raccourcissement. Ces pouvoirs accéléreraient ainsi dans leurs actions, et par là se produirait ce qui est un miracle pour le prophète." ⁹⁵⁹

Ainsi, donc, les miracles ne sauraient être une suspension des lois divines, mais résulteraient plutôt d'un raccourcissement des liens de cause à effet, raccourcissement qui n'a pas de limite, si ce n'est l'instantanéité de l'action. L'ensemble des miracles seraient ainsi susceptibles de se réduire à cette accélération infinie des étapes nécessaires à l'émergence de l'effet recherché. Est-ce qu'un bâton peut se transformer en serpent, comme cela

957. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 18-19.

958. En l'occurrence il s'agit du Prophète Abraham.

959. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 19-20.

aurait eu lieu dans l'épisode de Moïse, face aux sorciers de Pharaon ? Al-Ġhazālī nous dit, ici, que la matière constitutive du bâton de Moïse aurait pu être consommé par des animaux, consommation par le biais de laquelle le bâton serait transformée en sang, puis en sperme, puis en animal, et, donc, possiblement, en serpent. Réduire ce processus à une durée nulle ne rend aucunement nécessaire la suspension des lois divines de la procréation d'un serpent au bout d'une chaîne, avec comme point de départ un bâton.

Le prophète et le miracle

Ceci étant clarifié, Al-Ġhazālī laisse ses adversaires l'interroger sur le rôle de l'homme porteur du miracle, le prophète, dans la venue à l'existence du dit miracle :

"S'il est dit : "Est-ce que cela procède de l'âme du prophète ou d'un autre principe, sous ordre du prophète ?" nous disons : [Dans] ce que vous avez admis, concernant la possibilité de faire tomber de la pluie, l'émergence des ouragans, et de la survenue de tremblements de terre, par le pouvoir de l'âme du prophète, ces événements résultent-ils de lui ou d'un autre principe ? Notre déclaration dans [la réponse à votre question] est la même que votre déclaration dans [la réponse à la nôtre]. Cependant, il est plus approprié pour vous et pour nous de rapporter cela à Dieu, soit directement, soit par la médiation des anges. Le temps qui mérite son apparition, cependant, est celui pour lequel l'attention du prophète lui est entièrement dirigée, et que l'ordre du bien devient spécifiquement [dépendant] de son apparition afin que l'ordre de la Loi révélée puisse perdurer. [Tout] cela donne une prépondérance à [l'existence du miracle], la chose en soi étant possible [et] le principe [le dotant de l'existence] étant bienveillant et généreux." ⁹⁶⁰

Nous comprenons la vision de l'engendrement du miracle, par le biais du Prophète, dans le but de renforcer l'approbation du peuple témoin de la dite prophétie, pour renforcer le bien inhérent à la mission du Prophète, et dont la propagation repose sur l'adhésion de la population à la prophétie. Et, Al-Ġhazālī de poursuivre :

"Toutefois, il n'émane de Lui que lorsque le besoin de son existence devient prépondérant, et que l'ordre du bien y est précisé. Et, l'ordre du bien n'y est spécifié que si un prophète en a besoin pour prouver son statut de prophète, afin de propager le bien. Tout cela est cohérent avec ce qui dérive de ce qu'ils disent, et une conséquence nécessaire pour eux, tant qu'ils abordent le sujet [de la doctrine à laquelle ils souscrivent - à savoir] la dotation spécifique du prophète avec une caractéristique contraire à ce qui est habituel pour les gens. En effet, les quantités possibles de telles [qualités prophétiques] spéciales ne sont pas comprises dans l'esprit. Pourquoi, alors, avec tout cela, doivent-ils ne pas croire que sa transmission ait été corroborée par d'innombrables rapports et croyances auxquelles la Loi religieuse commande d'obéir ?" ⁹⁶¹

960. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 21-23.

961. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVII, §. 21-23.

Toutefois, le Prophète n'est nullement, selon Al-Ġhazālī, l'agent du miracle, le seul agent restant Dieu, qui envoie le miracle pour renforcer et conforter la prophétie et l'adhésion du peuple. Ainsi se clôt la section que nous avons souhaitée consacrer à la notion de miracle chez Al-Ġhazālī. Voyons, à présent, la critique et la synthèse sur la question des miracles, telle que nous la propose Ibn Rushd.

Critique et synthèse sur la question des miracles, chez Ibn Rushd

Afin d'aborder sereinement la question des miracles, notre philosophe andalou défriche et repositionne les différentes branches des sciences dites *naturelles*, les sciences dont l'objet consiste en l'étude des éléments particuliers et des liens qu'ils entretiennent entre eux.

La dichotomie des sciences naturelles

Il revient, dans son *Introduction aux Sciences naturelles*, sur les dichotomies des sciences qu'Al-Ġhazālī proposait dans son *Tahafot al-falāsifā* :

"Quant à son énumération des huit sortes de sciences naturelles, elle est exacte, selon la doctrine d'Aristote. Toutefois, son énumération des branches n'est pas correcte. La médecine n'est pas l'une des sciences naturelles, mais une science pratique, qui tire ses principes de la science naturelle, puisque la science naturelle est théorique, et la médecine est pratique. Et, lorsque nous étudions un problème commun à la science théorique et pratique, nous pouvons le considérer sous deux angles. Par exemple, dans notre étude de la santé et de la maladie, l'étudiant en science naturelle considère la santé et la nature comme des types d'existences naturelles, alors que le médecin les étudie dans l'intention de préserver l'une, la santé, et d'annihiler l'autre, la maladie [...] En ce qui concerne la prestidigitation, c'est le type de chose qui produit des merveilles, mais ce n'est certainement pas une science théorique. Que l'alchimie existe vraiment est très douteux. Si elle existe, son produit artificiel ne peut être identique au produit de la nature. Tout au plus, l'art peut-il devenir semblable à la nature, mais ne peut atteindre la nature elle-même, de façon effective. Quant à la question de savoir si elle peut produire quelque chose qui ressemble au produit naturel génériquement, nous ne possédons pas de données suffisantes pour affirmer catégoriquement son impossibilité ou sa possibilité, mais des expériences prolongées, sur une longue période, peuvent procurer les preuves nécessaires." ⁹⁶²

Ibn Rushd valide les dichotomies des sciences naturelles d'Al-Ġhazālī, en les rattachant à celle proposée par le *Premier Maître*, Aristote, en dénonçant, toutefois, la dichotomie et la catégorisation inexacte, erronée, à laquelle se livre le directeur de la *Nizāmiyya*. Le statut de la médecine, notamment, est intéressant, au sens où Ibn Rushd ne la classe

962. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), *Introduction aux Sciences naturelles*, Commentaire des §. 1-18 du *Tahafot al-falāsifā*.

pas parmi les sciences naturelles, comprises au sens des sciences fondamentales, primaires, mais parmi les sciences pratiques, qui reposent sur les conclusions des sciences fondamentales. L'astrologie, dont la pratique a été réfutée par Ibn Sīnā, qui lui a consacré un traité, sa *Réfutation de l'astrologie*⁹⁶³, est interrogée ici, tout comme la sorcellerie, par Ibn Rushd, sans pour autant se prononcer sur leur caractère valide ou invalide, tout en les déclassant, pour le moins, du rang des sciences pratiques que leur avait attribué Al-Ġhazālī, au nom d'Ibn Sīnā. Plus intéressant encore, Ibn Rushd nous indique, dans le cas de l'alchimie, sur l'existence de laquelle il émet de très sérieux doutes, une méthodologie qui permettrait de clore le débat, en usant de la démarche scientifique, sur le temps long, avec des expériences prolongées, afin d'obtenir les preuves nécessaires à la catégorisation de l'alchimie vis-à-vis de la dichotomie logique des existants en possibles et impossibles. Insistons là-dessus. Contrairement aux sciences métaphysiques, les sciences physiques et leurs branches sont le sujet non pas seulement d'observations, mais d'expérimentations, dont le but est de faire émaner les éléments de preuves qui permettent de catégoriser telle ou telle pratique, telle ou telle théorie, en possible ou impossible.

La tradition aristotélicienne et les miracles

Ceci étant posé, nous allons pouvoir, avec Ibn Rushd, nous pencher sur le cas des miracles. Dans un premier temps, il s'agit tout d'abord d'exhiber les liens et les prises de positions des philosophes de tradition aristotélicienne, sur le cas des miracles :

"Les anciens philosophes n'ont pas abordé le problème des miracles, puisque, selon eux, il ne faut pas examiner, ni [même] interroger, de telles choses. En effet, ce sont les principes des religions, et l'homme qui les examine et les met en doute, mérite d'être puni, tout comme l'homme qui examine les autres principes religieux généraux, tels que l'existence de Dieu, de la bénédiction ou des vertus. En effet, l'existence de tout ceci ne peut être mise en doute, et le mode de leur existence est une chose divine, que l'appréhension humaine ne peut pas atteindre. La raison en est que ce sont les principes des actes par lesquels l'homme devient vertueux, et que l'on ne peut accéder à leur connaissance, qu'après avoir atteint la vertu. Il ne faut pas rechercher les principes qui causent la vertu, avant l'atteinte de la vertu. Et, tout comme les sciences théoriques ne peuvent être perfectionnées que par des hypothèses et des axiomes que l'apprenant accepte en premier lieu, cela doit être le cas, a *fortiori*, avec les sciences pratiques."⁹⁶⁴

Il ne convient pas, nous dit Ibn Rushd, aux philosophes, de traiter du thème de la causalité, dans le cadre de la discussion des miracles. Ils sont des principes de la religion,

963. Voir Ibn Sīnā, *Réfutation de l'astrologie*, édition du texte arabe et traduction par Yahya Michot, éd. *Albouraq*.

964. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), *Introduction aux Sciences naturelles*, Commentaire des §. 19-29 du *Tahafot al-falāsifā*.

et, en discuter, sur le plan philosophique, présuppose la mise en doute de leur existence. Le scepticisme est le point de départ de la démarche philosophique. Si elle est nécessaire pour pouvoir tendre vers une démonstration rigoureuse des théories philosophiques sur les existants, particuliers comme métaphysiques, il faut que l'objet questionné soit et reste dans le giron de la compréhension humaine. Le scepticisme philosophique ne saurait être confondu avec le nihilisme. Il s'agit d'une démarche qui ne vise pas seulement à déconstruire, mais à anéantir ce qui est douteux, pour le remplacer par ce qui l'est moins, et ainsi, s'approcher du Vrai. Que faire, alors, lorsque des éléments nous apparaissent comme douteux, sans qu'il soit dans nos capacités d'en proposer une approche plus solide, plus rigoureuse ? Si cet élément est compatible avec le discours philosophique, il peut être considéré comme un axiome, une propriété à la fois vraie et indémontrable. Le silence, à l'endroit de toute tentative démonstrative à son égard, devrait ainsi être la règle, *a fortiori* lorsqu'une telle déconstruction aurait des impacts sur la société, en remettant en cause, par exemple, les notions de bien et de mal, nous dit Ibn Rushd, et partant, la religion et le droit.

L'accélération du cours naturel est aussi une modification du cours naturel

Toutefois, la boîte de Pandore est d'ores et déjà ouverte, d'abord par Ibn Sīnā, puis par Al-Ġhazālī. Ainsi, Ibn Rushd va tout de même nous proposer un discours sur la notion de miracle :

"En ce qui concerne ce qu'Al-Ġhazālī rapporte des causes de ceux-ci, telles qu'elles sont, selon les philosophes, je ne connais personne qui affirme cela, à l'exception d'Ibn Sīnā. Et, si de tels faits sont vérifiés, et s'il est possible qu'un corps puisse être modifié qualitativement par quelque chose qui n'est ni un corps, ni une puissance corporelle, alors, les raisons qu'il mentionne sont possibles. Toutefois, tout ce qui est, possible, par nature, ne peut pas [nécessairement] être accompli par l'homme, puisque ce qui est possible à l'homme est bien connu. La plupart des choses possibles, en elles-mêmes, sont impossibles à l'homme, et ce qui est dit du prophète, à savoir qu'il puisse interrompre le cours ordinaire de la nature, est impossible pour l'homme, mais possible en soi. Et, à cause de cela, il n'a pas besoin d'affirmer que les choses logiquement impossibles sont possibles pour les prophètes, et, si vous observez ces miracles, dont l'existence est confirmée, vous constaterez qu'ils sont de ce genre." ⁹⁶⁵

Ici, Ibn Rushd considère la proposition d'Al-Ġhazālī, selon laquelle les miracles pourraient résulter non pas d'une suspension, mais d'une accélération du cours ordinaire de la nature. Il ne la rejette pas, pas plus qu'elle ne semble le convaincre. Elle n'est, pour lui, ni *possible* ni impossible en l'état. La modification d'un corps par ce qui n'est pas un corps,

965. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), *Introduction aux Sciences naturelles*, Commentaire des §. 19-29 du *Tahafot al-falāsifā*.

à savoir par un Intellect séparé, n'est nullement admis ici, pas plus qu'elle n'est rejetée. Elle demande un travail supplémentaire que ne propose pas Al-Ġhazālī.

Une hiérarchie des miracles, selon Ibn Rushd

Notre philosophe andalou évoque alors une hiérarchie des miracles, mettant en évidence que le plus haut d'entre eux ne résulte pas d'une telle interruption :

"Le plus clair des miracles est le Vénérable Livre de Dieu, dont l'existence n'est pas une interruption du cours de la nature, affirmée par la tradition, comme la transformation d'un bâton en serpent, mais sa nature miraculeuse est établie par voie de perception, et de considération, pour tout homme qui a été ou qui sera, jusqu'au jour de la résurrection. Et donc, ce miracle est, de loin, supérieur à tous les autres. Que cela suffise à l'homme qui ne se contente pas de passer ce problème sous silence, et, ainsi, peut-il comprendre que l'argument sur lequel les savants basent leur croyance dans les prophètes, est autre que celui sur lequel Al-Ġhazālī lui-même a attiré l'attention dans un autre endroit, à savoir l'acte qui procède de cette qualité, par laquelle le prophète est appelé *prophète*, qui est l'acte de faire connaître le l'inconnu, d'établir des lois religieuses conformes à la vérité, et qui produisent des actes qui détermineront le bonheur de l'ensemble de l'humanité." ⁹⁶⁶

Le miracle le plus clair, et le plus durable, puisqu'il est toujours présent, et ne se limite pas en un lieu et un temps, est le *Vénérable Livre* de Dieu, nous dit Ibn Rushd. Est-ce qu'il s'agit exclusivement du Coran ou de l'ensemble de la révélation, incluant les feuillets d'Abraham, la Thora de Moïse, les Psaumes de David, l'Évangile de Jésus... Nous n'avons pas de réponse à ce stade. Nous y reviendrons au chapitre suivant, lorsque nous nous intéresserons aux liens et aux points de jonction de la raison humaine avec l'Intellect Agent ⁹⁶⁷. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Je ne connais personne d'autre qu'Ibn Sīnā, qui a soutenu la théorie des rêves, [dont la doctrine correspond à ce] qu'Al-Ġhazālī mentionne. Les anciens philosophes affirment, au sujet de la révélation et des rêves, qu'ils procèdent de Dieu par le moyen terme d'un être incorporel spirituel, qui est, selon eux, l'agent de l'Intellect humain, et que les meilleurs auteurs appellent *l'Intellect Agent*, et la Loi sacrée *Ange* ⁹⁶⁸." ⁹⁶⁹

Quoi qu'il en soit, pour l'heure, remarquons qu'Ibn Rushd décrit ce miracle ultime comme ne résultant nullement d'une suspension du cours de la nature. Pour quelle raison les autres miracles, dont la miraculosité est de degré inférieur, devraient-ils nécessiter une

966. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), *Introduction aux Sciences naturelles*, Commentaire des §. 19-29 du *Tahafot al-falāsifā*.

967. Voir Partie IV, Chapitre 3.

968. La tradition donne à cet ange le nom de Gabriel.

969. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), *Introduction aux Sciences naturelles*, Commentaire des §. 19-29 du *Tahafot al-falāsifā*.

telle suspension des lois divines anciennes qui régissent le Monde physique ?

La connaissance et l'action

Afin de répondre plus en avant aux arguments développés par Al-Ġhazālī, notamment concernant l'absence de tout Agent autre que la Cause des causes, Ibn Rushd poursuit :

"Les philosophes qui disent que ces existences perceptibles n'agissent pas les uns sur les autres, et que leur agent est exclusivement un principe extérieur, ne peuvent affirmer que leur action apparente, les uns sur les autres, est totalement illusoire, mais ils diraient que cette action se limite à préparer le substrat à accepter les formes du principe externe. Cependant, je ne connais aucun philosophe qui l'affirme absolument. Ils ne l'affirment que pour les formes essentielles, et non pour les formes accidentelles. Ils conviennent tous que la chaleur produit de la chaleur, et que les quatre qualités agissent de la même manière, mais de façon à ce que le feu élémentaire, et la chaleur qui provient des corps célestes, soient conservées." ⁹⁷⁰

Ibn Rushd commence par évoquer ici la doctrine d'Ibn Sīnā, citée par Al-Ġhazālī, qui fait état de l'*Intellect donneur de forme*. Notre philosophe andalou corrige ici le directeur de la *Nizāmiyya*, en précisant que les philosophes partisans d'une telle doctrine la limite aux formes essentielles, tandis qu'Al-Ġhazālī confond, en l'occurrence, l'essentiel et l'accidentel. Et, le Cordouan de poursuivre :

"La théorie qu'Al-Ġhazālī attribue aux philosophes, à savoir que les principes séparés agissent par nature, et non par choix, n'est défendue par aucun philosophe important. Au contraire, les philosophes affirment que ce qui possède la connaissance doit agir par choix. Cependant, selon les philosophes, compte tenu de l'excellence des existants, dans le Monde, ils ne peuvent advenir que de deux contraires, et leur choix n'est pas fait pour perfectionner leurs essences - puisqu'il n'y a pas d'imperfection dans leur essence - mais afin que, par elle, les existants qui ont une imperfection dans leur nature puissent être perfectionnés." ⁹⁷¹

Puis, Ibn Rushd revient sur la négation, par Al-Ġhazālī, de l'attribut d'agent à tout autre que la Cause des causes. Notre philosophe andalou établit un lien direct, au moins une relation d'implication, de telle sorte à ce que la connaissance soit une condition suffisante à l'action, et donc à l'attribution du rôle d'agent à la cause de cette action motivée par une connaissance.

970. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsīfā*.

971. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsīfā*.

Une dichotomie des sciences

Fort de ces deux points, il poursuit son analyse, en revenant sur le miracle et l'objection d'Al-Ġhazālī :

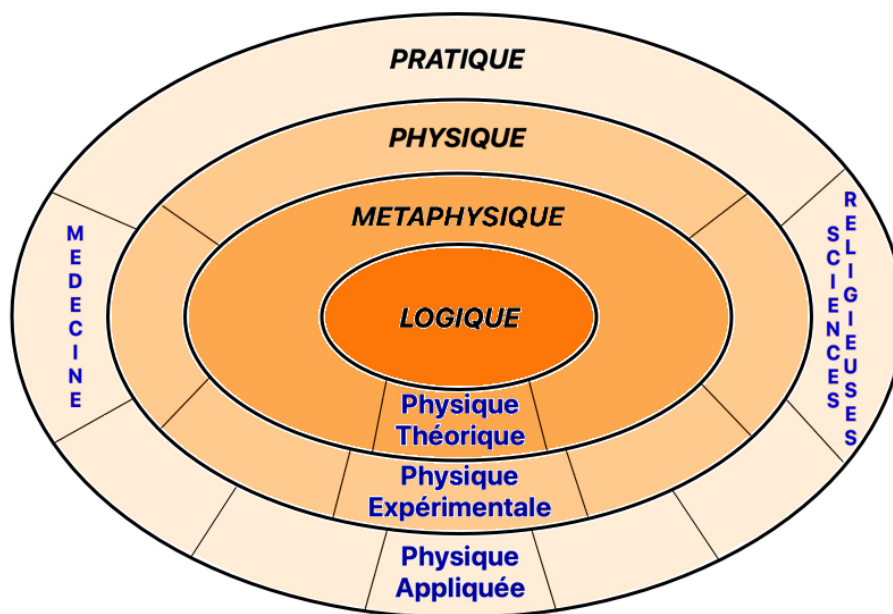
"Quant aux principes religieux, il faut dire que ce sont des choses divines, qui dépassent l'entendement humain, mais qui doivent être reconnues, bien que leurs causes soient inconnues. Par conséquent, nous observons qu'aucun des anciens philosophes ne discute les miracles, bien qu'ils soient connus dans le Monde entier, puisque ce sont les principes sur lesquels la religion est fondée, et la religion est le principe des vertus. Ils ne discutèrent pas non plus de ce qui se passera après la mort. En effet, si un homme grandit selon les vertus religieuses, il devient absolument vertueux, et si le temps et la félicité lui sont accordés, il devient alors l'un des penseurs les plus instruits, et il lui arrive de s'expliquer l'un des principes de la religion. Il lui est alors enjoint qu'il ne devrait pas divulguer cette explication, et devrait dire "ce sont tous des termes de religion et de sagesse", se conformant aux mots Divins : "Toutefois, ceux qui ont une connaissance approfondie de la connaissance disent : nous y croyons, tout ceci émane de notre Seigneur"⁹⁷².⁹⁷³

Ibn Rushd rappelle ici le principe évoqué plus haut. Toute science possède ses axiomes, ses prémisses premières et vraies, indémontrables tout en étant reconnus. Or, nous dit-il, la religion est une science pratique, qui s'adosse sur les sciences naturelles fondamentales, elles-mêmes découlant des sciences métaphysiques. Les miracles faisant partie des axiomes des sciences de la religion (*'Ulūm ad-Dīn*), ils doivent être acceptés comme tel, *a priori*. L'objet des sciences de la religion est de conduire leur adepte vers la vertu, et non vers la vérité. Une fois la vertu développée en l'adepte, celui-ci pourra, par des outils philosophiques émanant de sciences extérieures à celles de la religion, proposer une explication rationnelle aux prémisses des sciences religieuses, explication qu'il devra garder pour lui, afin de ne pas entraver le processus, pour autrui, de l'acquisition des vertus, par le biais des sciences religieuses. Ceci explique pour quelle raison Ibn Rushd évoque comme une impossibilité la discussion de l'existence ou de l'inexistence de Dieu, dans le cadre du paradigme religieux. En revanche, il est évident, pour qui a lu la *Métaphysique* d'Aristote, le *Livre de Sciences* d'Ibn Sīnā, le *Tahafot al-falāsifā* d'Al-Ġhazālī, ou encore le *Tahafot at-Tahafot* et le *Kashf* d'Ibn Rushd, que la question de l'existence du Premier Principe, de la Cause des causes, du Premier Moteur, ou qu'importe le nom que nous lui donnons, fait partie des questions traitées par la philosophie péripatéticienne, au moins depuis le *Premier Maître*. Nous résumons cette dichotomie des sciences, des plus fondamentales aux plus pratiques, par le schéma suivant. Nous ne donnons, dans ce schéma, que quelques exemples des différentes catégories de sciences. Notons que les sciences plus périphériques

972. Coran, Sourate 3, Verset 7.

973. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsifā*.

s'adosent sur tout ou partie des sciences plus centrales.



Concernant les liens entre les mathématiques, la physique et la métaphysique, voici ce que relève Cristina Cerami, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"En effet, dans le cas de la partie "théologique" de la métaphysique, le métaphysicien ne doit pas chercher les causes des étants séparés, mais définir leur nature. Dans la partie de la métaphysique qui ne traite pas de ce type de formes, en revanche, ainsi que dans toutes les autres "sciences parfaites", il faut parvenir aux causes du genre d'étant étudié. C'est alors en suivant la quadripartition aristotélicienne des genres de causes, qu'Aristote, d'après Averroès, fixe à trois le nombre de ces disciplines, à savoir les mathématiques, la physique et la métaphysique :

"Et il a dit des principes ou des causes ou bien des éléments à cause de la diversité des sortes de causes. Et il voulait dire par principes ici les causes agentes et motrices et par causes les fins et par éléments les causes qui sont des parties de la chose, à savoir la matière et la forme. Et il utilise ici le terme principe et le terme cause au sens propre <i.e. en les distinguant> ; parce que ce sont des synonymes lorsqu'on les emploie couramment. Et d'après ce qu'il me semble, Alexandre a interprété le texte de la même façon. Et Aristote voulait enseigner par ce propos que tous les arts n'examinent pas toutes les causes. Mais certains examinent la cause formelle seulement, à savoir les mathématiques, d'autres examinent trois causes, à savoir le moteur, la forme et la fin, c'est le cas de la science divine, et d'autres encore examinent les quatre causes et c'est le cas de

la physique." 974

Comme il l'avait fait dans son prologue, Averroès précise ainsi qu'il y a différents genres de causes, (c'est-à-dire la cause matérielle, formelle, finale et agente) et que, dans chacun de ces genres, il y a des causes prochaines (*causae propinquae*) et des causes éloignées (*causae remotae*)" 975

Les mathématiques étudient la cause formelle, la métaphysique étudie le moteur, la forme et la fin, et la physique examine les quatre causes. Ces trois disciplines sont donc, non pas subordonnées les unes aux autres, mais bien intriquées les unes avec les autres, interdépendantes. Nous reviendrons, dans le dernier chapitre de la présente partie 976, sur les conséquences de cette vision plaçant les sciences religieuses en périphérie des sciences, contrairement à la centralité dont elles jouissent dans les paradigmes religieux et théologiques.

Occasionnalisme et causalité

Enfin, revenant sur l'occasionnalisme et le principe de causalité, Ibn Rushd conclut la discussion par ces mots :

"Al-Ġhazālī, pour confondre son adversaire, considère ici comme établi ce que son adversaire refuse d'admettre, et dit que son adversaire n'a aucune preuve de son refus. Il dit que le Premier Agent provoque l'incendie, sans le moyen terme qu'il aurait pu faire advenir pour que l'incendie ait lieu, par le feu. Toutefois, une telle affirmation abolit toute perception de l'existence de causes et d'effets. Aucun philosophe ne doute que, par exemple, le feu soit la cause de la brûlure qui se produit dans le coton, par le feu, non pas sans cause, mais par un principe extérieur qui est la condition de l'existence du feu, sans parler de sa combustion. Les philosophes ne diffèrent que par la quiddité de ce principe, qu'il s'agisse d'un principe séparé, ou d'un moyen terme, entre l'événement et le principe séparé du feu." 977

La proposition intermédiaire d'Al-Ġhazālī, qui ne nie pas la possibilité des causes secondes, tout en niant l'attribution du rôle d'agent à tout autre que la Cause des causes, est intenable, selon Ibn Rushd, puisqu'elle annihile toute perception du lien de cause à effet, entre les existants particuliers du Monde sensible, et ce, de fait, puisque ce lien est absolument inexistant chez Al-Ġhazālī. Toutefois, notre philosophe andalou propose un pont entre la perception instable d'Al-Ġhazālī, et celle d'Ibn Sīnā. Al-Ġhazālī n'a pas commis une erreur de nature ici, mais de degrés. Il n'a pas poussé assez loin sa représentation du principe de causalité métaphysique, le faisant se poursuivre dans le

974. Averroès, *GC Phys. I, c. 1, f. 6 B2-C5*.

975. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.295-296.

976. Voir Partie IV, Chapitre 4.

977. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire des §. 10-11 du *Tahafot al-falāsifā*.

Monde sensible, par le biais de la causalité physique. Du point de vue d'Ibn Rushd, tel feu particulier ne brûle pas tel morceau de coton particulier de façon absolue, mais parce qu'il agit comme le feu universel lui commande d'agir. Et, de même, le coton ne brûle que parce que le coton universel brûle au contact du feu universel. Ainsi, Al-Ġhazālī a raison, lorsqu'il affirme que c'est par l'action d'un principe séparé que tel feu particulier brûle tel morceau de coton particulier. Seulement, il diverge d'avec la doctrine d'Ibn Sīnā, quant à la quiddité de ce principe séparé, qui, dans le cas d'Al-Ġhazālī n'est autre que Dieu, et dans le cas d'Ibn Sīnā, les universaux, dont les relations sont toujours déjà établies, et régies par le principe de causalité métaphysique, comme nous l'avons exposé en son lieu ⁹⁷⁸. Quant au principe de causalité, vu par les ash'arites, tel que le présente Al-Ġhazālī, dans son *Tahāfut al-falāsifa*, voici comment Cristina Cerami résume les prises de positions du directeur de la *Nizāmyya*, dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* :

"Dans la dix-septième question du *Tahāfut al-falāsifa*, dans laquelle Al-Ġhazālī vise à montrer comment la théorie ash'arite de la causalité permet de rendre compte de l'existence des miracles, il explique que les théologiens affirment que la seule chose qu'on puisse conclure concernant les phénomènes tels que le fait que le coton brûle au contact du feu ou que le pain rassasie une fois ingéré, c'est que les deux événements (par exemple, le fait d'entrer en contact et le fait de brûler) se produisent l'un avec (*'inda*) l'autre, mais non pas l'un par l'effet (*bi*) de l'autre. La connexion entre "ce qui par habitude (*'āda*) est considéré comme l'effet" et "ce qui par habitude est considéré comme la cause" n'est pas une connexion nécessaire. On ne peut conclure que le pain ou le feu sont les agents des phénomènes qu'on constate. Seul Dieu doit être considéré comme le véritable agent de tout ce qui se produit dans le monde." ⁹⁷⁹

Dans l'approche ash'arite du principe de causalité, Dieu est le seul agent du Monde, la seule cause efficace du Monde Physique. L'habitude, (*al-'āda*), la corrélation, ne saurait induire la causalité. C'est ce que nous retrouvons chez Hume, qu'il résumera en sa célèbre citation "les idées de cause et d'effet proviennent de l'expérience qui nous informe que tels objets particuliers, dans tous les cas passés, ont été conjoints aux autres ; quand nous passons de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, nous sommes déterminés non par la raison, mais par l'accoutumance ou le principe d'association" ⁹⁸⁰. Les liens de cause à effet seraient ainsi non vrais (*haqiqi*), mais valides (*sahīh*) répondrait Ibn Rushd. Cependant, nous devons insister sur le fait qu'Ibn Rushd distingue ce que nous pourrions concevoir comme notre savoir anthropique, régi par ce que nous avons nommé le principe de causalité discursive, et le sens du Monde Physique régi par ce que nous avons nommé le principe de causalité physique.

978. Voir Partie II, Chapitre 1, notamment.

979. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.642.

980. Hume, *Traité de la nature humaine*, 1740.

Le non-déterminisme d'Aristote ?

Soulignons, dans cette même veine, qu'Ibn Rushd confirme la non présence d'un déterminisme dans le système originel d'Aristote, mais que cette notion y fut introduite, à tort, souligne le philosophe andalou, par Al-Fārābī, comme l'évoque Ruth Glasner dans son étude *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (nous traduisons) :

"Dans ces textes⁹⁸¹ la technique d'Averroès semble plutôt dissonante : il déplace le 'blâme' pour l'interprétation directe de l'argument de succession à Al-Fārābī, et présente le sien, loin d'être simple, l'interprétation B, comme révélant le vrai sens du texte d'Aristote. Son intention est néanmoins claire : marquer le début de l'histoire du déterminisme avec Al-Fārābī, plutôt qu'avec Aristote. Le déterminisme n'est pas une partie et ni une parcelle de la philosophie aristotélicienne, mais bien de son interprétation, par les philosophes musulmans, qui a été "contaminée" par le néoplatonisme. C'est le message de l'interprétation B qui était si important pour Averroès."⁹⁸²

Le principe de causalité n'implique pas le déterminisme. Le déterminisme supprime toute notion de contingence, de potentialité, de puissance, pour abandonner le Monde des universaux et des particuliers purement et uniquement au nécessaire, effectif, en acte. Cette vision déterministe des Mondes Métaphysique et Physique est contraire à l'approche originelle d'Aristote, nous apprend Ibn Rushd, et, en sus, de celle du philosophe andalou. Il rejoint, sur ce point, la critique d'Al-Fārābī par Al-Ġhazālī, sans, toutefois, aller jusqu'à la négation des principes de Causalité Métaphysique et Physique, et sans, non plus, confondre notre savoir valide (*sahih*) actuel, avec le savoir vrai (*haqiqi*) qui est la finalité asymptotique du cheminement intellectuel du philosophe. Concernant le principe de causalité, il s'agit d'être précis, en ce sens que, selon Ibn Rushd, et tel que le montre Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, le lien entre la cause et l'effet doit être ancien et nécessaire :

"Engendrer de l'or à partir d'une pierre, c'est rompre le lien nécessaire qui lie la forme de l'or à sa matière. Dans ce cas aussi, la connaissance humaine et la nature s'écrouleraient : aucune proposition ne serait plus nécessaire ; mais sans nécessité l'ordre naturel ne pourrait être éternel. L'éternité de la nature, affirme Averroès, est garantie par la nécessité du rapport entre l'effet et la cause et non pas par le simple fait que ce rapport est maintenu éternellement. Fonder l'ordre naturel sur la simple éternité de sa durée, reviendrait à en éliminer son caractère nécessaire :

"Si le rapport de la chose à ses causes était simplement sempiternel, on éliminerait la nature du nécessaire."⁹⁸³

981. *MC Phys. VIII.2.294a24-6.*

982. Ruth Glasner, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press), p.67.

983. Averroès, *CM GA, f. 45 A8-10* : "si proportio rei ad suas causas sempiterna tantum, tunc

Pour que l'ordre naturel demeure éternellement, affirme Averroès, il ne suffit pas que le rapport de la cause à son effet soit éternel, il doit également être nécessaire. S'attaquant à la fois à Avicenne et à l'occasionalisme ash'arite, Averroès fonde ainsi l'éternité du monde sur la nécessité *per se* du rapport entre l'effet et ses quatre causes à tous ses niveaux et il exclut qu'elle puisse être garantie par une cause extrinsèque qui garderait liée la matière à la forme *ad infinitum* [...] Des éléments aux espèces animales les plus simples, c'est la nécessité du lien de leur forme à leur matière, ainsi qu'à leurs causes motrices prochaines qui garantit à la nature l'éternité de son ordre et à la philosophie naturelle son fondement épistémologique ultime. C'est le but ultime de l'étude de la génération des éléments, des homéomères et de toutes les espèces vivantes : montrer qu'à tous les niveaux du cosmos la causalité des causes secondes est aussi nécessaire que celle des causes éloignées." 984

Là encore, Ibn Rushd s'oppose à la fois à Ibn Sīnā et aux théologiens ash'arites, et met en évidence deux éléments essentiels : premièrement, l'ancienneté du Monde Physique découle, dérive, directement de la *nécessité* du lien de cause à effet, et non de sa seule existence qui pourrait être *contingente*. En effet, nous rappelons que les existants possibles peuvent être contingents ou nécessaires, comme nous l'avons souligné en son lieu 985. Or, nous dit Ibn Rushd, si le lien de cause à effet entre les particuliers n'est pas lui-même nécessaire, alors aucun particulier ne serait nécessaire, pas même les particuliers ayant existé dans le passé. Or, que ce soit dans l'approche d'Ibn Sīnā, comme dans l'occasionalisme des théologiens ash'arites, le passé est nécessaire, et les existants passés le sont tout autant. Ibn Rushd marque ici une incohérence dans ces deux approches du Monde Physique. Le second point à extraire de ce passage, est bien la cause à l'existence nécessaire du lien de cause à effet entre les particuliers. Dit autrement, quelle est donc la cause qui rend le principe de causalité physique nécessaire ? Il s'agit, comme nous l'avons analysé en son lieu 986, du principe de causalité Métaphysique, qui est ici rendu nécessaire pour sauver le caractère nécessaire de certains des existants, notamment les particuliers existants en acte. Voilà qui clôt la présente section sur la notion de miracle, chez nos auteurs médiévaux. Voyons les conséquences, du point de vue pratique, notamment sur les tensions entre l'hylémorphisme d'Ibn Sīnā et la résurrection des corps.

tolleretur natura necessarii".

984. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.283.

985. Voir Partie I, Chapitre 2.

986. Voir Partie II, Chapitre 2.

L'hylémorphisme face à la résurrection des corps

La doctrine de la résurrection des philosophes, vue par Al-Ġhazālī

Al-Ġhazālī consacre le dernier chapitre de son *Tahafot al-falāsifa*, la discussion XX, à la question de la résurrection, soulignant le point de tension qui en résulte, entre la doctrine d'Ibn Sīnā, qu'il présente, et la vision traditionnelle, issue du paradigme religieux, qui stipulerait, selon Al-Ġhazālī, une résurrection corporelle, incompatible avec la doctrine d'Ibn Sīnā :

"Ceci est contraire à la conviction des musulmans dans leur intégralité. Présentons d'abord une explication de leur croyance en ce qui concerne les questions relatives à l'autre Monde, puis, nous objecterons contre leurs points de doctrine qui est contraire à l'Islam. Ils ont dit : L'âme dure éternellement après la mort, soit dans un plaisir si grand qu'il est au-delà de toute description, soit dans une douleur si intense qu'elle [aussi] est au-delà de la description. De plus, cette douleur peut être sans fin [ou] elle peut cesser avec le temps. Les classes de personnes varient à des degrés innombrables en degrés de douleur et de plaisir, tout comme elles varient en degrés dans les mots et leurs plaisirs d'innombrables façons. Les plaisirs sans fin appartiennent aux âmes parfaites et pures, [et] les souffrances sans fin appartiennent aux âmes imparfaites et ternies. La douleur, qui cesse dans l'au-delà, appartient aux âmes parfaites qui ont été ternies [ici-bas]. Ainsi, la félicité ultime n'est atteinte que par la perfection, la pureté et la propreté. La perfection [est atteinte] par la connaissance, et la pureté par l'action." ⁹⁸⁷

Al-Ġhazālī pose, de prime abord, comme une prémisse, indémontrée à ce stade, de l'incompatibilité absolue entre la doctrine des philosophes néoplatoniciens, qui nie, selon le directeur de la *Nizāmiyya*, la possibilité de la résurrection corporelle, défendant la vision d'une résurrection purement spirituelle, séparée de la matière. Trois catégories d'âmes sont alors à distinguer : 1) les âmes parfaites, dont la jouissance sans fin est indescriptible en mots, 2) les âmes imparfaites, dont la souffrance sans fin est également indescriptible en mots, 3) enfin, le cas intermédiaire, qui résulte des âmes parfaites ternies ici-bas, qui devront se dépouiller de ce qui les a ternies, avant de goûter aux plaisirs sans fin. Al-Ġhazālī affirme que les philosophes néoplatoniciens ont défendu cette vision en vertu du fait que la perfection de l'âme ne résulte que de la connaissance qu'elle acquiert ici-bas, comme dans l'au-delà. Quant à la pureté, elle découlerait de l'action.

La bonne vie d'Aristote

Cela évoque en nous la définition de la *bonne vie* d'Aristote, qu'il décrit notamment dans son *Ethique à Nicomaque* en ces mots :

987. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XX, §. 1-3.

"La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude" ⁹⁸⁸

La *bonne vie* est ainsi celle qui conjugue la vertu intellectuelle, qui repose sur la quête ininterrompue des savoirs, issus des sciences métaphysiques, des sciences physiques fondamentales, et des sciences pratiques, ainsi que, d'autre part, la vertu morale, qui n'est autre que la mise en acte des nobles connaissances acquises. Les plaisirs et les souffrances sans fin des âmes après la séparation des corps, que constitue la mort, ne pouvant être décrits par des mots en eux-mêmes, ils le sont, dans le cadre du paradigme religieux comme du paradigme philosophique, par le biais de l'analogie et de la métaphore, sans que ni l'une ni l'autre ne puisse rendre compte de la complétude de la béatitude ou des tourments visés. C'est ce que précisera Al-Ġhazālī, toujours au nom des philosophes néoplatoniciens, en évoquant le cas de l'explication du plaisir sexuel à celui qui ne peut pas le ressentir :

"Ainsi en va-t-il, [par exemple,] lorsque nous souhaitons expliquer au garçon ou à l'homme impuissant le plaisir des rapports sexuels. Nous ne pouvons le faire que par des exemples - dans le cas du garçon, avec [l'exemple du] jeu, qui est la chose la plus agréable pour lui, et dans le cas de l'homme impuissant, avec [l'exemple] du plaisir de manger de la bonne nourriture, après avoir eu très faim. Cela afin que chacun puisse concevoir le principe qu'il y a du plaisir [en cela]. Après quoi, [chacun] est informé que ce qu'il a compris de l'exemple ne traduit pas la réalité du plaisir des rapports sexuels, et que celui-ci n'est appréhendé [complètement] que par l'expérience directe." ⁹⁸⁹

Le garçon prépubère ou l'homme impuissant, ne pouvant, de fait, ressentir le plaisir des rapports sexuels, comment l'homme qui lui le ressent peut-il le leur décrire ? Ce dernier ne peut que recourir à l'analogie ou à la métaphore, en décrivant non pas ce que lui ressent, et qui ne saurait être traduit en mots, mais en allant chercher ce qui, chez l'interlocuteur, se rapproche le plus, sans jamais égaler, le sentiment qui résulte du plaisir issu des rapports sexuels. Ce sera, par exemple, nous dit Al-Ġhazālī, le jeu, dans le cas du garçon prépubère, ou du plaisir issu de la nourriture, pour l'homme impuissant. Ceci étant posé, nous allons pouvoir évoquer, toujours avec Al-Ġhazālī, les problèmes, points de tensions, incompatibilités apparentes ou avérées, entre cette vision, défendue par les philosophes néoplatoniciens, et la vision d'une résurrection corporelle qu'imposerait, toujours selon Al-Ġhazālī, l'Islam. Voyons cela, avant d'analyser la réponse que lui apportera Ibn Rushd.

988. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre II, Chapitre 1, traduit par Jules Tricot.

989. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XX, §. 1-3.

Problèmes avec l'hylé, pour Al-Ġhazālī

Le premier problème, le premier lieu de tension, que pose la proposition défendue par les philosophes néoplatoniciens, vis-à-vis de la vision d'une résurrection corporelle qu'imposerait les discours religieux, et, en particulier, ceux issus de la religion musulmane, concerne l'incompatibilité du nombre infini des êtres humains qui ont foulé cette Terre, et le nombre fini de matière des corps, de telle sorte que, si tous les êtres humains revenaient à la vie de façon simultanée, chacun doté de son propre corps, un manque de matière se ferait nécessairement jour. C'est ce que résume Al-Ġhazālī dans le passage suivant :

"Toutefois, si toutes les parties du corps, qui existaient tout au long de la vie du [défunt], sont rassemblées, cela serait impossible à deux égards : le premier est que, si un être humain mange la chair d'un autre être humain, ce qui est coutumier dans certains pays, et qui devient une chose fréquente en temps de famine, la résurrection [corporelle] des deux, ensemble, devient impossible, parce qu'une substance était le corps de l'individu mangé et est devenue, [par ingurgitation,] le corps du mangeur. Et, il est impossible de ramener deux âmes dans le même corps. La seconde est qu'une seule et même partie devrait être ressuscitée sous forme de foie, de cœur et de jambe, alors que certaines parties organiques tirent leur nourriture de la nourriture résiduelle des autres. Ainsi, le foie se nourrit de parties du cœur, de même que le reste des organes. Supposons, alors, que des atomes ont été la matière première du corps. Plusieurs organes [doivent-ils en] être conçu [au moment de la résurrection] ?" ⁹⁹⁰

Reprenons les trois arguments développés ici par Al-Ġhazālī, au nom des philosophes néoplatoniciens, et qui portent sur la mise en évidence des impossibilités inhérentes à la vision d'une résurrection corporelle défendue par les théologiens spéculatifs de la civilisation arabo-musulmane, qu'ils soient mu'tazilites comme ash'arites.

Le cannibalisme

Le premier argument porte sur la pratique du cannibalisme, dans certaines contrées, ou dans certains moments particuliers, dûs notamment aux cas de famine. Notons ici que les avis juridiques sur le sujet du cannibalisme font partie, à notre sens tout du moins, des conséquences des interprétations *perverses* que nous avons évoquées dans la première partie ⁹⁹¹, avec Ibn Rusḥd, dans un long passage du *Faṣl al-maqāl*, son *Discours Décisif*, dont nous ne citons ici qu'une petite partie :

"C'est du fait des interprétations, et du fait de l'opinion que celles-ci devraient, du point de vue de la Loi révélée, être exposées à tout un chacun, que sont apparues les sectes de l'Islam, qui en vinrent au point de s'accuser mutuellement d'infidélité ou

990. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XX, §. 36.

991. Voir Partie I, Chapitre 1.

d'innovation blâmable, en particulier celles d'entre elles qui étaient perverses." 992

En l'occurrence, nous retrouvons le sujet du cannibalisme évoqué dans le commentaire de l'un des versets coraniques qui traite des interdits alimentaires, notamment sous la plume du célèbre exégète, l'Imam al-Qortobi (1214-1273). Citons, tout d'abord, le verset en question :

"Certes, Il vous interdit la chair d'une bête morte, le sang, la viande porcine et ce sur quoi a été invoqué un autre que Dieu. Toutefois, nulle réprimande pour celui qui est sous la contrainte, sans toutefois abuser, ni transgresser, car Dieu est Pardonneur et Miséricordieux." 993

Dans le long commentaire que lui consacre al-Qortobi, il cite les propos de l'Imam ash-Shafi'i (767 - 820), qui portent sur le sujet du cannibalisme, avec assassinat préalable, en cas de nécessité, et qui sont, pour le moins, édifiants :

"Et ash-Shafi'i dit : La chair humaine se mange. Toutefois, le *Dhimmi* ne peut pas être tué, en raison de l'illicéité de son sang. De même, dans le cas du musulman, ou dans celui du prisonnier, puisque ce dernier est la propriété d'autrui. Toutefois, s'il s'agit d'un combattant ennemi, ou d'un fornicateur marié, il est licite de le tuer et de le manger." 994

Au delà de ces propos d'ash-Shafi'i, rapportés par al-Qortobi, nous trouvons, chez l'Imam an-Nawawi (1233 - 1277), contemporain de l'Imam al-Qortobi, le sujet évoqué, avec, là-encore, des renvois à des auteurs précédents, dont un certain Abou Hamid Al-Ġhazālī :

"Celui qui est dans la nécessité, a le droit, avec certitude, de tuer un ennemi, ou un apostat, et de le manger. Il en va également ainsi du fornicateur marié, du combattant ennemi, ainsi que de celui qui délaisse la prière, et c'est la position la plus vraie à leur sujet. Et, s'il existe une dette de sang [d'une personne] envers une autre, et qu'elle se trouve dans la nécessité, elle a le droit de tuer et de manger cette personne [son débiteur], même sans la présence d'une autorité politique (*as-Ṣoltān*). Quant à la femme combattante, ainsi que les enfants des gens de la guerre (*ahl al-Ḥarb*), dans le "*Tahdīb*" 995 il est dit qu'il est interdit de les tuer dans le but de s'en nourrir. Toutefois, l'Imam, ainsi qu'Al-Ġhazālī l'ont autorisé, parce qu'ils ne font pas partie des personnes protégées (*ma'sōmīn*)." 996

Ainsi, si l'on en croit l'Imam an-Nawawi, Al-Ġhazālī aurait rendu un avis juridique favorable non seulement quant au recours au cannibalisme, en cas de nécessité, mais à l'*assassinat* en vu de se nourrir. Ces propos vont donc dans le sens de ceux d'al-Qortobi et d'ash-Shafi'i, rapportés plus haut. En aucun endroit, pourtant, le verset ne traite du

992. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.164-165, §.64.

993. Coran, Sourate 2, Verset 173.

994. *Tafsir al-Qortobi*, Al-Qortobi, Volume 3, page 41 (en arabe), exégèse de la Sourate 2, Verset 173.

995. Il s'agit sans doute du livre d'Ibn Hajjar al-'Asqalani *Tahdīb at-Tahdīb*.

996. Imam al-Nawawi, *Rawdat at-Talibine*, Volume 2, page 550 (en arabe).

cas du cannibalisme. Plus encore, si l'on considère le Coran dans son ensemble, nous trouvons bien une référence explicite au cannibalisme, mais pour l'utiliser comme moyen de détournement d'un type de comportement, par l'écoeurement naturel qu'il suscite :

"Ô vous qui avez cru! Évitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et ne vous espionnez pas. Et ne médisez pas les uns sur les autres. L'un de vous aimerait-il manger la chair de son frère mort? Vous en auriez horreur! Et craignez Dieu. En effet, Dieu est Pardonneur et Miséricordieux." ⁹⁹⁷

Il s'agit ici, de façon explicite, d'évoquer le cannibalisme comme une source d'horreur et de dégoût absolu, afin de dissuader, par l'analogie proposée, toute médisance, tout ragot, toute tentative d'espionnage de son prochain. Il s'agit donc bien d'un exemple flagrant d'interprétation *perverse* du texte coranique que décrit Ibn Rushd dans son *Fasl al-Maqaāl*. Voici ce que nous souhaitons évoquer ici, concernant le traitement, par certains exégètes, du cannibalisme. Il ne s'agit en aucun cas pour nous de porter ici un jugement moral quant aux propos rapportés, mais bien d'illustrer le lien entre les fondements de la religion (*Usūl ad-Dīn*) (qui reposent sur les sciences physiques, elles-mêmes reposant sur les sciences métaphysiques, elles-mêmes reposant sur les sciences de la logique), les méthodes d'interprétation du texte coranique, qui reposent sur les fondements du droit (*Usūl al-Fiqh*), et enfin le droit lui-même (*al-Fiqh*). Toutes ces sciences, fondamentales comme pratiques, sont liées les unes aux autres, ou plus exactement les unes découlent des autres.

La résurrection des corps

Ceci étant précisé, revenons aux arguments développés par Al-Ġhazālī dans son passage du *Tahafot al-falāsifā*, concernant la résurrection corporelle :

"En effet, il n'est pas nécessaire d'établir l'impossibilité de la première [alternative] par référence au cannibalisme. En effet, si vous considérez la surface de la Terre habitée, vous saurez qu'avec le temps, son sol est composé de cadavres transformés en un sol ensemencé et semé, qui devient un grain et un fruit que les animaux mangent, et deviennent ainsi de la chair que nous mangeons, revenant ainsi comme des corps pour nous. Ainsi, il n'y a aucune matière que nous désignons, sans qu'elle ne soit un corps pour beaucoup d'êtres humains, transformé en sol, puis en plante, puis en chair, puis en animal. De là [supposition], une troisième conséquence impossible en résulte : les âmes [humaines] qui se séparent des corps sont [en nombre] infinies, alors que les corps sont des entités corporelles finies. Ainsi, les matériaux qui étaient des matériaux humains ne seraient pas suffisants pour les âmes de tous les peuples, ils ne les accueilleraient pas." ⁹⁹⁸

997. Coran, Sourate 2, Verset 173.

998. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XX, §. 36.

Le premier argument se résume comme suit : Si un être humain en mange un autre, directement, ou par l'intermédiaire du *cycle de la vie* qui se réalise par la mort d'un homme *A*, qui est enterré, et dont la matière va permettre à une plante de pousser. Cette plante peut alors être consommé par un homme *B*, ou par un animal qui lui sera mangé par l'homme *B*. Dans tous les cas, la matière qui constitue le corps de l'homme *B* sera issue, au moins en partie, de l'homme *A*. Le second argument se résume comme suit : les organes tirent leur matière, selon ce que nous en dit Al-Ġhazālī, des autres organes plus nobles. Le plus noble des organes étant le cœur. Qu'il n'y ait qu'un seul homme sur Terre à faire ressusciter, le second argument suffit à en montrer l'impossibilité, puisque la matière est partagée, dans le temps, entre plusieurs organes. Si les êtres humains à faire ressusciter étaient en nombre fini, le premier argument suffirait à en montrer l'impossibilité, puisque la matière est partagée, dans le temps, entre plusieurs individus. Le troisième argument ajoute la difficulté inhérente au fait que les êtres humains soient en nombre infini, à savoir le caractère limité de la matière elle-même. Ceci étant clarifié, voyons ce que notre philosophe andalou a à y répondre.

La réponse d'Ibn Rushd

Al-Milla, La religion

Ibn Rushd répond à Al-Ġhazālī, en élargissant la focale, en de multiples passages de son *Tahafot at-Tahafot*, mais également de son *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*. Il résume le point de vue des philosophes sur la religion, prise dans son acception la plus générale, par ces mots :

"En résumé, les religions sont, selon les philosophes, nécessaires, puisqu'elles mènent à la sagesse, de façon universelle, tous les êtres humains, tandis que la philosophie ne conduit qu'un certain nombre de personnes intelligentes à la connaissance du bonheur, et elles doivent donc apprendre la sagesse, là où les religions recherchent, de façon générale, l'instruction des masses. Malgré cela, nous ne trouvons aucune religion qui ne soit pas à l'écoute des besoins particuliers des érudits, bien qu'elle soit principalement concernée par les choses auxquelles les masses sont partie prenante. Et, puisque l'existence de la classe savante est advenue, et que son bonheur complet est atteint par la participation à la classe parmi les masses, la doctrine générale est également obligatoire pour l'existence et la vie de cette classe spécifique, à la fois au moment de leur jeunesse et de leur majorité (et personne n'en doute), et lorsqu'elles passent à la classe qui est leur caractéristique distinctive." ⁹⁹⁹

Nous avons vu plus haut, toujours avec Ibn Rushd, en quoi les sciences religieuses constituent une classe parmi les sciences pratiques, que sont les sciences qui tirent leurs

999. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

prémises premières des sciences physiques, elles-mêmes tirant leurs prémises des sciences métaphysiques, elles-mêmes tirant leurs prémises des sciences de la logique. Les sciences religieuses sont nécessaires, du point de vue des philosophes, selon Ibn Rushd, parce qu'elles permettent l'accès universelle à la sagesse et à la vertu. Si le philosophe pourra, *in fine* établir par démonstration l'ensemble des éléments du discours religieux et en percevoir les subtilités, qui restent invisibles pour le non-initié aux arts démonstratifs, il n'en demeure pas moins que ces éléments ont été, pour lui, structurant dans son cheminement, dans son enfance, comme à l'âge adulte. Et il doit se souvenir de cela. En ce sens, le Cordouan poursuit :

"En effet, pour la nécessaire excellence d'un homme d'apprentissage, il lui faut maîtriser les doctrines dans lesquelles il a été élevé, il devrait pouvoir les expliquer de la façon la plus juste, il devrait pouvoir comprendre que le but de ces doctrines réside dans leur caractère universel, pas dans leur particularité, et que, s'il exprime un doute sur les principes religieux dans lesquels il a été élevé, ou les explique par une [voie] contradiction vis-à-vis de celles des prophètes, et en se détournant de leur chemin, il mérite plus que quiconque que le terme "incroyant" lui soit appliqué, et il encourt la peine de l'incrédulité envers la religion dans laquelle il a été élevé." ¹⁰⁰⁰

Si lui a pu, *in fine*, retrouver la sagesse issue de la rhétorique du discours religieux par la démonstration du discours philosophique, il lui est nécessaire de ne pas se détacher de la sagesse religieuse structurante dans laquelle il a grandi, que ce soit pour lui-même ou pour les autres. Et tel est l'incroyant, l'hérétique, selon Ibn Rushd. Nous nous en souviendrons lorsque nous évoquerons la *peine de l'incrédulité* dans le chapitre suivant ¹⁰⁰¹.

La résurrection des corps

Sur la question spécifique de la résurrection des corps, voici l'approche qu'endosse notre philosophe andalou, dans son *Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla* :

"La réalité de la résurrection est une question sur laquelle toutes les religions sont d'accord, et les philosophes en ont offert des preuves démonstratives. Cependant, les religions ne sont pas en accord sur le mode de cette réalité. En fait, elles ne sont pas en désaccord sur le mode de son existence, autant que sur les représentations qu'elles utilisent, pour symboliser cet état invisible pour le commun des mortels. Certaines religions l'ont décrit comme spirituel, se rapportant uniquement aux âmes, tandis que d'autres l'ont décrit comme appartenant aux corps et aux âmes ensemble." ¹⁰⁰²

1000. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

1001. Voir Partie IV, Chapitre 3.

1002. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Cinquième Question.

Les points de divergence concernent les modalités de cette résurrection, et c'est là que les points de tension apparaissent. Or, ces points de tension ne demeurent que tant que nous considérons les deux types de discours, à savoir le discours religieux et le discours philosophique, sur le même plan épistémologique. Cependant, nous avons souligné plus haut que le discours rhétorique inscrit dans le paradigme religieux a pour objet le cheminement vers la vertu, là où le discours démonstratif, inscrit dans le paradigme philosophique, a pour objet le cheminement vers le *Vrai*, par le biais du raisonnement *valide*. Et, Ibn Rushd de poursuivre :

"Leur accord sur ce point est basé à la fois sur l'accord de la révélation à ce sujet, ainsi que sur l'accord de toutes les parties, quant aux preuves nécessaires le démontrant. Il y a donc un accord universel selon lequel il existe deux types de bonheur accessibles à l'humanité, l'un est d'un autre Monde et l'autre est de ce Monde. Cet accord est basé sur des principes acceptables par tous. L'un d'eux consiste en ce que l'humanité est plus noble que la plupart des entités existantes, et l'autre consiste en ce que, dans la mesure où chaque entité existante ne semble pas avoir été advenue en vain, mais plutôt pour une fonction qui lui incombe, qui est le fruit de son existence, alors, l'homme est plus digne de cette fonction." ¹⁰⁰³

La résurrection est partagée par l'ensemble des religions, nous dit Ibn Rushd, et fait partie des éléments établis par démonstration dans les ouvrages des philosophes. Il s'agit, pour les religions, d'indiquer que l'âme est impérissable, et que la vertu mène à la félicité, tandis que le vice mène à la souffrance.

Philosophie et religion

Et, le Cordouan de conclure :

"Ainsi, dans toutes les religions, la révélation a averti que l'âme est impérissable, et les philosophes ont offert des preuves démonstratives de cette [impérissabilité]. De plus, les âmes humaines sont débarrassées, après la mort du corps, de l'appétit, et si elles sont pures, leur pureté est doublée lorsqu'elles sont libérées des appétits corporels, mais, si elles sont mauvaises, leur séparation du corps les rendra encore plus mauvaises, puisqu'elles sont blessées par les vices qu'elles auront acquises, et leur détresse, à la perte de cette pureté qui leur manquait, augmentera en quittant le corps puisque cette pureté manquée ne peut être acquise, qu'en conjonction avec le corps. À cet état fait référence le dicton du Tout-Puissant : "De peur qu'une âme ne dise : Malheur à moi pour ce que j'ai négligé de mon devoir envers Dieu, et pour avoir été l'un des moqueurs" ¹⁰⁰⁴. Par conséquent, toutes les religions ont convenu de faire connaître cette condition aux gens, et de l'appeler bonheur ultime ou misère

1003. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Cinquième Question.

1004. Coran 39 : 56.

ultime." ¹⁰⁰⁵

Les deux types de discours, rhétorique et démonstratif, sont nécessaires, les deux ayant une fonction spécifique dans la Cité, et ainsi, ils ne peuvent entrer en contradiction. C'est précisément cette confusion des genres qu'Ibn Rushd reprochera à Al-Ġhazālī, notamment dans son *Tahafot at-Tahafot* :

"Ayant terminé cette question, Al-Ġhazālī commence par affirmer que les philosophes nient la résurrection corporelle. C'est un problème qui ne se retrouve chez aucun des philosophes anciens, bien que la résurrection soit mentionnée dans différentes religions depuis au moins mille ans, et que les philosophes, dont les théories nous sont parvenues, sont d'une date plus récente. Les premiers à mentionner la résurrection corporelle ont été les prophètes d'Israël, après Moïse, comme en témoignent les Psaumes et de nombreux livres, attribués aux Israélites. La résurrection corporelle est également affirmée dans le Nouveau Testament, qui est attribué, par tradition, à Jésus. C'est une théorie des Sabéens, dont la religion est, selon Ibn Hazm, la plus ancienne." ¹⁰⁰⁶

Les philosophes anciens ont connu les discours religieux, issus des religions anciennes, dans lesquelles la résurrection est explicitement mentionnée. Or, jamais le point de tension évoqué par Al-Ġhazālī n'a fait couler d'encre, que ce soit dans les œuvres des philosophes ou dans ceux des théologiens. Les discours religieux des religions anciennes, qu'ils s'agissent de celle des Sabéens, de celles des tribus d'Israël, avec l'Ancien Testament, ou du Christianisme, avec le Nouveau Testament. Une fois encore, nul point de tension n'est apparu avec les philosophes, nous dit Ibn Rushd, puisque chacun vogue dans son orbite. C'est précisément ce qu'il affirmera, en conclusion de la vingtième discussion de son *Tahafot at-Tahafot*, qui porte, précisément sur *le déni de la résurrection des corps*, en revenant d'ailleurs sur l'incohérence logique de l'occasionnalisme des théologiens :

"Représenter l'au-delà à l'aide d'images matérielles est plus approprié que la représentation purement abstraite, comme il est dit dans les Mots Divins : "*Le Paradis promis à ceux qui craignent Dieu est comparable à un Jardin au pied duquel coulent des fleuves*" ¹⁰⁰⁷. Et, le Prophète a dit : "*Il y a ce regard qu'aucun œil n'a jamais vu, et qu'aucune oreille n'a entendu, ni jamais pénétré dans l'esprit de l'homme*" ¹⁰⁰⁸. Toutefois, Ibn 'Abbas a déclaré : "*Il n'y a pas de relation entre ce Monde et le Monde de l'au-delà, à l'exception des noms*". Et, il voulait dire par là que l'au-delà sera une autre création, d'un ordre supérieur à ce Monde, et une autre phase supérieure à

1005. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Cinquième Question.

1006. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

1007. Coran, Sourate 13, Verset 35.

1008. Hadith.

notre phase terrestre. Et cela ne saurait être nié par celui qui constate en un même être se dépouillement particulier, d'une phase à une autre, par exemple la transformation de l'inorganique en êtres conscients de leurs propres essences, à savoir des formes intellectuelles. Ceux qui doutent de cela, s'y opposent, et essaient de l'expliquer, sont ceux qui cherchent à détruire les prescriptions religieuses, et à défaire les vertus." ¹⁰⁰⁹

Il s'agit donc, pour Ibn Rushd, de ne percevoir, dans le discours rhétorique issu du paradigme religieux, que ce *simulacre*, cette métaphore, voire cette parabole est apportée au lecteur, pour qu'il accède à une image mentale de ce que pourrait être ce Monde invisible, qu'il s'agisse du Monde métaphysique ou du Monde *post-mortem*, pour peu que ces deux Mondes soient distincts. La correspondance parfaite entre ce Monde physique, celui de nos impressions sensibles, ne saurait exister avec le Monde métaphysique, d'où il est issu, étant une expression particulière des universaux du Monde métaphysique. Ce qui demeure, ce sont les essences des métaphores coraniques, qui ne peuvent être saisies et distinguées des métaphores fallacieuses que par le discours démonstratif. Concernant ce passage précis, J.B. Brenet nous indique l'analyse suivante, à laquelle nous souscrivons :

"Averroès parle des différentes représentations qu'on peut donner de la vie future, toutes plus ou moins acceptables, au fond, mais diversement efficaces, et, en l'occurrence, il pose que la représentation de la vie future par des choses corporelles, plutôt que des choses spirituelles, est plus adaptée pour la foule (en quoi l'islam, une fois de plus, fait très bien).

Cela étant, le Prophète a dit, sous-entendu : à propos de la vie future, que c'est « ce que jamais œil ne vit, ni oreille n'entendit, ni à l'esprit d'aucun homme jamais ne se présenta ». Autrement dit, il y a un changement dans le texte : ce que dit le prophète, et puis ce que dit ensuite Ibn 'Abbas, cela ne prolonge pas exactement le propos sur la foule, c'est une autre idée (et le *wa-* dans *wa-qâla* s'entend plutôt comme un « mais », me semble-t-il). Donc le prophète, cela étant, et Ibn 'Abbas, ont dit, eux, que cette vie future, c'est ce que l'homme jamais n'a vu, si bien qu'entre ici et là-bas il n'y a que les noms en communs, et en disant cela, Ibn 'Abbas voulait indiquer, dit Averroès, que cette existence (*wujûd*) dans l'autre monde est une « autre création » (*nash'atun ukhrâ*), plus éminente que celle-ci.

Soit. Mais là arrive la dernière phrase. Et Averroès veut dire ceci, qui est assez génial, mais très caché, parce que cela renvoie au meilleur de sa conception philosophique et qu'il ne saurait être question de l'exposer dans le *Tahâfut*. Il enchaîne en disant ceci, donc : et cela, c'est-à-dire cette idée de la vie future comme autre création, comme autre forme d'existence, plus éminente que celle-ci, il ne convient pas de le nier, de le récuser, ou plutôt : il ne convient pas que le nie celui qui, sous-entendu : comme nous, croit qu'il nous est bien possible de percevoir un seul et même être, ou étant, transporté d'un stade (sous-entendu : d'existence) à un autre, comme c'est le cas, par exemple, des formes des êtres inertes, lorsqu'on les appréhende selon leurs

1009. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falâsifâ*.

essences, et qu'elles deviennent, alors, des formes intelligibles." ¹⁰¹⁰

De l'impérissabilité de l'âme

La conclusion de notre philosophe andalou consiste, dans le cas de la résurrection, à affirmer l'impérissabilité de l'âme.

"Ce qu'Al-Ġhazālī dit contre eux est juste, et en les réfutant, il faut admettre que l'âme est immortelle, comme l'établissent les démonstrations philosophiques et les preuves religieuses, et il faut supposer que ce qui advient des morts est un simulacre de ces êtres terrestres - à savoir les corps - et non ces corps eux-mêmes, puisque ce qui a péri ne revient pas de façon particulière. Une chose ne peut revenir que comme une image de ce qui a péri, et non comme un être identique à ce qui a péri, comme le déclare Al-Ġhazālī. Par conséquent, la doctrine de la résurrection de ces théologiens, qui croient que l'âme est un accident, et que les corps qui apparaissent sont identiques à ceux qui ont péri, ne peut être vraie. En effet, ce qui a péri, et est ré-advenu, ne peut être unique, mais multiple, numériquement. Et, cet argument est particulièrement valide contre les théologiens qui soutiennent qu'un accident ne dure pas deux instants." ¹⁰¹¹

Ibn Rushd profite de ce dernier passage pour émettre un dernier jugement sur l'absurdité que revêt, selon lui, l'occasionnalisme des théologiens, notamment lorsqu'ils affirment, comme nous l'avons vu à la partie précédente ¹⁰¹², que les accidents ne peuvent exister que durant un instant. En effet, un accident est entièrement anéanti, à la fin de l'instant et un nouvel accident est produit *ex-nihilo* à l'instant suivant. Or, si l'âme n'est qu'un accident inhérent au corps, celle-ci devrait être anéantie à chaque instant, et une nouvelle âme, sans nul rapport nécessaire avec la précédente, devrait advenir, *ex-nihilo*, dans le corps, le corps lui-même devant être ré-adventé à chaque instant puisqu'il résulte de la combinaison de ces parties indivisibles. Tout ceci semble donc bien confiner à l'absurdité de la théorie occasionnaliste défendue par les théologiens mu'tazilites et surtout ash'arites.

Ainsi se clôt le présent chapitre, portant sur les liens d'intrication entre le discours rhétorique de la Loi divine, qui s'exprime dans le paradigme religieux, et le discours démonstratif des philosophes, qui lui s'exprime dans le cadre du paradigme philosophique. Nous pouvons ainsi passer à l'avant dernier chapitre de la présente partie, consacré aux questionnements relatifs à la génération et à la corruption de l'Âme humaine.

1010. J.B. Brenet, Rapport de jury de thèse d'Abdelouahab RGOUD, pp. 18-19.

1011. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

1012. Voir Partie III, Chapitres 4 et 5.

Chapitre III : De la génération et de la corruption de l'Âme

Nous avons commencé à analyser, dans le chapitre précédent, les points de tension inhérents à la question de l'âme, notamment dans son rapport à la question de la résurrection, entre les visions développées respectivement dans les paradigmes religieux et philosophiques. Nous ne traiterons guère, ou peu, ici, du rôle de l'âme comme moteur des corps, mais nous nous concentrerons sur les discussions relatives aux points de jonction, aux conditions de couplage de l'âme et de l'Intellect.

De la définition de l'âme, par Aristote

La difficulté inhérente à de telles discussions est, entre autres, issue de la difficulté inhérente à la définition de l'âme. Cette difficulté fut perçue, en son temps déjà, par le *Premier Maître*, Aristote, qui disait, dans son *De Anima*, son *Traité de l'âme* :

"Mais, de quelque façon qu'on s'y prenne, il est de toute manière extrêmement malaisé d'atteindre une quelconque position convaincante au sujet de l'âme." ¹⁰¹³

Si l'existence de l'âme peut être établie, en tant que moteur des corps des animaux, qui se meuvent par volonté et non seulement par nature, sa définition, complète et précise, semble plus délicate à appréhender. Dès lors qu'une définition claire semble inaccessible, comment penser l'interaction d'un concept avec un autre, sans que notre pensée ne soit entachée d'approximations, menant à des erreurs, voir à de fatales absurdités et contradictions? On ne battit pas un édifice solide sur un sol meuble... Près d'un millénaire après Aristote, le Coran affirmera la même problématique, au sujet de l'âme, affirmant son existence, mais laissant sa définition à la seule Connaissance de la Cause des causes. Ibn Rushd convoquera d'ailleurs ce passage coranique, en établissant une analogie avec

1013. Aristote, *De Anima*, Livre I, Chapitre 1, 402a11-12, traduction Dominique Demange, *La définition aristotélicienne de l'âme* in *Le Philosophoire*, 2003/3 (numéro 21), pages 65 à 85.

l'impossibilité d'obtenir une définition complète et précise de *Dieu*. Si nous comprenons exactement ce que nous entendons par *Cause des causes*, *Premier Principe* ou encore *Premier Moteur*, la correspondance avec le concept de *Dieu* dans le paradigme religieux est d'avantage une relation d'inclusion qu'une correspondance exacte, au sens où ce que l'on entend par la *Cause des causes*, sur le plan ontologique, est incluse dans le concept de *Dieu*, dans la tradition des monothéismes abrahamiques, bien que ce dernier ne s'y limite pas :

"Ce qui pourrait vous amener à reconnaître que l'Écriture n'avait pas l'intention de répudier expressément cet attribut [de la corporéité] de Dieu, en ce qui concerne le grand public, en ce qui concerne leur déni de cet attribut de l'âme, c'est le fait que l'Écriture n'a pas expressément divulgué au public ce qu'est l'âme. Le Livre Précieux dit : "Et, ils t'interrogent sur l'âme. Dis : L'âme relève du commandement de mon Seigneur, et vous n'avez reçu, en guise de sciences, que peu de chose" ¹⁰¹⁴. En effet, il est difficile pour le grand public de concevoir une preuve de l'existence d'un être auto-suffisant, et qui ne soit pas un corps." ¹⁰¹⁵

Toutefois, Ibn Rushd ne se laissera pas aller au fatalisme, consistant à rejeter toute analyse possible du concept et de ses interactions avec son environnement, sous prétexte que la définition ne nous soit pas entièrement connue.

De la définition de l'âme, par Ibn Rushd

Bien au contraire, en suivant, en cela, l'exemple d'Aristote, et en effectuant un nouveau retournement épistémologique dont il a le secret, Ibn Rushd propose ce qui suit, quant à la définition de l'âme :

"Si, par conséquent, il est possible de définir l'âme par une définition universelle, nulle définition ne sera plus universelle que celle-là, ni non plus mieux adaptée à la substance de l'âme ; elle est que l'âme est la première perfection du corps organisé. Et il introduit cette proposition sous une forme dubitative en disant : "Si donc on peut appeler...", pour prévenir du doute pouvant survenir relativement aux parties comprises par la définition. En fait, la perfection dans l'âme rationnelle et dans les autres facultés de l'âme n'est appelée ainsi presque que par pure équivocité, comme il sera déclaré ensuite. Aussi pour cette raison quelqu'un peut douter et dire que l'âme n'a pas de définition universelle. C'est pourquoi il dit : "Si donc, etc.". Et il dit presque : si l'on nous concédait qu'il est possible de trouver une définition universelle englobant toutes les parties de l'âme, alors ce serait celle-là." ¹⁰¹⁶

1014. Coran 17 : 85.

1015. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD, Chapitre IV, *Sur les attributs de la corporéité*.

1016. Voir *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, *The Mediaeval Academy of America*, 1953. II, t.c.7, p. 138, traduction Dominique Demange, *La définition aristotélicienne de l'âme* in *Le Philosophoire*, 2003/3 (numéro 21), pages 65 à 85.

Ainsi, nous comprenons que la définition de l'âme donnée ici, à savoir *la première perfection du corps organisé*, sera une définition *suffisante* pour penser ses intrications avec les autres concepts. Aussi, adoptons cette définition générale de l'âme, et plongeons nous, avec nos protagonistes médiévaux, dans le traitement épistémologique de la question de l'âme, dans son rapport causal aux Mondes physique et métaphysique, par ses interactions avec les particuliers sensibles et les universaux séparés, qu'englobe la notion d'Intellect séparé.

Le traitement épistémologique de la question de l'âme

La lecture d'Al-Ġhazālī de la doctrine d'Ibn Sīnā

Al-Ġhazālī porte, sur la question de l'âme, de son rôle et de son lien avec les existants qui lui sont extérieurs, qu'il s'agisse des particuliers, appartenant au Monde sensible et physique, ou des universaux, appartenant au Monde supra-sensible et métaphysique, de la manière dont l'évoquent Ibn Sīnā, une critique exclusivement épistémologique. Contrairement à de nombreuses autres discussions, il n'a, en l'occurrence, aucun souci avec les conclusions des philosophes sur la question, seulement sur leur prétention à détenir un tel savoir par le biais du discours démonstratif.

Les deux regroupements de facultés de l'âme

Voici, dans un premier temps, comment il résume les deux regroupements de facultés de l'âme, selon la lecture qu'il fait du discours d'Ibn Sīnā :

"Ainsi, l'âme a deux facultés, en relation avec deux Mondes. La faculté théorique, en relation avec le Monde des anges. À travers elle, [l'âme] puise, auprès des anges, les sciences vraies - et cette faculté doit être constamment [ouverte à] la réception de ce Monde là. Et, la faculté pratique, qui appartient à [l'âme] en relation avec ce qui est *ici-bas*, à savoir la direction du corps, pour sa gestion, et la rectification des dispositions morales. C'est une faculté qui devrait prendre le contrôle de tout le reste des facultés corporelles, le reste des facultés étant discipliné par son action éducative [et vaincue] par elle, de sorte qu'elle ne soit pas influencée par [les facultés corporelles], mais plutôt que ces facultés [elles-mêmes] en sont influencées - de peur que cela se produise dans l'âme par le biais de qualités corporelles, de dispositions soumises, appelées *vices*. Au contraire, [cette faculté pratique devrait] être dominante de sorte que, grâce à elle, les dispositions de l'âme, appelées *vertus*, se réalisent." ¹⁰¹⁷

Nous comprenons la position d'Ibn Sīnā et ses disciples, telle que la décrit ici Al-Ġhazālī. L'âme constitue un point de jonction entre les Mondes physique et métaphysique,

1017. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 10.

ou, du moins, elle est en relation avec les deux Mondes, de façon concomitante. De son couplage avec le Monde métaphysique, le Monde des Intellects séparés, disent Al-Fārābī et Ibn Sīnā, dans leur paradigme, le Monde des anges, disent les religieux, dans leur paradigme, les deux désignant les mêmes existants, l'âme acquiert les *sciences vraies*, celles qui portent sur les liens de causalité métaphysique entre les universaux, permettant les translations de nécessaire et contingent, et *vice-versa*. Ce couplage de l'âme au Monde métaphysique est *constamment* présent. À côté de cette *faculté théorique*, Al-Ġhazālī expose la *faculté pratique* qui consiste au couplage de l'âme avec le Monde sensible, le Monde physique, par le biais du corps qui est en lien avec l'âme. Le triomphe de l'âme sur les facultés corporelles constitue la condition nécessaire au cheminement vers la vertu, tandis qu'à l'inverse, le triomphe des facultés corporelles sur l'âme conduit aux vices. De ce résumé, Al-Ġhazālī nous livre ses conclusions ainsi que le jugement suivant :

"En résumé, c'est ce qu'ils ont détaillé, concernant les facultés animales et humaines. Ils les ont longuement mentionné, abandonnant toute discussion sur les pouvoirs végétatifs, puisqu'en parler n'est pas notre propos. Rien dans ce qu'ils ont mentionné ne doit être nié, au regard de la Loi religieuse. Pour ceux-ci sont observés des éléments auxquels Dieu a ordonné de s'accomplir, selon l'habitude¹⁰¹⁸. Nous voulons seulement, ici, contester leur prétention de savoir, par le biais de démonstrations rationnelles, que l'âme est une substance auto-subsistante. Nous n'offrons pas contre [leur revendication] l'objection de celui qui considère cela comme éloigné du pouvoir de Dieu, ou qui perçoit que la Loi religieuse a engendré ce qui lui est contraire. En effet, nous pouvons bien montrer, en détaillant l'explication de la résurrection et de l'au-delà, que la Loi l'a crédité. Nous nions, cependant, leur affirmation selon laquelle la raison seule montre cela, et le fait qu'il n'y a aucun besoin de la Loi religieuse en cela. Demandons-leur, alors, des preuves. Ils ont pour cela de nombreuses preuves, selon leur prétention."¹⁰¹⁹

Comme nous l'avons signalé plus haut, le directeur de la *Nizāmiyya* n'a d'autre objectif, ici, que d'adresser une critique sur le plan épistémologique à Ibn Sīnā et ses disciples. Il n'y a, selon lui, aucune incompatibilité entre les conclusions du discours démonstratif des péripatéticiens et celles du discours religieux. La critique porte, en particulier, sur l'incapacité d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, selon Al-Ġhazālī, d'établir, par démonstration, l'auto-subsistance de l'âme.

Le mode de couplage de l'âme avec le Monde métaphysique

Cette critique étant posée, le directeur de la *Nizāmiyya* poursuit son analyse du mode de couplage de l'âme avec le Monde métaphysique, qui est le cœur du présent

1018. *'āda*

1019. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 11-12.

chapitre. Il nous livre l'analyse suivante, au nom d'Ibn Sinā et ses disciples :

"Les cognitions intellectuelles sont inhérentes à l'âme humaine, étant limitées [en nombre], et incluent des unités [cognitives] qui sont indivisibles. Il est donc inévitable que leur réceptacle soit également indivisible. [Or,] tout corps est divisible. [Cela] prouve que leur réceptacle [n'est pas un corps] [...] Il n'y a donc pas lieu d'examiner la justesse de la figure du syllogisme, pas plus que [la vérité] des deux prémisses. La première [consiste en] notre affirmation selon laquelle tout ce qui admet comme réceptacle ce qui est divisible devient nécessairement divisible, par la supposition de divisibilité dans son réceptacle. Ceci est une vérité primaire qui ne peut être mise en doute. La seconde est notre affirmation selon laquelle la connaissance demeure dans l'humain, et est indivisible. En effet, si elle était divisible à l'infini, cela serait impossible, et si elle devait avoir une limite, alors elle inclurait nécessairement des unités indivisibles. En bref, nous savons des choses, mais ne pouvons pas supposer que certaines [des choses à notre connaissance] cessent, tant qu'il en reste [quelque chose]. En effet, il n'y a rien de "dénombrable" dans ces [choses]." ¹⁰²⁰

Al-Ġhazālī nous présente ici une théorie, osons le nom, *atomiste*, de la connaissance inhérente à l'âme humaine. Il s'agit ici d'établir l'indivisibilité de l'âme, en partant de l'indivisibilité des connaissances qui y sont inhérentes. L'ironie est palpable. Ibn Sinā et ses disciples, fervents opposants aux doctrines atomistes matérialistes de Démocrite et Lucrèce, entre autres, tout comme à celles des théologiens mu'tazilites comme ash'arites, que nous avons définies et analysées dans la partie précédente ¹⁰²¹, se retrouvent ici associés à une thèse atomiste de l'âme.

L'atomisation de l'âme et des connaissances

Al-Ġhazālī, ayant conscience du grand écart qu'il exige de la part des philosophes, commence par éliminer le recours à l'atomisme :

"L'objection peut être apporté de deux points de vue. Le premier point de vue est le suivant : "Avec quel [argument] réfuteriez-vous celui qui dit : "Le réceptacle de la connaissance est une substance unique, indivisible, occupant l'espace?" Cela est connu de la doctrine des théologiens spéculatifs. La seule réponse qui reste [pour les philosophes] est de juger improbable [cette doctrine], à savoir [de demander] "Comment se fait-il que toutes les cognitions résident dans une seule substance indivisible, toutes les substances, à proximité, entourant [ces cognitions] en étant privées?" Toutefois, considérer une chose impossible ne fait pas de bien aux philosophes, puisque cela peut aussi être retourné contre leur doctrine. [En effet, on peut demander :] "Comment l'âme peut-elle être une chose qui n'occupe pas de lieu, n'est pas désignée par le pointage, n'est ni dans le corps, ni à l'extérieur, qui n'est ni liée au corps, ni sans lien [avec celui-ci]" ? " ¹⁰²²

1020. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 14.

1021. Voir Partie III, Chapitres 1 à 5.

1022. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique

Al-Ġhazālī avance avec précaution, sentant sans doute qu'il est ici sur un chemin de crête, caressant le sophisme de l'homme de paille. Il pourrait aller plus en avant, en montrant que les philosophes, qui établissent, par le syllogisme évoqué plus haut, l'indivisibilité de l'âme, considérant donc l'atomisation de l'âme et l'atomisation des connaissances, comment peuvent-ils réfuter l'idée d'atome des théologiens ? En ce sens, il poursuit :

"Cependant, nous ne favoriserons pas cette position [ici]. La discussion de la question de l'atome est longue, et [les philosophes] ont, à son sujet, des preuves géométriques qui prendraient longtemps à discuter. Celles-ci incluent leur déclaration : "Dans le cas d'un atome individuel, entre deux atomes, l'une de ses extrémités rencontrerait-elle une chose identique à celle rencontrée par l'autre, ou autre chose ?" Si [l'on répond] une chose identique, ce serait impossible. En effet, il en résulte nécessairement que les deux extrémités [de l'atome] se rencontrent, puisque ce qui rencontre une chose rencontre ce qui rencontre une autre chose [tout en rencontrant] la première chose. Si ce que l'une ou l'autre extrémité rencontre est une autre [chose], cela implique alors d'affirmer l'étendue et la division [de l'atome]." ¹⁰²³

Or, Al-Ġhazālī a bien conscience des tensions, voire des impossibilités auxquelles mènent l'atomisme. Il en profite d'ailleurs pour citer brièvement l'une des principales objections à la doctrine atomiste, à savoir celle portant sur l'argument du *touché*, que nous avons analysé en son lieu ¹⁰²⁴. Aussi, laissons là ce point qui ne saurait être retenu contre la vision d'Ibn Sīnā, quand bien même celle-ci correspondrait à ce qu'en rapporte Al-Ġhazālī. Tout au plus pourrions-nous souligner que cela apporte un certain équilibre vis-à-vis des critiques d'Ibn Sīnā et ses disciples à l'encontre de l'atomisme des théologiens.

Indivisibilité des connaissances du Monde Métaphysique : analogie du loup et de la brebis

Ainsi, examinons le second argument développé par le directeur de la *Nizāmiyya* :

"Le deuxième point de vue est le suivant : "Ce que vous avez mentionné, à savoir que tout ce qui est inhérent à un corps doit être divisible, est faux. [Cela se constate] en la faculté [estimative] de la brebis [qui] appréhende le loup, parce qu'elle a [cette faculté] dans le domaine d'une chose dont la division est inconcevable, étant donné que l'inimitié n'a pas une partie où l'on peut supposer l'appréhension d'une partie de celle-ci, et la cessation de l'existence d'une autre partie. La crainte [de la brebis] a eu lieu dans une faculté corporelle. "L'âme des bêtes est inhérente dans des corps qui ne durent pas après la mort". Ils sont d'accord sur ce point. Si, alors, ils sont en mesure d'entreprendre la supposition de division dans les choses appréhendées par

bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 15-16.

1023. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 15-16.

1024. Voir Partie III, Chapitre 1.

les cinq sens, le sens commun et la faculté qui retient les formes [matérielles], ils sont incapables de supposer une division en ces sens, qui n'ont pas pour condition d'être dans la matière." ¹⁰²⁵

Al-Ġhazālī tente de réfuter les positions des philosophes, quant à l'indivisibilité de l'âme humaine, vis-à-vis de l'indivisibilité des connaissances du Monde métaphysique, par une analogie avec l'indivisibilité de l'âme de la brebis, vis-à-vis de l'indivisibilité des connaissances du Monde physique. En particulier, le directeur de la *Nizāmiyya* insiste sur l'impossibilité de penser la divisibilité de la crainte de la brebis vis-à-vis du loup, l'ensemble des connaissances du Monde sensible s'inscrivant en l'âme de la bête à travers ses sens. Conscient des limites de son analogie, en fin dialecticien, Al-Ġhazālī poursuit :

"S'il est dit : "La brebis n'appréhende pas l'inimitié absolue sans la matière, mais l'appréhension du loup déterminé, individualisé, lié avec son individu et son cadre. Alors que la faculté rationnelle appréhende des vérités abstraites de matière et d'individus", nous disons : La brebis a appréhendé la couleur du loup, sa forme, puis son hostilité. Si la couleur est inhérente dans la faculté de la vue, [et] de la même façon, les deux étant divisibles, par la divisibilité du réceptacle de la vue. Avec quoi, alors, [la brebis] appréhende-t-elle l'inimitié? Si elle est appréhendée par un corps, alors laissez-la être divisible. Toutefois, selon notre parole, quel serait l'état de cette appréhension si elle était divisible, et quelle en serait une partie? Serait-ce l'appréhension d'une "partie dénombrable" de l'inimitié? Si oui, comment aurait-elle une partie? Ou est-ce que chaque partie est une appréhension de l'ensemble de l'inimitié, grâce à laquelle l'inimitié serait connue plusieurs fois, en fixant son appréhension dans chaque partie, des parties du réceptacle? Cela reste donc [une] difficulté dans leur démonstration, non résolue pour eux. Et, cela a cruellement besoin d'une solution." ¹⁰²⁶

La décomposition limitée du savoir en *atome de savoir* semble être une conséquence nécessaire pour Ibn Sīnā et ses disciples, l'existence de tels atomes restent à leur charge. Le fait qu'Al-Ġhazālī fonde son raisonnement sur une analogie entre l'âme humaine avec la connaissance issue du Monde métaphysique d'un côté, et l'âme de la brebis avec la connaissance issue du Monde physique de l'autre. La connaissance issue des sens semble être tout autant divisible que l'objet particulier du savoir lui-même. Pourquoi ne pourrait-il en aller de même des universaux? Comment éviter la divisibilité de l'âme humaine, et avec elle, celle de l'Intellect, qui lui transmet les connaissances des universaux?

1025. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 17.

1026. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 18-19.

Analogie lumière-connaissance

Al-Ġhazālī pointe ici une difficulté qu'il s'agit, pour Ibn Sīnā, de dépasser. Il propose d'ailleurs, lui-même, une manière de la transcender, par le recours à une nouvelle analogie, qu'il nous offre, cette fois dans son *Michkat al-Anwār*, son *Le Tabernacle des Lumières* :

"Après avoir su, par ce qui précédait, que l'œil méritait mieux le nom de "lumière" que ce que l'on appelle ainsi habituellement, tu comprends désormais que l'Intellect en est plus digne encore que l'œil. Bien mieux, il y a une telle différence entre les deux qu'il serait plus exact de dire qu'il est le seul à en être digne, et même le seul à y avoir droit." ¹⁰²⁷

L'analogie de la connaissance avec la lumière, qui a cours sur la totalité du *Michkat al-Anwār*, permet de comprendre comment la difficulté évoquée ci-dessus peut être dépassée. La lumière est à la fois divisible et indivisible. De même en va-t-il de la connaissance reçue par le Monde physique, par le biais des sens. *A fortiori*, nous dit Al-Ġhazālī, il en va ainsi de la connaissance reçue par le Monde métaphysique, par le biais de l'Intellect. *Lumière sur lumière...* ¹⁰²⁸ Ainsi se clôt la présente section consacrée à l'analyse de la lecture d'Al-Ġhazālī de la doctrine d'Ibn Sīnā et ses disciples, concernant le traitement épistémologique de la question de l'âme. Voyons, à présent, la *contre-lecture* d'Ibn Rushd.

La contre-lecture d'Ibn Rushd

Comme nous l'avons souligné à de multiples reprises, Ibn Rushd s'attache, dans son *Tahafot at-Tahafot*, non moins à répondre, coûte que coûte, au grand Abou Hamid Al-Ġhazālī, qu'à exposer les causes des *incohérences* que le directeur de la *Nizāmiyya* pense avoir mises à nu dans les œuvres d'Ibn Sīnā et Al-Fārābī, en les attribuant soit aux manquements de ces derniers, et en particulier à ceux d'Ibn Sīnā, soit aux manquements d'Al-Ġhazālī, par son recours aux sophismes et autres approximations.

Divisibilité du substrat, divisibilité de l'accident

Le cas qui nous intéresse ici, portant sur la divisibilité de l'âme, en est un cas d'école :

"Lorsque les prémisses que les philosophes utilisent sont prises de manière indéfinie, la conséquence qu'Al-Ġhazālī en tire est valable. En effet, notre affirmation, selon laquelle tout attribut, inhérent à un corps divisible, est divisible par la divisibilité du corps, peut être comprise de deux manières. Premièrement, on peut vouloir dire que la définition de chaque attribut, inhérent à un corps particulier, est identique à la définition du tout : par exemple, le blanc inhérent au corps blanc, pour chaque partie de la blancheur inhérente au corps particulier, a une définition identique à

1027. Al-Ġhazālī, *Le Tabernacle des Lumières*, trad. par R. Deladrière, éditions Points 1994, p.45.

1028. Voir Coran Verset 35, Sourate 24.

celle de l'ensemble de la blancheur de ce corps. Deuxièmement, on peut vouloir dire que l'attribut est lié au corps, sans forme spécifique, et que cet attribut est à nouveau divisé, par la division du corps, de telle sorte que l'intention de la définition du tout soit identique à l'intention de la définition de chaque partie - par exemple, la faculté de voir, qui existe chez celui qui voit - mais de telle sorte qu'elle soit sujette à une différence d'intensité, en fonction de la plus grande réceptivité du substrat." 1029

Nous comprenons l'argument. Une fois encore, et comme nous l'avons vu en son lieu 1030, il s'agit, pour Ibn Rushd, de pratiquer ici l'art de la thérapeutique philosophique, en dissipant les *crampes mentales* qui adviennent dans l'esprit du penseur, lorsqu'il fonde sa réflexion sur des prémisses obscures ou des définitions ambiguës. Contrairement aux propos d'Al-Ġhazālī, le lien d'intrication, dans le cas des existants particuliers, entre la divisibilité du substrat et la divisibilité de l'accident, doit être comprise à l'issue d'une dichotomie portant sur les accidents inhérents au corps. Suite à la divisibilité du corps, la divisibilité de l'accident peut ne pas s'en suivre mais, revêtir deux aspects bien distincts : soit l'accident inhérent dans les parties séparées du corps est identique à l'accident inhérent dans le corps entier, comme il en va de la couleur unie du corps qui est identique à la couleur de chacune de ses parties. Soit, seconde possibilité, la divisibilité du corps entraîne la diminution de la qualité de l'accident dans les parties divisées du corps. Ainsi, la vue est-elle diminuée lorsqu'une partie du corps qui en est le substrat, à savoir l'œil, voit certaines de ses parties se détériorer, que ce soit par l'âge ou par la maladie.

"La seule chose qui garde sa distribution toujours intacte, est ce dont la nature est continue, dans la mesure où il est continu, à savoir ayant la forme de la continuité. Lorsque cette prémisse est affirmée de cette manière, à savoir en supposant que tout ce qui est divisible dans l'une de ces deux classes, a un corps comme substrat, il va de soi, et réciproquement, que tout ce qui est dans un corps est divisible, selon l'une de ces classes, cela est évident aussi. Et, quand ceci est vérifié, alors l'opposé de sa réciproque est également vraie, à savoir que ce qui n'est pas divisible, selon l'une de ces deux classes, ne peut pas être dans un corps." 1031

Or, de division en division, la couleur inhérente à chacune des parties du corps divisé perd en intensité, jusqu'à disparaître totalement. Ce qui admet une divisibilité *ad infinitum*, sans changement ni perte d'intensité, relève de ce qui a la propriété du continu. En conclusion, nous dit Ibn Rushd, il y a une équivalence entre le fait d'être un accident inhérent en un corps particulier, et le fait d'être divisible par l'une des deux voies susmentionnées.

1029. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 13-23 du *Tahafot al-falāsifā*.

1030. Voir Partie II, Chapitre 2.

1031. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 13-23 du *Tahafot al-falāsifā*.

Extrapolation fautive des particuliers vers les universaux

Ces deux possibilités étant clairement posées, Ibn Rushd va pouvoir adresser ses critiques quant aux propos d'Al-Ġhazālī, qui extrapole ce principe, une fois encore, des particuliers vers les universaux :

"Si, à ces prémisses, l'on ajoute encore ce qui est évident dans le cas des intelligibles universaux, à savoir qu'ils ne sont pas divisibles de l'une de ces deux façons, puisqu'ils ne sont pas des formes particulières, il est clair qu'il suit depuis ce qui n'est ni le substrat de ces intelligibles, puisqu'il n'y a pas de corps, ni la faculté qui a le pouvoir de les produire en une faculté dans un corps. Et, il s'ensuit que leur substrat est une faculté spirituelle, qui se perçoit elle-même, et perçoit d'autres choses. Toutefois, Al-Ġhazālī a d'abord considéré la première de ces deux classes, et a nié que les intelligibles universaux lui appartiennent. Il a ensuite formulé son objection au moyen de la deuxième classe, qui existe dans la faculté de la vue, et dans la faculté imaginative, et il commet ainsi un sophisme. Toutefois, la science de l'âme est trop profonde, et trop élevée, pour être appréhendée par la dialectique." ¹⁰³²

Nous avons, de nouveau, le reproche fait à Al-Ġhazālī du recours au sophisme. Nous avons illustré la récurrence de ce recours au paralogisme, voire au sophisme pur, de la part du directeur de la *Nizāmiyya*, en son lieu ¹⁰³³. Comme nous l'avons indiqué à de multiples reprises, la transposition de principes établis dans le cadre de la causalité physique, par le biais de l'étude sur les particuliers sensibles, vers la causalité métaphysique, sans plus amples précautions, est l'un des sophismes connus, et dénoncés, ici comme ailleurs, par Ibn Rushd.

Quid de la proposition d'Ibn Sīnā, relu par Ibn Rushd

Ceci étant établi, quant à la non-recevabilité de la critique ghazzalienne, Ibn Rushd va à présent se pencher sur la proposition d'Ibn Sīnā :

"Par ailleurs, Al-Ġhazālī n'a pas présenté l'argument de la manière qu'Ibn Sīnā l'a établi. Ibn Sīnā construit son argument que sur les points suivants : Si les intelligibles son inhérent à un corps, ils seraient soit dans une partie indivisible, soit dans une partie divisible. Puis, il a réfuté la possibilité qu'ils soient dans une partie indivisible du corps, et à la suite de cette réfutation, il a nié que, si l'intellect est inhérent à un corps, il pourrait en être une partie indivisible. Puis, il a nié qu'ils puissent se trouver dans une partie divisible de celui-ci, et il a donc nié qu'ils pourraient être dans le corps, de façon absolue." ¹⁰³⁴

1032. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 13-23 du *Tahafot al-falāsifā*.

1033. Voir Partie I, Chapitres 1 et 2.

1034. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 13-23 du *Tahafot al-falāsifā*.

Nous comprenons la dynamique de la proposition d'Ibn Sīnā, lue par Ibn Rushd, concernant l'inhérence de la connaissance des intelligibles, qui se distingue radicalement de la connaissance de particuliers, puisqu'ils constituent les liens de causalité métaphysique entre les universaux. Cette connaissance des intelligibles est-elle inhérente au corps du sujet connaissant, s'inscrit-elle *dans* la matière du sujet connaissant ? Ibn Sīnā, relu par Ibn Rushd, s'inscrit en faux, et établit la séparation non seulement des intellects vis-à-vis de la matière, mais, plus surprenant encore, de la séparation stricte de la connaissance *humaine* des intelligibles du corps de sujet connaissant.

"Et, lorsqu'Al-Ġhazālī a nié l'une de ces divisions, il a répondu qu'il n'était pas impossible qu'il existe une autre forme de relation, entre l'intellect et le corps, mais il est tout à fait clair que, si l'intellect est lié au corps, il ne peut exister que deux types de relations : soit avec un substrat divisible, soit avec un substrat indivisible. Cette preuve peut être complétée en disant que l'intellect n'est lié à aucune faculté animale, de la même manière que la forme est attachée à son substrat, puisque nier son attachement au corps implique nécessairement la négation de son attachement à toute faculté animale, attachée au corps. En effet, si l'intellect était lié à l'une des facultés animales, il serait, comme le dit Aristote, incapable d'agir, si ce n'est par le biais de cette faculté, mais cette faculté ne percevrait pas l'intellect. C'est l'argument sur lequel Aristote lui-même fonde sa preuve, selon laquelle l'intellect est séparé." ¹⁰³⁵

La question reste donc de savoir quel est le *lieu* de cette connaissance ? Ce lieu n'est autre, chez Ibn Sīnā déjà, et, *a fortiori*, chez Ibn Rushd, que l'*Intellect séparé*. Toutefois, si cet Intellect est séparé, tout en permettant l'accès des hommes aux intelligibles, par le biais de jonctions, que nous discuterons plus loin, dans le présent chapitre, alors, cet Intellect séparé est commun aux hommes, il est un Intellect nécessairement *partagé*. Tel est ce que nous souhaitons souligner, quant à la *contre-lecture* d'Ibn Sīnā, réalisée par Ibn Rushd, quant à l'émergence de l'Intellect séparé, partagé par l'humanité, et en lequel l'humanité puise la connaissance des intelligibles. Avant de nous aventurer plus en avant quant à ces points de jonctions de l'homme à cet Intellect séparé, observons et détaillons ce que nos philosophes médiévaux ont mis en évidence, concernant les tensions d'individuation des hommes qui émanent de ce concept d'Intellect séparé, précisément parce que ce dernier est universellement partagé.

1035. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 13-23 du *Tahafot al-falāsifā*.

L'unicité et la multiplicité des âmes

La venue à l'existence des âmes

Le premier point à souligner, quant au traitement de la question de l'âme, consiste, comme dans le cas de la Cause des causes, que nous avons abordé en son lieu¹⁰³⁶, à en établir l'existence. Voyons ce que nous en dit Al-Ġhazālī, rapportant et résumant la proposition d'Ibn Sīnā, sur le sujet :

"Ils disent : Comment l'homme pourrait-il n'être que son corps avec ses accidents, alors que ces corps [humains] se corrompent continuellement, une nourriture reconstituant ce qui a été corrompu ? Ainsi, lorsque nous voyons un garçon [nouveau-né] séparé de sa mère, tombant fréquemment malade, puis grossissant et grandissant, nous pouvons dire qu'après l'âge de quarante ans, aucune des parties, qui existaient à l'âge de la séparation, ne restent. Sa première existence consiste plutôt en des parties du sperme. Toutefois, il ne reste plus aucune partie du sperme, tout cela ayant été corrompu et remplacé par d'autres. Ainsi, le corps sera autre que ce corps [premier]. [Pourtant,] nous disons que cet humain est ce [premier] humain, de sorte qu'il reste, avec lui, des connaissances depuis le début de son enfance, toutes ses parties corporelles ayant [néanmoins] été remplacées. [Ceci] prouve que l'âme a une existence autre que le corps, et que le corps est son outil." ¹⁰³⁷

Nous comprenons l'argument développé sous la plume d'Al-Ġhazālī, au nom d'Ibn Sīnā. Il s'agit de pointer le fait que le corps et les accidents inhérents vont et viennent, dans le temps. En particulier, la matière, autant que la forme de l'individu, se modifient au cours de l'existence de l'individu. Or, il y a un continuum de la perception du Monde, de la mémoire et de la pensée de l'individu. Ainsi, le lieu d'existence de la conscience et de la pensée est nécessairement distinct du corps. Ce lieu d'existence, qui assure ce continuum, n'est autre que l'âme. Concernant le questionnement de la venue à l'existence de l'âme, on trouve le sujet évoqué sous la plume d'Ibn Sīnā. C'est ce que nous rapporte Ibn Rushd en ces termes, faisant suite au résumé que nous en proposait Al-Ġhazālī :

"Je ne connais aucun philosophe qui ait dit que l'âme ait eu un commencement, au vrai sens du terme, pour ensuite jouir d'une existence sans fin, à l'exception - comme le rapporte Al-Ġhazālī - d'Ibn Sīnā. Tous les autres philosophes s'accordent à dire que, dans leur existence temporelle, elles sont liées aux potentialités corporelles, qui reçoivent cette relation, comme les potentialités qui subsistent dans les miroirs vis-à-vis de leur relation aux rayons du Soleil." ¹⁰³⁸

Il y a en ce court passage une critique d'une importance fondamentale, quant à

1036. Voir Partie II, Chapitre 2.

1037. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 66.

1038. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire du §. 119 du *Tahafot al-falāsifā*.

la possible adventicité des âmes. Il s'agit, pour Ibn Rushd, de rappeler qu'il y a, pour Ibn Sīnā et Al-Fārābī, une équivalence entre le fait, pour un existant donné, d'avoir un commencement, dans le temps, et le fait d'avoir une fin, dans le temps. Notre philosophe andalou replace les âmes comme étant des existants anciens, et donc jouissant d'une existence sans fin, sous quelle forme, nous le verrons plus loin dans le présent chapitre. En reprenant la dichotomie des existants particuliers en existants potentiels et effectifs, Ibn Rushd évoque la relation d'intrication entre l'âme et le corps qui reçoit cette relation, par le biais d'une analogie avec les miroirs, qui jouent le rôle des corps, et les rayons lumineux, issus du Soleil. Cette analogie entre âme et lumière sera usitée plus loin pour décrire l'unification des âmes avant et après la jonction avec le corps qui entre en relation avec elle. Nous y reviendrons plus loin, dans le présent chapitre. Nous devons, avant cela, préciser les enjeux d'une telle analogie, puisqu'elle permet de soulager un point de tension, soulevé par Al-Ġhazālī, et qui porte sur le problème de la pluralité numérique des âmes. C'est ce que nous vous proposons d'analyser brièvement.

La pluralité numérique des âmes

Nous retrouvons le problème de la pluralité numérique des âmes exposé en de multiples passages de l'œuvre critique de la philosophie néoplatonicienne d'Ibn Sīnā que constitue le *Tahafot al-falāsifā* d'Al-Ġhazālī. Nous voyons comment se noue le paradoxe, sous la plume du directeur de la *Nizāmiyya*, dans ce premier passage :

"Selon vos propres principes, il n'est pas impossible qu'il existe des existants, présents ici et maintenant, qui sont des particuliers dont les descriptions varient, et qui sont infinis. Il s'agit des âmes des humains qui se sont séparées des corps après la mort. Il s'agit donc d'existences qui ne sont pas caractérisées comme paires et impaires. Avec quel [argument] nieriez-vous [la déclaration] de celui qui dit : "La fausseté de ceci est connue par la nécessité [de la raison] de la même manière que vous prétendez que la fausseté de la connexion de la Volonté ancienne avec l'acte de la venue à l'existence advenue est connue par la nécessité [de la raison]" ? Cette vision des âmes est celle choisie par Ibn Sīnā, et peut-être est-ce la doctrine d'Aristote." ¹⁰³⁹

Parmi les principes philosophiques connus, et que nous avons évoqués, sous la plume d'Al-Ġhazālī et d'Ibn Rushd, notamment dans la démonstration de l'existence de la Cause des causes ¹⁰⁴⁰, nous trouvons l'affirmation selon laquelle il ne peut exister une infinité d'existants particuliers effectifs, spécifiquement dans le cas où la venue à l'existence de chacun de ces particuliers dépend de celle des précédents. Or, nous dit ici Al-Ġhazālī, puisque le Monde est ancien, et que les hommes ont toujours déjà existé, ils sont donc en

1039. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 30.

1040. Voir Partie II, Chapitre 2.

nombre infini. S'il est vrai que les corps de ces hommes ne sont pas tous existants effectifs de façon concomitante, il n'en va pas de même pour les âmes de ces êtres humains. Ainsi, de deux choses l'une, sous entend Al-Ġhazālī, soit ces âmes individuelles sont corrompues par la corruption des corps particuliers auxquels elles sont liées, soit elles persistent dans l'existence après la corruption du corps, et dans ce cas, elles violent le principe d'impossible existence d'un ensemble de cardinal infini d'existants effectifs particuliers. Or, Ibn Sīnā conçoit explicitement l'absence de corruption des âmes, après la corruption des corps. Nous pourrions ajouter ici deux possibilités qui permettraient de sortir de cette impasse. La première, par analogie avec la matière des corps, qui comme nous l'avons vu au chapitre précédent ¹⁰⁴¹, qui se *recycle*, de façon directe ou indirecte, la matière d'un premier corps servant, *in fine*, de matière à un autre corps, après la corruption du premier corps, ce qui évite l'infinité nécessaire de la matière des corps, et qui impose d'ailleurs l'impossibilité de la résurrection corporelle, comme nous l'avons également vu à cette occasion ¹⁰⁴². Nous pourrions ainsi rapprocher cette solution, dans le cas des âmes, sous la dénomination d'une *réincarnation*, où les âmes des uns seraient également les âmes des autres, après la corruption des corps des premiers. La seconde possibilité consiste en l'unification des âmes avant et après la relation avec leur corps. Ceci étant posé, Al-Ġhazālī poursuit sa critique, en exposant les tensions, voire les absurdités qui dérivent du problème numérique des âmes :

"Si vous prétendez que les événements passés ne coexistent, ni à un moment, ni à un autre, et que ce qui a cessé d'exister ne se caractérise, ni par la finitude, ni par la privation de la finitude, vous êtes forcé de vous soumettre [au cas des] âmes humaines qui se séparent des corps. En effet, selon vous, elles ne périssent pas. Et, les âmes existantes qui se séparent du corps sont infinies en nombre, puisqu'il se produit, sans fin, du sperme, un homme, et d'un homme, du sperme. De plus, l'âme de chaque humain qui meurt continue d'exister, étant numériquement autre que l'âme de celui qui est mort avant lui, de celui [qui meurt] avec lui, et de celui [qui mourra] après lui, même si tous ne font qu'une [après la mort]. Par conséquent, selon vous, dans l'existence, à chaque moment, il y a des âmes dont le nombre est infini." ¹⁰⁴³

Ainsi, Al-Ġhazālī répond à la première proposition, à savoir celle qui évoque la possibilité de la réincarnation des âmes, en affirmant que l'âme de celui qui est mort, dans le passé, est nécessairement distincte de l'âme de celui qui meurt, dans le présent, et distincte de l'âme de celui qui mourra, dans le futur. Par ailleurs, il évoque la possibilité de l'unification des âmes après la corruption des corps. C'est d'ailleurs cette possibilité qui est retenue par Ibn Rushd, qui souligne qu'elle est la solution de l'ensemble des philosophes :

1041. Voir Partie IV, Chapitre 2.

1042. Voir Partie IV, Chapitre 2.

1043. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 10.

"En ce qui concerne la thèse d'une pluralité numérique des âmes immatérielles, ce n'est pas une théorie reconnue par les philosophes, puisqu'ils considèrent la matière comme la cause de la pluralité numérique, et la forme comme la cause de la congruence dans la pluralité numérique. Et, qu'il y ait une pluralité numérique sans matière, ayant une forme unique, est impossible. En effet, dans sa description, une personne ne peut être distinguée d'une autre que par accident, puisqu'il y a souvent une autre personne qui participe à cette description. Toutefois, ce n'est que par leur matière que les particuliers diffèrent [les uns des autres,] de façon effective." ¹⁰⁴⁴

Nous comprenons donc, clairement, que, pour Ibn Rushd tout du moins, la pluralité numérique des âmes n'existe que par et dans la matière, donc dans la relation de l'âme avec le corps. En amont, comme en aval de cette mise en relation de l'âme à la matière, il y a une nécessaire unification des âmes. Les enjeux étant clairement posés, nous allons pouvoir étudier en profondeur cette proposition, en analysant tout d'abord la critique d'Al-Ġhazālī, puis la réponse que lui adresse Ibn Rushd.

Quid de l'âme après la corruption du corps ?

La critique d'Al-Ġhazālī

Nous avons parcouru les arguments d'Ibn Sīnā, cités par Al-Ġhazālī, qui établissent l'existence de l'âme. Nous avons également suivi la mise en évidence des points de tensions inhérents à l'ancienneté et à la non-corruptibilité des âmes. Nous avons abouti à la proposition selon laquelle l'unicité des âmes est nécessaire. Voici ce que nous en dit le directeur de la *Nizāmiyya* :

"S'il est dit : "La vérité est l'opinion de Platon - à savoir que l'âme est ancienne et unique, qu'elle est divisée uniquement en corps, et, qu'une fois séparée d'eux, elle retourne à son état d'origine et se réunit". Cela est pire, plus répugnant et plus digne d'être considéré comme contraire à la nécessité rationnelle. En effet, nous disons : "L'âme de Zayd est-elle identique à l'âme de 'Amr, ou en est-ce une autre ?" S'il est dit qu'il s'agit d'âmes] identiques, cela serait nécessairement faux. En effet, chaque individu est conscient de lui-même et sait que, de plus, s'il est identique [à un autre], les deux seraient égaux [en ayant les mêmes] connaissances, qui sont des attributs essentiels des âmes, et qui sont incluses dans l'âme, dans chaque relation." ¹⁰⁴⁵

Nous comprenons l'argument développé par Al-Ġhazālī. Nonobstant son profond mépris pour la thèse de l'unification des âmes, en amont comme en aval de leur mise en relation vis-à-vis du corps, le directeur de la *Nizāmiyya* pointe ici du doigt l'impossible divisibilité de ce qui n'est pas quantitatif. Or, puisque l'âme est séparée de la matière, au

1044. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIX, Commentaire des §. 1-15 du *Tahafot al-falāsifā*.

1045. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion I, §. 31-32.

moins en amont de sa mise en relation au corps, elle n'est en rien quantifiable. Comment, alors, pourrait-elle être divisible? Ce non-sens se présente lors de la venue à l'existence de la relation entre l'âme et le corps, qui implique un processus de divisibilité de l'âme, et se présente également lors de la fin de la relation entre l'âme et le corps, qui implique un processus d'unification de l'âme. Concernant ce dernier point, qui porte sur ce qu'il advient des âmes une fois les corps corrompus, au moment de la mort, Al-Ġhazālī précise ce qui suit :

"Le seul point de tension qui reste, est [la question des] âmes des êtres humains décédés. Certains philosophes ont soutenu qu'elles sont anciennes, [et n'étaient] qu'une, avant de rejoindre les corps, et que, avec leur séparation des corps [après la mort], elles se réunissent. Ainsi, elles sont indénombrables, et rien ne peut être dit de leur description comme [ensemble de cardinal] infini. D'autres ont dit que l'âme dépend de la composition du corps, et que le sens de la mort est son annihilation. En effet, elle n'a aucune subsistance quant à sa substance, en dehors du corps. Ainsi, il n'y a d'existence pour les âmes que dans leur relation au corps. Toutefois, les corps qui existent sont limités [en nombre], et la finitude ne leur est pas retirée. Les non-existants ne sont fondamentalement pas décrits en termes de finitude ou de non-existence, sauf dans la démarche spéculative, si l'hypothèse est existante." ¹⁰⁴⁶

Concernant les âmes des êtres humains décédés, le directeur de la *Nizāmiyya* nous renseigne sur ce qu'il présente comme l'une des positions des philosophes, qui évoquent que la multiplicité des âmes n'est qu'un état transitoire entre deux durées infinies, celle qui précède le début de la mise en relation avec le corps, à savoir la naissance de l'individu en question (certains auteurs classiques placent la relation de l'âme au corps au quatrième mois de grossesse), et celle qui succède la fin de cette mise en relation, à savoir la mort de l'individu. D'autres philosophes, nous dit Al-Ġhazālī considèrent l'âme que comme l'un des accidents inhérents aux corps, qui s'annihilent avec la corruption du corps qui leur sert de substrat. Ces deux possibilités permettent aux philosophes de ne pas avoir à affronter le paradoxe des existants effectifs infinis. Pour la seconde proposition, Al-Ġhazālī propose de la réfuter simplement, par le fait que, en tant qu'accident, son annihilation nécessite la venue à l'existence d'un accident contraire :

"Il est [également] faux de dire qu'elle cesse d'exister à cause de [l'occurrence] d'un contraire, puisque les substances n'ont pas de contraires. Pour cette raison, rien dans le monde n'est annihilé, à l'exception des accidents et des formes qui se adviennent successivement. En effet, la forme aqueuse est annihilée par son contraire - à savoir la forme gazeuse - tandis que la matière, qui en est le réceptacle, n'est jamais annihilée. [Dans le cas de] toute substance qui n'est pas dans un récipient, son annihilation par un contraire est inconcevable. En effet, il n'y a pas de contraire pour ce qui n'est pas dans un récipient. En effet, les contraires sont des choses qui se succèdent dans un réceptacle [et non le réceptacle lui-même]. Il est [également] faux de dire que [l'âme]

1046. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion IV, §. 23.

est amenée à la non-existence par contrainte. En effet, la non-existence n'est pas une chose, de sorte que son occurrence par contrainte puisse être concevable. Il s'agit de ce que [les philosophes] ont mentionné concernant le problème de la post-éternité du monde, et que nous avons [déjà] discuté et réglé." 1047

Ainsi, il n'est pas possible, pour l'âme, ni d'être annihilée par contrainte, sans remplacement, ni d'être annihilée par remplacement par un autre accident, qui serait un accident contraire, par le fait qu'un tel être est inexistant. Ainsi, l'âme ne peut que survivre à la corruption du corps. Toutefois, la possibilité de l'union des âmes après le décès induit de lourdes conséquences, sur le plan théologique et religieux. Ces conséquences, qu'Al-Ġhazālī qualifie de *répugnantes*, consistent en la négation, *a priori*, de tout jugement dernier individuel, de toute béatitude particulière ou de tout châtement post-mortem... Voyons ce qu'Ibn Rushd aura à répondre à cela, ce qui nous conduira, dans le chapitre suivant, à penser le *couplage* de l'âme et de l'Intellect, avec un éclairage nouveau. Voyons tout d'abord la réponse d'Ibn Rushd, au sujet de l'âme.

La réponse d'Ibn Rushd

La question de l'unicité des âmes, après la corruption des corps est, nous l'avons souligné plus haut, pour Ibn Rushd, l'une des questions les plus difficiles et les plus complexes qui soit. Elle est évoquée, sous la plume de notre philosophe andalou, en de multiples lieux de son *Tahafot at-Tahafot*, où il répond, notamment, aux arguments d'Al-Ġhazālī :

"Zaid et Amr sont distincts numériquement, mais avec une forme identique. Si, par exemple, l'âme de Zaid était numériquement différente de l'âme d'Amr, de la même manière que Zaid est numériquement différent d'Amr, l'âme de Zaid et l'âme d'Amr ne seraient numériquement deux, tout en étant une de par leur forme, et l'âme posséderait une autre âme. La conclusion nécessaire est donc que l'âme de Zaid et l'âme d'Amr sont identiques dans leur forme. Une forme identique n'est inhérente à la multiplicité numérique, à savoir n'est divisible, que par la multiplicité de la matière. Si, alors, l'âme ne se corrompt pas, lorsque se corrompt le corps, ou si elle possède un élément auto-subsistant, elle doit, lorsqu'elle aura quitté le corps [et donc toute matière] former une unité numérique [avec les autres âmes qui ont quitter leur corps respectifs]." 1048

De l'unicité de la forme des corps des hommes, qui ne se distinguent que par la matière, Ibn Rushd établit la nécessaire unicité de l'âme, qui, elle aussi, se divise par sa relation avec la matière du corps. Ainsi, en amont comme en aval de cette relation à la

1047. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XIX, §. 4.

1048. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 31-33 du *Tahafot al-falāsifā*.

matière, la division s'achève et l'unicité des âmes redevient effective. Ceci étant établi, notre philosophe andalou revient sur les propos du directeur de la *Nizāmiyya*, évoquant la théorie de Platon, en réfutant l'impossible divisibilité de ce qui n'est pas quantifié :

"Son argument contre Platon est sophistique. Il dit, en résumé, que l'âme de Zaid est soit identique à l'âme d'Amr, soit différente d'elle. Or, l'âme de Zaid n'est pas identique à l'âme d'Amr. Par conséquent, elle en est nécessairement différente. Toutefois, *différent* est un terme équivoque, et *identique* est également se dit d'un certain nombre de choses, [qui pourtant sont] aussi qualifiées de *différentes*. Les âmes de Zaid et d'Amr sont une, en un certain sens, et multiples, en un autre. Nous pourrions dire qu'elles sont une, par rapport à leur forme, et multiple, par rapport à leur substrat." ¹⁰⁴⁹

Ibn Rushd, une fois encore, pointe l'origine de l'incompréhension, feinte ou effective, entre Al-Ġhazālī et Ibn Sīnā, en la faisant remonter à l'absence de considération de la polysémie des mots usités par chacun des philosophes. Nous avons évoqué cette démarche thérapeutique de la philosophie, qui consiste à soigner les *crampes mentales* par la considération et la définition claire des termes, en amont de toute réflexion, ou, plus exactement, en incluant l'établissement de la définition dans le cadre de la réflexion. En l'occurrence, Ibn Rushd souligne que les termes *différent* et *identique* ne constituent pas deux attributs relationnels contraires. Deux existants peuvent être différents d'un certain point de vue, et identiques d'un autre. Et, le Cordouan de poursuivre :

"[Par ailleurs,] sa remarque, selon laquelle la division ne peut être imaginée que du quantitatif, est partiellement fautive. Elle n'est vraie que lorsque nous l'appliquons à la division de l'essence, mais pas pour la division des accidents, à savoir pour la division des choses qui peuvent être divisées, parce qu'elles existent dans ce qui est divisible, par essence. [Nous pouvons citer ici,] en exemple de division de l'essence, la division des corps, et, [nous pouvons citer ici,] en exemple de division par accident, la division de la blancheur, lorsque les êtres dans lesquels elle est présente sont divisés. De cette manière, l'âme est accidentellement divisible, à savoir à travers la division du substrat. L'âme ressemble [en cela] beaucoup à la lumière : la lumière est divisée par la division des corps illuminés, et est unifiée lorsque les corps sont annihilés. Cette même relation existe, entre l'âme et le corps." ¹⁰⁵⁰

Ibn Rushd revient alors sur la possibilité d'associer le terme *division* à ce qui n'est pas quantitatif. Il est à retenir que seules les essences doivent être quantitatives pour pouvoir être divisibles, tandis que les accidents, eux, n'ont guère besoin de l'être, ils suivent la divisibilité de leur substrat. Si le substrat est divisible, en raison de son caractère quantitatif, l'accident sera divisible, qu'il soit, ou non, quantifiable. Notre philosophe

1049. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 31-33 du *Tahafot al-falāsifā*.

1050. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion I, Commentaire des §. 31-33 du *Tahafot al-falāsifā*.

andalou présente alors l'analogie de l'âme-lumière que nous avons évoqué plus haut, dans le présent chapitre. La lumière est, en soi, isotrope, jusqu'à ce qu'elle atteigne un corps qui la réfléchisse. Alors, et alors seulement, les rayons lumineux se distinguent les uns des autres. De même, nous dit Ibn Rushd, l'âme est unique avant sa rencontre avec les corps, qui la font *se réfléchir* de façons différenciées. Une fois la cause de cette différenciation corrompue, il n'y a pas de cause au maintien de cette différenciation, et donc celle-ci aussi se corrompt avec la corruption de la cause qui lui a donné naissance, et, ainsi, les âmes divisées dans les corps ne font plus qu'un, après la corruption de ces derniers. Toutefois, Ibn Rushd ne s'arrête pas là, concernant la proposition de Platon et des néoplatoniciens. Il profite de la discussion portant sur l'établissement de l'existence et de l'auto-subsistance de l'âme, pour marquer l'écart entre l'aristotélisme dont il se réclame et le néoplatonisme d'Ibn Sīnā et d'Al-Fārābī, leur reprochant de s'être écarté de la vision du *Premier Maître* :

"Aucun des anciens philosophes n'a utilisé cette preuve, concernant la survie de l'âme. Ils l'utilisaient seulement pour montrer qu'il existait, dans les particuliers, une essence, qui reste de la naissance à la mort, et que les choses ne se trouvaient pas dans un Intellect ancien, comme le croyaient de nombreux anciens, qui n'iaient le savoir nécessaire, de sorte que Platon fut obligé d'introduire les formes. Il n'y a aucun sens à nous occuper de cela, et l'objection d'Al-Ġhazālī, contre cette preuve, est valide." ¹⁰⁵¹

Nous n'oublions pas que nous sommes, dans le *Tahafot at-Tahafot*, en plein milieu d'une partie de billard à trois bandes. Ibn Rushd répond à la fois à Al-Ġhazālī, en tant que fer de lance des théologiens ash'arites andalous, qui l'utilise pour réduire les philosophes au silence, mais aussi à Ibn Sīnā, pour s'être écarté de l'aristotélisme. Al-Fārābī est, *in fine*, très peu mis en cause. Son œuvre *Le livre de concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*¹⁰⁵², le place sans doute hors de la portée des critiques pouvant émaner de l'aristotélisme à l'encontre du néoplatonisme. Quoi qu'il en soit, le point est, ici, accordé à Al-Ġhazālī, au détriment d'Ibn Sīnā.

La persévérance dans l'existence

Ceci étant posé, notre philosophe andalou poursuit par ce qui suit :

"Les philosophes peuvent cependant répondre qu'il n'est nullement nécessaire que, lorsqu'il existe, entre deux choses, une relation d'attachement et d'amour, par exemple

1051. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVIII, Commentaire des §. 65-70 du *Tahafot al-falāsifa*.

1052. Al-Fārābī, *Livre de concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, traduit par Elie Abdel-Massih, Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 5, numéro 2 (1969), pp. 305-358.

la relation entre l'amoureux et l'aimé, et la relation entre le fer et l'aimant, la corruption de l'un devrait causer la corruption de l'autre. Toutefois, les adversaires d'Ibn Sīnā peuvent demander à ses partisans, par quel intermédiaire se produit l'individuation, et la pluralité numérique des âmes, lorsqu'elles sont séparées de leurs matières, puisque la pluralité numérique des particuliers ne naît que de la matière? Celui qui réclame la survie et la pluralité numérique des âmes devrait dire qu'elles sont inhérentes à matière subtile, à savoir la chaleur animale qui émane des corps célestes, et qui n'est pas un principe de feu. Dans cette chaleur, il y a les âmes qui créent les corps sublunaires, et celles qui sont dans ces corps. Et, aucun des philosophes n'est opposé à la théorie selon laquelle, parmi les éléments, figure la chaleur céleste, et qu'il s'agit du substrat pour les intellects qui produisent les animaux et les plantes." ¹⁰⁵³

Ainsi, Ibn Rushd pointe, au nom des philosophes, le caractère *possible* du maintien dans l'existence d'un existant, à la suite de la corruption d'un autre existant avec lequel le premier nouait un lien d'intrication. Toutefois, Ibn Rushd précise que certains philosophes, opposés à Ibn Sīnā, qui revendiquent à la fois la persévérance dans l'existence de l'âme, à la suite de sa séparation du corps, tout en niant leur unification *stricto sensus*, se doivent d'admettre l'inhérence des âmes en une *matière subtile*, la naissance et la mort n'étant qu'un changement d'état de l'âme, comme l'eau passant de vapeur à eau liquide, puis redevenant vapeur. Ceci étant posé, la venue à l'existence du lien d'intrication entre l'âme et le corps est un nouveau point de tension. En effet, il lui faut bien une cause, voire un agent, qui associe, puis dissocie, l'âme du corps. Cet agent, lui-même séparé de la matière, cet Intellect séparé donc, est nommé le *Démiurge*, chez Galien. Dans la même veine, Ibn Rushd poursuit son analyse de la proposition platonicienne, fondée sur le *donneur de forme* :

"Toutefois, où est ce fabricant, et quelle est sa substance? est un problème trop noble pour la compréhension humaine. De là, Platon prouve que l'âme est séparée du corps, puisque l'âme crée et forme le corps, et, si le corps était la condition de l'existence de l'âme, l'âme ne l'aurait ni créée, ni formée. Cette âme créatrice est plus apparente chez les animaux qui ne procréent pas, mais elle apparaît aussi chez les animaux qui le font. Et, tout comme nous savons que l'âme est quelque chose d'ajouté à la chaleur naturelle, puisqu'il n'est pas de la nature de la chaleur, en tant que chaleur, de produire des actes intelligibles bien ordonnés, nous savons donc que la chaleur qui est dans les graines ne suffit pas à créer, ni à former." ¹⁰⁵⁴

Nous nous souvenons de la hiérarchie des Intellects, décrite par Al-Fārābī en son livre *Opinions des habitants de la cité vertueuse* ¹⁰⁵⁵, allant du Premier Principe à l'Intellect

1053. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIX, Commentaire des §. 1-15 du *Tahafot al-falāsifā*.

1054. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIX, Commentaire des §. 1-15 du *Tahafot al-falāsifā*.

1055. Voir Abū Nasr al-Fārābī, *Opinions des habitants de la cité vertueuse*, Texte, traduction critique et

Agent, ce dernier étant l'agent donneur de forme aux existants du Monde sublunaire. Revenant à la vision aristotélicienne, Ibn Rushd poursuit :

"Cette question est l'une des plus difficiles en philosophie, et la meilleure explication que l'on puisse donner à ce problème est que l'Intellect pense un nombre infini de choses, dans un seul intelligible, et qu'Il juge ces choses, d'un jugement universel, et que ce qui forme son essence est absolument immatériel. Par conséquent, Aristote fait l'éloge d'Anaxagore pour avoir penser l'Intellect, en tant que forme immatérielle, à savoir le *Premier Moteur*, et, pour cette raison, Il ne souffre d'aucune action provenant de quoi que ce soit. La cause de la passivité est la matière et, de ce point de vue, les puissances passives sont en même position que les puissances actives, puisque ce sont les puissances passives, possédant des matières, qui acceptent des existants définies." ¹⁰⁵⁶

Ainsi, il semble que, d'Anaxagore à Ibn Rushd, en passant par Aristote, l'Intellect séparé, dont il est question ici, n'est autre que le *Premier Moteur*, la *Cause des causes*. Ceci est d'une importance considérable pour la suite de notre discussion. En effet, que l'homme parvienne, par un processus dont nous détaillerons la dynamique au chapitre suivant, à s'unir à cet Intellect, qui lui est tout à la fois extérieur et intime, cela ferait de lui non moins que la *Cause des causes* en puissance. Il s'agirait presque de l'événement miroir que la tradition catholique attribue à la naissance miraculeuse de Jésus. En l'occurrence, ce n'est pas Dieu qui se fait homme, mais l'humanité entière qui se joint, se fond, et *in fine*, se confond, en Dieu. Avant de passer au chapitre suivant, il nous semble pertinent de mettre en résonance la proposition des aristotéliciens avec une lecture de certains versets coraniques qui ont trait au sujet de l'âme, non pas comme un existant dont la compréhension serait hors de la portée des hommes, mais comme le reflet de l'Esprit (*ar-Ruh*) divin.

Une lecture de quelques versets de circonstance

De nombreux versets évoquent la *création* du premier homme, Adam. Ce qui nous intéresse ici sont les passages relatifs à l'introduction de l'âme, dans sa relation primaire avec le corps. Voici un premier passage :

Il a commencé la création de l'homme à partir de l'argile, puis Il tira sa descendance d'une goutte d'eau vile ; puis Il lui donna sa forme parfaite et lui insuffla de Son Âme (min Rūḥih). ¹⁰⁵⁷

Ainsi, nous comprenons que l'âme *ar-Ruh* humaine n'est autre qu'une *part* de l'Âme

commentaire par Amor Cherni, *Sagesses Musulmanes*, édition Al Bouraq, 2011, Chapitre 2 (notamment).

1056. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XIX, Commentaire des §. 1-15 du *Tahafot al-falāsifā*.

1057. Coran, Sourate 32, Versets 7-9.

divine. Cet événement, narré ainsi, met en exergue la divinité de l'âme humaine. Nous l'avons ici à la troisième personne. Un autre verset narre le même événement, cette fois-ci à la première personne :

*Quand ton Seigneur dit aux Anges : "Je vais créer d'argile un être humain. Quand Je l'aurai bien formé et **lui aurai insufflé de Mon Âme** (min Rūḥina), jetez-vous devant lui, prosternés."*¹⁰⁵⁸

Non seulement nous avons la confirmation du caractère divin de l'âme humaine, mais en sus, le verset souligne qu'il s'agit d'une distinction qui permet l'anoblissement du genre humain, au-dessus des anges. Dans cette même veine, nous pouvons évoquer la précision de la cause de cet anoblissement dans le verset suivant :

*Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : "Je vais établir sur la Terre un vicaire". Ils dirent : "Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier?" - Il dit : "En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas!" **Et Il apprit à Adam tous les noms**, puis Il les présenta aux Anges et dit : "Informez-Moi des noms de ceux-là, si vous êtes véridiques!" - Ils dirent : "Gloire à Toi! Nous n'avons de savoir que ce que Tu nous a appris. Certes c'est Toi l'Omniscient, le Sage." Il dit : "Ô Adam, informe-les de ces noms." Puis quand celui-ci les eut informés de ces noms, Dieu dit : "Ne vous ai-Je pas dit que Je connais les mystères des Cieux et de la Terre, et que Je sais ce que vous divulguez et ce que vous cachez?" Et, lorsque Nous demandâmes aux Anges de se prosterner devant Adam, ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis qui refusa, s'enfla d'orgueil et fut parmi les infidèles."¹⁰⁵⁹*

Ainsi, c'est par le *savoir* que Dieu anoblit Adam, et que les anges s'inclinent devant lui. Retenons donc la divinité de l'âme humaine, et l'anoblissement du genre humain par la capacité d'acquérir le savoir par Dieu transmis. Dieu est l'Intellect, et l'âme peut s'y lier, puisqu'elle n'est autre qu'une part de cet Intellect, divisé dans la chair. Bien que les versets plus haut ne mentionnent pas Adam nommément, il pourrait nous être rétorqué que cela ne concerne que cet individu particulier, et non le genre humain. Or, nous retrouvons un événement similaire, cette fois, non pas dans les confins d'un Monde métaphysique, mais bien dans le contexte du Monde physique, avec le récit de la venue au monde de Jésus :

*De même, Marie, la fille d'Imran, qui avait préservé sa virginité. **Nous lui insufflâmes alors de Notre Âme** (min Rūḥina).¹⁰⁶⁰*

Nous retrouvons la même mention de cette part de l'Âme divine que constitue l'âme humaine. Attention, toutefois, à ne pas confondre l'âme humaine (*ar-Ruh*) et la conscience de soi (*an-Nafs*), qui correspondrait au *Moi* freudien, dont la distinction sera rendue plus

1058. Coran, Sourate 38, Versets 71-72.

1059. Coran, Sourate 2, Versets 30-34.

1060. Coran, Sourate 66, Verset 12.

saillante au chapitre suivant¹⁰⁶¹. Nous retrouvons l'occurrence de la conscience de soi (*an-Nafs*) dans un passage du Coran :

*Ô toi, conscience (an-Nafs) apaisée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée.
Entre donc parmi Mes serviteurs, et entre dans Mon Paradis.*¹⁰⁶²

Nous pouvons lire le présent passage, en ayant lu Ibn Rushd au préalable, comme l'évocation de l'anéantissement béatifique de la conscience de soi, qui, à partir de l'apaisement que constitue la séparation du corps, rejoint le reste des consciences, qui ne font, alors, plus qu'un avec leur Seigneur, ceci constituant ce Paradis, dont le philosophe peut percevoir quelques succulences ici-bas, par la jonction, le couplage, de l'Âme et de l'Intellect, comme nous le verrons au chapitre suivant. Voici ce que nous souhaitons brièvement souligner, quant à la résonance que les propositions aristotéliennes pouvaient avoir dans le Coran, suivant, en cela, les recommandations d'Ibn Rushd, qu'il détaille dans son *Canon de l'interprétation* qui marque la conclusion de son *Kashf*, que nous avons eu l'honneur de traduire. Nous avons ainsi défini et étudié des éléments caractéristiques de l'âme, et nous achevons le présent chapitre par cette précision sur l'Intellect, qui n'est autre, semble-t-il, que la *Cause des causes*. Forts de tout cela, nous allons pouvoir analyser, avec un recul sur l'importance des enjeux, le couplage de l'Âme et de l'Intellect, ou comment l'Homme s'élève vers la *Cause des causes*, se joignant à Elle, jusqu'à se confondre avec Elle... Dieu.

1061. Voir Partie IV, Chapitre 4.

1062. Coran, Sourate 89, Versets 27-30.

Chapitre IV : Le couplage de l'Âme (*ar-Ruh*) et de l'Intellect (*al-'Aql*)

Prenons le temps de la réflexion, de la *cogitation*, qui est l'art de manier les fantasmés. La doctrine de l'Intellect séparé d'Ibn Rushd, foncièrement originale, bien que tributaire de la doctrine d'Aristote, nous offre un triptyque vertigineux : l'Intellect auquel se joint l'homme, cet Intellect commun aux hommes, est, tout à la fois, *séparé, unique, et ancien*. Cet Intellect est-il l'Intellect Premier ? La Cause des causes ? C'est ce que nous avons souligné, au chapitre précédant¹⁰⁶³, par les propos du Cordouan, qui semblait répondre par l'affirmative. Ce qui est, en revanche, certain, c'est que la jonction de l'Homme, en tant qu'individu ou en tant qu'espèce, à l'Intellect, est une finitude, un objectif asymptotique, une finalité qui donne sens à la vie des hommes individuellement, tout comme à l'échelle des sociétés. Nous souhaitons rendre, dans le présent chapitre, la dynamique qui fonde la commune humanité des hommes, chez Ibn Rushd, qui, non seulement refuse la dichotomie du corps et de l'âme, mais inscrit l'actuation de la pleine puissance de l'Homme, dans un processus qui débute, de façon nécessaire, par le corps, qui donne accès aux particuliers, aux images, *matière première* de la pensée, puis, par le travail d'abstraction que constitue la réflexion, la cogitation, qui use du fantasme pour parcourir l'espace potentiel, qui est une capacité propre à l'homme, qui lui permet de s'élever du particulier à l'universel, de l'individu au collectif, de l'animal à l'Intellect séparé. Nous avons fait le présent chapitre de cela.

1063. Voir Partie IV, Chapitre 3.

La *Cogitation* (*al-Fikr*), l'*Intellect* (*al-'Aql*), et le *Moi* (*an-Nafs*)

Les trois puissances du cerveau humain, selon Ibn Rushd

Nous trouvons déjà présente sous la plume du *Premier Maître*, Aristote, une *méta-réflexion* sur le processus de réflexion de l'homme, lui permettant d'universaliser les concepts issus des particuliers et de leurs interactions, rendue accessible par le biais des sens. Voici ce que le Stagirite nous en dit, dans son traité *De l'Âme* :

"Comme il y a dans la nature tout entière, d'une part un principe qui fait fonction de matière pour chaque genre de choses - et c'est ce qui est en puissance toutes ces choses -, et d'autre part un principe causal et actif qui les produit toutes - telle la technique par rapport à la matière -, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, se trouvent ces différences. De fait, il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part l'intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d'état comme la lumière : d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs de l'état de puissance à l'acte." ¹⁰⁶⁴

Ainsi, de sa conception *hylémorphique* du Monde sensible, dépendant de deux Principes, de deux Intellects séparés, le premier étant principe de la matière et le second principe de la forme, et, *in fine* de l'adventon de l'existant sensible, et étant donné que ce processus nous est intelligible, par voie de causalité notamment, il doit y avoir, nous indique le Stagirite, nécessairement, deux puissances correspondantes dans l'âme humaine. Nous retrouvons l'analogie avec la lumière que nous avons retrouvé en de multiples lieux, tout au long de la présente thèse, sous la plume des différents protagonistes ¹⁰⁶⁵.

La proposition d'Ibn Sīnā

Ibn Sīnā, le *Troisième Maître*, en tant que médecin, articulera ces différentes puissances autour de propriétés physiques du cerveau humain, en mettant en évidence cinq puissances distinctes, qui permettent le processus qui transforme, en notre âme, le particulier issu des sens et du Monde sensible, en l'universel relevant de l'Intellect et du Monde métaphysique. C'est ce que nous résume en ces quelques lignes J.B. Brenet :

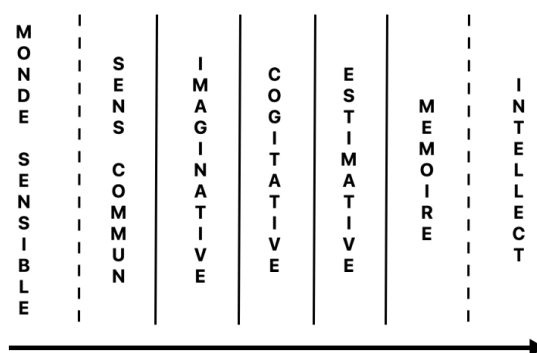
"C'est souvent la conception d'Avicenne qu'on retient, dont le *Canon*, son traité de médecine, fut la référence majeure. Il y aurait cinq puissances du sens dit interne : dans la première cavité du cerveau, à l'avant, le *sens commun* ou *fantaisie*, qui récolte et perçoit ce que les sens externes (l'ouïe, la vue, le toucher, le goût, l'odorat) ont appréhendé et transmis ; dans cette même cavité, mais à l'arrière, l'*imagination*, qui n'est rien qu'un pouvoir de conservation de ces perceptions centralisées ; dans la

1064. Aristote, *De l'Âme*, II, 5, 430a10-430a25, trad. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

1065. Voir Partie II, Chapitre 2, et Partie IV, Chapitre 3, notamment.

cavité centrale, à l'avant, l'*imaginative*, ou *cogitative* (quand l'intellect la pilote), qui consiste à composer et à diviser les images entre elles (jusqu'au délire), puis, à l'arrière, l'*estimative*, qui perçoit ce qu'Avicenne appelle des "intentions" (*ma'ānī*), lesquelles sont comme des aspects, des propriétés non sensibles du sensible, et dont l'exemple fréquent est l'hostilité du loup "*estimée*" par la brebis dans la dernière cavité, enfin, la mémoire, qui fait le dépositaire, le "trésor" de ce que l'estimative a capté, comme l'imagination frontale conserve ce que le sens commun saisit." ¹⁰⁶⁶

Ainsi, nous comprenons les cinq phases de l'universalisation des données particulières issues du Monde sensible, chez Ibn Sīnā. Celles-ci entrent en interaction avec les sens communs, puis, de ces données brutes, nous en formons une image mentale. Cette image mentale vient nourrir la puissance cogitative, qui combine cette image avec d'autres, et c'est là que s'élabore la matière première du principe de causalité discursive dont nous avons décrit l'intérêt comme les limites, dans la présente partie ¹⁰⁶⁷. Cette matière première va pouvoir être travaillée, pétrie, affinée, combinée avec d'autres conclusions établies au préalable, et conserver dans la puissance remémorative, par l'exercice de la puissance estimative. Cet universel est alors, à son tour, stocké par le biais de la puissance remémorative. Tel est donc le système d'universalisation des données particulières, sous la plume d'Ibn Sīnā, et qui fonde la compréhension du Monde que l'individu peut avoir, par le biais du principe de causalité discursive. Ce dernier ne se confond pas avec les principes de causalité physique et métaphysique, si ce n'est de façon asymptotique, comme nous l'avons décrit plus haut, dans la présente partie ¹⁰⁶⁸. C'est ce que nous synthétisons par le schéma suivant :



1066. J.B. Brenet, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, éd. Verdier, 2017, p. 30.

1067. Voir Partie IV, Chapitres 1 à 3.

1068. Voir Partie IV, Chapitre 1 notamment.

La proposition d'Ibn Rushd

Ibn Rushd, quant à lui, simplifie ce système en ne retenant que trois puissances, inhérentes aux trois cavités cérébrales, comme les décrit J.B. Brenet, en ces quelques lignes :

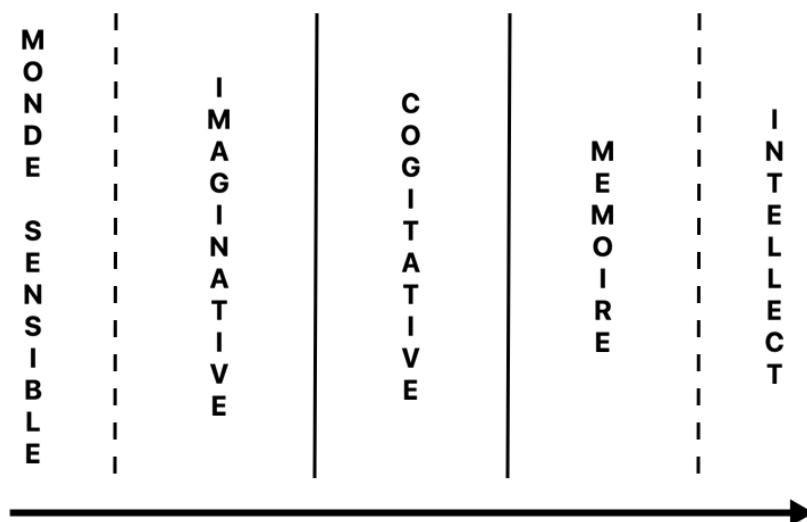
"Averroès simplifie. Trois cavités, trois puissances. À l'avant du cerveau, l'imagination (ou imaginative), chargée de conserver ce que le sens commun a perçu. Au centre, la faculté dont la modernité perdra jusqu'au nom : la *cogitative*. Sous l'influence de l'intellect, cette dernière sert d'interface et doit agir sur les images, tantôt par division (en extrayant de l'image ce qu'Averroès appelle, lui aussi, une "intention") tantôt à l'inverse par composition (en combinant image et "intention" mémorisée). À l'arrière, enfin, dans la dernière cellule, la mémoire (ou remémorative), dont la fonction est de percevoir puis de sauvegarder (et de restituer, s'il le faut) ce que la cogitative aura abstrait. Imaginative, cogitative, remémorative, telles sont les trois puissances qui dans l'homme font l'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Et tout consiste pour l'individu dans le jeu de ces facultés, qui s'appelle cogitation. C'est là, dit Averroès, que l'homme diffère de la bête ; là que les hommes diffèrent entre eux dans le partage du pratique et du théorique. C'est là, pour chacun, qu'est le battement de sa forme." ¹⁰⁶⁹

Le Cordouan, lui-même médecin, et, en cela, disciple d'Ibn Sīnā dont il connaît le *Canon*, exclut les sens communs des puissances en jeu dans le processus de cogitation (*at-Taḥkīr*), non pas que le corps soit inutile à la cogitation, il en est, bien au contraire, une condition nécessaire. Les seules matières premières de la réflexion de l'homme sont nécessairement induites par les sens. Toutefois, les données des sens ne font pas encore partie du processus. Elles en sont l'anti-chambre. La cogitation débute ainsi par le traitement des données sensorielles, qui permettent la formation de la représentation mentale du particulier sensible, par le biais de la puissance imaginative. Puis, la puissance cogitative s'empare de cette image, et la mêle à d'autres images, préalablement stockées par le jeu de la puissance remémorative, dans la troisième cavité du cerveau. Or, c'est précisément là, dans la puissance cogitative, que s'ouvre l'espace potentiel, qui permet à l'homme, par le biais du fantasme, de se laisser à explorer les différentes possibilités et combinaisons, les classant, les catégorisant, dans les différentes dichotomies d'existants que nous avons décrit en leur lieu ¹⁰⁷⁰, à savoir, sur le plan logique, en possible et impossible, sur le plan des universaux, en contingent et nécessaire, et, enfin, sur le plan des particuliers, en effectif et potentiel. Cette faculté, propre à l'homme, lui permet d'établir et de conserver, dans sa cavité en laquelle est inhérente la puissance remémorative, ses conclusions, qui viendront s'enrichir et s'approfondir par de nouvelles observations fortuites, ou par de nouvelles expériences pensées pour tester les dites conclusions qui constituent ce que nous avons appelé le principe de causalité discursif. Tel est donc le système d'universalisation

¹⁰⁶⁹. J.B. Brenet, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, éd. Verdier, 2017, p. 31-32.

¹⁰⁷⁰. Voir Partie I, Chapitre 3, notamment.

des données particulières, sous la plume d'Ibn Rushd, et qui fonde la compréhension du Monde que l'individu peut avoir, par le biais du principe de causalité discursive. Ce dernier ne se confond pas avec les principes de causalité physique et métaphysique, si ce n'est de façon asymptotique, comme nous l'avons décrit plus haut, dans la présente partie ¹⁰⁷¹. C'est ce que nous synthétisons par le schéma suivant :



Quelles différences entre les deux approches ?

Quelles sont donc les différences d'approche sur les états cognitifs entre le *troisième maître*, Ibn Sīnā et le Qadi de Cordoue et de Séville, Ibn Rushd. Voici comment Rotraud Hansberger, dans son article *Averroes and the "Internal Senses"* publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni *Interpreting Averroes : Critical Essays*, synthétise ce que nous avons évoqué plus haut (nous traduisons) :

"Averroès explique ensuite qu'Avicenne suppose (à tort) que les "anciens" ont équivoqué le terme "faculté imaginative", en l'utilisant pour deux fonctions différentes : pour la discrimination de *ma'ānī* et pour la fonction ayant trait aux "formes" spécifiquement. Pour Avicenne, cette dernière fonction aurait été l'imagination rétentive, mais Averroès semble choisir une expression délibérément vague : pour lui, la faculté imaginative ne concerne pas (seulement) la rétention des formes, et c'est d'ailleurs exactement ce qu'il veut dire en critiquant la démarche d'Avicenne d'introduire la faculté estimative. L'argument d'Avicenne selon lequel les deux fonctions sont associées

1071. Voir Partie IV, Chapitre 1 notamment.

à deux endroits différents, ce qui impliquerait que les facultés remplissant ces fonctions doivent également être différentes, n'est pas discuté plus avant par Averroès. Comme il prétendra que les anciens considéraient les "jugements" chez les animaux comme faisant partie intégrante de la fonction normale de la faculté imaginative, il peut s'attendre à ce que cela élimine non seulement l'accusation d'ambiguïté mais aussi la supposition qu'il y ait un deuxième emplacement impliqué." ¹⁰⁷²

La simplification du modèle des états cognitifs et de leur lieu d'inhérence dans la matière de notre cerveau chez le médecin et philosophe Ibn Rushd, par rapport à celui du médecin et philosophe Ibn Sīnā, serait, une fois encore, un retour d'Ibn Rushd aux "anciens", dont la pensée a été modifiée, pour ne pas dire purement et simplement corrompue par ceux qu'Ibn Rushd nomme "les philosophes de notre religion", comprendre Al-Fārābī et Ibn Sīnā notamment. La faculté imaginative, qu'Ibn Sīnā subdivise en deux fonctions, et en deux lieux d'inhérences d'instincts dans la matière même de notre cerveau, est une division non nécessaire pour Ibn Rushd, comme nous l'avons vu plus haut. Cependant, Rotraud Hansberger semble ici indiquer qu'Ibn Rushd n'aurait accordé que peu d'importance à cette dichotomie des états cognitifs, et que sa critique du modèle d'Ibn Sīnā émanerait d'une simple volonté de retour "aux anciens". Toutefois, selon nous, il s'agit plutôt d'un rapport au Monde Physique et au *signe* qui est radicalement différent, fondateur et fondamental dans le système d'Ibn Rushd. En faisant des données des sens des éléments non encore partie prenante du processus cognitif de l'individu, Ibn Rushd exclut toute forme de subjectivité du Monde Physique. Le Monde Physique est là, indépendamment de l'observateur. Les données des sens, si elles peuvent changer d'un individu à l'autre, ce ne serait qu'en raison d'une déficience, d'une différence inhérente aux sens de l'un au moins des individus. Tout comme la lecture de la Loi Sainte, qui est pourtant une donnée-révélee, est différente en fonction des individus, en raison de leur niveau d'éducation, l'homme du commun, le théologien et le philosophe ne lisant pas la même chose ¹⁰⁷³, les données des sens ne sont pas partie prenante du processus cognitif individuel. Elles en sont, comme nous l'avons souligné plus haut, la matière première, indépendamment de l'observateur.

Quand Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī rejoint Ibn Sīnā

Précisons enfin, avec Damien Janos, dans son article *Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories*, publié dans l'étude dirigée par Frank Griffel, *Islam and Rationality : The Impact of Al-Ġhazālī, Papers collected on his 900th Anniversary*, que Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī rejoint Ibn Sīnā et ses disciples,

1072. Rotraud Hansberger, *Averroes and the "Internal Senses"*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.154.

1073. Sur l'adéquation entre types d'individus et types de discours, une discussion suivra plus bas dans le présent chapitre.

quant aux strates cognitives et les puissances qui y sont inhérentes (nous traduisons) :

"À la suite d'Avicenne et d'autres philosophes avicenniens, al-Rāzī divise l'intellect humain en quatre étapes ou facultés principales : (1) l'intellect matériel (*al-'aql al-hayūlānī*); (2) l'intellect dispositionnel (*al-'aql bi-l-malaka*); (3) l'intellect en acte (*al-'aql bi-l-fi'l*); (4) et l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*). Pour nos besoins actuels, je me concentrerai uniquement sur les deuxième et troisième étapes, c'est-à-dire les étapes de l'intellect dispositionnel et en acte. La deuxième étape, nous informe al-Rāzī, se développe lorsque les sciences primaires ou axiomatiques (*al-'ulūm bi-l-awwalīyyāt* ou *al-'ulūm al-awwalīyya*) sont pleinement assimilées. Ces sciences primaires sont constituées des intelligibles primaires (*ma'qūlāt uwwal*) et des axiomes sans lesquels une connaissance supplémentaire ne serait pas possible, comme la loi de non-contradiction ou la connaissance que le tout est plus grand que la partie. Ces intelligibles sont rapidement ou même spontanément saisis par l'intellect au cours de sa formation initiale, bien que, peut-être, par l'intermédiaire de l'expérience et de la perception sensorielle, et ils représentent le fondement cognitif sur lequel les connaissances ultérieures, c'est-à-dire les sciences théoriques secondaires (*al-'ulūm al-nazarīyya*), peuvent être acquises par l'intellect en acte. En d'autres termes, l'intellect dispositionnel peut être fondé sur l'âme rationnelle humaine lorsque celle-ci possède les intelligibles à la fois primaires et universels, et est potentiellement capable d'élaborer des connaissances synthétiques et syllogistiques." ¹⁰⁷⁴

Il est intéressant de voir comment Fahr ad-Dīn ar-Rāzī déplace radicalement la discussion des états cognitifs vers les capacités, les compétences cogitatives acquises au cours du développement de l'individu. Il est notamment à noter ici comment les "sciences primaires", comprendre les prémisses premières et vraies de la logique aristotélicienne, s'acquièrent, *s'imprègnent* en nous soit de façon instantanée, par le biais d'une sorte de *fitra*, une disposition à la fois originelle et originale, puisque propre à l'espèce humaine, soit par le biais des premières *observations*, terme qui nous semble important de distinguer de celui d'*expériences*. Que ce soit par le biais des premières observations de l'enfant, ou par la donnée initiale d'une prime intuition (*al-fitra*), les prémisses premières et vraies de la logique, qui, par définition, sont non-démonstrables, s'inscrivent en nous ou sont en nous, et ainsi, indépendamment de notre culture, de notre éducation, ou de notre statut social, elles sont universellement partagées. L'humanité est ainsi une de part l'imprégnation, qu'elle soit de nature ou acquise par tous, de ses prémisses premières et vraies. Et, Ibn Rushd de poursuivre, en réunifiant l'humanité à l'autre extrémité de la chaîne du cheminement cogitatif, par sa thèse de l'Intellect unique. Ainsi, nous vous invitons à poursuivre notre méta-cogitation sur le processus humain de cogitation, qui permet à l'individu, comme à l'espèce, de s'élever du Monde Physique vers le Monde Métaphysique, par le biais du couplage à l'Intellect unique. Voyons ce dernier point.

1074. Damien Janos, *Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories*, in Frank Griffel (ed.) - *Islam and Rationality : The Impact of Al-Ġhazālī, Papers collected on his 900th Anniversary*, (2015, Brill), p.193.

Notre *Intellect* est un

L'un des reproches les plus virulents, qu'adressera le Moyen-âge latin notamment, à la pensée d'Averroès, telle quelle fut reçue, voire caricaturée, que l'on trouve sous la plume du grand Thomas d'Aquin, dans son œuvre *Contre Averroès*, porte sur cet Intellect auquel se joint l'homme, cet Intellect commun aux hommes, qui est, tout à la fois, *séparé, unique, et ancien*. Cet Intellect, qui serait potentiellement le *Premier Principe* Lui-même, permet, par voie de jonction, à l'homme, de s'inscrire dans le processus d'universalisation de son expérience sensible, subjective, et particulière.

La Connaissance ancienne de la *Cause des causes*

Voici ce que nous en dit notre philosophe andalou, en prenant appuie sur la Connaissance ancienne de la *Cause des causes* :

"Toutefois, la vérité, dans cette question, est qu'il n'y a pas une pluralité de choses connues dans la Connaissance ancienne, à l'instar de leur pluralité numérique dans la connaissance humaine. En effet, la pluralité des choses connues dans la connaissance humaine provient de deux sources : Premièrement, les représentations, et cela est semblable à la pluralité spatiale. Deuxièmement, la pluralité de ce que nous connaissons dans notre Intellect, à savoir la pluralité qui se produit dans le genre - que nous pourrions appeler *être* - par sa division, en toutes les espèces qu'il englobe, puisque notre Intellect est Un."¹⁰⁷⁵

Comme nous l'avons vu en son lieu¹⁰⁷⁶, le processus d'acquisition de la Connaissance ancienne par la *Cause des causes*, porte, en elle-même, les ferments d'un fatal oxymore, ferments pourtant nécessaires, *a priori*, dès lors que l'on se penche sur la connaissance des particuliers du Monde physique. Retenons donc, ici, que c'est notre Intellect, qui nous permet un couplage avec la Connaissance ancienne, par abstraction progressive de ce qui particularise les individus, jusqu'à conserver la substantifique moelle de l'universel. Voici comment Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī synthétise cela :

"Ils ont admis que le corps est divisible à l'infini, et qu'il nécessite la division de tout ce qui lui est inhérent. Ensuite, ils ont structuré, sur ce principe, deux branches : **L'une d'elle** : Chaque faculté corporelle est finie numériquement et temporellement. **Et, la seconde** : L'homme connaît les particuliers. La connaissance des particuliers est donc commune. Et, la connaissance du particulier ne saurait être inhérente au corps divisé sur la base de cette [prémisse] : "l'inhérent dans un [objet] divisé est divisé". Inévitablement, ils ont prouvé l'idée de l'*Intellect*. Et nous avons largement prouvé dans nos livres que leur discours, selon lequel "l'inhérent à un [objet] divisé

1075. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion VI, Commentaire des §. 30-31 du *Tahafot al-falāsifā*.

1076. Voir Partie II, Chapitre 5.

est divisé" est réfuté de nombreuses manières." 1077

Nous avons abordé la question de la connaissance de l'homme des particuliers lorsque nous avons traité de la question relative à la connaissance de Dieu des particuliers¹⁰⁷⁸. L'argument développé ici par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī nous indique que la connaissance des particuliers, selon Ibn Sīnā et Al-Fārābī, est commune à tous. Le lieu d'inhérence de cette connaissance commune ne peut donc pas être les corps individuels des hommes, puisqu'ils sont tous distincts les uns des autres. Ainsi, il doit exister un lieu d'inhérence, hors des corps, auquel toutes les connaissances humaines sont liées, et auquel tous les hommes auraient accès. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī critique donc cette approche argumentative particulière des philosophes péripatéticiens, et il nous semblait important de le souligner ici. Comment établir l'existence d'une telle unicité ? Par la plus banale des activités du philosophe dans la cité, pourrait nous répondre Ibn Rushd, à savoir l'enseignement. Le philosophe andalou enseignait, en effet, à de nombreux disciples. Or, le fait d'être compris par ses disciples est une preuve suffisante de l'existence d'un Intellect objectif, d'un Intellect séparé, accessible à chacun en raison de ses efforts intellectuels. Cet Intellect est ainsi le lieu commun, qui n'a rien d'un lieu physique, le point de rendez-vous des amoureux de la sagesse, de ceux qui la recherchent et la guettent en tous les particuliers, par le biais de la cogitation et du fantasme. Ceci étant établi, nous allons pouvoir nous pencher sur les éléments qui marquent la transition de phase qui caractérise le passage de l'Homme-animal à l'Homme-Dieu.

Dieu en l'Homme, l'Homme en Dieu

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Ibn Rushd fait remonter l'origine du concept d'Intellect séparé à Anaxagore, découverte qui valut à son auteur les louanges du *Premier Maître*, Aristote. La tradition néoplatonicienne a repris le concept, que nous retrouvons notamment sous la plume d'Al-Fārābī et d'Ibn Sīnā, ce dernier en usant notamment pour inscrire la révélation prophétique dans un cadre philosophique. Voici ce que nous en dit Al-Ġhazālī :

"Ils ont aussi prétendu que le couplage avec les âmes [célestes] est donné ouvertement [à toute âme humaine]. En effet, [au moment du sommeil], il n'y a pas de voile, nous ne sommes plus préoccupés par ce que les sens et les appétits nous apportent. En effet, notre préoccupation, pour ces questions sensorielles, nous détourne de [ce couplage]. Lorsque, pendant le sommeil, une partie de la préoccupation des sens disparaît, il en résulte une disposition au couplage." 1079

Ainsi, nous comprenons, avec le directeur de la *Nizāmiyya*, qu'il y a, en tout individu de l'espèce humaine, tout individu doté de cette âme humaine, la puissance, en soi, de

1077. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*, traduit par Abdelouahab RGOUD, Chapitre 4, 4.2.

1078. Voir Partie II, Chapitre 5.

1079. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD, Discussion XVI, §. 5-6.

se joindre aux *âmes célestes*, voire au Premier Principe Lui-même. Ce couplage est rendu d'autant plus aisé lorsque la cogitation n'est pas interrompue par les besoins matériels du corps. Attention toutefois au contre-sens. Comme nous l'avons souligné plus haut, dans le présent chapitre, il ne s'agit en aucun cas de nier l'apport nécessaire du corps dans le processus de cogitation (*at-Taḥkīr*), qui permet le passage des sens (*al-Hassās*) à l'Intellect (*al-'Aql*), mais d'en préciser les étapes. La matière première doit être traitée jusqu'à son terme, suivant le cheminement que nous avons décrit plus haut, dans le présent chapitre, et ne pas être interrompue par l'imposition du Monde sensible au cours du processus, bien qu'il en soit à l'origine. C'est ainsi, qu'une longue tradition théologique comme philosophique fait du moment du sommeil le moment où le voile qui symbolise l'empêchement du couplage à l'Intellect est le plus tenu. Nous trouvons cela présent chez de nombreux penseurs de tradition *soufi* notamment, ou encore déjà chez le théologien Ibn Sīrīne (653 - 729), très connu pour ses recherches sur l'interprétation des rêves, qu'il tente d'élever au rang d'art, puis de science religieuse. Le sommeil n'étant qu'une *petite mort*, la mort elle-même déchirerait définitivement ce voile pesant qui empêche ce couplage plein et complet de l'homme et de l'Intellect. Ainsi, ce processus peut soit être pleinement conscient, passant par l'exercice de la cogitation décrit par les philosophes, ou par l'extase de la mystique soufie, comme l'illustre le grand maître Maṣū' al-Ḥallāj (858 - 922), condamné pour hérésie pour avoir proclamé publiquement "*Je suis la Vérité*" ("*Ana al-ḥaqq*"), soit résulter du caractère atténué du voile au moment du sommeil, ou, *a fortiori*, de la mort. Quoi qu'il en soit, ces possibilités de jonction, par abstractions successives, sont offertes à tout individu doté d'une âme. Concernant l'Intellect appréhendé, voici ce que nous en dit Al-Ġhazālī, au nom d'Ibn Sīnā :

"Cela prouve que l'universel, abstrait des concomitants sensibles, est intellectuellement appréhendé [par l'homme], et établi dans son Intellect. Cet universel, qui est intellectuellement appréhendé, n'est pas quelque chose que l'on pointe, et qui n'a ni position, ni mesure. Par conséquent, il est également possible que son abstraction de la position et de la matière soit [quelque chose] en relation avec ce qui est impossible à saisir de l'universel, parce que ce dont il est saisi a une position, un lieu et une mesure - ou par rapport à ce qui saisit - à savoir l'âme rationnelle. Il doit alors être vrai que l'âme n'a pas de position, rien que l'on pointe et aucune mesure. Sinon, si cela devait être affirmé [pour l'âme], il faudrait alors l'affirmer de [l'universel] qui y habite." ¹⁰⁸⁰

Ainsi, si l'Intellect est séparé, comme l'affirmait déjà Anaxagore, et, à sa suite, l'ensemble de la tradition péripatéticienne, et si, de plus, tout homme peut s'y coupler, s'y joindre, de par l'exercice rationnel de la puissance de son âme, alors, l'âme elle-même

1080. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Discussion XVIII, §. 73.

doit être séparée de la matière. Nous avons discuté de ce point au chapitre précédent¹⁰⁸¹, lorsque nous avons évoqué la question de l'unicité de l'âme humaine. Cette âme que le Coran qualifie de part de l'âme de Dieu (*min Ruhi-Llah*). Toutefois, si cette doctrine peut être appréhendée rationnellement avant la naissance de l'individu et après sa mort, non-obstant les tensions sur le plan moral et la compatibilité avec les doctrines religieuses que cela soulève, il est un horizon des événements qui nous paraît difficilement franchissable, à savoir la subjectivité effective de l'individu.

Mes pensées... et vos pensées

Cette tension n'a pas échappé à Ibn Rushd qui la souligne en ces mots, dans son *Grand Commentaire du De anima d'Aristote* :

"Si la perfection première <qu'est l'intellect> est une et la même pour tous les hommes et n'est pas multipliée par leur nombre, il faudra que, quand j'acquiers un certain intelligible, tu acquières exactement le même, et que quand j'oublie un certain intelligible, tu l'oublies également."¹⁰⁸²

En effet, je ne suis pas vous, et vous n'êtes pas moi. Mes pensées, tout comme mes connaissances, me sont propres. Et, s'il m'arrive d'oublier quelque information, il peut se trouver un individu pour me la rappeler, preuve, s'il en fallait, que mes oublis ne sont pas les oublis de l'humanité... C'est précisément dans la matière que la subjectivité doit, à notre sens, être recherchée. En effet, nous avons souligné, au chapitre précédent, avec Ibn Rushd, que, si l'Âme est une, elle est divisée dans la chair, tout comme la lumière est une, mais qu'elle se reflète sur différents objets, en adoptant au passage une teinte accidentelle. Cette analogie avec la lumière, et notamment au diaphane, est récurrente, et on la retrouve sous la plume de notre philosophe andalou :

"Tu dois savoir que le rapport de l'intellect agent à cet intellect est [comme] le rapport de la lumière au diaphane et que le rapport des formes matérielles à cet intellect est [comme] celui de la couleur au diaphane. De même, en effet, que la lumière est la perfection du diaphane, de même l'intellect agent est la perfection du matériel. Et de même que le diaphane n'est pas mû par la couleur ni ne reçoit celle-ci sauf quand il luit, de même cet intellect ne reçoit pas les intelligibles qui sont ici-bas sinon en tant qu'il est parfait par cet intellect et qu'il est illuminé par lui."¹⁰⁸³

Ainsi, ma subjectivité, le *Moi (an-Nafs)* n'est autre que la marque accidentelle qu'appose l'âme en notre corps. La conscience de soi, distincte de la conscience de l'autre être humain, pourrait ainsi être vue comme un accident inhérent au corps, aux différentes

1081. Voir Partie IV, Chapitre 3.

1082. Ibn Rushd, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, Livre III (429a10-435b25), trad. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 63.

1083. Ibn Rushd, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, Livre III (429a10-435b25), trad. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1998, pp. 79-80.

cavités cérébrales qui permettent à l'âme d'articuler la cogitation, par le recours aux fantasmes, allant de la subjectivité des sens, pleinement inscrite dans la chair particulière, à l'objectivité de l'Intellect, pleinement inscrite dans l'Âme universelle.

Âme universelle, Intellect Unique... et Dieu

Cette Âme universelle, cet Intellect unique, est-ce la *Cause des causes*, le *Premier Principe*, ou, pour user d'un terme emprunté au paradigme théologique et religieux, est-ce *Dieu*? C'est ce que nous confirme Ibn Rushd, en convoquant Thémistius :

"Selon ce mode, l'homme est donc, comme le dit Thémistius, semblable à Dieu, car il est d'une certaine manière tous les êtres et il les connaît <tous> en quelque manière; en effet, les êtres ne sont rien d'autre que sa science, et la cause des êtres n'est rien d'autre que sa science. Et, que cet ordre est admirable! Que ce mode d'être est extraordinaire." ¹⁰⁸⁴

Tel est donc le processus qui décrit comment l'Homme s'annihile dans sa particularité, tout en s'accomplissant dans son universalité, en Dieu. Il s'agit du processus inverse de ce que les traditions religieuses attribuent au Pharaon faisant face à Moïse et proclamant à son peuple : "Je suis votre Dieu le Plus Grand!" ¹⁰⁸⁵. Dans le cas de cette affirmation de pharaon, il s'agit d'une subjectivité qui se refuse à s'annihiler dans l'océan d'objectivité que constitue la doctrine de l'unicité des âmes. À l'inverse, "*Je suis la Vérité*", dans la bouche du grand maître soufi Maṣṣūr al-Ḥallāj, n'est autre que la pleine acceptation de l'annihilation de la subjectivité de sa conscience particulière en l'*Intellect*, en la *Vérité*, en *Dieu*.

Dieu et le savoir humain

Sur le lien entre Dieu et le savoir humain, voici l'analyse qu'en propose Cristina Cerami dans son étude *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*

"[...] pour arriver à saisir la nature de la forme et de la fin ultime, à savoir Dieu, il ne faut pas attendre d'avoir connu toutes les causes des différentes espèces naturelles. La physique, dans sa partie générale, et la métaphysique précèdent les parties spécifiques de la physique, ainsi que les autres disciplines. Pour le dire autrement, la connaissance qu'on a de Dieu, conçu comme cause motrice, formelle et finale ultime, précède la connaissance spécifique de toutes les causes prochaines des espèces naturelles. Il est donc clair, si l'on se fonde sur ce texte, que la connaissance de Dieu à laquelle la physique et la métaphysique amènent n'est pas pour Averroès obtenue par accumulation. Dieu est connu avant de connaître l'ensemble des causes

1084. Ibn Rushd, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, Livre III (429a10-435b25), trad. A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1998, pp. 167-168

1085. Coran, Sourate 79, Verset 24.

prochaines, à savoir les formes, les matières, les fins et les moteurs prochains des espèces naturelles." ¹⁰⁸⁶

Nous nuancerons les propositions de lecture de Cristina Cerami, en ce sens que Dieu, chez Ibn Rushd ne nous est jamais pleinement connu, si ce n'est de façon asymptotique. En revanche, et nous pensons que c'est plutôt en ce sens qu'il faille lire Cerami ici, la connaissance de Dieu porte ici *seulement* sur la connaissance de son existence et de son rôle vis-a-vis des Mondes Métaphysique et Physique. Ceci est un résultat extrêmement fort, puisqu'il décorrèle, en quelque sorte, l'existence de Dieu de nos représentations discursives, humaines, changeantes, du Monde Physique, ces représentations *valides (sahih)* issues du principe de causalité que nous avons nommé le *principe de causalité discursive* ¹⁰⁸⁷. Pour être plus clair, les démonstrations métaphysique et physique de l'existence et de l'unicité de la Cause des causes que nous avons analysé plus haut ¹⁰⁸⁸, sont absolument indépendantes de ce que nous nommons aujourd'hui les lois de la physique. Que vous les abordiez dans le cadre paradigmatique de l'univers géocentrique de Ptolémée, de l'univers héliocentrique et statique de Copernic, Galilée et Newton, de l'univers relativiste et en expansion issu de la Relativité Générale d'Einstein, les démonstrations susmentionnées n'en pâtissent nullement.

Dieu comme l'ensemble des formes

Pour revenir sur la connaissance qu'a l'homme de Dieu, chez Ibn Rushd, voici ce que précise Cristina Cerami en un tout autre passage de son étude, où Dieu, sous la plume d'Ibn Rushd, est décrit comme l'ensemble de toutes les formes :

"C'est sur la base de cette doctrine, et en dénouant du même coup la troisième aporie de *Met. B* ¹⁰⁸⁹, qu'Averroès achève la démonstration de l'unité et de l'universalité de la science de la substance. Bien qu'il y ait des substances supérieures (i.e. les substances célestes et leurs principes) et des substances inférieures (i.e. les substances sublunaires et leurs formes), une seule science traite des deux en même temps, dès lors qu'elles forment un genre prédiqué selon l'antérieur et le postérieur, car les substances supérieures sont en elles-mêmes causes des substances inférieures et donc être à plus forte raison. Mais si les substances séparées divines ne sont que les âmes ou, comme Averroès l'expliquera au cours de son commentaire Λ , les intellects des corps célestes, l'intellect du premier de ces corps sera la substance absolument première, cause formelle de tous les autres êtres. Cet intellect, qui est à l'origine du mouvement de l'univers dans son entier, est ce qu'Averroès identifie à la fin, l'agent et la forme ultimes et qu'il définit à maintes reprises comme la forme de toutes les formes. C'est cet intellect qu'Averroès appelle Dieu. Toutes les choses, explique-t-il,

1086. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.299.

1087. Voir Partie IV, Chapitre 1.

1088. Voir Partie II, Chapitres 2 et 3.

1089. Aristote, *Met. B1*, 995 b10–11 ; *B2*, 997 a15–16.

doivent leur forme à la cause formelle première, parce qu'elles se trouvent toutes dans la première forme :

"[...] la forme du premier moteur, c'est d'une certaine manière l'ensemble de toutes les formes" ¹⁰⁹⁰. ¹⁰⁹¹

La causalité étant la colonne vertébrale du système d'Ibn Rushd, elle lui permet d'unifier l'approche de l'étude des Cieux et la Terre, et, plus largement encore, l'approche analytique des Mondes Physique et Métaphysique, remontant, par voie de causalité, jusqu'à une unique Cause des causes, comme nous l'avons analysé en son lieu ¹⁰⁹². Or, puisque la multitude des existants particuliers du Monde Physique, dans une perspective hylémorphique, sont dotés par voie de nécessité causale, à la fois d'une matière et d'une forme, ces formes étant dues à la forme de la cause dont l'existant particulier est l'effet, la régression s'annihile en la Cause des causes, dépourvue de forme, mais incluant toutes les formes. De là, Dieu, Cause non causée des causes, forme informelle des formes, matière immatérielle de la matière première, fonde, dans le système d'Ibn Rushd, ce qu'il convient d'appeler l'unité de la science de l'être. À ce sujet, Cristina Cerami nous précise ce qui suit :

"C'est sur cette identification stricte entre cause formelle, finale et agente, dont Dieu est l'instanciation ultime, que se fonde l'unité de la science de l'être. En effet, selon le principe précédemment énoncé, Dieu, en tant qu'il est forme de toutes les formes, appartient au même genre que celui auquel appartiennent tous les êtres dont il est cause. Bien que la synonymie qui fonde l'existence de ce genre soit une synonymie d'une sorte très générale ¹⁰⁹³, une seule et même science étudie Dieu et l'ensemble de tous les autres êtres. Elle traitera de Dieu, parce que celui-ci, en étant la cause première de tous les êtres en tant qu'ils sont être, en constituera le but ultime ; elle étudiera aussi l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'ensemble des substances sensibles, en tant qu'elles sont des substances, parce que celles-ci constituent le genre-sujet sur lequel porte la recherche. C'est donc en s'appuyant sur ce raisonnement qu'Averroès démontre que la science de l'être en tant qu'être est de fait une théologie. Si le genre-sujet de la science métaphysique est l'être en tant qu'être, son *intentio* est la saisie de la cause, si l'on ose dire, de toutes les causes. Si cette cause est la substance au sens premier du terme, c'est-à-dire la forme, la science de l'être en tant qu'être est nécessairement la science de la forme en général, mais aussi de celle qui est, dans ce genre de cause, la plus éloignée et donc la plus universelle, à savoir l'intellect divin." ¹⁰⁹⁴

Deux points sont à souligner dans le présent passage, et à travers l'analyse ici ex-

1090. Averroès, *GC Met.* Λ, c. 24, p. 1529, 8.

1091. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.548.

1092. Voir Partie II, Chapitres 2 et 3.

1093. Averroès, *GC Met.* Λ, c. 24, p. 1529, 16–1530, 1 : "*Le principe premier ne comporte pas de synonymie au sens où on la trouve dans le principe propre : sa synonymie doit être d'une autre sorte, <c'est-à-dire> générale*".

1094. Cerami, Cristina - *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (2015, De Gruyter), p.549.

posée. Tout d'abord, nous ne pouvons nous empêcher de relever comment Ibn Rushd, ici aussi, définit en creux, à l'image d'un Wittgenstein définissant l'éthique *de l'intérieur*¹⁰⁹⁵, la synonymie nécessaire entre la Cause des causes et ses effets, en la qualifiant d'une forme de synonymie nouvelle, générale. Ceci évoque en nous la définition du mode de connaissance de Dieu des particuliers qui est, lui aussi, dans le système d'Ibn Rushd, d'un genre nouveau, comme nous l'avons souligné plus haut¹⁰⁹⁶, de telle sorte à ce que cette définition résiste aux paradoxes inhérents aux autres propositions. Le second point à relever ici, selon nous, consiste, une fois encore en cette entreprise rushdienne d'unification du savoir, en ré-attribuant, en tant que vertu ici, à la métaphysique un rôle de théologie, pris ici, selon nous, au sens étymologique du terme, à savoir la possibilité de tenir un discours cohérent sur Dieu. La Métaphysique d'Ibn Rushd ne se contente pas de nous donner un cadre explicatif du Monde Métaphysique, celui des universaux, puis, par l'intrication avec les sciences physiques, une description des particuliers du Monde Physique et de leurs interactions. La Métaphysique, chez Ibn Rushd permet aussi, et peut-être surtout, de tenir un discours cohérent sur Dieu, en tant que sujet d'étude, bien que les informations que cette discipline peut obtenir soient, comme nous l'avons souligné, *en creux*. Cela ne rend pas ces informations pour autant inexistantes, bien au contraire. Pour l'heure, ce qu'il nous faut retenir est bien le fait qu'Ibn Rushd réalise une dichotomie des sciences et une redéfinition de leur genre-sujet, pour permettre à l'homme de réaliser son bonheur suprême, pour reprendre le mot d'Al-Fārābī, qui est, chez Ibn Rushd l'annihilation asymptotique de l'homme en l'Intellect, par la voie valide issue du cheminement cognitif universellement partagé du *fantasme*, qui fonde notre plus grande aspiration individuelle et collective, car c'est bien de par la multiplicité des cheminements humains que réside la commune humanité des hommes. *A contrario*, ou en complément du *Cogito ergo sum*, le "Je pense donc je suis" cartésien, Ibn Rushd proposerait la formule, que nous empruntons à J-B. Brenet, "Je fantasme donc nous sommes". Ce dernier point marquera la pierre angulaire de notre analyse portant sur les conséquences sociales de ce couplage à l'Intellect, notamment en ce qui concerne la *sécularisation du savoir*.

Le couplage à l'Intellect, ou la *sécularisation* du savoir

La décentralisation des sciences de la religion

Examinons plus attentivement la formule de J-B. Brenet, qui synthétise la proposition de notre philosophe andalou, à savoir "Je fantasme donc nous sommes". Le "Je" ici est bien le premier pronom personnel sujet usité en lieu et place du sujet pensant,

1095. Voir Wittgenstein, *La Conférence sur l'éthique*, 1929.

1096. Voir Partie II, Chapitre 5.

cogitant, le moi (*an-Nafs*) conscient et subjectif. Par le fantasme, cœur et moteur du processus de la cogitation, le "Je" subjectif s'annihile dans le "Nous" qui constitue une unité indivisible hors de la matière. Quel impact une telle vision du rôle de la cogitation peut avoir, à l'échelle de la Cité? La Cité représente un microcosme de ce qui se profile à l'échelle de l'humanité. La Cité vertueuse est celle qui permet l'émergence, en son sein, de philosophes, qui guideront le Prince dans son action, génération après génération. De même, le rôle du Prince est de garantir la paix sociale au sein de la Cité. Et, c'est précisément là que les religions interviennent. Il s'agit d'établir un tissu social, voire un contrat social, entre les membres de la Cité, qui permet l'adhésion de tous à une communauté de valeurs, indépendamment de leur éducation ou de leur niveau d'instruction. Comme nous l'avons vu plus haut, dans la présente partie¹⁰⁹⁷, les religions ont pour objet l'accès aux vertus universelles et non au vrai, le vrai y étant postulé comme prémisses. Les religions, et les sciences qui en découlent, sont donc nécessaires aux sociétés, afin de garantir l'accès aux vertus à chacun de ses membres.

La rhétorique religieuse de l'enfance, la démonstration philosophique de l'âge de raison

C'est ce que souligne Ibn Rushd dans le passage que nous avons déjà cité plus haut :

"Quant aux principes religieux, il faut dire que ce sont des choses divines, qui dépassent l'entendement humain, mais qui doivent être reconnues, bien que leurs causes soient inconnues. Par conséquent, nous observons qu'aucun des anciens philosophes ne discute les miracles, bien qu'ils soient connus dans le Monde entier, puisque ce sont les principes sur lesquels la religion est fondée, et la religion est le principe des vertus. Ils ne discutèrent pas non plus de ce qui se passera après la mort. En effet, si un homme grandit selon les vertus religieuses, il devient absolument vertueux, et si le temps et la félicité lui sont accordés, il devient alors l'un des penseurs les plus instruits, et il lui arrive de s'expliquer l'un des principes de la religion. Il lui est alors enjoint qu'il ne devrait pas divulguer cette explication, et devrait dire "ce sont tous des termes de religion et de sagesse", se conformant aux mots Divins :
"Toutefois, ceux qui ont une connaissance approfondie de la connaissance disent : nous y croyons, tout ceci émane de notre Seigneur"¹⁰⁹⁸.¹⁰⁹⁹

Ainsi, nous comprenons que tout individu doit, *a minima* durant son enfance, acquérir les principes des vertus par le biais d'une religion, celle dans laquelle il a été élevé. Une fois en âge de raison, il peut, s'il en a les prédispositions ainsi que s'il en a reçu l'instruction, établir l'ensemble des prémisses religieuses par voies démonstratives, com-

1097. Voir Partie IV, Chapitre 2.

1098. Coran, Sourate 3, Verset 7.

1099. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsifā*.

prendre dans le paradigme philosophique du péripatétisme, comme nous l'avons montré dans les parties précédentes¹¹⁰⁰. Ce cheminement, sur le temps long, fait de l'individu un philosophe aguerri, capable d'annihiler sa conscience individuelle (*an-Nafs*) en l'Intellect commun à l'humanité.

Trois types de discours, trois types d'individus

En ce sens, Catarina Belo, dans son article *Averroes (d. 1198), The Decisive Treatise*, publié dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* sous la direction de Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, précise les relations existantes entre les trois types de discours, à savoir le discours rhétorique, le discours dialectique et le discours démonstratif, et les trois groupes d'individus, les *gens du commun*, les théologiens et les philosophes (nous traduisons) :

"Pour atteindre l'objectif de l'Islam, qui est de croire en Dieu et de suivre Ses commandements, il faut aborder le texte religieux de la manière la plus appropriée possible en fonction de ses capacités intellectuelles et de sa formation. Il y a trois façons d'atteindre cet objectif, la voie démonstrative, la voie dialectique et la voie rhétorique. Le démonstratif, comme nous l'avons vu, est la méthode propre aux philosophes, et il inclut non seulement l'usage de la logique aristotélicienne, mais aussi l'étude des sciences anciennes et l'usage de ces sciences données dans la lecture du Coran. La méthode dialectique et la méthode rhétorique sont les plus courantes. La méthode dialectique est moins courante que la méthode rhétorique, qui convient même à quelqu'un sans éducation formelle. La méthode dialectique est, selon Averroès, utilisée par les théologiens tels les Ash'arites et les Mu'tazilites, qui défendent un type d'interprétation limité (*ta'wil*) qui pourrait convenir à la majorité. Comment les trois classes se distinguent-elles ? La classe rhétorique ne produit aucune interprétation et devrait suivre le sens apparent du texte. À son tour, la classe dialectique, identifiée principalement avec les théologiens qui peuvent utiliser en partie la logique, produit des interprétations qui ne sont pas certaines. Enfin, la classe démonstrative, celle des philosophes, produit certaines interprétations du Coran et utilise pleinement les sciences et la philosophie grecques. En classant les êtres humains selon ces trois catégories, Averroès prend en compte à la fois leurs dispositions innées, leur intelligence, ainsi que leur éducation."¹¹⁰¹

Si l'on en croit Catarina Belo, il y aurait trois types de discours, correspondant à trois catégories d'individus. Cette approche nous semble être à nuancer. Elle désignerait plutôt le plus haut niveau de discours accessible à chacune des catégories d'individus. Plus précisément, les gens du commun n'ont accès qu'au discours rhétorique, tandis que les théologiens ont accès aux discours rhétorique et dialectique, usant en fonction des besoins, de l'un ou de l'autre, mais restant dans l'incapacité d'accéder, par un défaut

1100. Voir Partie II, Chapitres 1 à 5, notamment.

1101. Catarina Belo, *Averroes (d. 1198), The Decisive Treatise*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 288.

d'éducation, aux subtilités du discours démonstratif. Quant aux philosophes, ils ont accès aux trois formes de discours, et ils peuvent, ils *doivent* user de l'une, de l'autre ou de la troisième en fonction des circonstances, pour que l'auditeur ou le lecteur ne reçoive pas un message qu'il pourrait mal comprendre, mal interpréter, et mal mettre en pratique. Reste à savoir ce qui détermine la catégorisation, *a priori*, des individus dans l'une ou l'autre des catégories. Est-ce une différence innée ou acquise ?

Différence innée ou acquise ?

Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, publié dans l'étude *Interpreting Averroes : Critical Essays*, dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni, nous précise le point suivant (nous traduisons) :

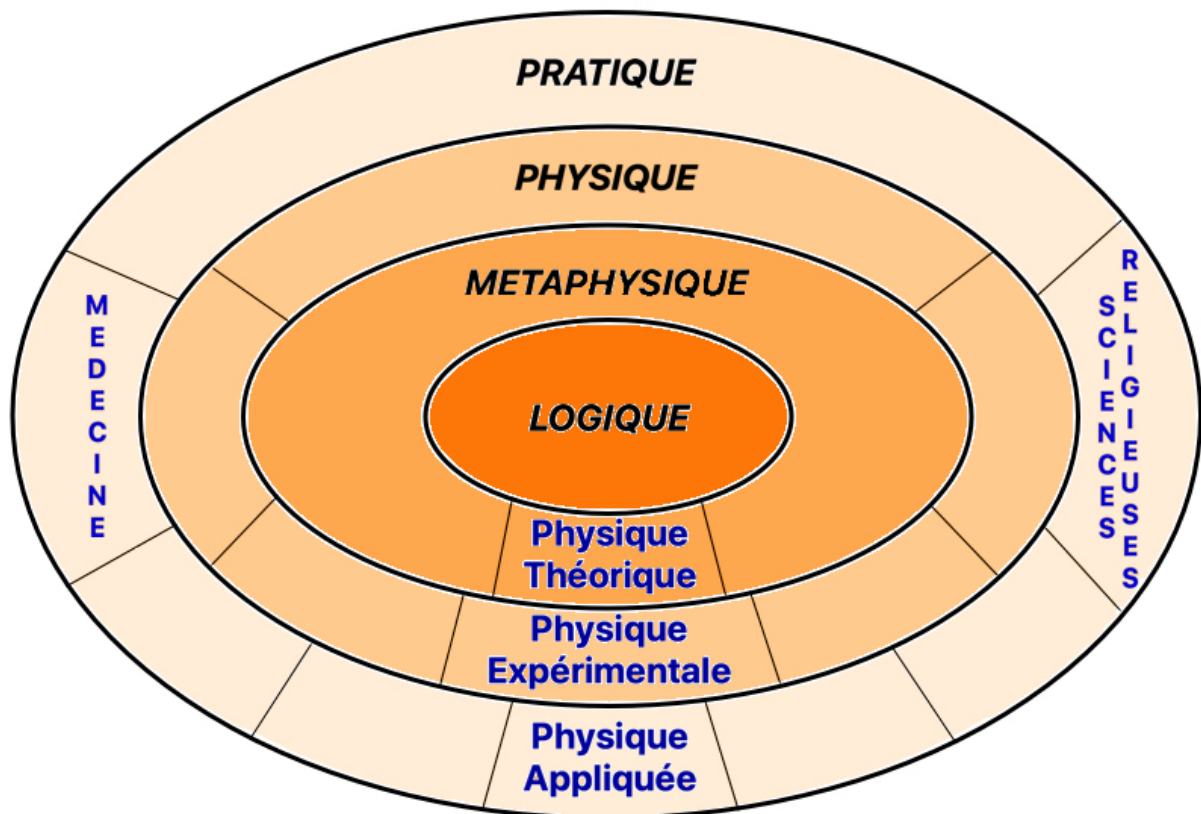
"Ces derniers - y compris les Ash'arites eux-mêmes - considèrent que l'enquête rationnelle est accessible à chaque individu plutôt qu'un groupe restreint de professionnels spécialement formés. Averroès, en revanche, soutient que la réflexion philosophique est en principe ouverte à tous, mais il est clair que le plein exercice de la rationalité est en pratique la prérogative d'un corps d'érudits formés et dépasse les capacités intellectuelles des croyants ordinaires." ¹¹⁰²

Nous comprenons ainsi que, dans le système d'Ibn Rushd, l'art philosophique est acquis et non inné. Ainsi, il est donc, *a priori*, ouvert à tous. Nous sommes toutefois en désaccord avec ce que conclue Mokdad Arfa Mensia, à savoir que la catégorisation des individus se ferait selon les capacités intellectuelles. Ce ne sont pas les capacités intellectuelles qui sont ici en jeu, mais bien l'éducation des individus. Chacun pourrait acquérir les compétences intellectuelles ainsi que les savoirs techniques nécessaires à la bonne compréhension, voire à la production autonome du discours démonstratif. Ceci étant posé, revenons à la dichotomie des sciences exposée dans le système d'Ibn Rushd, que nous résumons, des plus fondamentales aux plus pratiques, par le schéma suivant. Nous ne donnons, dans ce schéma, que quelques exemples des différentes catégories de sciences. Notons que les sciences plus périphériques s'adosent sur l'ensemble ou sur une partie des sciences plus centrales. Ainsi, il est important de souligner ici que la religion dans laquelle il est né constitue, pour le philosophe comme pour chaque membre de la Cité, une porte d'entrée et un moteur qui mènent aux vertus universelles. Celles-ci sont nécessaires, mais non suffisantes, pour entreprendre le cheminement intellectuel qui mène à l'annihilation du *Soi* dans le *Nous* commun de l'Intellect. Ce cheminement extrait alors l'individu de la structure paradigmatique religieuse particulière dans laquelle il a grandi, pour aller vers une prise de conscience de l'universalité des vertus religieuses, et, en sus,

¹¹⁰². Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.43.

d'en établir, par voie de démonstration, les fondements. C'est peut-être en ce sens que ce verset coranique doit être lu :

Dis : 'Ô gens du Livre, venez à une parole commune entre nous et vous : que nous n'adorions que Dieu, sans rien Lui associer, et que nous ne prenions point les uns les autres pour seigneurs en dehors de Dieu'.¹¹⁰³



L'union à l'Intellect se conçoit ainsi comme un dépouillement des spécificités des expériences individuelles, matières premières nécessaires à la cogitation, parmi lesquelles se comptent les particularités religieuses. Les vertus universelles, en tant qu'éléments universels, se conserveront donc, bien entendu, dans le processus de jonction à l'Intellect. Plus encore, par cette décentralisation des sciences religieuses, Ibn Rushd met en évidence l'indépendance de la plupart des sciences logiques, métaphysiques, physiques et pratiques, vis-à-vis des sciences religieuses. Et, si relation de subordination il doit exister entre les sciences religieuses et d'autres sciences, c'est bien aux sciences logiques, métaphysiques et physiques d'assujettir les sciences pratiques, parmi lesquelles se trouvent les sciences religieuses.

1103. Coran, Sourate 3, Verset 64.

Le retournement épistémologique du *Fasl al-maqal*

C'est ainsi que nous relisons le retournement épistémologique que constitue le *Fasl al-maqal*, le *Traité décisif* d'Ibn Rushd, qui débute, comme toute *fatwa*, comme tout avis juridique, par la convocation du sujet de la *fatwa* face au tribunal des sciences religieuses. Toutefois, cette *fatwa* inverse les rôles, en cours de route, convoquant les sciences religieuses face au tribunal des sciences logiques, métaphysiques et physiques :

"S'il en est ainsi, et que l'examen démonstratif aboutit à une connaissance quelconque à propos d'un étant quel qu'il soit, alors de deux choses l'une : soit sur cet étant le Texte révélé se tait, soit il énonce une connaissance à son sujet. Dans le premier cas, il n'y a même pas lieu à contradiction, et le cas équivaut à celui des statuts légaux non édictés par le Texte, mais que le juriste déduit par syllogisme juridique. Dans le second, de deux choses l'une : soit le sens obvie de l'énoncé est en accord avec le résultat de la démonstration, soit 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 le sens obvie." ¹¹⁰⁴

Pour Ibn Rushd, s'il y a contradiction, elle ne sera qu'apparente, et elle disparaîtra, dès lors que le texte révélé est interprété. Ce sera donc aux sciences religieuses que de suivre les conclusions des sciences logiques, métaphysiques et physiques. Et, le Cordouan de poursuivre, justifiant son assertion :

"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 des 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 [philosophique] ¹¹⁰⁵ et de la connaissance transmise!" ¹¹⁰⁶

Telle est la fin du processus de sécularisation du savoir que constitue la quête d'universalisation de l'individu, partant de la description des existants du Monde physique qui l'entourent, auxquels il a accès par le biais de ses sens (*al-Ḥassās*), dont il forme une image mentale, qu'il combine à d'autres, par la puissance cogitative, et le recours aux fantasmes, qui lui permet d'explorer l'espace potentiel, jusqu'à son annihilation béatifique en l'Intellect unique, séparé, ancien et partagé. Enfin, le philosophe formé peut entreprendre un juste retour à la Cité qui lui a permis d'émerger, sur le plan de la formation intellectuelle, en transmettant, à son tour, le savoir et la sagesse reçus, à une nouvelle génération d'étudiants, de demandeurs du savoir (*at-Toullab al-'Ilm*). Dans ce processus, il ne s'agira

1104. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 120-121, §.19 et 21.

1105. "Rationnelle" dans la traduction de Marc Geoffroy.

1106. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 120-121, §.19 et 21.

nullement, pour le philosophe, de dénigrer les fondements de la religion dans laquelle il a été élevé, puisque ceux-ci supportent encore et toujours le contrat social, qui permet à la fois l'acquisition dynamique des vertus, ainsi que l'avènement d'une nouvelle génération de philosophes, les deux garantissant la paix sociale, mais de la re-situer à sa juste place, à savoir celle d'une science pratique, nécessaire à la propagation des vertus dans la Cité, au sein de chaque individu.

Quelques points de désaccord

Dans la même veine, il nous semble important de signaler notre désaccord quant au rôle que joue la philosophie vis-à-vis de la religion, dans le système d'Ibn Rushd, tel que le décrit Mokdad Arfa Mensia, dans son article *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes* publié dans l'étude dirigée par Peter Adamson et Matteo Di Giovanni *Interpreting Averroes : Critical Essays* (nous traduisons) :

"Nous avons fait valoir qu'Averroès adopte une approche littéraliste de la religion en mettant en avant le sens littéral (*zāhir*) de l'Écriture vis-à-vis de ses interprétations théologiques. Son approche constitue ce que nous avons appelé le *zāhirism* d'Averroès : les significations littérales doivent être acceptées sans aucun doute par le plus grand nombre, tandis qu'une élite peut les élucider par l'analyse philosophique, fournissant la sémantique ultime pour le langage religieux lui-même. C'est un point de différence entre la méthodologie d'Averroès et celle des experts en théologie islamique."¹¹⁰⁷

Nous nous inscrivons en faux quant à ce que les auteurs nomment *l'approche littéraliste* d'Ibn Rushd. Le philosophe andalou est l'auteur d'un *Canon de l'interprétation*, dernier chapitre de son œuvre *al-Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, il établit une approche méthodologique similaire dans son *Fasl al-maqāl*, et, en sus, voici la manière dont il décrit une approche littéraliste de la Loi Sainte :

"Commençons par le groupe dite *littéraliste* (*al-Houchouyya*) dont les adeptes affirment que l'unique méthode pour prendre connaissance de l'existence de Dieu Tout-Puissant n'est autre que la Révélation, et non la Raison. En d'autres termes, en ce qui concerne la croyance en Son existence, à laquelle les hommes doivent consentir, il leur suffit de la recevoir du législateur, et de l'accepter par acte de foi, tout comme ils reçoivent de lui les états de l'au-delà, et d'autres questions pour lesquelles il n'y a pas de place pour la raison. Il ressort de la considération de cette secte capricieuse qu'elle est incapable de comprendre l'intention de l'Écriture, concernant la méthode qu'elle a établie pour conduire chacun à la connaissance de l'existence de Dieu Tout-Puissant, et par laquelle Il a appelé tous les hommes à croire en Lui [...] Il faut admettre qu'il n'est pas impossible qu'il y ait des individus dont l'intellect est si lent, et leur perspicacité si terne, qu'ils ne comprennent rien aux arguments

1107. Mokdad Arfa Mensia, *Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes*, in Peter Adamson, Matteo Di Giovanni - *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press), p.43.

religieux que [le Prophète], la prière et la paix soient sur lui, a apportés aux gens. Toutefois, c'est l'exception la plus rare. Cependant, s'il existe de tels individus, ils seraient tenus de croire en Dieu par voie de Révélation. Telle est donc la voie des littéralistes, concernant le sens apparent de la religion." ¹¹⁰⁸

Il est difficile de penser qu'une approche littéraliste de la Loi Sainte puisse être associée au système d'Ibn Rushd. Bien au contraire, l'approche littéraliste doit être réservée aux individus dont l'intelligence est extrêmement défaillante, tellement défaillante que le médecin Ibn Rushd doute de l'existence de tels individus. Non pas des individus ayant perdu la raison, mais ceux dont les capacités cognitives sont à la fois existantes et incroyablement faibles. Ce que propose Ibn Rushd, dans son œuvre *al-Kashf 'an manāḥij al-adilla fi 'aqā'id al-milla* comme dans son *Fasl al-maqāl* est plutôt le rôle spécifique du philosophe, qui a, non seulement, la permission, mais, plus encore, compte tenu de son éducation, l'obligation de la pratique de la philosophie. Une fois les résultats établis par démonstration, il peut observer la concordance de ses conclusions avec la loi Sainte : "[Si] l'examen démonstratif aboutit à une connaissance quelconque à propos d'un étant quel qu'il soit, alors de deux choses l'une : soit sur cet étant le Texte révélé se tait, soit il énonce une connaissance à son sujet. Dans le premier cas, il n'y a même pas lieu à contradiction, et le cas équivaut à celui des statuts légaux non édictés par le Texte, mais que le juriste déduit par syllogisme juridique. Dans le second, de deux choses l'une : soit le sens obvie de l'énoncé est en accord avec le résultat de la démonstration, soit 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 le sens obvie." ¹¹⁰⁹. Ainsi, la thèse d'un *zāhirism* attribué de près ou de loin à Ibn Rushd semble plutôt aller à l'opposé de la thèse de l'auteur. Dans la même veine, quoique moins radical dans son interprétation, voici ce qu'indique Catarina Belo, dans son article *Averroes (d. 1198), The Decisive Treatise*, publié dans l'étude dirigée par Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Selon Averroès, les textes religieux sont divisés en un sens apparent et un sens intérieur. Le sens apparent est généralement lu au premier degré par ceux qui utilisent le discours dialectique ou rhétorique, tandis que le sens démonstratif est le sens caché qui est élucidé par ceux qui pratiquent la méthode démonstrative. Si la même chose est connue de la même façon par les trois méthodes, il n'y a pas besoin d'interprétation figurative. Un exemple serait la croyance en la récompense et la punition dans l'au-delà - car il n'est pas permis de penser à cela comme une simple métaphore destinée à maintenir l'ordre social et politique dans cette vie et au sein de la communauté islamique. Par conséquent, il ne faut pas interpréter toutes les parties des textes religieux. Dans certains cas, cependant, ceux qui connaissent la démonstration

1108. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Première Question.

1109. Ibn Rushd, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF-Flammarion, 1996, p.119, §19.

sont obligés d'interpréter au figuré le texte apparent, bien qu'une telle interprétation ne soit jamais autorisée pour ceux qui ne connaissent pas la philosophie." ¹¹¹⁰

Nous nuancerons, là encore, la lecture des auteurs. S'il est tout à fait exact que l'interprétation ne soit pas permise à ceux qui ne maîtrisent pas l'art démonstratif, pour la simple raison qu'ils risqueraient de se convaincre de ce qui est faux, le philosophe a le rôle, au sein de la cité vertueuse, de guider le prince, afin que celui-ci guide le peuple, par le biais du discours rhétorique coranique. Nous pourrions avoir une analyse plus claire encore en déplaçant la question dans le cadre de la jurisprudence (*al-fiqh*). En effet, le donné-révéle ne comporte que quelques principes et cas pratiques. Les juriconsultes ont dû déployer des trésors de rationalité pour établir des structures syllogistiques permettant la dérivation du vrai, à partir de sources prises comme premières et vraies pour aboutir aux conclusions sur le cas qui les intéressait. Certaines questions restaient en suspens, quant aux choix des sources premières et vraies. Si le Coran est pris pour vrai, il n'est pas nécessairement clair, puisque certains versets, pour les *ar-rassikhoun fil 'ilm*, les gens de sciences profondes, qui comprennent le sens obvie et le sens interprété parmi les interprétations permises par la langue arabe, sont nécessairement à interpréter. Les juriconsultes ont, quant à eux, divergé sur les versets à interpréter autant que sur le choix des interprétations, parmi celles que permet la langue arabe. D'où la grande diversité d'avis juridiques, regroupés aujourd'hui en quatre écoles principales, et qui se distinguent, non seulement, par l'usage de cette source principale qu'est le Coran, mais aussi quant au recours aux autres sources, comme les *hadiths* authentiques et clairs, le *'urf* qui serait la coutume locale, mais aussi la notion d'*ijma'*, le consensus des savants.

La valeur épistémologique de l'*ijma'*

Notons que la jurisprudence est prise, chez Al-Ġhazālī comme chez Ibn Rushd, dans son sens le plus élevé possible, sur le plan épistémologique. Ainsi, pour l'un comme pour l'autre, la notion de consensus (*al-ijma'*) est insuffisante pour établir une valeur de vérité à une proposition juridique. Cependant, Al-Ġhazālī n'hésitera pas à convoquer le consensus pour établir la condamnation pour hérésie et apostasie des philosophes qui maintiendraient leur thèse quant au caractère ancien du Monde Physique. C'est cette contradiction que soulignera Frank Griffel, dans son article *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, publié dans l'étude dirigée par Khaled El-Rouayheb et Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, nous traduisons :

"Al-Ġhazālī a nié que le consensus (*ijmā'*) de la communauté musulmane puisse établir la vérité d'un certain enseignement, comme celui selon lequel le monde est

1110. Catarina Belo, *Averroes (d. 1198), The Decisive Treatise*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 288.

créé dans le temps. Pour cela, il faudrait encore produire un argument démonstratif valide. En même temps, il pensait qu'il était possible d'établir un verdict juridique sur l'incrédulité et l'apostasie de celui qui nie la création dans le temps sur la base du consensus d'une communauté savante (al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād*, 207 s.). Plus tard, Ibn Rushd a compris qu'Al-Ġhazālī avait condamné l'enseignement d'un monde ancien parce qu'il violait le consensus de la communauté musulmane (Griffel 2000, 429-32). Pour Ibn Rushd, cependant, cela était inacceptable, parce que lorsque le consensus supposé a été établi, les opinions des *falāsifa* parmi les savants musulmans n'avaient pas été prises en compte (Ibn Rushd, *Faṣl al-maqal*, 12.).¹¹¹¹

Nous comprenons la non-pertinence, pour Al-Ġhazālī, de recourir au consensus des savants (*al-ijma'*), puisque, en l'absence d'un argument démonstratif valide, le consensus des savants n'aurait pas de valeur, et, en présence d'un tel argument, le consensus serait inutile, ou, plus exactement, il serait l'effet de la production de l'argument démonstratif valide. Cependant, nous pouvons nous étonner du recours au consensus, chez Al-Ġhazālī, afin de souligner que les philosophes l'aient rompu. Comment le consensus pourrait-il encore mériter son nom, s'il ne fait pas consensus? Le seul moyen est d'exclure du rang des savants, ceux qui sont en désaccord, rendant désuet et purement idéologique le recours au consensus. Pour résumer cela trivialement, cela correspond à un vote à l'unanimité réalisé en ayant exclu, au préalable, les votants qui allaient exprimer un avis dissonant de ceux ayant le pouvoir de les chasser loin de l'assemblée. Quant au rôle fondamental, au sens premier du terme, que joue le Prophète au sein de sa société, il est celui qui pose les fondements du contrat social, par le biais de l'autorité que lui confère son statut de Prophète. C'est précisément ce que traduit l'utilisation, par Ibn Rushd, de la formule qui fait choir, la qualité de *Législateur* (*al-Moucharri'*), de Dieu vers la personne du Prophète. Cela est exprimé sans ambiguïté en de multiples passages de son *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, comme celui-ci, présent dès l'introduction du livre :

"Ainsi, j'ai décidé d'étudier, dans ce livre, les dogmes apparents que la religion voulait que les gens du commun soutiennent, et d'étudier, dans tout cela, dans la mesure où mon énergie et mes capacités le permettent, l'intention du législateur, la prière et la paix de Dieu soient sur lui."¹¹¹²

La formule consacrée "*la prière et la paix de Dieu soient sur lui*" ne laisse aucune ambiguïté quant à l'identité du législateur en question, *al-Moucharri'*. Il est celui qui fonde le contrat social, et les philosophes, les savants, en tant qu'héritiers des prophètes, reçoivent, avec leur instruction, la charge de maintenir la cohésion de la société autour des

1111. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 204.

1112. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyyah* (1998), Chapitre V, Première Question.

vertus dont l'accès est rendu aisé par le biais de la rhétorique religieuse. En ce sens, les individus qui se dressent à l'encontre des fondements de la religion doivent être combattus, de façon proportionnée, car ils sont une menace pour la paix sociale et l'émergence des vertus. C'est ce dernier point que nous souhaitons aborder, avant de conclure le présent chapitre.

Renfermement doctrinal ou libération des possibilités de jonction ?

Les conclusions des deux *Tahafot*

Rappelons ici l'objectif du *Tahafot al-falāsifā* du directeur de la *Nizāmiyya*, Abou Hāmid Al-Ġhazālī. Il s'agit, pour lui, de mettre à nu l'incohérence interne au système philosophique, dans sa prétention d'établissement, par voies démonstratives, des éléments métaphysiques. En particulier, pour Al-Ġhazālī, les conclusions des philosophes sont insoutenables, sur le plan démonstratif sur vingt questions, dont trois sont non seulement infondées, mais, en sus, en contradiction radicale, et irréconciliables, selon lui, avec les éléments constitutifs des sciences de la religion musulmane. C'est ce qu'il résume en conclusion de son œuvre monumentale :

"Si l'on nous demandait : "Vous avez expliqué les doctrines de ces [philosophes]. Dites-vous alors, en conclusion, qu'ils sont infidèles, et que la mise à mort de ceux qui défendent leurs convictions est obligatoire ?" Nous disons : Proclamer leur infidélité est nécessaire dans trois questions. L'une d'elles est la question de l'ancienneté du monde et leur déclaration selon laquelle toutes les substances sont anciennes. La seconde est leur déclaration selon laquelle la connaissance de Dieu ne comprend pas les particuliers advenus des individus [existants]. La troisième est leur négation de la résurrection des corps et du rassemblement le jour du jugement. Ces trois doctrines ne sont, en aucun cas, en accord avec l'Islam. Celui qui y croit, croit que les prophètes déclarent des mensonges et qu'ils ont dit tout ce qu'ils ont dit dans le but de [promouvoir] l'utilité commune, pour donner des exemples et des explications aux multitudes de l'humanité advenue. C'est une infidélité manifeste à laquelle aucune des sectes islamiques n'a cru." ¹¹¹³

Il y a donc, clairement, trois doctrines des philosophes, trois de leurs conclusions, qui leur valent, obligatoirement, à la fois l'excommunication de la religion musulmane, ainsi que rien de moins que la peine de mort, selon Al-Ġhazālī. Ces trois conclusions sont les suivantes : l'ancienneté du Monde physique, la négation de la connaissance de Dieu des particuliers, ainsi que la négation de la résurrection corporelle. Nous comprenons le choix de ces trois conclusions, puisque la première, dès lors qu'elle se répand au sein de la *masse*, leur rendrait inconcevable la notion de *création*. La seconde met en évidence la négation de tout ordre moral, puisque Dieu reste ignorant de nos actes particuliers. De même, la

1113. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifā*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), Conclusion, §. 1-3.

troisième question, niant la résurrection corporelle lors du jour du Jugement dernier, coupe l'herbe sous le pied des éléments rhétoriques des paradigmes religieux et théologique, qui présentent les tourments de l'enfer et la béatitude du paradis par analogie directe avec les succulences et souffrances connues par et à travers les sens. Ainsi, ces trois conclusions, telles que les présente Al-Ġhazālī, ruinent les prétentions des religions à constituer un processus d'accès aux vertus.

Apostasie et peine capitale

Notons que, si le directeur de la *Nizāmiyya* précise bien que les philosophes défendant de telles conclusions doivent être excommuniés, il ne réitère pas la condamnation à la peine capitale, qui est présente explicitement dans la question, comme conséquence directe, semble-t-il, de l'excommunication des philosophes. Sur le thème de l'apostasie et de sa condamnation à la peine capitale, nous pouvons citer l'analyse de Frank Griffel, dans l'article qu'il signe dans *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (nous traduisons) :

"Al-Ġhazālī croyait que certains enseignements de la *falāsifa* sont la cause de l'ignorance des gens de la loi religieuse (*sharī'a*). La rédaction du livre a été déclenchée par l'observation du fait que certains adeptes de la *falāsifa* refusaient d'accomplir des rites religieux parce qu'ils considéraient leurs idées et leur éthique au-dessus de la religion. Les maîtres de la *falāsifa*, a déclaré Al-Ġhazālī, sont innocents de cela. Il reconnaît qu'ils se considèrent comme des musulmans, et pourtant, même eux, sont peut-être tombés dans l'incrédulité. À la dernière page de son *Incohérence*, Al-Ġhazālī répond à une question juridique par le biais d'une *fatwā*. L'un des vingt enseignements abordés dans ce livre est-il l'incrédulité (*kufr*), punissable de mort ? Le concept juridique d'Al-Ġhazālī est que chaque fois que les musulmans sont incroyables, ils ont implicitement rejeté l'Islam et sont devenus des apostats clandestins, qu'ils en soient conscients ou non. Pour Al-Ġhazālī, l'incrédulité d'un musulman équivaut à l'apostasie de l'Islam, un point que d'autres juristes ont vu d'un tout autre œil (Griffel 2001). Selon une prophétie *ḥadīth*, l'apostasie de l'Islam est punie par la mort. Al-Ġhazālī a donc utilisé le jugement de l'apostasie pour persécuter des opinions qu'il pensait ne pas pouvoir être tolérées." ¹¹¹⁴

Nous retrouvons, en effet, la volonté qui a conduit Al-Ġhazālī à prendre la plume signifiée dans la préface de son *Tahafot al-falāsifa*, son *Incohérence des Philosophes* :

"Lorsque j'ai perçu cette veine palpitante de folie, au sein de ces esprits maudits, j'ai pris sur moi d'écrire ce livre en réfutation des philosophes anciens, pour montrer l'incohérence de leurs croyances, ainsi que la contradiction de leurs paroles dans le domaine métaphysique." ¹¹¹⁵

1114. Frank Griffel, *Al-Ghazālī's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers*, in Khaled El-Rouayheb, Sabine Schmidtke - *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* (2016, Oxford University Press), p. 203-204.

1115. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa*, *Préface de l'auteur*, §.7, traduit par Abdelouahab RGOUD.

Qui sont donc ces esprits maudits dont parle Al-Ġhazālī? Il s'agit de ceux qui suivent les philosophes "célèbres [de l'Antiquité grecque]". Toutefois, telle n'est pas la cause de leur mécréance, pour Al-Ġhazālī, comme il le souligne dans le passage suivant :

"La cause de leur mécréance réside [donc dans] l'écoute superficielle, s'arrêtant aux noms célèbres [de l'Antiquité grecque,] tels que Socrate, Hippocrate, Platon, Aristote et leurs semblables, et dans le suivisme servile et l'obscurantisme de leur partisans, qui les décrivent par la grandeur de leurs intellects, l'excellence de leurs principes, et la précision de leur savoir en géométrie, logique, sciences naturelles, et théologique."¹¹¹⁶

La cause de leur mécréance vient de leur "écoute superficielle [qui] s'arrête aux noms célèbres tels que Socrate, Hippocrate, Platon, Aristote et leurs semblables". Le souci ne vient pas tant des philosophes antiques que de l'approche servile et aveugle avec laquelle ces individus, dont Al-Ġhazālī dénonce la mécréance, se sont appropriés ces penseurs célèbres, mais sans comprendre en profondeur leur pensée et leurs écrits. Deux notions apparaissent également ici, sous la plume d'Al-Ġhazālī. La première est "l'art d'obtenir, par dérivation, des choses cachées". Al-Ġhazālī dénonce ici le fait que cet art soit l'apanage des philosophes grecs. Par ailleurs, l'auteur fait apparaître la distinction entre la loi inventée (le *Nomos*, mot grecque arabisé) et la Loi révélée (la *sharia*). Il dénonce notamment le fait que les philosophes aient délibérément confondu les deux, en souhaitant faire choir de son piédestal, en lui faisant perdre son origine divine, la Loi révélée.

Une inversion de l'échelle des valeurs

Nous assistons alors, au paragraphe 6, à une inversion de l'échelle des valeurs opérée par Al-Ġhazālī :

"Y a-t-il, aux yeux de Dieu, un degré qui soit inférieur à celui de l'individu qui se pare de l'abandon de la vérité, qui est traditionnellement admise, par l'enlèvement précipité du faux tenu pour vrai, l'acceptant sans [en avoir le moindre] enseignement, ni vérification [fiable] ? Les simples d'esprit parmi les masses se détachent de l'infamie de cet abîme ; en effet, leur nature simple ne peut se parer d'intelligence en imitant ceux qui suivent la *voie de l'erreur*. La faiblesse d'esprit [des gens du commun] est donc plus proche du salut qu'un prétendu discernement. Tout comme l'aveuglement est meilleur qu'une vue insuffisante."¹¹¹⁷

À vous, philosophes, qui vous pensiez au-dessus du commun des mortels, et bien sachez que, aux yeux de Dieu, vous êtes au plus bas de l'échelle humaine. Le plus simple des esprits vous est supérieur ! En effet, ce dernier dans sa simplicité, selon Al-Ġhazālī,

1116. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa, Préface de l'auteur*, §.4, traduit par Abdelouahab RGOUD.

1117. Al-Ġhazālī, *Tahafot al-falāsifa, Préface de l'auteur*, §.6, traduit par Abdelouahab RGOUD.

ne s'égarera jamais autant que vous, qui enlancez le "faux tenu pour vrai". Et, Al-Ġhazālī insiste, il s'agit, pour lui, de réfuter les "philosophes anciens", non pas dans tous les domaines, mais uniquement dans le domaine "métaphysique". Toutefois, il ne jette pas l'anathème sur les philosophes anciens. Bien au contraire, il défend leur bonne foi, rappelle qu'ils :

"sont innocents de l'imputation selon laquelle ils nient les Lois religieuses. [Au contraire,] ils croient en Dieu et en ses messagers, mais ils sont tombés dans la confusion dans certains détails au-delà de ces principes, s'y égarant, s'éloignant du droit chemin, et égarant les autres." ¹¹¹⁸

C'est donc à cela que servira ce livre. À révéler leurs confusions dans les détails de leur doctrine, afin que l'égarement cesse. Il ne s'agit donc en aucun cas d'une œuvre qui constituerait une attaque à la philosophie, ni même une attaque contre les philosophes anciens. Il s'agit uniquement de révéler les égarements subtils dans lesquels ils se sont fourvoyés, à leur corps défendant, égarant avec eux leurs disciples, et ce, uniquement dans le domaine métaphysique. Et, sur trois de ces questions, il prononce leur incrédulité, faisant d'eux des apostats, ce qui, a minima, en son lieu et en son temps, ouvrait la porte à leur condamnation à mort. Nonobstant ces trois questions, dix-sept restent en suspens. Voici le jugement que rend Al-Ġhazālī sur ces dernières :

"En ce qui concerne les autres questions, en dehors de ces trois, telles que leur traitement des attributs divins et leur croyance en l'unité divine qui y est entraînée, leur doctrine est proche de celle des Mu'tazilites. Leur doctrine du [lien] nécessaire entre les causes naturelles [et leurs effets] est celle que les Mu'tazilites ont explicitement exprimée dans [leur doctrine de] la génération (*at-Tawallud*). De même, tout ce que nous avons reproché [de leurs doctrines] a été détenu par l'une ou l'autre des sectes islamiques, à l'exception de ces trois principes. Quiconque perçoit les innovateurs hérétiques parmi les sectes islamiques comme des infidèles dira que [les philosophes] sont aussi des infidèles [pour les points de vue qu'ils partagent avec ces sectes]. Et, quiconque hésitera à déclarer [ces innovateurs sectaires islamiques] d'infidèles se bornera à prononcer [les philosophes] infidèles sur ces [trois] questions [uniquement]. Cependant, nous préférons ne pas nous plonger dans la question de déclarer ceux qui défendent l'innovation hérétique comme des infidèles, et dont la déclaration est valide, et qui ne l'est pas, de peur que le discours ne s'éloigne de l'objectif de ce livre. Dieu, exalté soit-Il, est Celui qui conduit, avec succès, à ce qui est correct." ¹¹¹⁹

Al-Ġhazālī est, ici, pour le moins hésitant et ambigu. Il ne souhaite pas aller plus en avant dans la condamnation et dans l'excommunication des philosophes pour leurs autres conclusions, puisqu'elles recourent, en partie du moins, certaines conclusions d'autres groupes théologiques, notamment les Mu'tazilites, et qu'il a, semble-t-il, quelques scru-

1118. Al-Ġhazālī, *Tahaḥḥuṭ al-falāsifa*, *Préface de l'auteur*, §.7, traduit par Abdelouahab RGOUD.

1119. Al-Ġhazālī, *Tahaḥḥuṭ al-falāsifa*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique bilingue arabe-anglaise, *University of Chicago Press*, 2e édition (1 février 2002), *Conclusion*, §. 4.

pules à mettre ces théologiens au banc de la communauté des croyants. Il laisse toutefois ouverte cette possibilité.

Une réponse d'Ibn Rushd

Cette ambiguïté sera naturellement relevée et mise en perspective par notre philosophe andalou, dans la conclusion de son *Tahafot at-Tahafot* :

"Concernant la question de la résurrection des corps, nous avons déjà montré quelle opinion les philosophes ont à ce sujet, et qu'il s'agit d'un problème spéculatif. Le deuxième point est la théorie attribuée aux philosophes selon laquelle Dieu ne connaît pas les particuliers, mais, là encore, nous avons montré que cela ne correspond pas à leurs affirmations. Enfin, concernant leur théorie de l'ancienneté du Monde, nous avons également mis en évidence que ce qu'ils entendent par ce terme n'a pas le sens pour lequel ils sont accusés d'hérésie, par les théologiens." ¹¹²⁰

Ibn Rushd reprend ainsi les trois conclusions à travers lesquelles Al-Ġhazālī accuse d'hérésie et condamne à l'excommunication, voire à la peine capitale, les philosophes néoplatoniciens, en mettant en évidence ses confusions, ses errements. Et, le Cordouan de poursuivre :

"Al-Ġhazālī affirme dans ce livre qu'aucun musulman ne croit en une résurrection purement spirituelle et, dans un autre livre, il affirme que les soufis y croient. Selon cette dernière affirmation, ceux qui croient en une résurrection spirituelle, mais pas en une résurrection corporelle, ne sont pas déclarés hérétiques, par consensus universel, ce qui permet de croire en une résurrection purement spirituelle. Toutefois, encore dans un autre livre, il répète son accusation d'hérésie, comme si elle reposait sur le consensus universel. Et, tout cela, comme vous le voyez, est source de confusion. Et, nul doute que cet homme s'est égaré dans les questions religieuses, comme il l'a fait dans les problèmes philosophiques. Dieu est le donateur pour la découverte de ce qui est vrai, et investit dans la vérité, peu importe celui qu'Il choisit." ¹¹²¹

Ibn Rushd poursuit ensuite, en mettant Al-Ġhazālī face à ses propres contradictions et, en sus, son incohérence, en convoquant, contre le directeur de la *Nizāmiyya*, d'autres de ses œuvres, dans lesquelles il livre des conclusions inversées. Ainsi faisant, notre philosophe andalou coupe l'herbe sous le pied des théologiens ash'arites qui sont ses opposants, voire ses concurrents à la cour de Cordoue. C'est d'ailleurs comme une contre-attaque qu'Ibn Rushd prend la plume pour un dernier retournement dont il a le secret.

1120. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Conclusion, §. 1-4 du *Tahafot al-falāsifā*.

1121. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Conclusion, §. 1-4 du *Tahafot al-falāsifā*.

Ibn Rushd et la condamnation des théologiens

Nous avons vu plus haut, dans le présent chapitre, en quoi l'exercice philosophique, la cogitation, qui permet l'élévation de l'individu, et, avec lui, de l'humanité entière, des particuliers du Monde physique aux universaux du Monde métaphysique, par l'anéantissement béatifique du sujet dans l'Intellect, passe par une nécessaire sécularisation des savoirs. En sus, nous avons souligné la nécessité de l'existence, au sein de la Cité, d'une ou de plusieurs religions, qui portent en elles les ferments de l'accès universel aux vertus, par le biais de leur discours rhétorique accessible à tous.

Les ennemis de la Cité

Ainsi, quiconque nuit aux fondements des religions auprès des masses nuit à la paix sociale et à la propagation des vertus dans la Cité, et doit être considéré, en ce sens, comme un ennemi de la Cité. C'est ce que souligne Ibn Rushd dans le passage suivant :

"Quant à l'objection qu'Al-Ġhazālī attribue aux philosophes, à propos du miracle d'Abraham, de telles choses ne sont affirmées que par des musulmans hérétiques. Les savants, parmi les philosophes, ne permettent pas la discussion sur les principes de la religion, et celui qui fait une telle chose a besoin, selon eux, d'une dure leçon. En effet, la science a ses principes, et chaque élève de cette science doit reconnaître ses principes, et ne peut pas interférer avec eux, en leur refusant. Cela est encore plus obligatoire dans le cas de la science pratique de la religion. Pour cheminer sur la voie [de cette science,] des vertus religieuses sont nécessaires à l'existence de l'homme, selon elles, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il en a la connaissance. Et, il est donc nécessaire, pour tout homme, de concéder les principes de la religion et d'investir en place d'autorité l'homme qui les établit. La négation et la discussion de ces principes nient l'existence humaine, et donc, les hérétiques doivent être mis à mort.¹¹²²

La sentence tombe, irrévocable. La peine capitale doit être appliquée à ceux qui, au cœur de la Cité, dynamitent les fondements des vertus universelles, de la morale et du droit que constituent les religions. En ce sens, Ibn Rushd semble suivre les injonctions coraniques que l'on relève dans les versets suivants :

"Combattez dans le sentier de Dieu ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Dieu n'aime pas les transgresseurs! Et, tuez-les, où que vous les rencontriez; et chassez-les d'où ils vous ont chassés : **la turpitude (*al-Fitna*) est plus grave que le meurtre**. Toutefois, ne les combattez pas près de la Mosquée sacrée avant qu'ils ne vous y aient combattus. S'ils vous y combattent, tuez-les donc. Telle est la rétribution des mécréants. S'ils cessent, Dieu est, certes, Pardonneur et Miséricordieux."¹¹²³

1122. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XVII, Commentaire du §. 9 du *Tahafot al-falāsīfā*.

1123. Coran, Sourate 2, Versets 190-192.

La *Fitna*, que nous pouvons rendre par turpitude, graves troubles publics, guerre civile au sein de la Cité, est considérée par le texte coranique comme *plus grave que le meurtre*, dans le contexte d'une guerre entre les tribus bédouines polythéistes de la Mecque et les tribus musulmanes de Médine. Ainsi, c'est bien pour parer à une guerre civile qu'une telle peine devrait être appliquée, si l'on suit Ibn Rushd. Ce n'est pas ce qui transparaît de la lecture du passage précédent, me direz-vous, ce n'est qu'une lecture possible parmi tant d'autres. Voici un second passage dans lequel notre philosophe andalou précise sa pensée :

"Ceux qui doutent de cela, s'y opposent, et essaient d'expliquer [leur opposition], sont ceux qui cherchent à détruire les prescriptions religieuses, et à défaire les vertus. Comme chacun le sait, ce sont les hérétiques, et ceux qui croient que la fin de l'homme ne consiste que dans la jouissance des sens. Quand de telles personnes ont, de façon effective, le pouvoir de détruire les croyances religieuses, théologiens et philosophes les mettrons à mort, sans aucun doute, mais quand elles n'auront aucun pouvoir effectif, les meilleures solutions qui pourront être retenues contre elles seront celles qui figurent dans le Livre Saint." ¹¹²⁴

Nous comprenons ainsi que le traitement des individus diffère et doit être proportionné aux conséquences possibles du trouble engendré par le ou les individus responsables.

Les ennemis *faibles*

Ceux qui n'ont qu'une faible capacité de générer les troubles graves à l'ordre public, leur sentence n'est autre que ce qui est préconisé par le Livre Saint, au choix, le souhait de la paix, en réponse à l'ignorance, comme le montre le verset suivant :

Les serviteurs du Tout Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur terre, qui, lorsque les ignorants s'adressent à eux, disent : "Paix!" ¹¹²⁵

ou encore, le *débat de la meilleure des manières*, comme le souligne le verset suivant :

Par la sagesse et la bonne exhortation appelle (les gens) au sentier de ton Seigneur. Et, discute avec eux de la meilleure façon. ¹¹²⁶

Les ennemis *puissants*

Quant à ceux dont le pouvoir peut aller jusqu'à déstabiliser en profondeur la Cité et troubler la paix sociale, en allant jusqu'au déclenchement de guerres civiles, qui est *le pire des maux*, disait Pascal, contre de tels individus, le Grand Qadi de Seville et de

1124. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

1125. Coran, Sourate 25, Verset 63.

1126. Coran, Sourate 16, Verset 125.

Cordoue rend sa sentence, et elle n'est autre que celle de la peine capitale. Qui donc sont ces individus dont parle Ibn Rushd, ces hérétiques puissants et capables de soulever les masses, en anéantissant les fondements de la morale et du droit ? Le Cordouan nous donne quelques éléments de réponse dans la suite directe du précédant passage de son *Tahafot at-Tahafot* :

"Ce qu'Al-Ġhazālī dit contre eux est juste, et en les réfutant, il faut admettre que l'âme est immortelle, comme le prouvent les preuves philosophiques et religieuses, et il faut supposer que ce qui vient des morts est un simulacre de ces êtres terrestres - à savoir les corps - et non ces corps eux-mêmes, puisque ce qui a péri ne revient pas de façon particulière. Une chose ne peut revenir que comme une image de ce qui a péri, et non comme un être identique à ce qui a péri, comme le déclare Al-Ġhazālī. Par conséquent, la doctrine de la résurrection de ces théologiens, qui croient que l'âme est un accident, et que les corps qui apparaissent sont identiques à ceux qui ont péri, ne peut être vraie. En effet, ce qui a péri, et est ré-advenu, ne peut être qu'un seul, et non multiple numériquement. Et cet argument est particulièrement valide contre les théologiens qui soutiennent qu'un accident ne dure pas deux instants." ¹¹²⁷

En juxtaposant, immédiatement après la proclamation de la sentence de mise à mort des hérétiques puissants, capables de soulever les foules, la réfutation de la proposition des théologiens et la négation de la possibilité atomiste, il semble qu'il désigne ses opposants, les théologiens ash'arites de son temps, comme les hérétiques puissants qui sont la cause des troubles profonds de l'ordre public, voire la scission au sein de la Cité, menant à la guerre civile. Une interprétation un peu fort de café, me direz-vous. C'est dans le *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, que nous trouvons la confirmation du statut d'hérétiques, pervers, et malades, des théologiens ash'arites de son temps, conséquence de leur approche théologique :

"Toutes ces perplexités ont été introduites dans l'Islam par les *Mutakallimīn* [...] ils n'appartiennent ni à la classe savante, ni à la partie majoritaire de la classe confiante et croyante. Au lieu de cela, ils appartiennent à la classe de ceux dont le cœur est vacillant et malade. Ils admettent de leurs langues ce qu'ils nient dans leur cœur. La raison en est l'effet de groupe et son amour. Il se pourrait que l'acceptation habituelle de ce type d'arguments soit la raison de leur abandon de la rationalité, comme nous le voyons parfois arriver à ceux qui ont excellé dans l'ash'arisme, et l'ont pratiqué depuis leur jeunesse. Il ne fait aucun doute que ces personnes sont voilées, par les voiles de l'habitude et de l'éducation." ¹¹²⁸

1127. Ibn Rushd, *Tahafot at-Tahafot*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique en arabe établie par Maurice Bouyges, Beyrouth, *Dar el-Machreq* (1992), Discussion XX, Commentaire des §. 1-56 du *Tahafot al-falāsifā*.

1128. Ibn Rushd, *Al-Kashf 'an Manāḥij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*, traduit par Abdelouahab RGOUD à partir de l'édition critique arabe de Muhammad Abid al-Jabiri, Beirut, *Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah* (1998), Chapitre V, Première Question.

Ceux dont le cœur est vacillant et malade est une référence directe à de multiples versets coraniques décrivant l'état des *persers* qui ont encouru la *colère de Dieu*. En guise d'exemple, nous pourrions citer le verset suivant :

Et, quand les hypocrites et ceux qui ont une maladie dans leur cœur disaient : "Dieu et Son messager ne nous ont promis que tromperie." ¹¹²⁹

ou encore, plus explicitement :

Il y a dans leurs cœurs une maladie, et Dieu laisse croître leur maladie. Ils auront un châtement douloureux, pour avoir menti. ¹¹³⁰

Ainsi, nous comprenons le retournement qu'opère Ibn Rushd ici. Les théologiens ash'arites andalous évoquent le *Tahafot al-falāsifā* du grand Abou Hāmid Al-Ġhazālī, pour mettre en évidence la nécessité du recours à l'excommunication et à la peine capitale, à l'encontre des philosophes néoplatoniciens. Retournement de situation du Cordouan, c'est au tour des théologiens ash'arites de se retrouver en position d'accusés, et encourant la peine capitale. Voilà ce que nous souhaitons indiquer, quant au possible renfermement doctrinal que l'on peut percevoir, ou non, chez nos protagonistes médiévaux, notamment chez Al-Ġhazālī et chez Ibn Rushd.

Ainsi se clôt notre présent chapitre consacré au couplage de l'Âme (*ar-Ruh*) et de l'Intellect (*al-'Aql*). Nous avons passé en revue les trois puissances du cerveau humain que constituent la puissance imaginative, cogitative et mémorative, chez Ibn Rushd, auxquelles il faudrait ajouter en amont le sens commun, et entre la cogitative et la mémorative, l'estimative, pour obtenir la disposition des puissances humaines dans ces cavités cérébrales. Nous avons souligné l'unicité de l'Intellect auquel se joint l'individu comme fruit de sa cogitation fantasmagorique. Cet Intellect séparé, ancien, et unique, n'étant autre, *a priori*, que la *Cause des causes*, cette jonction, ce couplage de l'individu à l'Intellect, caractérise le phénomène que nous avons synthétisé par la formule *Dieu en l'Homme, et l'Homme en Dieu*. De ce couplage à l'Intellect, nous avons mis en évidence la sécularisation des savoirs qui en dérive, de façon nécessaire.

1129. Coran, Sourate 33, Verset 12.

1130. Coran, Sourate 2, Verset 10.

Conclusion de la Partie IV

Nous avons souhaité, à travers cette dernière partie consacrée, en propre, aux œuvres et à la pensée de nos protagonistes médiévaux, rendre compte de plusieurs dimensions, toutes liées au principe de causalité physique, allant de l'épistémologie des sciences, avec l'immense contribution d'Abou Hāmid Al-Ġhazālī, jusqu'à la nécessaire sécularisation des sciences logiques, métaphysiques, physiques et pratiques, à l'exception, pour ces dernières, des sciences religieuses. Avant de passer à la conclusion générale de notre thèse, prenons le temps de synthétiser les éléments mis à nu à travers la partie qui s'achève ici.

Les biais cognitifs

Il s'agit sans doute de l'apport le plus important d'Abou Hāmid Al-Ġhazālī à notre sujet de thèse. En critiquant non pas les liens de cause à effet, en tant que tels, mais les fondements épistémologiques qui permettent aux philosophes d'affirmer la connaissance du lien nécessaire entre tel existant, identifié comme cause, et tel autre, identifié comme son effet, le directeur de la *Nizāmiyya* a su mettre en évidence l'un des principaux enjeux de l'épistémologie des sciences. Il a su, mieux que quiconque avant lui, mettre en exergue la différence entre le principe de causalité physique, dont l'existence même est sujette à caution, selon que l'on adopte un point de vue occasionnaliste du Monde physique ou non, et sa représentation mentale que constitue le principe de causalité discursive. Cet apport, issu d'une approche du Monde physique et de l'exercice philosophique du doute systémique, aura un écho en occident, sous la plume de Descartes, quant au doute systémique aboutissant au *Cogito*, ou encore au célèbre débat entre Kant et Hume, sur l'impossibilité de transformer un *est* en un *doit être*.

Les miracles

Concernant les miracles, nous avons mis en évidence les deux approches distinctes, d'aucuns diraient radicalement opposés, de nos deux protagonistes médiévaux, en l'occurrence celles d'Abou Hāmid Al-Ġhazālī et d'Ibn Rushd. Le directeur de la *Nizāmiyya*, fort de sa critique épistémologique du principe de causalité discursive susmentionnée, peut dérouler sans difficulté la proposition occasionnaliste consistant en la suspension ou en la modification des lois métaphysiques régissant l'exercice du principe de causalité physique. Ainsi, la transformation du bâton en serpent, dans l'épisode de l'Ancien Testament repris par le Coran, ne serait que le reflet d'une accélération infinie d'une succession d'événements qui advient par ailleurs, sans suspension du cours naturel des lois métaphysiques de la Nature. Ibn Rushd, quant à lui, adopte deux postures, suivant le public visé. Dans les œuvres susceptibles d'être lues par les *gens du commun*, les philosophes ne sauraient discuter des miracles, puisqu'ils fragiliseraient, alors, les fondements de la religion. Or, cette dernière est d'une première importance quant à l'accès aux vertus. Toutefois, il souligne le besoin naturel de l'étudiant en philosophie d'établir, par voie de démonstration, ces mêmes fondements religieux. Ainsi, un discours rationnel et causal sur les miracles peut - et doit - être établi, dans la stricte intimité du rapport entre l'enseignant et son disciple.

L'unicité de l'Âme (*ar-Ruh*) et l'unicité de l'Intellect (*al-'Aql*)

L'approche rationnelle et le traitement causal de la question de l'Âme est aussi ancienne que la philosophie. Les apports distincts d'Ibn Sīnā et d'Ibn Rushd sont, là

encore, à la fois essentiels et fondamentaux. En effet, la réfutation de la génération et - donc - de la corruption de l'Âme humaine, due à Ibn Sīnā, est un premier élément à retenir de la présente partie. Quant à Ibn Rushd, il construit progressivement un système au sein duquel l'Âme (*ar-Ruh*) humaine doit être catégoriquement distinguée de la conscience individuelle de soi (*an-Nafs*). L'Âme, comme nous l'avons vu, est unique et commune à tous les êtres humains. Elle n'est divisée dans la chair que par accident, et non par essence, tout comme la lumière issue d'une source unique se reflétant sur de multiples objets. C'est cet accident, ce couplage de l'âme et du corps, que constitue, chez Ibn Rushd, la conscience individuelle (*an-Nafs*).

Dieu en l'Homme, l'Homme en Dieu

L'Âme humaine est unique, tout comme l'Intellect auquel elle se couple, et en lequel la conscience individuelle (*an-Nafs*) s'annihile, par la corruption du corps, par l'extase mystique, ou par l'achèvement du processus de cogitation, propre aux *gens de démonstration* (*ahl al-burhān*). Nous avons détaillé ce processus, décrit par les deux médecins Ibn Sīnā et Ibn Rushd, ce dernier simplifiant le système du *Troisième Maître*, en associant à chaque cavité cérébrale, donc dans la *matière* même du cerveau humain, des puissances propres (imaginative, cogitative et mémorative), pour ne retenir que le système simplifié du Cordouan, permettant, pour qui sait les exercer, le traitement des données particulières issues du Monde sensible et physique, ce dernier traitement menant à l'universalisation des concepts et des liens causaux, jusqu'à ce que l'individu se joigne à l'Intellect commun à l'humanité, unique, ancien, et séparé. C'est ainsi que l'Homme exerce sa part de divinité que constitue son âme, pour se joindre et s'annihiler en cette même divinité.

Sécularisation du savoir

De ce couplage à l'Intellect, nous avons mis en évidence, avec notre philosophe andalou, la sécularisation des savoirs qui en dérive, de façon nécessaire. De part la décentralisation des sciences religieuses, qui sont considérées, par le Cordouan, comme des sciences nécessaires, mais seulement *pratiques*, venant en aval des sciences logiques, puis métaphysiques, puis physiques, il expose la démarche rationnelle et démonstrative de chacun de ces domaines scientifiques comme indépendamment, strictement, de toute religion. La religion n'a pas pour objet le vrai, mais, le vrai y étant postulé, comme prémisse, elle a pour objet la vertu et la facilitation de son accès à tous. Ainsi, quiconque tenterait de saper les fondements d'une religion, quelle qu'elle soit, devra être combattu, en proportion de sa capacité de nuisance. Nous avons d'ailleurs clôt le dernier chapitre de la partie par le retournement qu'opère Ibn Rushd, quant à l'usage de la sentence de la peine capitale

prononcée par les théologiens contre les philosophes, qu'il retourne habilement contre eux, dès lors qu'ils ont une capacité de nuisance pouvant mener à la guerre civile.

Conclusion Générale

"Il venait de se passer tant de choses étranges, qu'elle en arrivait à penser que fort peu de choses étaient vraiment impossibles."

Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*.

Conclusion Générale

C'est non sans quelques émotions que nous entamons la rédaction de la conclusion générale de la présente thèse de doctorat, consacrée à *L'Atomisme et la Causalité, d'Ibn Sīnā à Fahr ad-Dīn ar-Rāzī* : une immersion au cœur d'un moment d'accélération de l'histoire de la pensée humaine universelle qui a, nous semble-t-il, encore beaucoup à nous apporter.

L'Atomisme du Kalām

Les frères ennemis

Nous l'avons vu, une grande diversité d'approches se font jour au sein des différents courants de pensée du *Kalām*, durant l'âge classique, des propositions particulièrement originales, et robustes sur le plan épistémologique. L'une des principales contributions générales de notre thèse consiste précisément en la mise en évidence de l'intrication, de cette mutuelle fécondation, entre les deux ensembles paradigmatiques : le *Kalām* et la *Falsafā*. Les théologiens spéculatifs (*mutakalimūn*) furent sans aucun doute les meilleurs adversaires des philosophes de tradition néoplatonicienne (à l'instar d'Al-Fārābī et Ibn Sīnā) ou aristotélicienne (à l'instar d'Ibn Rushd). Sans gommer la complexité de l'histoire, pas plus que les jeux de pouvoirs et les implications politiques, il est important de souligner à quel point le *Kalām* fut un paradigme concurrent de la *falsafā*, à la hauteur de la tâche, sur le plan épistémologique. Il est possible que les écrits des philosophes (nous pensons notamment à ceux d'Al-Ġhazālī, d'Ibn Rushd et de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī) aient pu atteindre la même hauteur de vue sans la présence, au sein de leur Cité respective, du poids des argumentaires rigoureux et originaux, développés par les *ahlou al-Kalām*.

Ce dont nous sommes sûrs, en revanche, est bien le fait que leurs œuvres eussent été radicalement différentes, pour ne pas dire inexistantes, sans la présence, à ce niveau, des théologiens. C'est à l'Ibn Rushd d'âge mûr que nous devons l'exceptionnel triptyque : *Tahafot at-tahafot*, *Fasl*, *Kashf*, en 1179. Si le *Qadi al-Qudā* prend la plume, c'est pour répondre point à point, et pied à pied, aux attaques des théologiens ash'arites de son temps. Et, s'il déploie un tel trésor argumentatif, c'est bien parce qu'il y a, face à lui, non seulement des personnes à la rhétorique affutée, mais en sus, des argumentaires qui pourraient être pris pour démonstratifs pour qui n'a pas la hauteur de vue d'Ibn Rushd, hauteur de vue nécessaire pour déceler les paralogismes autant que les sophismes. Il est fondamental de souligner ici, et de rappeler avec force que, si les paradigmes théologiques et philosophiques doivent être absolument séparés, cette séparation n'implique nullement une catégorisation binaire des auteurs. Nombre de nos protagonistes médiévaux peuvent être catégorisés allègrement tantôt comme théologiens, tantôt comme philosophes, selon le type d'œuvre qu'ils commettent. Nous pensons naturellement à Al-Ġhazālī, mais aussi à Fahr ad-Dīn ar-Rāzī. Ce point est d'une importance capitale, puisqu'il illustre cette perméabilité des paradigmes, les discussions inter-paradigme que nous avons illustrées tout au long de notre étude, et qui a constitué, nous espérons l'avoir établi avec suffisamment de clarté dans nos différentes parties, sans nul doute, l'un des principaux moteurs, sur le volet du débat d'idée, de l'essor prodigieux et du bouillonnement intellectuel qui caractérise ce moment d'accélération de la pensée humaine universelle que constitue l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane. Il nous semble essentiel de souligner ce point dans la présente conclusion.

Les propositions de Nazzām et d'Ibn Rushd

La proposition de Nazzām est à retenir. Elle consiste en sa théorie du *saut* (*Tafra*), qui se résume comme suit : au cours d'un mouvement, le mobile passant d'un lieu A à un lieu B n'est en aucun cas contraint de *passer* par l'infinité (dans une approche continue de l'espace) des lieux situés entre A et B. Il pourrait *sauter* d'un lieu à un autre, transformant l'infinité *en acte* des lieux à traverser entre A et B en une infinité potentielle. Ce qui demeure en acte, sont les éléments de l'ensemble de cardinal fini que le mobile traverse de façon effective. Cette approche a le bon goût de lever, à l'aide d'un seul concept, l'ensemble des paradoxes de Zénon comme celui d'*Achille et la tortue*, ou le paradoxe de la *Toupie*, ou encore celui de la propagation instantanée de la lumière d'Est en Ouest lors du levé du Soleil. Chez Nazzām, nous avons ainsi un Monde physique continu en puissance, discret en acte. Le parallèle avec la proposition d'Ibn Rushd, portant le nom de *point naturel*, nous semble des plus intéressants. En effet, nous n'oublions pas que la démarche de l'andalou fut de discrétiser, non pas l'espace, pas plus que le temps et

moins encore le mouvement, mais la matière. La matière devient ainsi continue de façon potentielle, et discrète en acte.

Insistons sur un point : l'approche atomiste du Monde, si elle est motivée par des considérations idéologiques, n'est en aucun cas moins *rationnelle* que la proposition d'un Monde physique continu. C'est l'un des points que nous avons souhaité mettre en évidence à travers l'étude du traité de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Preuves de l'atomisme*. Il demeure des points de fortes tensions dans les deux approches. Des paradoxes tellement profonds, et mis en évidence avec une telle ingéniosité de la part de chaque "camp", que nos auteurs médiévaux, théologiens comme philosophes, ont dû déployer des trésors d'imagination pour s'en dérober. Nous avons cité plus haut les deux tentatives qu'il nous a paru intéressant de rapprocher, à savoir celle de la théorie du *saut (tafra)* de Nazzām, et celle de la théorie du *point naturel* d'Ibn Rushd, assurant, par des approches absolument distinctes, une description du Monde physique qui semble échapper aux divers paradoxes des partisans comme des opposants à l'atomisme, faisant du Monde Physique un Monde continu de façon potentielle, et discret en acte. Le prix de telles approches est toutefois très élevé, sur le plan épistémologique. Pour Nazzām, par quelle cause le mouvement du mobile allant de A à B passerait par le point C et non par le point D ? Qu'est-ce qui rend nécessaire *physiquement*, le saut ? Pour Ibn Rushd, nous comprenons la tension qui demeure : il discrétise non point l'espace, le temps, et le mouvement, mais uniquement la matière, à travers l'usage de son *point naturel*. Ce dernier, contrairement au point mathématique, est doté d'une masse non nulle, permettant de rendre compte de la différence entre la masse et le volume d'une graine de moutarde et d'une montagne. Toutefois, si l'on tente d'examiner plus en avant le concept, l'on se rend compte que des difficultés demeurent : si le point n'a pas de dimension, comment peut-il admettre en son sein de la matière, de telle sorte qu'il ait une masse ?

Géométrie potentielle et en acte

L'une des conséquences fondamentales, sur les sciences profanes, du fait de tenir pour vraie l'approche atomiste du Monde physique, telle que l'a synthétisée, par exemple, Ibn Furraq, disciple d'al-Ash'ari, dans son *Moujarrad*, est l'impossibilité absolue de l'existence de structures géométriques de base dans la nature, telles que le cercle, le carré, le rectangle, le triangle rectangle, le triangle équilatéral, le triangle isocèle... En cause, l'incompatibilité ontologique d'un Monde constitué d'atomes avec des nombres irrationnels, tels que Π ou $\sqrt{2}$, qu'il nous est impossible d'écrire autrement que par ces symboles qui ne se contentent que de couvrir pudiquement notre incapacité à écrire de tels nombres en usant que des nombres entiers et des opérateurs usuels que sont la somme, la soustraction, le produit et le quotient. Cette impossibilité est établie par démonstration simple, à la portée de

tout collégien d'aujourd'hui, et bien connue de nos auteurs médiévaux, dans le cadre de l'arithmétique. Aussi, l'ensemble des sciences qui reposent sur l'usage de la géométrie, telles que les sciences de l'optique, développées notamment par Ibn Haytham, voient leurs fondements, sur le plan épistémologique, s'effondrer sous nos yeux. Que reste-t-il des œuvres d'Euclide si les figures géométriques de base ont l'impossibilité d'exister dans le Monde Physique ? La géométrie, discours auto-cohérent, sans faille épistémologique, de ses prémisses premières et vraies, à savoir les axiomes d'Euclide, jusqu'à l'ensemble de ses conclusions, ne serait-elle qu'un discours sans aucun lien avec le Monde Physique ? Ce sont ces questions fondamentales que se sont posées nos auteurs médiévaux, et auxquelles ils ont tenté de répondre.

Atomisme et occasionnalisme

Revenons également sur un élément essentiel de notre étude. Il est en effet surprenant, de la part des théologiens, que d'avoir fait le choix d'une approche atomiste du Monde physique, lorsque l'on sait que cette approche fut essentiellement développée par des penseurs dits *matérialistes*, tels que Démocrite, Lucrèce ou encore Épicure. Les sources de motivation furent nombreuses. Nous en avons relevé trois, non d'égale importance : la première est la volonté de prendre le contre-pied des thèses des partisans de la *Falsafā*. La seconde porte sur la volonté de s'extirper des paradoxes de Zénon de type *Achille et la Tortue* ou de la *Toupie*, qui semblaient indépassables dans le cadre d'un Monde physique continu. La troisième, enfin, consiste en la possibilité d'asseoir une approche occasionnaliste du Monde physique, faisant, dans son approche la plus radicale, notamment défendue par Al-Ash'ari, de Dieu la cause unique et directe de tous les événements du Monde, du plus insignifiant, le moindre accident inhérent au moindre atome, au plus majestueux, allant jusqu'au renouvellement permanent de l'existence du Monde dans son entièreté. Nous avons montré en quoi l'occasionnalisme ne pouvait être envisagé que sur le terreau favorable d'un Monde absolument atomisé, non seulement au niveau de la matière des corps qui le constitue, mais, plus encore, au niveau fondamental des lieux, des temps et des mouvements accessibles aux dites matières.

Atomisme temporel

Nous avons examiné un point de démonstration fondamental, sous la plume de Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, et qui est l'un des apports fondamentaux de nos travaux de recherche, à savoir l'établissement de la nécessité de l'atomisme temporel. Nous avons passé en revue le refus du nihilisme, du solipsisme, et du caractère continu du temps, pour le *chef de fil de ceux qui doutent*. Le temps ne saurait être décrit par une suite indexée par les entiers naturels, puisqu'une telle représentation du temps, si elle satisfait à la première

condition, à savoir que l'ensemble des instants qui constituent le temps soit dénombrable, elle viole la seconde condition, celle que Fahr ad-Dīn ar-Rāzī a mis en évidence, à savoir que les instants sont *successifs*, ce qui n'est pas le cas de la représentation graphique des suites, qui est nécessairement lacunaire, entre deux points. Il faut donc que la fonction *temps* soit, au moins, une fonction *en escalier*, continue par morceaux, les morceaux en question étant les instants. Toutefois, il ne peut y avoir de *gap* entre les instants, sinon nous serions conscients des changements d'instant, et du caractère discontinu du temps. Il doit y avoir au moins une *illusion* du continu, qui advient par Dieu, qui rend le temps défini et continu par morceaux, avec l'image de chaque *morceau* identique au précédent. Dit autrement, le temps serait telle une fonction constante sur tous les intervalles ouverts de longueur *un* du type $]k; k + 1[$, avec k un entier relatif. La constante en question doit être la même pour tous les intervalles. En revanche, la fonction n'est pas définie aux frontières des intervalles. Ces *lacunes* étant de tailles nulles, elles n'ont pas d'existence effective. Mathématiquement, cette fonction est dite *prolongeable par continuité* en une fonction qui, elle, serait continue sur l'ensemble des réels. C'est notre esprit qui réalise, pour nous, dans la vision occasionnaliste, ce prolongement par continuité. Nous avons ainsi l'illusion du temps continu, tandis qu'il est discret. Nous rappelons la synthèse que nous avons faite des différents éléments établis par Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, avec l'usage des symboles mathématiques contemporains :

$$temps : \exists C \in \mathbb{R}, \forall k \in [k_{\text{dbut du Monde}}; k_{\text{fin du Monde}}], \forall x \in]k; k + 1[, temps(x) = C$$

Face aux propositions atomistes des théologiens, qu'ils soient mu'tazilites comme ash'arites, nous avons présenté différents éléments fondamentaux de la proposition des partisans de la philosophie des anciens (*al-qudamā*).

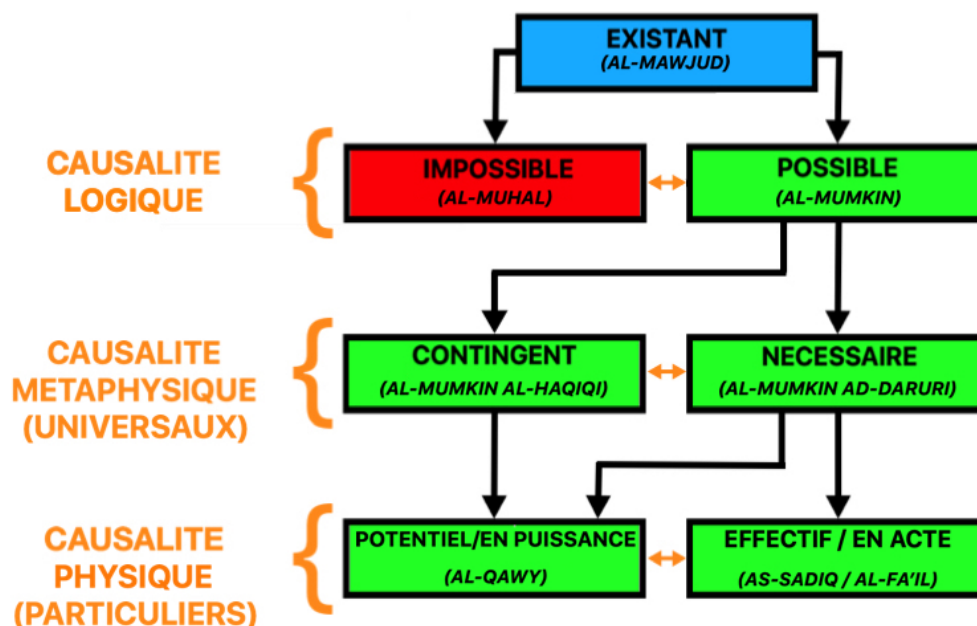
La *thérapeutique* philosophique

Le cœur de notre présente étude consiste en la mise en évidence du caractère *thérapeutique* de la démarche philosophique d'Ibn Rushd, notamment dans son triptyque de 1179 : son *Tahafot at-Tahafot*, *L'incohérence de l'Incohérence*, son *Fasl al-Maqāl fī ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*, le *Discours décisif où l'on établit la connexion existant entre la voie sainte et la philosophie*, et son *Kashf 'an Manāhij al-Adilla fi 'Aqā'id al-Milla*, le *Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion*. Les trois œuvres répondent, respectivement, à des objectifs distincts. Le *Tahafot at-Tahafot* permet tout d'abord de lever l'hypothèque ghazalienne sur l'accusation d'incohérence interne à la pratique de la philosophie héritée des Grecs, sur le plan épistémologique, tout comme du point de vue de la philosophie des sciences. Une fois la cohérence interne de la pratique

philosophique, au sens aristotélicien du terme, restaurée, Ibn Rushd va développer et démontrer le caractère *obligatoire*, sur le plan religieux, de la pratique philosophique, pour qui est doué de raison, et est formé aux subtilités du discours démonstratif. Ce développement du caractère *obligatoire*, sur le plan religieux, prendra la forme d'une *fatwā*, d'un avis juridique consultatif, le *Faṣl al-maqāl*, le *Discours décisif*. Une fois ce retournement épistémologique établi, notre philosophe andalou passe à l'offensive, dans une troisième et dernière étape, celle du *Kashf*, qui consiste en la mise en évidence de l'effondrement des multiples démarches théologiques, au sens où elles vont, chacune pour des raisons différentes, non seulement se révéler être en contradiction avec la démarche philosophique, mais, plus encore, se révéler être en contradiction avec le discours religieux lui-même, ce qui en feraient autant de voies absurdes, au sens où elles vont à l'encontre de leurs effets premiers recherchés. Nous résumons donc la dynamique de la défense puis de la contre-attaque d'Ibn Rushd : 1) La philosophie est cohérente, 2) la pratique de la philosophie est obligatoire selon la Loi Sainte, 3) les démarches concurrentes des théologiens sont incohérentes avec les intentions du législateur de la Loi Sainte, le Prophète Muhammad.

Les dichotomies des existants

Pour parvenir au résultat escompté, Ibn Rushd va procéder comme tout bon médecin, à savoir, ne pas se contenter de soigner les symptômes, mais remonter à la racine du mal : en l'occurrence, les problèmes de traduction et de définition des concepts. L'un des apports les plus importants de notre présente étude est sans nul doute la dichotomie nouvelle des existants, sur trois plans d'existence : logique, métaphysique et physique. Le premier plan d'existence, le plan logique, répartit les existants (*mawjūd*) en possibles (*mumkin*) et impossibles (*muhāl*). Le plan suivant, le plan métaphysique, répartit les existants possibles (*mawjūd mumkin*) en contingent (*mumkin ḥaqiqi*) et nécessaire (*mumkin ḍarūri*). Le troisième et dernier plan, le plan physique, répartit les existants contingents et nécessaires en potentiels (ou en puissance) (*qawiy*) et effectifs (ou en acte) (*as-sadiq* ou *fā'il*). La répartition des existants dans l'ensemble de ces dichotomies est un phénomène dynamique, au sens où, selon l'environnement causal, un existant peut tantôt être possible, tantôt être impossible. De même, un même existant peut tantôt être contingent, tantôt être nécessaire. Et enfin, un même existant peut tantôt être un existant potentiel et tantôt être un existant en acte. En revanche, si l'existant est en acte, alors, il ne peut qu'être possible et nécessaire. Les existants du plan métaphysique sont les *universaux*, ceux du plan physique sont les *particuliers*. La dynamique des répartitions des existants dans les différentes catégories est assurée par trois principes de causalité : le principe de causalité logique, le principe de causalité métaphysique, et le principe de causalité physique. Nous avons résumé l'ensemble de ces informations sur le schéma suivant :



Jonction du métaphysique et du physique

L'un des lieux de tension les plus importants que nous avons discuté dans notre étude porte sur la jonction des Mondes Métaphysique et Physique. Il s'agit de l'un des problèmes les plus fondamentaux, celui qui a fait couler le plus d'encre, de la part de nos auteurs médiévaux. Il s'agit en effet de la première des vingt questions qu'Al-Ġhazālī a choisi de traiter dans son *Incohérence des Philosophes (Tahafot al-falācifa)*, et il s'agit (et de loin) du plus long des vingt chapitres. Cette discussion est en lien direct avec le caractère ancien du Monde physique. Un même existant, le Monde physique dans son entièreté par exemple, peut-il être à la fois ancien et advenu ? Ibn Rushd répondra par l'affirmative, coupant l'herbe sous le pied d'Abou Hamid Al-Ġhazālī, qui faisait de cette dichotomie prise pour vraie le moyen de réduire Ibn Sīnā à l'incohérence, dans ses discussions sur l'ancienneté du Monde. Un même existant peut, à la fois, être ancien, comme il en va de la sphère des fixes, selon Ibn Rushd, et advenu, comme il en va de chaque rotation de la sphère. Au sein de la discussion sur le caractère ancien et/ou advenu du Monde physique, nous avons relevé plusieurs arguments essentiels, portant sur la volonté de l'agent du monde, et du choix, a priori sans cause, du début du Monde physique. Cette discussion sur une date arbitraire de la venue à l'existence du Monde physique semble couper court à la discussion. En effet, si le Monde est advenu dans le temps, alors, la réduction à

l'arbitraire absolu du choix de l'instant de l'adventio du Monde est nécessaire, choix rendu d'autant plus arbitraire qu'il est réalisé au sein d'une infinité de moments, l'agent du Monde étant lui, ancien. C'est alors qu'Al-Ġhazālī intervient en évoquant le fait que le temps lui-même soit un effet, et qu'il est donc venu à l'existence. En revanche, est-il venu à l'existence dans le temps ? La question soit régresse à l'infini, soit s'achève en un temps qui n'est précédé, au sens de la causalité métaphysique, par aucun temps. Ainsi, le temps est aussi ancien que son agent. Son agent le précède dans l'existence, non dans le temps (sinon dans quel temps ?), mais métaphysiquement.

Connaissance du Premier des particuliers

Autre point qui fit couler beaucoup d'encre et qui est essentiel dans l'analyse des intrications entre les différents paradigmes de l'âge classique de la civilisation arabo-musulmane, est bien celui de la *connaissance de Dieu des particuliers*¹¹³¹. Le problème a plusieurs portes d'entrée que nous avons mises en évidence. Tout d'abord, le rapport entre connaissance ancienne et événements temporels : est-ce que la connaissance ancienne change (quel oxymore !) lorsque l'objet particulier de connaissance change de mode d'existence, passant, par exemple, de sa forme potentielle à effective, ou inversement ? La réponse causale d'Ibn Sīnā est suffisante pour la connaissance des universaux, mais semble incapable de rendre compte de l'acquisition de connaissances de l'Ancien vis-à-vis des particuliers. Si l'on considère que le Premier Principe ne connaît que les universaux et rien des particuliers, cela ferait choir tout cadre issu de la morale religieuse : Dieu ignore (second oxymore pour les théologiens) nos faits et gestes individuels. S'Il sait tout, par une structure causale plus fine, qu'évoque, en creux, de *l'intérieur*, Ibn Rushd, dans son *Kashf*, que reste-t-il du libre arbitre humain ? Nos actes sont nécessaires, rendus nécessaires par l'ensemble des causes extérieures, qui influent non seulement sur nos actes, mais également sur notre volonté. Nous agissons parce que nous voulons agir, tel que nous agissons. Toutefois, notre volonté est dépendante des causes extérieures qui s'imposent à nous, et définissent à la fois le champ des possibles, ainsi que la hiérarchie des actions. Cependant, Ibn Rushd ne nous dit rien de la possibilité du choix entre deux actions contradictoires de même rang. Il semble considérer qu'un tel cas de figure n'advient jamais. La Cause des causes n'est pas le seul existant à mériter le titre d'Agent. Toutefois, Elle est l'Agent des agents, au sens où tous les autres agents n'acquièrent cette qualité d'agent que par Elle. Plus encore, c'est par Elle, et par Elle uniquement, que se maintient, en les autres agents, la qualité d'agent du Monde. La position du philosophe andalou induit un dépassement des divergences, en unifiant les contraintes imposées par les causes extérieures avec les

1131. Il s'agit d'ailleurs de l'intitulé de notre mémoire de recherche de fin de Master 2 *LOPHISS* de l'ENS ULM, soutenu en 2017 : *La connaissance de Dieu des particuliers, dans l'œuvre d'Averroès*, sous la direction du Pr. J.B. Brenet.

causes et volontés individuelles et internes, tout en soulignant que la Connaissance de Dieu embrasse ces différents types de cause, qu'elles soient externes ou internes à chaque agent particulier.

Le vrai et le valide : induction et science expérimentale

Al-Ġhazālī questionne, dans de multiples passages de son *Tahafot al-falāsifā*, le rapport de notre pensée vis-à-vis du Monde physique, qui passe, *in fine*, par le biais de nos sens, de nos observations, qui résultent, elles-mêmes, de nos expériences. Le directeur de la *Nizāmiyya* pointe notamment du doigt les problèmes de mesure, et les limites du raisonnement par induction. Il est important de relever et de souligner ici qu'Ibn Rushd est médecin de formation, médecin de la cour et médecin du Calif almohade Abou Ya'qub Yusuf. Le lien qu'il établit entre démonstrations et signes, ou symptômes, pourrait découler de sa pratique médicale, les expériences permettant de s'élever, par induction, aux principes généraux. Le recours aux *signes*, entités *a priori* purement rhétoriques, dans le cadre démonstratif, semble, ici, à la fois possible, mais, en sus, nécessaire. Il ouvre la voie à une forme d'*induction démonstrative*, une induction que nous pouvons qualifier de "*scientifique*". Le *signe* permettrait ainsi au physicien (voire au médecin) de remonter, par induction, non seulement des effets particuliers à leurs causes particulières, mais, chemin faisant, permettrait au physicien d'établir, par une voie démonstrative valide (*sahīha*), quoique toujours inductive, l'existence et le pourtour des principes premiers des sciences physiques. De plus, Ibn Rushd affirme l'impossibilité de l'établissement de ces premiers principes sans recours aux *signes* et à l'induction qui en dérive. Cependant, il nous faut impérativement rappeler ici la dichotomie des raisonnements par induction chez Ibn Rushd, en évoquant la distinction entre l'induction dialectique et l'induction démonstrative. Ibn Rushd distingue d'une part le raisonnement par *induction dialectique*, celui du dialecticien, celui qui parvient à ouvrir les voies de l'intuition du penseur, fondé sur l'observation, qui aboutit, au mieux, à la corrélation, quand bien même nous ayons passé en revue tous les cas possibles. Ce que l'on nomme une induction complète. Et, d'autre part, le raisonnement par *induction démonstrative*, celle du physicien, fondée sur l'expérience, celle qui établit les liens de cause à effet, le principe de *causalité*. Cette distinction entre *observation* et *expérience*, quand à leur apport épistémologique en terme respectif de *corrélation* et de *causalité*, que trop d'historiens de la physique ne font remonter qu'à Galilée, ce qui marquerait le tournant de la science dite *moderne*, est ici formulée avec clarté et finesse.

Une révolution épistémologique

Nous souhaitons simplement ici rappeler quelques éléments permettant de mettre en évidence la révolution épistémologique qui a eu lieu durant l'âge classique de la civi-

lisation arabo-musulmane, et dont Ibn Rushd, entre autres, synthétisera les fondements théoriques. Nous pouvons citer ici, parmi les scientifiques, penseurs, philosophes de l'âge classique les plus influents dans le domaine de la recherche expérimentale, Jābir ibn Hayyān¹¹³² (Geber), ar-Rāzī¹¹³³ (Rhazès), al-Hasan Ibn al-Haytham¹¹³⁴, ou encore Ibn an-Nafīs¹¹³⁵, parmi tant d'autres. Plus précisément, et pour illustrer notre propos, Jābir Ibn Hayyān (721 - 815), le Geber des latins, écrivait que le scientifique, dans sa quête de compréhension du Monde Physique, n'a de valeur que par l'excellence de ses méthodes expérimentales. Le même Jābir Ibn Hayyān, dans son *Grand livre des propriétés*, son *Kitāb al-khawās al-kabīr*, nous livrera également la manière dont le chercheur doit se comporter vis-à-vis des résultats des travaux reçus de la part de ses pairs, en les passant au crible de ses propres expérimentations, sans jamais rien prendre pour acquis qu'il n'ait testé.

Cette méthodologie n'est pas sans nous rappeler celle d'Ibn Rushd vis-à-vis des travaux reçus de la part des *qadamā*, littéralement des *anciens*, comprendre, sous la plume du Cordouan, les philosophes grecs. Le Qadi de Séville et de Cordoue nous indique sa démarche du passage au crible de la raison de l'héritage philosophique, fusse-t-il issu des plus grands philosophes de la Grèce antique, à l'instar d'Aristote et de Platon, dans de multiples passages de ses œuvres. Cette méthode est simple. Les conclusions de la démarche démonstrative, de la part d'autres philosophes, aussi brillants et célèbres soient-ils, ne constituent nullement un *donné-révéle*, mais bien, pour le lecteur, un *donné-établi*, qu'il s'agit de faire sien, si la démarche et l'argumentaire sont valides, ou de corriger, le cas échéant. C'est d'ailleurs ce qui distingue le *savant*, celui qui s'est approprié un savoir, d'un *sachant*, celui qui a acquis une connaissance. La cogitation n'est pas la mémorisation, mais bien la création de liens nouveaux, originaux, de fantasmes qui portent en eux la potentialité de la découverte scientifique valide, qui, asymptotiquement, mène à la jonction du penseur avec l'Intellect, *al-'aql*, le tout par voie de certitude (*al-yaqqīn*). Jābir Ibn Hayyān ne dira pas autre chose dans son œuvre *Kitāb as-sab'īn*. Le *savant* est donc celui qui expérimente.

1132. Abū Mūsā Jābir ibn Hayyān Ibn 'Abdallāh al-Kūfī (mort en 200H/815 apr. J.-C.), philosophe et chimiste, surnommé as-Sūfī. Originaire du Khorassan, il vécut à Kūfa et mourut à Tus. Voir Ibn Nadīm, al-Fihrist pp. 498-503; az-Zarkalī, al-A'lām 2/103.

1133. Abū Bakr Muhammad ibn Zakariyya ar-Rāzī (251-313H/865-925), médecin et philosophe, né à Ray en Iran et mort à Bagdad, auteur entre autres du traité de médecine *al-Hāwī fī t-tibb*. Voir Ibn an-Nadīm, al-Fihrist pp. 415-417; as-Sadfi, al-Wāfi bil-wafayāt, 3/62.

1134. Abū 'Alī Muhammad ibn al-Hasan ibn al-Haytham (354-430H/965-1039), surnommé le second Ptolémée, mathématicien, ingénieur, médecin et philosophe, né à Bassorah et mort au Caire. Voir Ibn Abī Usaybi'a, 'Uyūn al-anbā' 2/372-376, et Kahhāla, Mu'jam al-mu'allifin 9/225-226.

1135. Ibn an-Nafīs, 'Alā ad-Dīn ibn Abī al-Hasan al-Qarshī (mort en 687/1288), fut le plus grand médecin de son époque; d'une famille originaire de Qarsh en Transoxiane, il naquit à Damas et mourut au Caire. Voir Ibn al-'Imād, Shadharāt adh-dhahab 5/400-401.

Jonction à l'Intellect et sens de la *bonne vie*

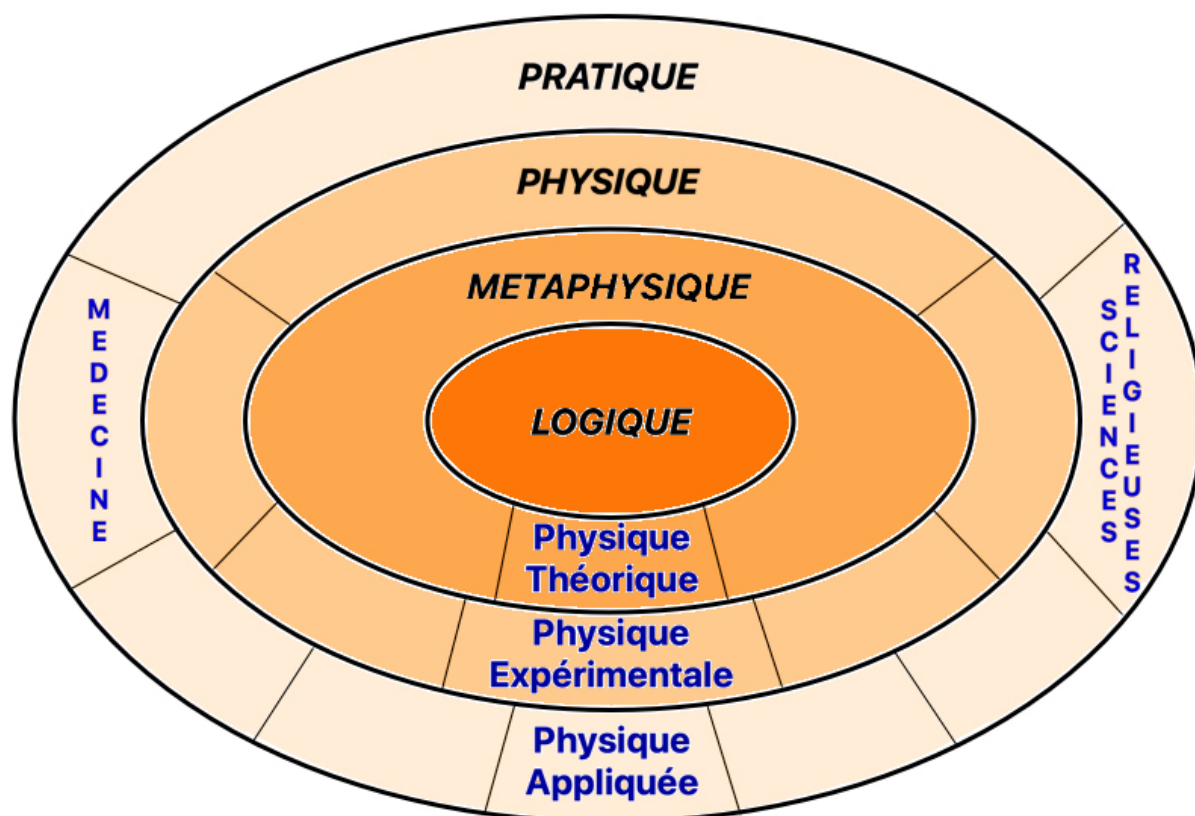
Empruntons, une fois encore, la citation de J.B. Brenet qui synthétise la position d'Ibn Rushd : "*Je fantasme donc nous sommes*". Le "Je" ici est bien le premier pronom personnel sujet usité en lieu et place du sujet pensant, cogitant, le moi (*an-Nafs*) conscient et subjectif. Par le fantasme, cœur et moteur du processus de la cogitation, le "Je" subjectif s'annihile dans le "Nous" qui constitue une unité indivisible hors de la matière. Quel impact une telle vision du rôle de la cogitation peut-elle avoir, à l'échelle de la Cité? La Cité représente un microcosme de ce qui se profile à l'échelle de l'humanité. La Cité vertueuse est celle qui permet l'émergence, en son sein, de philosophes, qui guideront le Prince dans son action, génération après génération. De même, le rôle du Prince est de garantir la paix sociale au sein de la Cité. Et, c'est précisément là que les religions, dans le système d'Ibn Rushd, interviennent. Il s'agit d'établir un tissu social, voire un contrat social, entre les membres de la Cité, qui permet l'adhésion de tous à une communauté de valeur, indépendamment de leur éducation ou de leur niveau d'instruction. Pour Ibn Rushd, les religions ont pour objet l'accès aux vertus universelles et non l'accès au vrai, le vrai y étant postulé comme prémisse. Les religions, et les sciences religieuses qui en découlent, sont donc nécessaires aux sociétés, afin de garantir l'accès aux vertus à chacun de ses membres. Ainsi, nous comprenons que, pour Ibn Rushd, tout individu doit, *a minima* durant son enfance, acquérir les principes des vertus par le biais d'une religion, celle dans laquelle il a été élevé. Une fois en âge de raison, il peut, s'il en a les prédispositions, ainsi que s'il en a reçu l'instruction, établir l'ensemble des prémisses religieuses par voie démonstrative, comprendre dans le paradigme philosophique aristotélicien. Ce cheminement, sur le temps long, fait de l'individu un philosophe aguerri, capable d'annihiler sa conscience individuelle (*an-Nafs*) en l'Intellect (*al'aql*) commun à l'humanité. Plus précisément, les gens du commun n'ont accès qu'au discours rhétorique, tandis que les théologiens ont accès aux discours rhétorique et dialectique, usant, en fonction des besoins, de l'un ou de l'autre, mais restant dans l'incapacité d'accéder, par un défaut d'éducation, aux subtilités du discours démonstratif. Quant aux philosophes, ils ont accès aux trois formes de discours, et ils peuvent, ils *doivent* user de l'un, de l'autre ou du troisième en fonction des circonstances, pour que l'auditeur ou le lecteur ne reçoive pas un message qu'il pourrait mal comprendre, mal interpréter, et mal mettre en pratique. Reste à savoir ce qui détermine la catégorisation, *a priori*, des individus dans l'une ou l'autre des catégories. Est-ce une différence innée ou acquise? Dans le système d'Ibn Rushd, l'art philosophique est acquis et non inné. Ainsi, il est donc, *a priori*, ouvert à tous. Ce ne sont pas les capacités intellectuelles qui sont ici en jeu, mais bien l'éducation des individus. Chacun pourrait développer les compétences intellectuelles, ainsi que les savoirs techniques nécessaires à la bonne compréhension, voire à la production autonome

du discours démonstratif.

La sécularisation des sciences

Ceci étant posé, rappelons la dichotomie des sciences exposée dans le système d'Ibn Rushd. Nous trouvons au centre les sciences de la logique (qui permettent de distinguer le possible de l'impossible), puis, à partir de la logique, le philosophe peut fonder les sciences métaphysiques (en guise d'exemple, nous pourrions évoquer la physique théorique dans ce bloc). Puis, les sciences physiques (la physique expérimentale, la chimie, la biologie expérimentale...), et viennent enfin les sciences dites pratiques (les sciences physiques appliquées, l'ingénierie, la médecine ainsi que les sciences religieuses font partie de cette catégorie). Notons que les sciences plus périphériques s'adosent sur tout ou partie des sciences plus centrales. Ainsi, il est important de souligner ici que la religion dans laquelle il est né constitue, (ainsi que les sciences religieuses qui en découlent) pour le philosophe comme chaque membre de la Cité, une porte d'entrée et un moteur qui mènent aux vertus universelles. Celles-ci sont nécessaires, mais non suffisantes, pour entreprendre le cheminement intellectuel qui mène à l'annihilation du *Soi* dans le *Nous* commun de l'Intellect. Ce cheminement extrait alors l'individu de la structure paradigmatique religieuse particulière dans laquelle il a grandi, pour aller vers une prise de conscience de l'universalité des vertus religieuses, et, en sus, d'en établir, par voie de démonstration, les fondements. L'union à l'Intellect se conçoit ainsi comme un dépouillement des spécificités des expériences individuelles, matières premières nécessaires à la cogitation, parmi lesquelles se comptent les particularités religieuses. Les vertus universelles, en tant qu'éléments universels, se conserveront donc, bien entendu, dans le processus de jonction à l'Intellect. Plus encore, par cette décentralisation des sciences religieuses, Ibn Rushd met en évidence l'indépendance de la plupart des sciences logiques, métaphysiques, physiques et pratiques, vis-à-vis des sciences religieuses. Et, si relation de subordination il doit exister entre les sciences religieuses et d'autres sciences, c'est bien aux sciences logiques, métaphysiques et physiques d'assujettir les sciences pratiques, parmi lesquelles se trouvent les sciences religieuses.

C'est ainsi que nous relisons le retournement épistémologique que constitue le *Fasl al-maqal*, le *Traité décisif* d'Ibn Rushd, qui débute, comme toute *fatwa*, comme tout avis juridique, par la convocation du sujet de la *fatwa* face au tribunal des sciences religieuses. Toutefois, cette *fatwa* inverse les rôles, en cours de route, convoquant les sciences religieuses face au tribunal des sciences logiques, métaphysiques et physiques. Pour Ibn Rushd, s'il y a divergence, elle ne sera qu'apparente, et elle disparaîtra, dès lors que le texte révélé sera interprété. Ce sera donc aux sciences religieuses que de suivre les conclusions des sciences logiques, métaphysiques et physiques. Telle est la fin du processus de sécularisation du savoir que constitue la quête d'universalisation de l'individu, partant de



la description des existants du Monde physique qui l'entourent, auxquels il a accès par le biais de ses sens (*al-Ḥassās*), dont il forme une image mentale, qu'il combine à d'autres, par la puissance cogitative, et le recours aux fantasmes, qui lui permettent d'explorer l'espace potentiel, jusqu'à son annihilation béatifique en l'Intellect unique, séparé, ancien et partagé par l'humanité entière. La preuve la plus simple de ce partage n'est autre que l'enseignement. Enfin, le philosophe formé peut entreprendre un juste retour à la Cité qui lui a permis d'émerger, sur le plan de la formation intellectuelle, en transmettant, à son tour, le savoir et la sagesse reçus, à une nouvelle génération d'étudiants, de demandeurs du savoir (*at-Toullab al-'Ilm*). Dans ce processus, il ne s'agira nullement, pour le philosophe, de dénigrer les fondements de la religion dans laquelle il a été élevé, puisque ceux-ci supportent encore et toujours le contrat social, qui permet à la fois l'acquisition dynamique des vertus, ainsi que l'avènement d'une nouvelle génération de philosophes, les deux garantissant la paix sociale, mais de resituer la religion et les sciences religieuses à leur juste place, à savoir celles des sciences pratiques, nécessaires à la propagation des vertus dans la Cité, autant qu'au sein de chaque individu.

Les métamorphoses de la causalité

Nous avons souhaité clore la présente conclusion générale, et, avec elle, notre mémoire de thèse de doctorat, par la donnée de quelques réflexions autour de deux points de tension qui demeurent dans la tentative de description du Monde que constituent les théories des sciences physiques contemporaines. Nous évoquerons, pour commencer, les difficultés résultantes des points de jonction entre l'entropique, ce qui relève de l'*information*, et le physique, qui relève de l'*énergie*. Nous évoquerons ensuite les théories du tout (Gravitation quantique à boucle, théories des cordes...), et en particulier un point qui est partagé par l'ensemble de ces théories, à savoir la notion de multivers. Sans jamais évoquer les propositions de nos penseurs médiévaux comme précurseurs de nos théories physiques actuelles, il s'agira pour nous, pour reprendre le propos de Montaigne, de comparer, sans jamais égaler, des éléments que nous avons souhaité rapprocher pour l'intérêt qu'ils présentent vis-à-vis de notre sujet d'étude, portant sur l'atomisme et la causalité.

Jonctions de l'*entropique* et du *physique* : les états KMS

L'un des lieux de tension les plus saillants que nous avons pu relever de la dispute médiévale entre nos différents protagonistes porte sur la jonction du Monde Métaphysique et du Monde Physique. Ces tensions émergeaient dès lors que nous considérions, d'une part, la question de l'ancienneté du Monde physique, et, d'autre part, le passage de l'existence potentielle d'un particulier en son existence effective, dans le présent. Dans le paradigme de la physique théorique contemporaine, les points de jonction entre, d'une part, le Monde de l'*information*, que constitue le Monde régit par ce que nous pourrions nommer le *Principe de Causalité Entropique*, qui est le Monde, ou l'espace, des Lois Physiques immuables, dont l'existence est nécessairement postulée, et dont la recherche constitue la raison d'être des sciences physiques, et, d'autre part, le Monde de l'*énergie*, que constitue le Monde régit par ce que nous avons nommé le *Principe de Causalité Physique*, qui n'est autre que l'exercice spécifique des Lois Physiques aux éléments particuliers du Monde physique, constituent la clé de voute des réflexions sur l'origine - ou l'absence d'origine - de notre Univers, ainsi que sur l'effondrement, *a priori* sans cause, des existences potentielles en une unique existence effective, notamment dans le cadre de l'électrodynamique quantique, version relativiste de la Mécanique Quantique. Si nous souhaitions illustrer un lien purement rhétorique entre les recherches contemporaines sur ces sujets et les discussions médiévales que nous avons pu aborder dans la présente thèse, nous pourrions citer ce qu'a dit un jour un certain Albert Einstein au grand Niels Bohr, lorsqu'ils discutaient de l'absence apparente de cause à l'effondrement du paquet d'onde : "*Dieu ne joue pas aux dés*", phrase à laquelle le physicien danois a répondu : "*Cessez*

donc de dire à Dieu ce qu'Il doit faire". Le cadre est posé.

Le Chat de Schrödinger

La célèbre expérience de pensée dite du *Chat de Schrödinger* a fait couler déjà beaucoup d'encre. Cette expérience, imaginée par l'un des pères fondateurs de la mécanique quantique, Erwin Schrödinger, avait pour but d'illustrer l'incongruité du Monde de l'infiniment petit, dès lors qu'on le transposerait à notre échelle humaine, et ce, pour mettre en évidence la tortuosité inutile et inefficace de l'interprétation dite de Copenhague, que nous devons à Niels Bohr, qui stipule que l'effondrement du paquet d'onde est un processus purement aléatoire et sans cause. Schrödinger imagine ainsi une boîte close, dans laquelle il enferme un chat, avec une fiole de poison scellée, dont l'ouverture est déclenchée par un processus quantique (par exemple, la désintégration d'un noyau d'atome radioactif instable). L'évolution de la distribution de probabilité du système quantique, régit par l'équation déterministe de Schrödinger, place le noyau d'atome radioactif instable dans une superposition d'états quantiques telle que, en l'absence de toute observation, le noyau est *à la fois* intègre et désintégré. Ainsi, la fiole de poison est-elle, *à la fois*, scellée et ouverte, et, le chat, *à la fois*, mort *et* vivant. Cette superposition d'états ne cesse que lorsque nous ouvrons la boîte, découvrant alors un chat mort *où* (et il s'agit ici d'un "ou exclusif") vivant. Ainsi, grâce à cette expérience de pensée de Schrödinger, nous comprenons que l'observateur est la cause soit de la mort du chat, soit de la persistance dans l'existence du chat, et ce par l'acte unique de l'observation. Ceci est absurde, selon Schrödinger.

Existences potentielles et effectives : le *paquet d'onde*

La notion d'existence potentielle, ou possible, est présente dans le paradigme contemporain de la mécanique quantique. Considérez une particule quelconque, dont l'évolution spatio-temporelle est régie par l'électrodynamique quantique, la version relativiste de la mécanique quantique. Une expérience nous permet de contraindre la dite particule à exhiber la caractéristique que l'on cherche à observer, que l'on nomme l'*observable*, et qui peut correspondre à des caractéristiques aussi éparses que la masse, la vitesse, la position, la charge, la polarisation... de la dite particule. Plus intéressant encore, l'ensemble des valeurs prises par l'ensemble des observables en question, qui forment ce que nous nommons l'état quantique de la particule, n'a pas une existence effective, en amont de l'instant de la mesure. Elle n'est que potentielle, possible. Les notions particulières échappent à toute nécessité. Seule l'évolution de la distribution de probabilité de chacun des états possibles est régie par la loi déterministe de l'équation de Schrödinger. Toutefois, remarquons et insistons là-dessus, que nous ne disons pas que la particule n'a pas de position, avant son observation, mais bien qu'elle occupe *toutes* les positions qui lui sont accessibles, chacune

étant occupée de façon potentielle, et l'ensemble des positions étant un existant en acte. Il ne s'agit pas d'un défaut de notre connaissance sur la dite position, mais bien d'un état d'existence des particules à faible échelle, qui revêt à la fois les propriétés des corpuscules, comme la masse, la vitesse, la position, mais également les propriétés des ondes, comme la longueur d'onde, la fréquence, ainsi que la non-localité ponctuelle, ce que De Broglie a nommé la *dualité onde-corpuscule*. Or, c'est précisément l'évolution spatio-temporelle des particules, soumises à la mécanique quantique, qui est décrite par une équation purement *déterministe*, qu'est l'équation de Schrödinger :

$$i.\hbar.\frac{\partial}{\partial t}\Psi(\mathbf{r}, t) = \hat{H}.\Psi(\mathbf{r}, t)$$

En tant qu'équation différentielle d'ordre un, elle est purement déterministe. Toutefois, l'objet dont elle décrit l'évolution spatio-temporelle n'est nullement la particule quantique, mais ne porte que sur sa *fonction d'onde*, dont le module carré correspond à la distribution de probabilités de venue à l'existence des états possibles, qui regroupent, nous l'avons dit, l'ensemble des valeurs possibles des observables de cette particule. Retenons que c'est l'évolution de sa fonction d'onde, et donc, par passage au module carré, à l'évolution de la distribution de probabilités de venue à l'existence des états possibles de la particule que s'intéresse l'équation de Schrödinger. Dans le cadre des relations causales *physiques*, et dans le paradigme contemporain de la mécanique quantique, nous distinguons deux types d'observables, dont la valeur est prise au moment de l'observation par l'opérateur, par le biais de l'effondrement du paquet d'onde : celles dont l'effondrement persiste dans le temps, une fois effectué, comme il en va, par exemple, de la polarisation de lumière, qui se conserve une fois établie, et celles dont l'effondrement n'a lieu qu'au moment de la mesure, et se dissipe juste après, comme il en va, par exemple, de la position d'un électron, qui nous est inconnue à la suite de son établissement. Plus encore, plus on a d'information sur cet observable à un instant t , plus le manque d'information sera grand à l'instant suivant. Cela est établi clairement par les inégalités d'Heisenberg :

$$\begin{array}{ll} \Delta E.\Delta t \geq \frac{\hbar}{2} & \Delta x.\Delta p_x \geq \frac{\hbar}{2} \\ \Delta y.\Delta p_y \geq \frac{\hbar}{2} & \Delta z.\Delta p_z \geq \frac{\hbar}{2} \end{array}$$

Ainsi, nous comprenons, grâce à ces inégalités d'Heisenberg, la notion de vase communicant entre le Monde de l'*information*, le Monde de la *causalité entropique*, et le Monde de l'*énergie*, le Monde de la *causalité physique*. Plus l'information sera grande à un instant t , plus la distribution d'énergie sera faible, et inversement, par voie de conséquence, à l'instant suivant, la distribution d'énergie sera d'autant plus grande qu'elle fut faible à l'instant précédant, et, de même, l'information sera d'autant plus faible à l'instant suivant la mesure qu'elle fut grande à l'instant de la mesure.

Monopôles, Instantons, et les états *KMS*

Dans le cadre des paradigmes dans lesquels s'expriment nos connaissances actuelles en physique théorique, quatre interactions fondamentales sont à l'œuvre et régissent les comportements relatifs des différents existants du Monde physique. Ces quatre interactions sont, quant à elles, hors de l'espace et du temps, puisqu'elles régissent jusque l'évolution même de l'espace et du temps, toujours déjà présentes, séparées du Monde physique, et appartenant au Monde entropique, au Monde de l'information pure. Ces quatre interactions sont les suivantes : la gravitation, décrite actuellement par la Relativité Générale d'Einstein, l'électromagnétisme, et les deux interactions nucléaires, à savoir l'interaction *faible* et l'interaction *forte*. Les trois dernières interactions peuvent être regroupées sous un même paradigme, lorsqu'elles sont associées à la Relativité Restreinte d'Einstein, en constituant la Théorie Quantique des Champs, d'où est issu le Modèle standard de la physique des particules. Reste donc deux théories, deux paradigmes distincts en physique théorique, qui permettent la description du Monde physique, ou, du moins, de ce que nous en percevons¹¹³⁶. La théorie de la Relativité Générale décrit la manière dont l'espace-temps réagit, se courbe sous la présence d'une densité d'énergie, qu'elle soit constituée de masses ou de rayonnements, et comment, en réponse, l'espace-temps contraint les densités d'énergie dans leurs trajectoires respectives. La Théorie Quantique des Champs nous offre une description du Monde physique à l'échelle dite de l'infiniment petit. Aussi, lorsqu'un existant est à la fois extrêmement petit, en deçà du nanomètre, et présentant une forte densité d'énergie, son étude impose l'utilisation concomitante des deux paradigmes, et c'est là que la catastrophe a lieu. Les deux paradigmes s'excluent mutuellement, ne permettant aucune prédiction cohérente en deçà d'une certaine échelle. Cette échelle est celle dite de Planck. Il s'agit d'une échelle de longueur $\delta x = 1,62 \cdot 10^{-35} m$ et de temps $\delta t = 10^{-43} s$ incroyablement petites, mais non nulles. Or, il est nécessaire de pouvoir concevoir ce qu'il se passe en amont de ces échelles, que nous nommons le Mur de Planck, notamment dans le traitement de la question de l'origine de notre Univers, ou encore dans celui des trous noirs. En effet, nous pouvons aujourd'hui concevoir le scénario de l'évolution de notre univers du "temps de Planck" à nos jours. Toutefois, le temps de Planck ne saurait être l'origine de l'Univers, puisqu'une quantité d'énergie colossale, celle de l'univers entier, était déjà présente à cet instant. Cette énergie doit bien *venir de quelque part*. De même, l'énergie sombrant au-delà de l'horizon des événements d'un trou noir doit bien *aller quelque part*, selon le principe de conservation de l'énergie. *Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme*. Dans le cas des trous noirs, il est proposé de nos jours, dans le cadre de la gravitation quantique, que l'énergie se transforme, en deçà du

¹¹³⁶. Nous ne reviendrons pas ici sur la distinction fondamentale entre les principes de causalité entropique et physique d'une part, et leurs pendants discursifs d'autre part.

Mur de Planck, en *information pure*, selon le principe holographique qui est ainsi défini :

"Principe qui serait fondamental pour la gravitation quantique selon lequel l'information concernant l'état quantique d'un système physique serait portée par la surface de ce système. Ainsi, l'information sur la matière tombée dans un trou noir, et donc dans un volume à trois dimensions, est enregistrée sur la surface définissant l'horizon des événements d'un trou noir. La situation est la même pour un hologramme avec une image en relief d'un objet stocké sur une plaque photographique." ¹¹³⁷

Le trou noir, objet mystérieux s'il en est, serait ainsi un *convertisseur*, l'un des points de jonction entre le Monde de l'information, régi par le principe de causalité entropique, et le Monde de l'énergie, régi par le principe de causalité physique. Les trous de verre, objets dont l'existence est prédite par la théorie de la Relativité Générale, mais non encore observés, seraient des jonctions *dans les deux sens*, convertissant l'énergie en information, puis l'information en énergie, en un lieu différent de l'espace-temps. Cet espace-temps courbe, qui est à la fois la scène de la pièce de théâtre, ainsi que l'acteur principal, est dit de Minkowski, du nom du grand mathématicien, professeur d'Einstein, qui le premier l'a décrit. Il repose sur une métrique particulière dite *Lorentzienne*, avec un temps *réel*, qui est le temps du Monde de l'énergie, et une signature $(+++)$, par opposition à la métrique dite *Euclidienne*, dans lequel le temps est imaginaire pur, qui est le temps du Monde de l'information, avec une signature $(++++)$. L'ensemble des descriptions actuelles du Monde physique, au sein des théories concurrentes en gravitation quantique, qu'il s'agisse de la *Théorie des cordes*, ou de la *Gravitation Quantique à boucles*, stipule l'inexistence du Monde physique en deçà de l'échelle de Planck. Cela pourrait être vu comme une nouvelle forme d'atomisme. Quoi qu'il en soit, si tous s'accordent à dire que le monde physique n'admet guère d'existence en deçà de l'échelle de Planck, certaines théories décrivent l'existence du Monde entropique, du Monde de l'information pure, en deçà de cette échelle, par la fluctuation de la signature de la métrique, qui permet la jonction et la transition entre les deux Mondes, et qui est ainsi définie :

"État hypothétique de la métrique de l'espace-temps à l'échelle de Planck. Cet état serait caractérisé par une superposition quantique des états lorentziens (temps réel) et euclidiens (temps imaginaire) de la signature." ¹¹³⁸

Ainsi, à l'échelle de Planck, l'Univers verrait sa métrique fluctuer, et une nouvelle dimension apparaître, une dimension de *temps imaginaire pure*. Cette cinquième dimension se combinerait à la dimension de temps réel, constituant ensemble ce que nous nommons le *temps complexe*. L'Univers se trouve alors dans un état thermodynamique particulier, dit *états KMS*, du nom des trois physiciens qui en ont proposé l'existence, à savoir Kubo, Martin, et Schwinger, et qui est ainsi défini :

1137. Pr. Lubos Motl, *L'équation Bogdanov*, Presses de la Renaissance, 2009, Glossaire.

1138. Pr. Lubos Motl, *L'équation Bogdanov*, Presses de la Renaissance, 2009, Glossaire.

"La condition KMS relie l'état d'équilibre thermique d'un système avec son évolution. En faisant intervenir un temps complexe déterminant une bande dans le plan, on peut représenter deux limites d'un système physique en état KMS : une limite sur le temps réel (évolution dynamique du système) et une limite imaginaire (non évolution dynamique du système)." ¹¹³⁹

Nous comprenons que cet état KMS constitue l'état thermodynamique dans lequel se trouve l'Univers dans cette transition, cette jonction, ce couplage, entre le Monde de l'information, régi par le principe de causalité entropique, et le Monde de l'énergie, régi par le principe de causalité physique. Ceci étant posé, allons plus loin encore, en détaillant le processus d'évolution de la métrique, à l'échelle de Planck, passant de la métrique lorentzienne, de signature $(+++-)$, à la métrique euclidienne, de signature $(++++)$, dont nous avons souligné plus haut qu'elles pouvaient être décrites comme une nouvelle proposition atomiste. En effet, les métriques peuvent être vues comme des "atomes d'espace-temps". Il n'en existerait que deux types : les "monopôles" qui se trouvent dans notre espace-temps, et dont la signature est $(+++)$, et les "instantons", qui eux ne se trouvent que dans cet *autre* espace-temps, doté d'un temps imaginaire pur, et dont la signature est $(++++)$. C'est ainsi que les définira le Prix Nobel de physique Gerard T'Hooft, dans les années soixante-dix :

"Ces objets théoriques sont des solutions classiques des équations de mouvement mais en temps imaginaire. Originellement introduit dans le cadre des théories de jauge, on peut en trouver en gravitation quantique et l'on en parle alors comme des instantons gravitationnels en quatre dimensions." ¹¹⁴⁰

Il faut ainsi comprendre les monopôles comme des *atomes* au sens littéral, des boules à quatre dimensions, dotées d'une énergie, là où les instantons ne sont dotés que d'information pure, contenue dans leur *charge topologique*. Le mur de Planck ne serait ainsi que le lieu de jonction où les monopôles se *transforment* en instantons, et où les instantons se transforment en monopôles, au grès de la fluctuation de la métrique. Ainsi, en deçà de l'échelle de Planck, dans l'intervalle infini qui sépare encore l'échelle de Planck de l'échelle zéro, les monopôles se raréfient, laissant la *place* aux instantons, jusqu'à ce que ceux-ci soient seuls, dans ce Monde si particulier, inconnu et pourtant si intime, de l'information pure.

Le *Multivers* et les structures causales ramifiées

Venons en, enfin, au second point de philosophie des sciences contemporaines que nous souhaitons évoquer avant de clore notre présente étude, à savoir la possibilité de concevoir une structure causale ramifiée, par le biais du *multivers*, proposition présente

1139. Pr. Lubos Motl, *L'équation Bogdanov*, Presses de la Renaissance, 2009, Glossaire.

1140. Pr. Lubos Motl, *L'équation Bogdanov*, Presses de la Renaissance, 2009, Glossaire.

au cœur de chaque *théorie du tout* contemporaine, et qui permet de préserver, *in fine*, le principe de causalité.

De la contingence du Monde

Les lois physiques qui règnent au temps de Planck régissant l'évolution de chaque constituant, auraient pu être pleinement distinctes de ce qu'elles furent, si l'on en croit la théorie des cordes. Cette proposition rejoint un certain nombre de considérations actuelles, inhérentes à la physique théorique du XXI^{ème} siècle, relatives notamment au *réglage fin* des constantes fondamentales de la valeur desquelles résultent les effets des lois physiques qui régissent l'Univers et son évolution. Ces constantes fondamentales, parmi lesquelles figurent la célérité de la lumière dans le vide $c = 299792458 m.s^{-1}$, la constante de gravitation universelle $G = 6,6742.10^{-11} N.m^2.kg^{-2}$, ou encore la constante de Planck $h = 6,62606957.10^{-34} m^2.kg.s^{-1}$, font partie intégrante de la structure des lois physiques telles que nous les connaissons aujourd'hui, et qui éclairent, autant que faire se peut, notre compréhension de l'Univers et de son évolution. Seulement, les valeurs mêmes de ces constantes semblent dépourvues de toute forme de nécessité, de toute forme de cause physique, puisqu'elles préexistent ou semblent préexister, au temps lui-même, dont elles régissent la venue à l'existence. Plus grave encore, si l'on tente de simuler l'émergence d'un univers dont les valeurs des constantes fondamentales s'écartent un tant soit peu des valeurs des constantes de notre propre univers, les conséquences sur l'évolution de ces univers divergeraient nettement, strictement, et irrémédiablement du nôtre. D'où sont donc issues ces valeurs des constantes universelles, ce *réglage fin* ? La théorie des cordes est issue d'une réflexion portant sur la concordance des deux grandes théories physiques actuelles que sont la théorie de la *Relativité Générale* d'Einstein, et celle de la *Mécanique Quantique*, dans sa forme contemporaine et relativiste de *Théorie Quantique des Champs*. De cette théorie émane, sans ambiguïté, l'idée selon laquelle notre univers est contingent, et qu'il n'est qu'une possibilité réalisée parmi l'ensemble des univers, dits de Calabi-Yau, co-existants, de façon effective, au sein d'un Monde plus grand, le Multivers, ou Bulk, contenant 10^{500} univers. Dès lors, nous comprenons que les valeurs des constantes universelles de notre univers ne sont qu'un tirage possible, parmi la multitude de tirage possible, au sein du Multivers.

Sur les Mondes possibles

C'est là que les propositions issues de la *Théorie des cordes* apportent un éclairage nouveau, notamment dans leur formulation la plus récente qu'est la *Théorie M*, comme celles issues de la *Théorie de la Gravitation Quantique à boucles*, qui toutes deux s'accordent sur l'existence du Multivers, en lequel se réalise, de façon nécessaire, l'ensemble

des formes d'existences potentielles, bien qu'une seule forme potentielle ne devient effective dans un univers donné, qui est un sous-ensemble du Multivers. Afin de clarifier ce dernier passage, illustrons-le sur un exemple. Prenons un canon à électron, libérant à la demande un électron à la fois, dans une salle circulaire aux parois tapissées de capteurs. Nous connaissons, grâce à l'application de l'équation de Schrödinger, ou de Dirac, si l'on considère le caractère relativiste de l'électron, la distribution des probabilités de présence de l'électron. Considérons, pour simplifier, que seuls trois lieux, A, B et C, sont accessibles à l'électron, avec des probabilités de présence respectives P_A , P_B , et P_C . Alors, dans la vision développée par les théories d'unification actuelles, l'électron sera localisé en A dans une proportion P_A d'Univers, en B dans une proportion P_B d'Univers, et en C dans une proportion P_C d'Univers, parmi les Univers du Multivers. Ainsi, si l'on considère l'ensemble du Multivers, la venue à l'existence de l'ensemble des positions potentielles est rendu nécessaire par le principe de causalité. Par ailleurs, du point de vue d'un existant particulier présent dans l'un des Univers du Multivers, par exemple l'un des physiciens dans son laboratoire, la venue à l'existence demeurera contingente, sans cause *imposant* une position plutôt qu'une autre, bien qu'une seule position n'advienne. Cela s'étend à l'ensemble des propriétés des *univers particuliers*, notamment les valeurs des constantes universelles, comme la célérité de la lumière, la constante de Planck, la charge électrique élémentaire..., dont la valeur semble sans la moindre cause, puisqu'elles semblent être déjà présentes au moment du Big-Bang. Or, de ces valeurs découlent les propriétés de l'Univers lui-même. Dans le cadre des théories d'unification actuelles, les valeurs de ces constantes ne seraient que purement contingentes, quant à notre univers particulier, et prises dans une distribution de valeurs qui, chacune, se trouve advenir dans l'un des univers du Multivers, certaines distributions étant plus probables que d'autres.

Une métaphysique du temps

Nous souhaitons enfin nous orienter vers les diverses approches du temps qui sont mises à notre disposition par les théories du tout contemporaines. Une première approche est celle du *présentisme* : il s'agit de la thèse selon laquelle seul le présent existe, de façon effective. Dans la mesure où les entités passées n'existent plus, elles n'existent pas tout court, et dans la mesure où les entités futures n'existent pas encore, elles n'existent pas tout court. Nous n'évoquerons ici que les entités existantes uniquement dans le temps, pour évacuer un autre débat sur le statut ontologique des entités abstraites comme Dieu, les propositions, ou les nombres. Une seconde approche est celle du *non-futurisme* : il s'agit de la thèse selon laquelle seules les entités passées et présentes existent dans le temps. Vous pouvez vous représenter une telle approche du temps en empilant mentalement des espaces à trois dimensions (représentés en deux dimensions) les uns sur les autres. La dynamique

vient du fait que l'être grignote le néant avec l'écoulement du temps : cette approche porte le nom d'*univers bloc en croissance*. Avec cette approche, Aristote, Averroès, Newton et Einstein sont tout aussi existants que vous et moi. Enfin, une troisième approche est celle de l'*éternalisme* : il s'agit de la thèse selon laquelle le passé, le présent et le futur existent tout autant. Il s'agit de la composante existentielle d'une théorie plus large appelée la *théorie de l'univers bloc*. Avec cette approche, dans le monde des existants effectifs, en plus d'Aristote, Averroès, Newton et Einstein, vous et moi s'ajoutent l'ensemble des êtres humains qui nous succéderont dans le futur, vos petits-enfants, vos arrières petits enfants si d'aventure vous deviez en avoir...

La Relativité Générale offre une description géométrique de la gravitation, qui rompt avec le concept d'espace et de temps absolus. L'espace et le temps deviennent une unique entité, interdépendante, appelée espace-temps, et qui est active dans la physique elle-même, et non plus seulement une scène statique sur laquelle jouent les acteurs. L'espace-temps devient acteur de la physique. Dans la mesure où la relativité générale est purement déterministe, elle se marie très bien avec l'approche de l'univers block, et donc avec une approche éternaliste du temps. Plus encore, le fait que le temps soit relatif à l'observateur induit des conséquences des plus troublantes, notamment le fait que, pour un observateur donné, un effet pourrait être perçu avant sa cause. L'ordre causal dans un référentiel donné pourrait être inversé dans l'autre. Ce point étant déjà présent en relativité restreinte, nous le retrouverons en théorie quantique des champs, qui l'inclut. La théorie quantique des champs, elle, est déterministe dans l'évolution des paquets d'onde. La manière dont évolue la distribution de probabilité de présence d'un système (comme un électron ou un photon) passé par tels et tels obstacles, est absolument déterminée. Le passage à l'observation effective, qui fait s'effondrer le paquet d'onde en un point unique, est plus problématique. Il semble, avec les travaux de Bell, et les confirmations expérimentales d'Alain Aspect, qu'il n'y ait pas de cause au "choix" de position de l'électron, par exemple, au moment de son observation. On pourrait ainsi conclure à une approche a minima non-futuriste du temps, en disant, le futur n'est pas encore nécessaire, il reste ici de la contingence ! Ou alors, tenir le principe de causalité, en disant que, s'il y a mille positions possibles pour l'électron au moment de l'observation, alors, les mille seront observées, quoi que dans des univers différents. Et, l'on assiste à l'émergence du multivers. Rappelons-le, il s'agit d'un des rares éléments partagés par toutes les théories scientifiques spéculatives actuelles, de la théorie des cordes à la gravitation quantique à boucle. Dans un tel cadre, l'approche éternaliste d'un multivers bloc semble nécessaire. Plus encore, en ce qui concerne l'inversion entre cause et effet, nous pouvons évoquer des choses tout à fait fascinantes, en particulier lorsque l'on s'intéresse à l'anti-matière. L'anti-matière, nous la détectons, la générons à notre guise, notamment au sein des accélérateurs de particules, depuis près d'un siècle

déjà. L'anti-particule de l'électron, le positron, a été détecté en 1932 par Anderson, après avoir été prédit par Dirac en 1929. Ce qui est tout à fait succulent, dans le cadre de notre présente discussion, est le fait que, dans le cadre de la théorie quantique des champs, l'anti-matière parcourerait le temps à rebours de la matière ordinaire. Le positron ne serait rien de plus qu'un électron ordinaire qui remonterait le temps sous nos yeux ! Vous comprenez ainsi que, si le passé est pour nous nécessaire, parce que passé, notre futur, en tant que passé de l'anti-matière, serait tout autant nécessaire. Et l'on retrouve la nécessité de l'approche éternaliste du temps.

Ceci étant posé, venons-en aux théories scientifiques spéculatives actuelles, qui se distinguent des théories dites "paradigmatiques", qui ont, elles, un fort socle empirique et expérimental. La relativité générale, en charge de l'infiniment lourd, et la théorie quantique des champs, qui traite de l'infiniment petit, produisent, chacune dans leur domaine respectif, des prédictions d'une précision jamais atteinte jusqu'alors dans l'histoire des sciences, prédictions qui s'avèrent, en plus d'un siècle de tests, ne jamais avoir été pris en défaut. Les problèmes arrivent lorsque l'on tente de combiner les deux théories. Aucune prédiction ne devient possible dans le cadre d'un espace-temps continu. Il y a des divergences qui apparaissent lorsque l'on tend vers une taille nulle du système. Or, c'est le cas, lorsque l'on étudie l'instant zéro du Big-bang, ou le fond d'un trou noir. Pour pallier à cela, la physique actuelle, celle du XXI^{ème} siècle, tente d'explorer plusieurs pistes, et notamment deux qui semblent, pour le moment, les plus prometteuses, à savoir la Gravitation Quantique à Boucles, et la Théorie des cordes. Le but est vraiment de trouver les moyens de lever les divergences dues aux singularités. Dans le cadre de ces approches spéculatives, l'espace-temps émergerait d'une structure plus fondamentale qui lui pré-existerait. En théorie des cordes, d'une part, ce qui est perçu comme étant des particules, sont en réalité des vibrations de petites cordes, et d'autre part, l'espace-temps à quatre dimensions est remplacé par une structure en au moins dix dimensions, pour des raisons mathématiques. Ou, plus exactement, il existe un espace à dix dimensions d'où émerge notre espace-temps à quatre dimensions. La théorie des cordes est en réalité constituée de cinq théories physiquement équivalente, avec des spécificités pour chacune, notamment sur la taille relative des différentes dimensions. Ces spécificités affectent les dimensions d'espace et non celle du temps. Une autre manière de percevoir la théorie des cordes, est d'en concevoir une approche en deux dimensions, en imaginant une corde (à une dimension) qui persévère dans le temps. On obtient alors une nappe en deux dimensions, qui serait l'espace-temps qui émerge de l'existence de cette corde. Une anomalie apparaît alors, dans la métrique d'un tel espace-temps. La métrique est l'outil qui vous permet de mesurer les distances entre deux événements de l'espace-temps. Ici, la nappe que l'on forme est invariante d'échelle, ce qui signifie que, si vous *zoomez* dessus, les dis-

tances restent inchangées. Ce qui compte ici, c'est bien de mesurer le fait que, dès lors que vous avez conclu plus haut que la Relativité Générale, comme la Théorie quantique des champs, semble nous porter vers un multivers bloc, avec une approche éternaliste de la métaphysique du temps, il en va de même pour la structure qui donne naissance à notre espace-temps, dans le cadre de la théorie des cordes.

Nous passons enfin à la gravité quantique à boucle, qui est une autre approche de la gravitation quantique. Si la théorie des cordes part de la théorie quantique des champs pour l'unifier autour de particules multiples qui ne seraient en réalité que des vibrations différentes d'un même type de corde, la gravité quantique à boucle, elle, part de la Relativité Générale, et tente de la quantifier, de la discrétiser, de l'atomiser. Il se produit alors un phénomène de localité désordonnée, un peu comme si, la distance qui nous sépare fluctuerait, à tel point que nous pourrions être en train d'occuper un même événement d'espace-temps puis non. On voit émerger un certain "bouillonnement quantique" au sein de la relativité générale ainsi discrétisée. L'ordre des événements pourrait donc, au sein même de la relativité générale discrétisée, s'inverser, ce qui rendrait caduque, là encore, la non-existence effective du ou des futurs. On voit plus précisément apparaître un éternalisme atemporel, dans la mesure où il n'y aurait alors plus de référence au temps dans la structure d'un tel univers-bloc éternaliste. Il n'y a rien qui entre et sort de l'existence. Tout existe toujours déjà.

Et, c'est sur ces derniers mots que se clôt notre présente étude, notre thèse de doctorat, portant sur l'*Atomisme et la Causalité, d'Ibn Sīnā à Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.*

Index

Index

A

Accident, 80, 81, 86, 97, 98, 106, 107, 109, 110, 151, 152, 158, 159, 163, 170, 226, 231, 236, 241, 285, 293, 360, 411, 415, 421, 429, 436, 437, 442, 454, 458, 467, 476, 496, 497, 498, 553, 563, 564, 569, 571, 573, 591, 612, 617, 5, 8, 9, 10, 681, 733

Agent, 54, 69, 72, 84, 85, 86, 87, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 119, 137, 146, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 170, 171, 174, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 196, 205, 211, 213, 214, 221, 238, 250, 260, 262, 265, 268, 269, 270, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 300, 301, 302, 313, 314, 331, 335, 348, 349, 360, 361, 364, 365, 369, 370, 377, 378, 379, 380, 381, 388, 415, 438, 454, 455, 460, 477, 498, 513, 516, 517, 518, 519, 520, 532, 536, 537, 540, 541, 575, 591, 10, 11, 679, 729, 753

Al-Ash'ar i, 54, 55, 160, 168, 170, 413, 414, 415, 425, 441, 442, 445, 456, 457, 458, 459, 467, 468, 476, 477, 483, 496, 497, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 679, 681, 682

Al-Baghdād, 29, 510

Al-Ghazālī, 5, 10, 30, 31, 39, 50, 51, 52, 53, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 100, 102, 104, 105, 114, 115, 118, 119, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 164, 165, 170, 173, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 215, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 249, 255, 256, 257, 258, 262, 265, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 309, 310, 315, 316, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 378, 386, 388, 394, 395, 405, 457, 472, 483, 485, 486, 487, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 527, 528, 530, 531, 532, 533, 535, 536, 537, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 551, 552, 553, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 567, 568, 569, 570, 571, 574, 586, 587, 589, 590, 603, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 615, 616, 629, 631, 632, 677, 678, 679, 740, 743

Al-Kashf, 30, 31, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 211, 212, 225, 226, 227, 228, 229, 244, 245, 246, 247, 273, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 550, 551, 556, 602, 604, 612, 1, 2, 3, 717

Analogie, 49, 50, 52, 53, 59, 66, 118, 127, 128, 129, 141, 151, 152, 205, 227, 233, 237, 245, 278, 279, 280, 283, 288, 289, 290, 296, 341, 355, 379, 486, 544, 545, 547, 555, 561, 562, 567, 568, 573, 582, 591, 605, 3, 4, 9, 748

Ancien, 69, 86, 90, 91, 103, 111, 169, 170, 171, 201, 214, 216, 238, 239, 241, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 271, 274, 275, 276, 280, 285, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 303, 308, 309, 311, 323, 345, 347, 348, 349, 358, 384, 389, 446, 453, 466, 487, 495, 497, 511, 542, 568, 573, 581, 588, 600, 603, 613, 617, 3, 8

Andalousie, 29, 352, 734

Anthropomorphisme, 52, 171, 172, 279, 280, 281, 387

Ash'arisme, 5, 192, 273, 362, 381, 459, 612

Astronomie, 5, 44, 64, 442, 469, 515

Atome
5, 159, 160, 169, 404, 411, 413, 414, 415, 424, 425, 426,

427, 428, 429, 430, 442, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 469, 470, 475, 495, 496, 528, 560, 561, 562, 627, 3, 4, 5, 8, 12, 2, 3, 4, 682

Atomisme, 1, 2, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 21, 24, 27, 28, 30, 32, 34, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 305, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 395, 396, 398, 399, 401, 402, 404, 406, 408, 410, 413, 415, 417, 419, 421, 424, 426, 428, 430, 432, 434, 436, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 463, 464, 466, 468, 470, 472, 474, 476, 478, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 522, 524, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 578, 580, 582, 584, 586, 588, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 625, 626, 628, 630, 632, 634, 638, 639, 1, 13, 17, 672, 674, 676, 678, 680, 682, 684, 686, 702, 711

B

Bagdad, 29, 75, 120, 202, 439, 459, 503, 625
Biologie, 5, 363, 442, 516, 6

C

Causalité, 5, 29, 30, 31, 32, 39, 42, 43, 45, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 85, 96, 101, 104, 110, 117, 119, 120, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 153, 154, 155, 161, 163, 164, 178, 181, 185, 186, 187, 189, 190, 193, 203, 204, 205, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 230, 231, 238, 239, 246, 249, 251, 252, 262, 263, 264, 274, 276, 279, 286, 287, 289, 292, 293, 298, 300, 302, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 331, 332, 335, 336, 339, 343, 344, 346, 348, 351, 357, 360, 362, 364, 365, 378, 379, 380, 393, 394, 395, 404, 405, 440, 441, 442, 453, 458, 459, 460, 472, 477, 483, 487, 491, 499, 500, 509, 510, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 520, 526, 528, 529, 530, 534, 540, 541, 542, 543, 558, 565, 582, 583, 584, 585, 593, 594, 615, 616, 625, 626, 627, 628, 630, 4, 724, 747

Causalité Métaphysique, 5, 115, 123, 125, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 292, 312, 314, 542

Causalité Physique, 5, 138, 292, 312, 511

Cause des causes, 45, 131, 161, 169, 170, 173, 179, 180, 181, 182, 188, 193, 204, 205, 211, 214, 216, 218, 221, 222, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 241, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 262, 263, 267, 272, 279, 281, 285, 287, 291, 292, 293, 300, 301, 302, 305, 308, 309, 310, 319, 322, 323, 324, 326, 328, 329, 332, 334, 335, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 354,

355, 357, 358, 359, 366, 371, 372, 378, 379, 384, 388, 389, 394, 395, 518, 536, 537, 538, 540, 555, 556, 566, 568, 575, 577, 581, 588, 592, 593, 594, 595, 613, 628, 3
 Cause Première, 30, 45, 86, 135, 141, 143, 144, 152, 169, 172, 180, 182, 183, 186, 196, 249, 281, 329, 342, 456, 464, 512, 520
 Chimie, 5, 442, 503, 516, 6
 Civilisation arabo-musulmane, 29, 31, 128, 136, 137, 155, 156, 252, 364, 381, 385, 390, 394, 395, 404, 433, 453, 475, 483, 488, 503, 504, 510, 528, 546, 626, 627, 1, 12, 672, 12
 Contingent, 39, 86, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 119, 145, 146, 174, 175, 181, 184, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 217, 218, 219, 220, 241, 294, 295, 324, 325, 558, 584, 679, 680, 4
 Continuité
 continue, 5, 210, 309, 358, 361, 413, 414, 432, 433, 460, 462, 468, 475, 564, 625, 628, 7, 8, 733
 Crampe mentale, 32, 79, 129
 Cristina Cerami, 110, 133, 134, 146, 148, 153, 155, 209, 210, 220, 221, 263, 264, 307, 315, 438, 500, 501, 506, 507, 508, 509, 538, 540, 542, 592, 593, 594

D

Dānēsh-Nāma, 29, 30, 219, 225, 427, 429, 432, 674
 David C. Reisman, 91, 92, 183, 184, 194, 195, 196, 337, 437, 438
 Démocrite, 30, 404, 405, 410, 453, 456, 476, 560, 681
 Démonstration, 45, 53, 58, 60, 66, 69, 70, 80, 85, 86, 91, 129, 135, 136, 148, 152, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 183, 184, 185, 193, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 209, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 257, 262, 267, 268, 273, 285, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 303, 311, 312, 320, 330, 337, 339, 342, 346, 349, 350, 359, 369, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 386, 388, 389, 394, 418, 433, 432, 435, 437, 448, 449, 455, 470, 491, 502, 506, 507, 514, 524, 525, 534, 549, 550, 551, 556, 559, 562, 568, 593, 596, 599, 600, 602, 604, 612, 616, 626, 12, 13, 673, 674, 677, 678, 679, 683, 684, 1, 2, 7, 717, 727
 Dérivation du vrai, 45, 46, 371, 603, 672
 Dieu
 Dieu, 14, 31, 52, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 73, 84, 85, 104, 107, 110, 112, 113, 114, 141, 143, 144, 153, 155, 158, 159, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 176, 177, 183, 185, 189, 194, 196, 197, 198, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 229, 236, 238, 240, 242, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 256, 261, 262, 263, 269, 273, 275, 280, 285, 286, 287, 288, 291, 294, 299, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 320, 322, 323, 324, 330, 335, 336, 337, 338, 339, 345, 346, 347, 348, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 394, 403, 404, 415, 441, 442, 453, 454, 455, 456, 459, 460, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 475, 476, 477, 483, 487, 495, 496, 497, 511, 514, 515, 516, 517, 518, 526, 528, 530, 531, 532, 534, 535, 536, 538, 540, 541, 546, 547, 551, 552, 556, 559, 576, 577, 589, 591, 592, 593, 594, 595, 597, 599, 601, 602, 604, 605, 607, 608, 609, 610, 612, 613, 617, 627, 628, 9, 10, 2, 4, 6, 8, 679, 682, 684, 8, 9, 725, 730, 731, 735, 738, 748
 Disputes, 31, 32, 39, 359, 405, 432, 460, 471, 475, 501, 2, 677

E

En acte, 43, 80, 85, 91, 96, 97, 98, 99, 102, 105, 106, 109, 128, 146, 148, 153, 157, 180, 222, 259, 260, 264, 270, 274, 277, 281, 282, 283, 284, 299, 302, 310, 311, 323, 349, 350, 352, 357, 360, 365, 367, 369, 370, 379, 404, 410, 411, 414, 416, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 428, 433, 434, 437, 438, 445, 446, 447, 451, 454, 456, 457, 459, 542, 543, 544, 587, 2, 674
 Épiculture, 30, 404, 405, 453, 456, 476
 Epistémologiques
 épistémologie, 5, 32, 35, 37, 39, 49, 54, 56, 58, 60, 61, 120, 131, 190, 315, 320, 503, 506, 616, 625, 733

F

Fahr ad-Dīn ar-Rāz, 2, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 24, 27, 28, 30, 32, 34, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 207, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 394, 396, 398, 402, 404, 406, 408, 410, 411, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 426, 428, 430, 432, 433, 434, 436, 438, 439, 440, 441, 442, 444, 446, 447, 448, 450, 451, 452, 454, 455, 456, 458, 460, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 472, 474, 476, 478, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 522, 524, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 578, 580, 582, 584, 586, 587, 588, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 626, 628, 629, 630, 631, 632, 634, 638, 6, 13, 5, 17, 672, 674, 676, 678, 680, 682, 684, 686, 702, 711
Falsafā, 31, 191, 217
Fasl al-maqāl, 31, 62, 191, 214, 267, 504, 546, 601
Fitra, 56, 374, 587, 5
 Frank Griffel, 51, 154, 155, 190, 192, 303, 304, 367, 368, 586, 606, 630, 631

G

Galien, 257, 438, 471, 492, 575, 8, 3
 Gens de démonstration, 39
 Gimaret, 54, 413, 415, 425, 456, 457, 458, 459, 468, 476, 496, 3, 7, 8, 9, 10, 3, 4, 5, 6, 681, 682, 754
 Grèce antique, 30, 504

H

Henri Massé, 30, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 87, 88, 91, 101, 127, 128, 129, 132, 149, 151, 178, 179, 180, 201, 230, 231, 232, 285, 325, 327, 328, 338, 339, 342, 343, 346, 426, 427, 429, 433, 434, 435, 436, 437, 514, 628, 629, 674

I

ibn Rushd, 5, 30, 32, 61, 63, 70, 71, 73, 81, 87, 133, 139, 159, 164, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 193, 195, 207, 211, 212, 219, 226, 227, 228, 229, 244, 245, 246, 247, 269, 273, 352, 353, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 389, 514, 537, 543, 549, 550, 551, 556, 565, 585, 586, 602, 604, 612, 616, 18, 677, 679, 5, 724, 734

ibn Sīnā, 2, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 24, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 126, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 150, 151, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 230, 232, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 244, 246, 248, 249, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 278, 279, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 369, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 389, 390, 392, 394, 396, 398, 402, 404, 406, 408, 410, 413, 415, 417, 419, 421, 424, 426, 427, 428, 430, 432, 434, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 444, 446, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 460, 463, 464, 466, 468, 470, 472, 474, 476, 478, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 515, 516, 518, 520, 522, 524, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 543, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 559, 560, 562, 564, 565, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 578, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 626, 628, 630, 632, 634, 638, 13, 17, 18, 672, 674, 676, 678, 679, 680, 682, 684, 686, 702, 711

impossible, 43, 55, 65, 85, 92, 94, 95, 96, 105, 107, 108, 138, 139, 156, 158, 160, 164, 175, 179, 182, 185, 198, 200, 209, 215, 216, 217, 226, 233, 234, 235, 237, 238, 250, 258, 260, 261, 269, 272, 275, 276, 277, 280, 281, 283, 286, 291, 299, 301, 302, 307, 308, 320, 321, 334, 336, 340, 345, 347, 348, 355, 357, 358, 360, 362, 363, 368, 380, 414, 416, 428, 439, 445, 446, 450, 454, 455, 464, 465, 466, 467, 481, 486, 492, 495, 497, 498, 499, 515, 528, 529, 530, 531, 534, 535, 545, 548, 560, 561, 565, 568, 569, 570, 572, 584, 590, 601, 3, 4, 5, 6, 11, 4, 10, 679, 680, 682, 4, 6

Intrication, 5, 45, 63, 131, 186, 191, 197, 222, 290, 296, 302, 332, 335, 356, 357, 364, 365, 491, 501, 512, 523, 553, 563, 567, 574, 575, 595, 625

J

J.B. Brenet, 582, 583, 584

Jon McGinnis, 91, 92, 183, 184, 194, 195, 196, 337, 338, 437, 438

Justification, 39, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 262, 380, 432, 459, 464, 523

Juwayni, 52, 173, 195, 746

K

Kalām

Kalam, 5, 10, 30, 31, 77, 164, 168, 169, 399, 401, 403, 404, 405, 440, 453, 471, 627, 628, 631, 686

Khaled El-Rouayheb, 94, 95, 104, 105, 132, 133, 191, 192, 197, 303, 304, 368, 369, 597, 602, 603, 604, 606

L

L'âge classique, 29

L'agent, 87, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 119, 128, 137, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 156, 157, 161, 170, 171, 185, 186, 189, 190, 210, 213, 214, 250, 260, 262, 265, 269, 270, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 301, 302, 319, 330, 331, 348, 349, 359, 364, 365, 367, 369, 370, 378, 387, 393, 454, 455, 476, 477, 498, 499, 516, 518, 519, 532, 536, 575, 593, 10, 11

L'atomisme, 29, 30, 31, 32, 140, 141, 168, 195, 251, 272, 305, 306, 375, 404, 405, 409, 410, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 433, 432, 433, 434, 439, 440, 441, 445, 446, 447, 448, 450, 451, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 496, 527, 560, 561, 588, 625, 626, 628, 630, 2, 3, 4, 5, 6, 12, 2, 4, 5, 681, 682, 721

L'existence, 40, 41, 43, 45, 49, 50, 51, 52, 60, 61, 62, 66, 68, 86, 88, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 319, 321, 322, 323, 324, 326, 328, 329, 330, 333, 334, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 353, 358, 359, 361, 362, 366, 368, 376, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 394, 410, 411, 413, 414, 420, 421, 422, 424, 425, 426, 428, 433, 436, 437, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 454, 457, 459, 464, 465, 466, 469, 470, 483, 495, 496, 497, 498, 500, 502, 506, 507, 508, 511, 513, 515, 517, 518, 525, 526, 528, 529, 530, 532, 534, 535, 538, 540, 541, 543, 549, 555, 556, 561, 562, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 575, 589, 593, 594, 601, 602, 609, 610, 616, 625, 3, 8, 9, 10, 11, 10, 11, 12, 678, 679, 682, 10, 735

L'homme de paille, 52, 67, 68, 73, 186, 216, 289, 560

L'occasionalisme, 31, 54, 140, 141, 171, 251, 300, 304, 305, 306, 359, 364, 365, 441, 451, 454, 455, 456, 457, 459, 472, 476, 526, 527, 530, 543, 552, 553, 2

L'unicité, 45, 136, 140, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 330, 334, 338, 394, 403, 570, 572, 591, 592, 593, 613, 616, 627, 628, 11, 12

Lieu, 5, 29, 31, 32, 41, 43, 45, 50, 53, 58, 65, 66, 71, 75, 82, 84, 88, 91, 93, 95, 96, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 129, 133, 135, 136, 144, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 176, 177, 178, 179, 188, 207, 210, 211, 215, 216, 218, 222, 229, 237, 246, 247, 251, 259, 264,

272, 273, 277, 278, 282, 284, 288, 289, 294, 296, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 315, 324, 325, 326, 329, 332, 333, 334, 336, 341, 343, 344, 345, 347, 351, 353, 354, 355, 359, 365, 381, 385, 387, 388, 415, 421, 425, 426, 428, 429, 430, 434, 436, 437, 441, 446, 449, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 465, 470, 483, 499, 502, 503, 510, 511, 516, 518, 519, 528, 529, 531, 534, 536, 540, 542, 543, 545, 559, 560, 561, 563, 565, 566, 567, 584, 586, 588, 589, 590, 594, 596, 600, 602, 608, 612, 625, 627, 630, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 2, 4, 6, 8, 674, 678, 683, 5, 7, 10, 13

Loi Sainte, 50

Loi religieuse, 57, 84, 165, 532, 559

Lucrèce, 30, 404, 405, 453, 456, 476, 560, 681

M

Maimonide, 29, 468, 728

Mathématiques, 5, 42, 44, 56, 85, 133, 215, 419, 451, 470, 471, 509, 524, 525, 538, 539, 625, 2, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 12, 749

Matteo Di Giovanni, 104, 146, 208, 209, 244, 245, 311, 312, 313, 314, 367, 380, 381, 382, 500, 501, 502, 507, 508, 509, 510, 585, 586, 598, 601

Médecine, 5

Métaphysique, 5, 30, 32, 43, 44, 49, 50, 52, 54, 56, 58, 59, 60, 62, 68, 70, 76, 85, 89, 95, 101, 106, 110, 111, 118, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 161, 163, 164, 165, 168, 173, 175, 176, 178, 181, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 197, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 228, 238, 239, 242, 243, 248, 249, 251, 252, 255, 257, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 321, 323, 324, 325, 329, 335, 336, 339, 343, 344, 346, 351, 353, 357, 359, 365, 378, 379, 380, 381, 389, 393, 394, 395, 403, 438, 455, 456, 458, 459, 464, 472, 483, 486, 487, 488, 500, 501, 502, 506, 507, 508, 513, 514, 517, 520, 526, 527, 528, 529, 538, 539, 540, 541, 542, 552, 557, 558, 559, 561, 562, 563, 565, 577, 582, 583, 585, 592, 593, 594, 595, 606, 607, 608, 609, 626, 629, 630, 1, 3, 9, 10, 12, 733, 741

Mohammad Achena, 30, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 87, 88, 91, 101, 127, 128, 129, 132, 149, 151, 178, 179, 180, 201, 230, 231, 232, 285, 324, 325, 326, 328, 338, 339, 342, 343, 346, 426, 427, 429, 433, 434, 435, 436, 437, 514, 628, 629, 674

Monde Métaphysique, 5, 49, 51, 52, 218, 219, 220, 263, 265, 275, 283, 287, 291, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 316, 438, 488, 561, 587, 595

Monde Physique, 5, 43, 45, 49, 51, 134, 135, 154, 155, 210, 218, 219, 221, 263, 264, 265, 273, 275, 283, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 359, 368, 382, 404, 405, 435, 437, 438, 453, 488, 500, 502, 504, 506, 509, 510, 541, 543, 586, 587, 593, 594, 595, 603, 630, 7, 8, 4, 8

Mu'tazilite, 5, 158, 172, 192, 304, 360, 367, 381, 435, 457, 458, 459, 528, 2, 7, 2

N

Nécessaire, 30, 39, 41, 45, 50, 51, 54, 58, 59, 61, 62, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 111, 112, 118, 119, 127, 129, 133, 137, 138, 151, 152, 153, 155, 159, 163, 164, 171, 175, 182, 183, 184, 185,

186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 209, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 248, 249, 251, 260, 261, 266, 268, 270, 271, 272, 274, 276, 283, 285, 287, 288, 290, 293, 300, 302, 306, 308, 309, 311, 319, 320, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 336, 338, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 351, 353, 358, 360, 364, 373, 375, 376, 384, 385, 387, 388, 393, 394, 411, 415, 416, 417, 418, 420, 421, 428, 433, 432, 433, 434, 437, 438, 439, 445, 446, 449, 450, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 472, 475, 476, 477, 485, 488, 494, 496, 497, 504, 507, 508, 511, 512, 514, 515, 518, 527, 531, 532, 534, 541, 542, 543, 548, 549, 550, 558, 559, 562, 568, 569, 570, 572, 573, 574, 581, 582, 584, 586, 590, 595, 601, 605, 608, 609, 610, 613, 615, 616, 617, 2, 6, 8, 9, 10, 5, 7, 674, 677, 678, 679, 680, 3, 4, 8, 10, 12, 754

P

Paradigme juridique, 31, 50, 53

Paradigme philosophique, 31, 52, 53, 55, 56, 60, 84, 87, 113, 114, 117, 118, 156, 186, 230, 262, 295, 303, 320, 371, 517, 544, 550, 553, 597, 674, 682, 6

Paradigme théologique, 31

Paradigmes

paradigme, 5, 46, 49, 56, 57, 59, 72, 77, 86, 114, 155, 209, 371, 376, 523, 539, 555, 605, 626, 2, 12, 672, 682, 686, 9

Particules élémentaires, 30, 1

Particuliers, 39, 43, 61, 63, 65, 91, 134, 144, 147, 153, 154, 179, 214, 218, 221, 222, 232, 250, 274, 278, 287, 299, 300, 314, 319, 322, 336, 337, 338, 339, 341, 343, 344, 346, 347, 351, 353, 355, 357, 358, 359, 365, 366, 368, 370, 373, 375, 379, 380, 382, 385, 388, 389, 395, 438, 485, 486, 487, 488, 499, 500, 502, 506, 508, 509, 510, 511, 512, 514, 518, 527, 533, 534, 540, 541, 542, 543, 546, 549, 557, 558, 563, 564, 565, 567, 568, 569, 573, 574, 581, 582, 584, 588, 589, 594, 595, 605, 609, 630, 8, 16, 684, 3, 4, 8, 9, 10

Peter Adamson, 104, 146, 208, 209, 244, 245, 311, 312, 313, 314, 367, 380, 381, 382, 500, 501, 502, 507, 508, 509, 510, 585, 586, 598, 601

Petitio principii, 70

Philippe Vallat, 90, 92, 93

Philosophie, 5, 31, 42, 56, 57, 74, 89, 91, 95, 133, 149, 150, 166, 175, 191, 192, 193, 197, 203, 206, 208, 238, 243, 272, 316, 352, 362, 363, 364, 368, 381, 404, 405, 456, 472, 483, 499, 501, 502, 507, 509, 510, 514, 519, 520, 538, 541, 542, 549, 568, 572, 575, 597, 601, 602, 608, 616, 625, 627, 628, 630, 2, 678, 684, 1, 2, 10, 12, 716, 727, 729, 730, 731, 734, 736, 738, 739, 744, 745, 748, 751, 754

Physique

physiques, 5, 32, 42, 43, 54, 66, 85, 92, 95, 104, 110, 111, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 153, 161, 163, 164, 170, 171, 178, 181, 185, 186, 187, 195, 196, 197, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 220, 221, 222, 239, 243, 246, 251, 252, 255, 257, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 277, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 325, 326, 327, 329, 335, 336, 337, 339, 341, 343, 344, 346, 351, 353, 356, 357, 359, 364, 365, 375, 376, 377, 379, 385, 389, 404, 421, 438, 442, 453, 455, 458, 470, 471, 483, 486, 487, 488, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 521, 524, 526, 527, 528, 529, 536,

538, 539, 540, 541, 542, 543, 552, 557, 558, 559, 561, 562, 565, 577, 583, 585, 588, 589, 592, 593, 594, 600, 605, 609, 615, 616, 617, 625, 626, 627, 630, 1, 2, 4, 6, 11, 12, 6, 10, 15, 3, 4, 6, 718, 733, 748

Physiques

5, 14, 42, 44, 45, 49, 85, 110, 111, 131, 147, 148, 154, 185, 242, 277, 287, 289, 290, 308, 313, 314, 344, 345, 356, 363, 442, 472, 500, 501, 506, 507, 508, 509, 512, 516, 517, 529, 534, 544, 547, 549, 582, 595, 599, 600, 615, 617, 625, 630, 6, 742

Possible, 32, 39, 55, 57, 59, 60, 65, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 105, 106, 108, 109, 111, 114, 119, 132, 139, 160, 168, 174, 178, 181, 183, 184, 187, 188, 193, 194, 196, 198, 199, 206, 211, 216, 226, 227, 230, 232, 234, 239, 241, 245, 250, 256, 259, 260, 272, 277, 284, 302, 304, 307, 311, 324, 325, 331, 341, 347, 348, 349, 351, 356, 357, 358, 368, 369, 383, 384, 385, 394, 410, 411, 413, 417, 419, 420, 421, 428, 429, 433, 439, 440, 441, 445, 446, 447, 451, 454, 455, 462, 464, 481, 485, 487, 488, 494, 501, 507, 508, 515, 518, 519, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 556, 567, 571, 574, 584, 587, 590, 597, 603, 610, 613, 1, 3, 4, 5, 9, 3, 5, 7, 8, 14, 674, 677, 678, 679, 680, 681, 4, 6, 12, 737, 749, 754

Potentiel, 92, 98, 99, 146, 157, 184, 199, 200, 202, 260, 270, 284, 311, 313, 385, 457, 581, 583, 584, 600, 4, 2, 680, 3, 4, 8, 730

Premier Moteur, 30, 45, 163, 164, 204, 209, 214, 225, 263, 394, 464, 502, 506, 538, 556, 575

Premier Principe, 45, 91, 129, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 152, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 179, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 197, 199, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 217, 219, 221, 222, 223, 225, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 245, 247, 249, 251, 252, 253, 262, 271, 285, 292, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 355, 357, 358, 359, 361, 363, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 373, 375, 377, 379, 381, 383, 385, 387, 389, 391, 394, 395, 538, 556, 575, 588, 590, 592

Prémisse première et vraie, 45, 68, 69, 91, 135, 136, 353, 442, 448, 455, 673, 681

Principe de causalité, 32, 49, 54, 120, 134, 138, 140, 142, 143, 148, 155, 178, 204, 205, 213, 217, 222, 251, 262, 264, 286, 287, 300, 314, 319, 325, 326, 327, 336, 339, 343, 346, 357, 360, 365, 378, 379, 380, 394, 442, 459, 483, 487, 491, 510, 512, 513, 526, 529, 540, 541, 542, 543, 583, 593, 616, 627, 630

Puissance, 5, 31, 81, 87, 88, 91, 92, 99, 106, 107, 108, 147, 222, 264, 281, 298, 336, 352, 363, 364, 367, 383, 403, 414, 531, 535, 542, 575, 581, 582, 583, 584, 590, 600, 613, 627, 4, 3, 4, 8, 12, 738, 741

Q

Quiddité, 84, 85, 86, 97, 98, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 322, 441, 540, 5

R

Raisonnement, 5, 50, 52, 53, 54, 63, 65, 70, 72, 90, 118, 127, 128, 153, 156, 161, 220, 226, 228, 229, 230, 232, 236, 245, 248, 258, 270, 296, 302, 304, 307, 314, 323, 340, 342, 387, 416, 418, 439, 441, 442, 448, 492, 502, 508, 518, 550, 562, 594, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 12

Razes, 29, 405

Relations de cause à effet, 43, 46, 101, 154, 514

Révélation, 57, 111, 114, 119, 164, 166, 167, 169, 403, 601, 602, 683, 684

Rhétorique, 49, 52, 53, 57, 60, 62, 112, 118, 119, 167, 168, 174, 175, 178, 206, 228, 243, 272, 274, 371, 381, 525, 550, 551, 552, 553, 596, 597, 598, 602, 603, 604, 609, 676, 682, 1, 6, 10, 11, 733

S

Sabine Schmidtke, 94, 95, 105, 132, 133, 191, 192, 197, 303, 304, 368, 369, 597, 602, 603, 604, 606

Sagesse divine

Sage, 5, 361, 403, 627

Savoir

savoir, 14, 30, 50, 52, 61, 80, 86, 93, 94, 98, 101, 104, 105, 107, 108, 111, 118, 129, 141, 142, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 167, 170, 172, 176, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 196, 199, 201, 202, 204, 206, 210, 211, 213, 214, 217, 221, 226, 229, 231, 233, 236, 239, 242, 246, 249, 251, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 266, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 282, 284, 287, 288, 292, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 312, 313, 314, 315, 323, 324, 325, 326, 330, 331, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 344, 345, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 364, 366, 371, 374, 375, 376, 379, 383, 385, 386, 387, 389, 410, 411, 413, 414, 418, 419, 422, 428, 429, 433, 435, 436, 441, 457, 459, 462, 464, 466, 467, 477, 488, 492, 495, 497, 498, 504, 505, 506, 510, 513, 514, 515, 517, 524, 526, 532, 533, 535, 536, 537, 538, 539, 541, 542, 548, 550, 552, 553, 556, 558, 559, 560, 561, 562, 564, 566, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 584, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 606, 611, 617, 626, 628, 629, 1, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 6, 7, 12, 13, 14, 673, 674, 676, 677, 679, 684, 4, 5, 6, 8

Science

sciences, 5, 10, 40, 41, 42, 44, 45, 53, 54, 58, 59, 61, 63, 67, 71, 133, 134, 148, 150, 175, 209, 210, 214, 312, 320, 324, 342, 343, 346, 355, 362, 363, 371, 382, 383, 384, 385, 387, 413, 434, 440, 442, 455, 458, 481, 484, 488, 493, 500, 502, 503, 504, 506, 507, 509, 516, 533, 538, 539, 564, 590, 592, 593, 594, 601, 610, 626, 632, 6, 7, 673, 683, 684, 1, 724, 735, 742, 745, 747

Sciences profanes, 5, 376, 625, 626

Sophisme, 52, 53, 63, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 88, 89, 96, 105, 114, 144, 186, 216, 227, 269, 270, 277, 349, 364, 370, 418, 419, 513, 560, 564, 565

Structures causales, 5, 133

Substrat, 96, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 158, 159, 207, 226, 233, 234, 236, 241, 245, 247, 260, 264, 291, 293, 299, 306, 312, 316, 386, 394, 421, 432, 458, 495, 498, 517, 527, 536, 563, 564, 565, 571, 572, 573, 574, 4, 11, 9

T

Tahafot at-Tahafot, 14, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 86, 87, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 135, 137, 140, 141, 142, 144, 145, 149, 150, 156, 157, 158, 160, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 191, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 208, 213, 214, 216, 217, 225, 241, 242, 243, 248, 249, 250, 251, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272,

274, 277, 282, 284, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 305, 306, 310, 311, 316, 331, 335, 336, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 369, 370, 371, 372, 406, 472, 492, 493, 494, 497, 499, 513, 514, 524, 525, 526, 527, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 540, 549, 551, 552, 553, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 572, 573, 574, 575, 588, 596, 608, 609, 610, 611, 612, 11, 678, 679, 680, 1, 11

Tahafut al-falāsifa

L'incohérence des Philosophes, 5

Temps, 5, 31, 32, 39, 42, 45, 59, 64, 65, 66, 69, 71, 74, 75, 79, 93, 99, 100, 110, 112, 125, 132, 138, 148, 156, 158, 159, 160, 161, 165, 168, 169, 183, 184, 205, 208, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 230, 241, 247, 251, 256, 258, 260, 261, 263, 265, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 309, 311, 316, 320, 321, 327, 332, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 354, 358, 359, 360, 366, 372, 373, 377, 379, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 394, 395, 403, 404, 410, 416, 420, 424, 432, 434, 435, 438, 441, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 462, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 475, 476, 477, 484, 485, 491, 494, 495, 496, 501, 502, 515, 516, 517, 518, 524, 528, 529, 531, 532, 534, 536, 537, 543, 544, 545, 548, 555, 558, 567, 581, 593, 596, 597, 603, 608, 612, 615, 625, 627, 628, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 676, 678, 1, 2, 3, 6, 10, 11, 12, 13, 729, 738, 739, 753

Théologie, 5, 31, 169, 172, 173, 192, 228, 287, 302, 304, 316, 362, 363, 364, 403, 456, 457, 476, 501, 519, 520, 594, 595, 601, 625, 626, 627, 724, 730, 731, 734, 738, 739, 743, 751, 754

Théologiens, 31, 52, 59, 74, 86, 87, 105, 108, 111, 113, 114, 118, 119, 128, 133, 140, 142, 150, 155, 156, 159, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 206, 207, 208, 209, 221, 222, 225, 227, 228, 229, 230, 239, 245, 251, 252, 259, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 284, 286, 294, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 311, 334, 335, 336, 347, 349, 359, 361, 365, 366, 369, 375, 380, 381, 383, 385, 386, 387, 390, 394, 395, 404, 405, 415, 432, 441, 442, 446, 448, 449, 453, 456, 457, 459, 460, 464, 465, 467, 468, 472, 483, 494, 496, 497, 501, 510, 513, 518, 526, 527, 528, 530, 541, 543, 546, 552, 553, 560, 561, 574, 597, 598, 608, 609, 611, 612, 613, 618, 627, 5, 8, 10, 3, 8, 18, 679, 680, 684, 1, 2, 6, 10, 11, 12

Théologique

théologie, 1, 5, 46, 54, 86, 141, 153, 156, 164, 190, 192, 197, 202, 208, 209, 226, 228, 295, 300, 301, 307, 345, 365, 367, 371, 374, 375, 376, 404, 453, 455, 456, 460, 462, 501, 523, 538, 571, 590, 592, 605, 607, 612, 626, 11, 18, 672, 681, 682, 9, 732

Théologues

théologique, 5, 57, 62, 86, 117, 156, 164, 166, 178, 183, 190, 191, 193, 194, 208, 210, 228, 347, 364, 366, 375, 376, 456, 459, 460, 539, 601, 608, 625, 628, 630

U

Univers, 5, 336, 3, 719, 720

Universaux, 43, 45, 63, 134, 217, 218, 222, 299, 314, 315, 319, 320, 336, 339, 343, 344, 346, 353, 357, 366, 379, 380, 393, 394, 483, 488, 499, 506, 513, 540, 542, 552, 557, 558, 562, 564, 565, 584, 595, 609, 4, 10, 753

V

Valide, 5, 63, 69, 142, 161, 188, 217, 249, 265, 272, 294, 330, 336, 354, 442, 484, 504, 505, 508, 510, 533, 542, 550, 553, 574, 595, 603, 604, 608, 612, 626, 18, 673, 676, 680, 5, 12

Volonté, 39, 67, 80, 84, 88, 99, 100, 102, 103, 105, 113, 119, 120, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 161, 170, 171, 185, 186, 189, 190, 206, 226, 227, 248, 256, 265, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 312, 319, 323, 333, 334, 335, 336, 348, 360, 361, 362, 363, 365, 367, 370, 375, 377, 380, 381, 393, 404, 441, 442, 467, 472, 475, 477, 519, 528, 529, 530, 555, 586, 606, 626, 627, 9

Vrai, 5, 161, 265, 393, 403, 491, 510, 534, 550, 626, 672

W

Wittgenstein, 79, 82, 113, 595

Z

Ziad Bou Akl, 54, 55, 99

Bibliographie

Sources primaires

A

- Alqurān

- T. (D')AQUIN, *Contre Averroes*, éditions Bilingue GF-Flammarion, Alain de LIBERA (Traduction), 2009

- ARISTOTE, *Métaphysique*, éditions Vrin, 2000

- ARISTOTE, *Physique*, éditions Vrin, 2012

- AVERROÈS, (trad. L. GAUTHIER), *Traité décisif, Fasl al-Maqâl, sur l'accord de la religion et de la philosophie* ; suivi de *l'Appendice, dhamîma*, Alger : J. Carbonel, 1942, 50 p. ; 19 cm. - 189.6 / 568

- AVERROÈS, *Damîma, L'appendice*, présent en fin du *Traité Décisif*, traduction par Léon Gauthier, éditions Vrin, 1983

- AVERROÈS, *Discours décisif*, éditions Bilingue GF-Flammarion, Marc Geoffroy (Traduction), Alain de Libera (Introduction), 1996

- AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote*, éditions GF-Flammarion, Alain de Libera, 2016

- AVERROÈS, *L'Islam et la raison*, éditions GF-Flammarion, Marc Geoffroy (Traduction), Alain de Libera (Introduction), 2000

- AVERROÈS, *Kitāb al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla fi 'aqā'id al-milla*, éd. M.A. al-Jabiri, Markaz dirāsat al-waḥda al-'arabiyya, Beyrouth, 1998.

- AVERROÈS, *Talhīṣ Kitāb al-ḥiss wal-l-maḥsūs*, éd. A. Badawi, Le Caire, Maktabat al-nahḍa l-miṣriyya, 1954.

- AVERROËS, *Tahāfut al-tahāfut*, éd. M. Bouyges, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1930.

- AVERROËS, *Tahāfut al-tahāfut, L'incohérence de l'Incohérence*, traduction française inédite depuis l'arabe d'Abdelouahab RGOUD

- AVERROËS, *Al-Kashf 'an manāhij al-adilla fi 'aqāid al-milla, Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion*, traduction française inédite depuis l'arabe d'Abdelouahab RGOUD

- AVERROËS, *Ġawāmi' siyāsat Aflaṭūn (Averroës Commentary on Plato's 'Republic')* éd. trad. et notes par E.I.J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

- AVERROËS, *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, intro., trad. et notes de A. BENMAKHOULF et S. Diebler, J. Vrin, Paris, 2000.

- AVERROËS, *Faith and Reason in Islam : Averroes' Exposition of Religious Arguments*, trad. Ibrahim Najjar, Oneworld, Oxford, 2001.

- AVERROËS, (trad. S. VAN DEN BERGH), *Averroes' Tahafut Al-Tahafut : (the Incoherence of the Incoherence)*, Volumes I and II, London : Gibb Memorial Trust, 2012, 1 vol. (XXXVI-373, 219 p.); 24 cm. - 189.6 / 507.

- AVICENNE, Georges C. ANWATI, trad. et éd., *Métaphysique du shifa*, Vol. 1 et 2 (1965, Vrin)

- AVICENNE, *Le Livre de Science*, éditions Les Belles Lettres, traduction par Mohammad ACHENA et Henri MASSE, 2007

B

- (Al-)BAQILLĀNĪ, Abū Bakr, *Kitāb al-Bayān 'an al-farq bayn al-mu'ğizāt wa-l-karāmāt wa-l-ḥiyal wa-l-kahāna wa-l-siḥr wa-l-naranġāt*, éd. McCarthy, Beyrouth,

1958.

C

- G. CANTOR, *Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinis*, Broché, 2000

- N. CHOMSKY, *La Nouvelle syntaxe : concepts et conséquences de la théorie du gouvernement et du liage*, 1987

E

- A. EINSTEIN, B. PODOLSKY And N. ROSEN, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete ?*, Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey, in *Physical Review*, volume 47, May 15, 1935

- A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Poche, 2009

- A. EINSTEIN, *La théorie de la Relativité Restreinte et Générale*, Broché, 2012

- A. EINSTEIN et L. INFELD, *L'évolution des idées en physique*, Broché, 2012

F

- (Al-)FARABI, *La religion, al-Milla*, éditions Albouraq, 2012

- (Al-)FARABI, *Le livre du Régime politique*, Traduit et commenté par Philippe VALLAT, éditions Les Belles Lettres, 2013

- (Al-)FARABI, *Opinions des habitants de la Cité vertueuse*, Essai, éditions Broché, 2011

- (Al-)FARABI, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, bilingue arabe-français,

Ali BENMAKHLOUF (Présentation), Stéphane Diebler (Traduction), Pauline Koetschet (Glossaire).

- (Al-)FARABI, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila* (*Abū Naṣr al- Fārābī On the Perfect State*), éd. et trad. R. Walzer, rééd. Kazi Publ., Chicago, 1998.

- (Al-)FARABI, *Tahṣīl al-sa'āda* (*De l'obtention du bonheur*), trad. O. Sedeyn et N. Levy, Allia, Paris, 2006.

- (Al-)FARABI, *al-Fuṣūl al-madani*, éd., intro. et trad. anglaise par D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

G

- (Al-)GHAZZALI, *Tahafūt al falāsifa, L'incohérence des philosophes*, traduction anglaise de Marmura, éditions Brigham Young University Press, 2000

- (Al-)GHAZZALI, *Tahafūt al falāsifa, L'incohérence des philosophes*, traduction française inédite depuis l'arabe d'Abdelouahab RGOUD

- (Al-)GHAZZALI, *Ihya 'Ulum al-Dīn, Revitalisation des sciences de la religion*, trad. par Samir Youssef MERCHAK, éditions Dar al kotob al-Ilmiyah, 2008

- (Al-)GHAZZALI, *Al-Munqid min al-ḍalāl*, trad. F. Jabre, Beyrouth, 1969.

- (Al-)GHAZZALI, *Tahāfut al-falāsifa*, éd. M. E. Marmura, Utah, 1997.

- (Al-)GHAZZALI, (trad. M. HOGGA), *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*, préface par Jean Jolivet, Paris : Vrin, 2010, 1 vol. (130 p.) : couv. ill. ; 24 cm, 241 / 777

- B. GREENE, *L'Univers élégant* (The Elegant Universe), Folio essai, 2005

- B. GREENE, *La magie du Cosmos* (The Fabric of the Cosmos), Folio essai, 2007

- B. GREENE, *La Réalité cachée. Les Univers parallèles et les lois du cosmos*, Robert Laffont, 2012

- (Al-)ĞUWAYNĪ, *al-Irşād ilā qawāṭi' al-adilla fi uşūl al-i'tiqād*, al-Hānġi, Le Caire, 1950.

K

- E. KANT, *Critique de la Raison pure*, éditions Quadrige, 2014

L

- A. (DE) LAMARTINE, *La vie de Mahomet*, éditions l'Harmattan, Institut des Arts et Lettres Arabes, 2016

M

- MAĪMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, t. 2, Otto Zeller (rééd.), Osnabrück, 1964.

- (Al-)MĀWARDĪ, *A'lām al-nubuwwa*, Dār al-Nafā'is, Beyrouth, 1994.

P

- R. PENROSE, *Les deux infinis et l'esprit humain*, Poche, 2011

Q

- Ibn (Al-)QIFTI, *Tarikh-al-Hokama*, *L'Histoire des Sages*, éd. Lippert

R

- RAZI (Fakhr ad-Din), *al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, Maktabat al-kulliyyāt al-azhariyya, Le Caire, 1986.

- RAZI (Fakhr ad-Din), *Preuves de l'atomisme*, traduction française inédite depuis l'arabe d'Abdelouahab RGOUD

- RAZI (RAZES), *Guide du médecin nomade*, éditions Sindbad, 2004

- RAZI (RAZES), *La médecine spirituelle*, trad. Rémi BRAGUE, éditions GF Flammarion, 2003

S

- E. SCHRÖDINGER, *L'esprit et la matière*, Broché, 2016

- E. SCHRÖDINGER, *Physique quantique et représentation du monde*, Poche, 1992

- E. SCHRÖDINGER, *Qu'est-ce que la vie ?*, Poche, 1993

Sources secondaires - Études

A

- B. ABRAHAMOV, "*Religion Versus Philosophy : The Case of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Proofs of Prophecy*", *OrMod* 19, 2000. p. 415-25

- P. ADAMSON, *On Knowledge of Particulars*, in : *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 105 (2005), pp. 257-278

- P. ADAMSON, M. DI GIOVANNI, *Interpreting Averroes : Critical Essays* (2018, Cambridge University Press)

- Y. ADOUHANE, *Al-Miklati, a twelfth century As'arite reader of Averroes*, p. 155-197, *Arabic sciences and philosophy : a historical journal*, Vol. 22, n. 2, 2012, p. 155-197 - Cambridge : Cambridge University Press, 1991 - ISSN 0957-4239 Cote de la revue : N2 1543 - N2 / 1543

- D. AIGLE (dir.), *Miracle et Karama*, Turnhout : Brepols, 2000, 1 vol. (690 p.) : ill. ; 24 cm, 240 / 623

- S. AKHTAR, *The Quran and the secular mind : a philosophy of Islam*, New York, NY : Routledge, 2008, 1 vol. ([X]-400 p.) : couv. ill. ; 23 cm, 241 / 443

- A. ALAMI et G. BADOUAL, *La pensée philosophique dans l'islam classique : anthologie thématique*, Casablanca : Afrique Orient, 2012, 1 vol. (587 p.) : couv. ill. ; 24 cm. - 189.6 / 479. - 189.6 / 479

- M. (AL-)ALLAF, *The essential ideas of Islamic philosophy : a brief survey*, [foreword by Dr. Nicholas Rescher], Lewiston : The Edwin Mellen Press, cop. 2006, 1 vol. (345 p.) : couv. ill. ; 24 cm. - 189.6 / 405

- P.M. ALONSO, *Teología de Averroes*, CSIC, Madrid, 1947.

- H.M. (AL-)ALOUSI, *La critique des théories de l'être par Ibn Rushd à la lumière de sa doctrine*, p. 119-126 ; 24 cm, *Actualité d'Averroès [actes]*. - Carthage :

Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- P.M. ALPER, *Avicenna's argument for the existence of God : was he really influenced by the mutakallimun ?*, p. 129-141, *Interpreting Avicenna science and philosophy in medieval Islam : proceedings of the second conference*. - Leiden : E. J. Brill, 2004. - ISBN 90-04-13960-5. - 189.1 / 416

- M.T. (d')ALVERNY, *Algazel dans l'Occident latin*, p. 3-24 ; 23 cm, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. - London : Variorum Reprints, 1994. - ISBN 0-86078-448-7. - 180 / 81

- M.A. AMIR-MOEZZI et S. SCHMIDTKE, *Rationalisme et théologie dans le monde musulman médiéval*, *Revue de l'histoire des religions* 4, 2009, DOI : 10.4000/rhr.7545

- C. D'ANCONA, *Modèles de causalité chez Plotin*, in *Les Études philosophiques* 2009/3 (Num. 90), pages 361 à 385.

- M. AOUAD, *La valeur épistémologique du témoignage selon Averroès*, p. 131-144, *Averroès et l'averroïsme, XIIIe-XVe siècle un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue : actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999*. - Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005. - ISBN 2-7297-0769-7. - 189.6 / 129

- M. AOUAD et F. WOERTHER, *Le commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l'Éthique à Nicomaque : pédagogie de la contrainte, habitudes et lois*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph Volume LXII – 2009*, pp. 353-380

- M. ARFA-MENSIA, *"Malāmih min nazariyat Ibn Rushd fī l-nubuwwa (Aspects de la théorie de la prophétie chez Ibn Rushd)"*, dans G. Ğahāmī (et al.), *Ibn Rushd faylasūf al-šarq wa-l-ġarb : fī l-ḍikrā al-mi'awiyya al-ṭāmina li-wafātihi*, vol. 2, *Manšūrāt al-maġma' al-ṭaqāfi*, Abou Dhabi, 1999, p. 219-259

- M. ARKOUN, *La Place d'Averroès dans l'histoire de la pensée*, p. 31-40 ; 18 cm, *La Méditerranée frontières et passages : [actes]*. - Mazamet : Babel, 1999. - ISBN

2-7427-2510-5. - 303.482 / 43

- R. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès I : la doctrine de la création dans le "Tahafut"*, p. 99-114 ; 23 cm, Studia Islamica. - N. 7, 1957, p. 99-114 ; 23 cm. - Paris : A. Maisonneuve et Larose, 1953-. - ISSN 0585-5292 Cote de la revue : I4 1141. - 189.9(304571.1). - I4 / 1141

- R. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès II : la théorie de Dieu dans le "Tahafut"*, p. 15-28 ; 23 cm, Studia Islamica. - N. 8, 1957, p. 15-28 ; 23 cm. - Paris : A. Maisonneuve et Larose, 1953-. - ISSN 0585-5292 Cote de la revue : I4 1141. - 189.9(304574.1). - I4 / 1141

- R. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès III : l'immortalité de l'âme dans le "Tahafut"*, p. 23-41 ; 23 cm, Studia Islamica. - N. 10, 1959, p. 23-41 ; 23 cm. - Paris : A. Maisonneuve et Larose, 1953-. - ISSN 0585-5292 Cote de la revue : I4 1141. - 189.9(304573.1). - I4 / 1141

- R. ARNALDEZ, *Averroès, Un rationaliste en islam*, Ballant, Paris, 1998

- R. ARNALDEZ, *Fakhr al-Din al-Razi, Commentateur du Coran et philosophe*, (2002, Vrin)

- M. ASIN Y PALACIOS, *"El averroismo teologico de Santo Tomàs de Aquino"*, Estudios de erudicion oriental, Zaragoza, 1904, p. 271-331

- J. ASSAAD, *Inventaire des textes et études Averroïstes*, Tunis : Kyranis Editions, 2009, 3 vol. (286, 272, 284 p.) : couv. ill. ; 21 cm. - 189.6 / 427ZT. 1. - 189.6 / 427ZT. 2. - 189.6 / 427ZT. 3

- J. ASSAAD, *L'impératif rationnel rushdien : prémisses théoriques et succédanées politico-religieuses*, Tunis : Kyranis éditions, 2014, 1 vol. (334 p.) ; 26 cm. - 189.6 / 583

- C.F. AUDEBERT, *Al-Ḥattābī et l'inimitabilité du Coran, Traduction et in-*

trodition au *Bayān i'ğāz al qur'ān*, Ifeād, Damas, 1982

B

- A. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, Vrin, Paris, 1998

- A. BADAWI, *Averroès face au texte qu'il commente*, p. 58-83 ; 25 cm, Multiple Averroès actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 e. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. - Paris : Les Belles lettres, 1978. - 189.6 / 570

- C. BAFFIONI, *Further notes on Averroes' embryology and the question of the female sperm*, p. [159]-172, *Averroes and the Aristotelian heritage* edited by Carmela Baffioni. - Napoli : Guida, impr. 2004. - ISBN 88-7188-862-6. - 189.6 / 381

- C. BAFFIONI, *Averroes and the Aristotelian heritage*, Napoli : Guida, impr. 2004, 1 vol. (247 p.) ; 24 cm. - 189.6 / 381

- A.N. BAGERSHAHI, *Ibn Sina and Ibn Rushd's contribution to medieval Christian philosophy*, p. 42-49, *Aligarh journal of Islamic philosophy*. - N. 42-49, 2009, p. 42-49. - Aligarh [India] : Aligarh Muslim University, [1988 ?] - ISSN 2278-3261. - Cote de la revue : N31612. - N3 / 1612

- P. J. J. M. BAKKER, *Averroes' natural philosophy and its reception in the Latin west*, Leuven : Leuven University Press, cop. 2015, 1 vol. (XIV-249 p.) ; 24 cm. - 189.6 / 595

- L. BAULOYE, *Note sur la doctrine rushdienne de la substance, d'après le Grand Commentaire de la Métaphysique*, p. 233-242, *Averroès (1126-1198), oder, der Triumph des Rationalismus : internationale Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998 herausgegeben von Ralf Georges Khoury. - Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2002. - 3-8253-1265-8. - 189.6 / 637

- H. BAMMATE, *L'apport de la civilisation musulmane à la philosophie : Averroès*, p. 154-168, *Visages de l'islam*. - Alger : Alem el Afkar, 2009. - ISBN 978-9961-712-70-2 . - 956.02 / 807

- C. BELO, *Averroes on God's knowledge of particulars*, p. 177-199, *Journal of Islamic Studies*. - Vol. 17, Num. 2, 2006.

- C. BELO, *Averroes and Hegel on philosophy and religion*, by Farnham ; Burlington, VT : Ashgate, 2013, 1 vol. (225 p.) ; 25 cm. - 189.6 / 506

- A. BENAÏSSA, *La Pensée rationnelle dans le patrimoine juridique andalou : le cas d'Ibn Hazm et d'Ibn Rushd*, p. 3-15 ; 26 cm *Etudes maghrébines*. - N. 11, 2000, p. 3-15 ; 26 cm. - ISSN 7029-1113 : F. - F2/715. - F2/715

- A. BEN CHEHIDA, *A propos des manuscrits arabes d'Averroès transcrits en caractères hébraïques*, p. 59-64 ; 24 cm, *Actualité d'Averroès [actes]*. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- A. BENIAOUF, *Sous le soleil de la certitude [Casablanca]* : Abdelouahed Beniaouf, 2013, 1 vol. (190 p.) : couv. ill. ; 21 cm, 240 / 631

- A. BENJELLOUN, *La liberté dans la philosophie d'Averroès*, p. 95-111 ; 24 cm 2001. - 189.6 / 108

- A. BENMAKHLOUF, *Averroes*, éditions Perrin, 2015

- A. BENMAKHLOUF, *Pourquoi lire les philosophes arabes*, éditions Broché, 2015

- A. BENMAKHLOUF, *Al-Farabi, Averroès : conversation et démonstration*, p. 151-160, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international*, Paris, 16-18 juin 2005. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- A. BENMAKHLOUF, *Aristote, Averroès et le plaisir de penser*, p. 49-62; 24 cm, 1996, Le voyage des théories : [actes des journées philosophiques euro-arabe] organisées en octobre 1996 - 2000 - ISBN 9981-838-80-2. - 100 / 261

- A. BENMAKHLOUF, *Averroès, lecteur d'Aristote et du Coran*, p. 37-47, L'invention de la tolérance : Averroès, Maïmonide, Las Casas, Lincoln, Voltaire : actes du colloque organisé au Palais du Luxembourg le 8 septembre 2007. - Paris : L'Harmattan, 2008. - ISBN 978-2-296-06424-9. - 171 / 524

- A. BENMAKHLOUF, *Averroès*, Paris : Les Belles lettres, 2000, 208 p. ; 18 cm. - 189.6 / 301

- A. BENMAKHLOUF, *L'ambivalence de l'action selon Ibn Rushd*, p. 98-100, Voix philosophiques. - Casablanca : DK, 2012. - 978-9954-9200-2-2. - 100 / 777

- A. BENMAKHLOUF, *Le vocabulaire d'Averroès*, Paris : Ellipses, 2007, 1 vol. (68 p.); 19 cm. - 189.6 / 536

- A. BENMAKHLOUF, *Ibn Bajja "Avempace" et la conduite de l'isolé*, p. 93-95, Voix philosophiques. - Casablanca : DK, 2012. - 978-9954-9200-2-2. - 100 / 777

- A. L. BENNANI, *Être et essence chez Avicenne : lecture de Driss Mansouri*, p. [573]-582, Pratiquer les sciences sociales au Maghreb : textes pour Driss Mansouri, sous la direction de Mohamed Almoubaker et François Pouillon. - Casablanca : Fondation du roi Abdul-Aziz, 2014. - ISBN 978-9954-0-3614-3. - 301.09A / 233

- I.A. BELLO, *The Medieval Islamic controversy between philosophy and orthodoxy : ijma' and ta'wil in the conflict between Al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden : E. J. Brill, 1989, VIII-177 p. ; 25 cm. - 189.6 / 16

- A. BERTOLACCI, *Averroes against Avicenna on human spontaneous generation : the starting-point of a lasting debate*, p. 37-54, Renaissance Averroism and its aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe, Anna Akasoy, Guido Gi-

glioni editors - Dordecht : Springer, cop.2013. - ISBN 978-94-007-5239-9. - 189.6 / 501

- J. BIARD, *La noétique de Jean de Jandun et son rapport à celle d'Averroès*, p. [495]-506, *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps : actes du IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Cordoue, 9-12 décembre 1998. - Leuven ; [Paris] : Peeters, 2011. - ISBN 978-90-429-2602-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0147-6 (Peeters France). - 189.6 / 484

- C. M. BONADEO, *Averroes on the causality of the first principle : a model in reading Metaphysics Lambda...*, p. 425-437, *Wissen über Grenzen : Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. - Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2006. - ISBN 978-3-11-018998-8. - 189.1 / 463

- D. BONAN, *Averroès et la pensée d'Occident en marche vers la laïcité*, p. 331-389 ; 21 cm, *Genèse de la pensée en Occident*. - Paris : Maisonneuve et Larose, 1998. - ISBN 2-7068-1344-X. - 190 / 205

- S.T. BONINO, "*Averroès chez les Latins. Vues cavalières sur la réception d'Averroès dans la scolastique latine médiévale*", *HorizMagh* 40, 1999, p. 21-32

- Z. BOU AKL, *Averroès à propos de la définition de l'acte légal : le miracle comme levier d'adhésion à la Loi*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph Volume LXIV – 2012* pp. 239-259

- J.B. BRENET, *Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès, Une lecture d'Aristote, Physique VII, 3*.

- J.B. BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophe parfait ? Jean de Jandun Lecteur d'Averroès*, in *RTPM* 68,2 (2001) pp. 310-348

- J.B. BRENET, *Du corporel au spirituel. Averroès et la question d'un sens « agent »*, *FZPhTh* 61 (2014) 1, pp. 19-42

- J.B. BRENET, *S'unir à l'Intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de jonction au cœur du Thomisme*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 00 (2011) pp. 1–33

- J.B. BRENET, *Averroès sauvé par Ockham ? Unicité de l'intellect et théologie trinitaire*

- J.B. BRENET, *Descartes l'arabe : Averroès jusque dans la querelle d'Utrecht*

- J.B. BRENET, *Alexandre D'Aphrodise ou le matérialisme malgré lui, La question de l'engendrement de l'intellect revue et corrigée par Averroès*

- J.B. BRENET, *Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès : une lecture croisée du Grand commentaire au De Anima et du kitab al-Kashf 'an manahig al-adilla*, p. 111-139 Philosophical psychology in Arabic thought and the Latin aristotelianism of the 13th century edited by Luis Xavier Lopez Farjeat, Jörg Alejandro Tellkamp. - Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2013. - 978-2-7116-2461-4. - 189.1 / 915

- J.B. BRENET, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005*, [Turnhout] : Brepols, DL 2007, 1 vol. (367 p.) : couv. ill. ; 24 cm. - 189.6 / 351

- J.B. BRENET, *Averroès, l'inquiétant*, éditions Les Belles Lettres, 2015

- J.B. BRENET, *Je fantasme, Averroès et l'espace potentiel*, éditions Verdier, 2017

- J.B. BRENET, *Les sources et le sens de l'anti-averroïsme de Thomas de Strasbourg* [Ressource électronique], Revue des sciences philosophiques et théologiques. - 2006, Vol. 4, t. 90, p. 641-663. - ISSN 0035-2209. - [Ressource électronique CAIRN].

- J.B. BRENET, *Perfection de la philosophie ou philosophie parfait ? : Jean*

de Jandun lecteur d'Averroès, p. 310-348, Recherches de théologie et philosophie médiévales. - T. 68, Num. 2, 2001, p. 310-348. - Louvain : Abbaye du Mont César, [1929 ?]-. - ISSN 0034-1266. Cote de la revue :V12729. - V1/2729

- J.B. BRENET, *S'unir à l'intellect, voir Dieu : Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme*, p. 215-247, Arabic sciences and philosophy : a historical journal . - Vol. 21, n. 2, 2011, p. 215-247 . - Cambridge : Cambridge University Press, 1991- . - ISSN 0957-4239 Cote de la revue :N2 1543. - N2 / 1543

- J.B. BRENET, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, p. 467- 487, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. - Vol. 98, No. 3, luglio-settembre 2006, p. 467- 487.

- J.B. BRENET, *Transferts du sujet : la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris : J. Vrin, 2003, 505 p. ; 22 cm. - 189.6 / 235

- J.H. BROWN, *The problem of reductionism in philosophy of mind and its implications for theism and the principle of soul : framing the issue for further Islamic inquiry*, Abu Dhabi : Tabah Foundation, cop. 2013, 1 vol. (30 p.) ; 23 cm, 241 / 1065. - NON DISPONIBLE XX(611807.1)

- J.A. BUIJS, *Religion and philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas*, p. 160-183, Medieval encounters : Jewish, Christian and Muslim culture in confluence and dialogue. - Vol. 8, n. 2-3, 2002, p. 160-183 ; 24 cm. - Leiden : E. J. Brill, 1995 - ISSN 1380-7854 Cote de la revue : I3 1095. - 181.0609460902(337907.1). - I3 / 1095

- C. BURNETT, *Arabic into Latin : the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, p. 370-404, The Cambridge companion to Arabic philosophy - Cambridge : Cambridge University Press, 2005. - ISBN 0-521-52069-X. - 189.1 / 442

- F. W. BUSSELL, *Doctrine of the spheres and active intellect : Averroes*, p. 477-508, Religious thought and heresy in the Middle Ages. S.l. : Nabu Press, impr. 2010. - ISBN 978-1-14-563862-4. - 200 / 695

- C. BUTTERWORTH, *Averroes and the opinions common to all philosophical investigations or what no one can ignore*, p. [11]-21, *Averroes and the Aristotelian heritage*, edited by Carmela Baffioni. - Napoli : Guida, impr. 2004. - ISBN 88-7188-862-6. - 189.6 / 381

- C. BUTTERWORTH, *Ibn Rushd et les opinions communes à toute investigation philosophique ou Ce que l'on ne peut pas ignorer*, p. 102-106 ; 24 cm, *Actualité d'Averroès [actes]*. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- C. BUTTERWORTH, *Translation and philosophy : the case of Averroes' commentaries*, p. 19-35, *International Journal of Middle East Studies*,. - Vol. 26, Num. 1, 1994.

C

- M. CAMPANINI, *Averroes and Hegel on religion and philosophy : discussing Catarina Belo's recent Book*, p. [328]-335, *Oriente moderno : rivista d'informazione e di studi per la diffusione della conoscenza della cultura dell'Oriente soprattutto musulmano*. - Vol. 96, Num. 2, 2016, p. [328]-335. - Leiden : Brill, 2016. - ISSN 0030-5472. - Cote de la revue : 1061. - 1061

- M. CAMPANINI, *Averroes' hermeneutics of the Qur'an*, p. 215-229, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international*, Paris, 16-18 juin 2005. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- A. CANDIARD, *Les impasses d'une rationalité universelle : l'épistémologie théologique d'Ibn Ḥazm de Cordoue*, p. 245-264, *MIDEO : mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*. - Num. 32, 2017, p. 245-264. - Le Caire : Institut dominicain d'études orientales du Caire ; Institut français d'archéologie orientale, 2017. - ISSN 0575-1330. - Cote de la revue : 95 . - 95

- B. CANOVA, *Aristote et le Coran dans le Kitab al-kasf 'al manahij al-adilla d'Averroes*, p. 193-213, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque*

international, Paris, 16-18 juin 2005. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- C. CERAMI, *Essence, accident et nécessité : La notion de "par soi" chez Averroès*, in *Les Études philosophiques*, 162, 2016, p. 217-241.

- C. CERAMI, *Corps et continuité. Remarques sur la "nouvelle" physique d'Averroès*, in *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 21 (2011) pp. 299-318

- C. CERAMI, *Signe physique, signe métaphysique. Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences de l'être*, pp. 429-473, in *Nature et sagesse, les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, Peeters (2014)

- C. CERAMI, *Génération et substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, cop. 2015, 1 vol. (XIII-741 p.) ; 25 cm. - 189.6 / 605

- C. CERAMI, *L'éternel par soi : Averroès contre Al-Farabi sur les enjeux épistémologiques de Physique VIII.1*, p. 1-36, *Averroes' natural philosophy and its reception in the Latin west* edited by Paul J. J. M. Bakker. - Leuven : Leuven University Press, 2015. - 978-94-6270-046-8. - 189.6 / 595

- C. CERAMI, *Thomas d'Aquin, lecteur critique du Grand commentaire d'Averroès à phys.*, p. 189-223, *Arabic sciences and philosophy : a historical journal*. - Vol. 19, Num. 2, 2009, p. 189-223. - Cambridge : Cambridge University Press, 1991-. - ISSN 0957-4239 Cote de la revue :N2 1543. - N2 / 1543

- A. CHENNOUFI, *Dialectique et rhétorique entre Aristote et Ibn Rushd*, p. 28-32 ; 24 cm, *Actualité d'Averroès [actes]*. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- M.A. CHOUDHURY, B. SILVIA, *A critique of Ibn Khaldun's causality concept*, p. 49-70, *Journal of King Abdulaziz University : Islamic economics*. - Vol. 21, n. 1,

2008, p. 49-70, 1989 - ISSN 1018-7383 Cote de la revue : K3 1272. - K3 / 1272

- V. CITOT, *Naissance et formation de la philosophie en Islam andalou*, p. 571-579, Revue de théologie et de philosophie. - Vol. 148, 2016, p. 571-579. - ISSN 0035-1784. - Cote de la revue : 1089. - 1089

- H. CORBIN, *En Andalousie*, p. 305-347 ; 17 cm, Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'à la mort d'Averroès, 1198. - Paris : Gallimard, 1964. - 189.1 / 223

- H. CORBIN, *En Orient après Averroès*, p. 323-332 ; 25 cm, Multiple Averroès actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 e. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. - Paris : Les Belles lettres, 1978. - 189.6 / 570

- M. CRUZ-HERNANDEZ, *Abu-l-Walīd Muḥammad Ibn Rushd (Averroès), vida, obra, pensamiento, influencia*, 2e éd, Cajasur, Cordoue, 1997

D

- H. DAIBER, *Bibliography of Islamic philosophy*, Leiden : Brill, cop. 2011, 3 vol. (460, 974, 548). - 189.6 / 663 V. 1. - 189.6 / 663 V. 2. - 189.6 / 663 V. 3

- A. DARWICH, *Les tentatives d'Ibn Rushd d'arabiser les idées critiques et rhétoriques d'Aristote*, p. 52-56 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- H.A. DAVIDSON, *Al-farabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of the Human Intellect*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1992

- P. DEHORNOY, *Cantor et les infinis*, mars 2009

- A. DHANANI, *The Physical theory of kalam : atoms, space, and void in*

Basrian mutazili cosmology, Leiden : E. J. Brill, 1994, VI-211 p. ; 24 cm, 241 / 40

- S. DI DONATO, *Le kitab Al-kafs an manahig al-adilla d'Averroès : les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de Dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque*, p. [105]-133, *Arabic sciences and philosophy : a historical journal*. - Vol. 25, n. 1, 2015, p. [105]-133. - Cambridge : Cambridge University Press, 1991-. - ISSN 0957-4239 Cote de la revue : N2 1543. - N2 / 1543

- M. DI GIOVANNI, *Averroes and the logical status of metaphysics*, p. 53-74, *Methods and methodologies : Aristotelian logic East and West, 500-1500* edited by Margaret Came. - Leiden ; Boston : Brill, 2011. - ISBN 9789004188853. - 160 / 639

- M. DI GIOVANNI, *Averroes on the species of celestial bodies*, p. 438-464, *Wissen über Grenzen : Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. - Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2006. - ISBN 978-3-11-018998-8. - 189.1 / 463

- A. DJEBBAR, *L'âge d'or des sciences arabes*, éditions Le Pommier, 2014

- A. DJEBBAR, *Les découvertes en pays d'Islam*, éditions Le Pommier, 2009

- A. DJEBBAR, *Une histoire de la science arabe*, éditions du Seuil, 2001

- S. DONATI, *Is celestial motion a natural motion ? : Averroes' position and its reception in the thirteenth and early fourteenth-century commentary tradition of the Physics*, p. 89-126 *Averroes' natural philosophy and its reception in the Latin west* edited by Paul J. J. M. Bakker. - Leuven : Leuven University Press, 2015. - 978-94-6270-046-8. - 189.6 / 595

- D. M. DUNLOP, *Averroes (Ibn Rushd) on the modality of propositions*, p. 23-34, *Islamic Studies*. - Vol. 1, Num. 1, 1962.

E

- A. EIGHALI, *(Re)traduction et restitution du texte d'Ibn Rushd dans la*

langue d'origine : "*Commentaire de la République de Platon*", Noesis : revue philosophique. - N. 21, 2013, p. [163]-186. - Nice : Centre de recherches d'histoire des idées, 1997-. - ISSN : 1275-7691. - Cote de la revue : V4 2991. - V4 / 2991

- A. ELAMRANI-JAMAL, *L'évolution de la théorie de l'intellect chez Averroès dans son "Commentaire moyen" du "De anima" d'Aristote*, p. 35-38, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- A. ELAMRANI-JAMAL, *De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā*, dans *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 125-142

- A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au De anima d'Aristote*, p. 281-307, 24 cm, Langages et philosophie hommage à Jean Jolivet. - Paris : J. Vrin, 1997. - ISBN 2-7116-1317-8. - 180 / 410

- A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès : le commentateur d'Aristote ?*, p. 643-651, *Penser avec Aristote* - Ramonville Saint-Agne : Editions érès, 1991. - ISBN 2-86586-191-0. - 180 / 623

- A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès, de l'Épitomé au Commentaire moyen du De anima : questions de méthode*, p. [121]-136, *Averroes and the Aristotelian heritage* edited by Carmela Baffioni. - Napoli : Guida, impr. 2004. - ISBN 88-7188-862-6. - 189.6 / 381

- A. ELGHANNOUCHI, *Ibn Rushd et la double vérité : la séparation du discours religieux du discours philosophique et l'établissement du rapport entre les deux*, p. 107-112; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- A. ELGHANNOUCHI, *Pourquoi Averroès était-il insurgé contre la mauvaise foi de Ghazali ? : la crise politico-intellectuelle de Ghazali*, p. 19-26; 24 cm *Revue d'études andalouses : revue scientifique spécialisée dans les études concernant l'Es-*

pagne musulmane. - N. 25, 2001, p. 19-26 ; 24 cm - ISSN 0330-7549 : B. - B3/136. - B3/136

- G. ENDRESS et J. A. AERTSEN (ed.), *Averroes and the Aristotelian tradition : sources, constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd, 1126-1198 : proceedings of the fourth symposium Averroicum*, Cologne, 1996, with the assistance of Klaus Braun, Leiden : E. J. Brill, 1999, IX-441 p. ; 25 cm. - 189.6 / 40

F

- M. FAKHRY, *A history of Islamic philosophy*, New York : Columbia University Press, 2004, p.430 ; 23 cm. - 189.6 / 121

- M. FAKHRY, *Averroes "Ibn Rushd" : his life, works and influence*, Oxford : Oneworld, cop. 2001, 187 p. : couv. III. ; 23 cm. - 189.6 / 303

- M. FAKHRY, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*, London ; New York : Routledge, 2008, 1 vol. (220 p.) ; 24 cm. - 189.6 / 339

- M. FAKHRY, *Philosophy and scripture in the theology of Averroes*, p. 78-89 ; 23 cm, Philosophy, dogma and the impact of Greek thought in Islam. - London : Variorum Reprints, 1994. - 189.1 / 595

- N. FELDMAN, *Democracy, Islam and the tradition of Ibn Rushd*, p. 385-394, Le dialogue des cultures, est-il possible ? : conférence [organisée à Rabat], 11-13 décembre 2003 - ISBN 9954-0-4041-2. - 303.482 / 566

- M. FLETCHER, *Almohadism : an Islamic context for the work of Saint Thomas Aquinas*, Vol. 2, p. [1163]-1226, Los Almohades problemas y perspectivas. - Madrid : Consejo superior de investigaciones científicas, 2005. - ISBN 84-0008393-8. - 961 / 578

- R.M. FRANK, *Early Islamic theology : the Mu'tazilites and al-Ash'ari. Volume 2, Texts and studies on the development and history of kalam*, edited by Dimitri

Gutas, Aldershot ; Burlington : Ashgate, cop. 2007, 1 vol. (pagination multiple) ; 23 cm, 241 / 659

- G. FREUDENTHAL, *Averroes' changing mind on the role of the active intellect in the generation of animate beings*, p. [319]-328, *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps : actes du IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Cordoue, 9-12 décembre 1998. - Leuven ; [Paris] : Peeters, 2011. - ISBN 978-90-429-2602-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0147-6 (Peeters France). - 189.6 / 484

- G. FREUDENTHAL, *The Medieval astrologization of Aristotle's biology : Averroes on the role of the celestial bodies in the generation of animate beings*, p. 111-137 ; 25 cm, *Arabic sciences and philosophy : a historical journal*. - Vol. 12, n. 1, 2002, p. 111-137 ; 25 cm. - Cambridge : Cambridge University Press, 1991-. - ISSN 0957-4239 Cote de la revue :N2 1543. - 189.9(333951.1). - N2 / 1543

G

- L. GARDET, *Quelques réflexions sur un problème de théologie et philosophie musulmanes : Toute puissance divine et liberté humaine* In : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, num. 13-14, 1973.

- L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris : J. Vrin, 1967, 528 p. ; 24 cm, 241 / 166

- L. GARDET, M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, 2e édition, Vrin, Paris, 1970

- L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rushd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, 1909, Vrin-Reprise, Paris, 1983

- C. GENEQUAND, *Ibn Rushd's Metaphysics : A Translation With Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics* (Islamic Philosophy,

Theology and Science - Texts and Studies) (1986)

- C. GENEQUAND, *Ibn Rushd, Alexandre d'Aphrodise et le problème de la génération*, p. [311]-318, *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps : actes du IVe colloque international de la SIHS-PAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Cordoue, 9-12 décembre 1998. - Leuven ; [Paris] : Peeters, 2011. - ISBN 978-90-429-2602-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0147-6 (Peeters France). - 189.6 / 484

- M. GEOFFROY, *Alexandre d'Aphrodise et la doctrine de l'intellect d'Averroès : remarques générales*, p. [545]-558, *De l'Antiquité tardive au Moyen âge : études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*. - Paris : J. Vrin, 2014. - ISBN 978-2-7116-2575-8. - 189.1 / 495

- M. GEOFFROY, *Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle et la question de la jonction*, p. 77-110, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005*. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- M. GEOFFROY, *Sources et origines de la théorie de l'intellect d'Averroès*, p. 181-302, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. - Vol. 66, 2015-2016, p. 181-302. - Beyrouth : Université Saint-Joseph : Dar el-Machreq, 2016. - ISSN 0253-164X. - Cote de la revue : 74. - 74

- D. GIMARET, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris : J. Vrin, 1980, 1 vol. (XIII-420 p.); 24 cm, 241 / 43

- R. GLASNER, *Averroes' physics : a turning point in medieval natural philosophy* (2009, Oxford University Press)

- R. GLASNER, *Ibn Rushd's theory of minima naturalia*, p. 9-43; 25 cm, *Arabic sciences and philosophy : a historical journal*. - Vol. 11, n. 1, 2001, p. 9-43;

25 cm . - Cambridge : Cambridge University Press, 1991 - ISSN 0957-4239 Cote de la revue :N2 1543. - 189.9(330202.1). - N2 / 1543

- C. GOLLIAN (dir.), *L'islam : Avicenne, Averroès, Al-Ghazâlî, Ibn Khaldoun... : les textes fondamentaux commentés*, avec Roger Arnaldez, Rémi Brague, Malek Chebel... [et al.], Paris : Editions Tallandier, cop. 2005, 130 p. : ill., couv. ill. ; 26 cm. - 189.6 / 13

- F. GRIFFEL, *Was Fakhr al-Dīn ar-Rāzī an averroist after all? On the double-truth theory in medieval latin and islamique thought*, pp. 205-216

- F. GRIFFEL, *"Al-Ġhazālī's Concept of Prophecy : The Introduction of Avicennian Psychology into Ash'arite Theology"*, ASP 14, 2004, p. 101-144

- F. GRIFFEL, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (2009, Oxford University Press, USA)

- F. GRIFFEL, *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, vol.2 (2015, Brill)

- F. GRIFFEL, *The Relationship between Averroes and Al-Ghazali as it presents itself in Averroes' early writings, especially in his commentary on Al-Ghazali's "Al-Mustashfa"*, p. 51-63 ; 24 cm, Medieval philosophy and the classical tradition in Islam, Judaism and Christianity. - London : Curzon Press, 2001. - ISBN 0-7007-1469-3. - 189.1 / 324

- A. GUILLAUME, *Philosophy and theology*, p. 239-283 ; 19 cm, The legacy of Islam. - Oxford : Clarendon Press, 1931. - 956.065 / 1451

H

- G.G. HANA, *Une conception de la société d'Aristote à Averroès*, p. 857-859 ; 24 cm, Penser avec Aristote. - Ramonville Saint-Agne : Editions érès, 1991. - ISBN 2-86586-191-0. - 180 / 623

- Y. HALPER, *Dialecticians and dialectics in Averroes's long commentary on Gamma 2 of Aristotle's metaphysics*, p. 161 – 184, Arabic Sciences and Philosophy. - Vol. 26, 2016, p. 161 – 184. - Cambridge : Cambridge University Press, 2016.

- S. HARVEY et F. WOERTHER, *Averroes' "Middle Commentary" on Book I of the Nicomachean Ethics*, p. 254-287, Oriens - Vol. 42, Num. 1-2, 2014.

- A. HASNAOUI, *Boèce, Averroès et Abu al-Barakat al-Bagdadi, témoins des écrits de Thémistius sur les Topiques d'Aristote*, p. [203]-265, Arabic sciences and philosophy : a historical journal. - Vol. 17, n. 2, 2007, p. [203]-265. - Cambridge : Cambridge University Press, 1991-. - ISSN 0957-4239 Cote de la revue :N2 1543. - 162.0720460902. - N2 / 1543

- P.L. HECK, *Skepticism in classical Islam : moments of confusion*, London ; New York : Routledge, 2014, 1 vol. (X-215 p.) ; 24 cm, 240 / 676

- D. HELLER-ROAZEN, *Philosophy before the Law : Averroes's decisive treatise*, p. 412-442, Critical Inquiry. - Vol. 32, Num. 3, 2006.

- M. C. HERNANDEZ, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, trad. de l'espagnol et mis à jour par Roland Béhar, Paris : Desjonquères, 2005, 951 p. : ill., couv. ill. ; 24 cm. - 189.6 / 285

- B. HIMMICH, *A propos de l'averroïsme : prémisse pour une lecture philosophique*, p. 238-241 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- R. HOFFMANN, *La puissance argumentative de la logique spéciale dans la métaphysique d'Ibn Rushd*, p. 667-675 ; 24 cm, Penser avec Aristote. - Ramonville Saint-Agne : Editions érès, 1991. - ISBN 2-86586-191-0. - 180 / 623

- G. HOURANI, *Averroès musulman* dans Jolivet Jean (dir.), *Multiple Averroès*, Belles Lettres, Paris, 1978, p. 21-30

- H. HUGONNARD-ROCHE, *Ibn Rushd, commentateur des œuvres physiques d'Aristote*, p. 3-12; 24 cm - 189.6 / 108

J

- A.L. IVRY, *Conception du rôle du philosophe dans la société selon Ibn Rushd*, p. 156-159; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- A.L. IVRY, *Conjunction in and of Maimonides and Averroes*, p. 231-247, Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- A.L. IVRY, *Ibn Rushd's use of allegory*, p. 113-125; 24 cm, Averroes and the Enlightenment. - New York : Prometheus Books, 1996. - ISBN 1-57392-084-3. - 189.6 / 37

- A.L. IVRY, *La logique de la science de l'âme : étude sur la méthode dans le Commentaire d'Averroès*, p. 687-700; 24 cm, Penser avec Aristote. - Ramonville Saint-Agne : Editions érès, 1991. - ISBN 2-86586-191-0. - 180 / 623

J

- A.H. (AL-)JABIRI, *La logique des catégories entre le texte aristotélicien et l'apport arabe*, p. 49-51; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- C. JAMBET, *Mort et résurrection en islam : l'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris : A. Michel, 2008, 1 vol. (305 p.) : couv. ill. ; 23 cm, 240 / 525

- J. JOLIVET, *Averroès : la question du rationalisme*, p. 65-68, 24 cm, Horizons maghrébins : le droit à la mémoire. - N. 40, 1999, p. 65-68; 24 cm. - Toulouse : Centre

de promotion culturelle de l'Université Toulouse-Le-Mirail, 1984 - ISSN 0984-2616
Cote de la revue : D3462. - D3/462. - D3/462

- J. JOLIVET, *Averroès et le décentrement du sujet*, p. [229]-234, Perspectives médiévales et arabes. - Paris : J. Vrin, 2006. - ISBN 2-7116-1768-8. - 189.1 / 568

- J. JOLIVET, *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rusd et d'Aristote*, p. 133-153; 24 cm, Philosophie médiévale arabe et latine. - Paris : J. Vrin, 1995. - ISBN 2-7116-1224-4. - 189.1 / 598

- J. JOLIVET, *Un cas singulier, Averroès et Jean de Ripa*, p. 95-109, La théologie et les Arabes. - Paris : Cerf, 2002. - ISBN 2-204-06906-X. - 189.1 / 319

K

- K-E. KHASHOGGI, *Inverting the void : a comparison of Al-Ġhazālī and Descartes* (2016, Boston University)

- Ö. KOCA, *Islam, Causality, and Freedom. From the Medieval to the Modern Era*, Cambridge University Press, 2020.

- B.S. KOGAN, *The Philosophers Al-Ghazali and Averroes on necessary connection and the problem of the miraculous*, p. 113-132; 23 cm, Islamic philosophy and mysticism. - Delmar : Caravan Books, 1981. - ISBN 0-88206-302-2. - 189.1 / 230

- T. KUKKONEN, *Averroes and the Teleological Argument*, p. 405-428, Religious Studies. - Vol. 38, Num. 4, 2002.

L

- M. LAGARDE, *Les secrets de l'invisible : essai sur le Grand commentaire de Fahr al-Dīn al-Rāzī, 1149-1209*, Beyrouth : Albouraq, impr. 2008, 1 vol. (647 p.) : couv. ill.; 25 cm, 241 / 825

- D. LAV, *Radical Islam and the revival of medieval theology*, New York : Cambridge University Press, 2012, 1 vol. (IX-238 p.) ; 24 cm, 240 / 686

- O. LEAMAN, *Averroes and his philosophy*, London : Curzon Press, 1998, XVI-204 p. ; 22 cm. - 189.6 / 36

- O. LEAMAN, *Ce qui reste vivant dans la philosophie d'Ibn Rushd*, p. 242-252 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- O. LEAMAN, *How aristotelian is Averroes as a commentator on Aristotle ?*, p. [23]-33, *Averroes and the Aristotelian heritage* edited by Carmela Baffioni. - Napoli : Guida, impr. 2004. - ISBN 88-7188-862-6. - 189.6 / 381

- O. LEAMAN, *Is Averroes an Averroist ?*, Vol. 3, p. 345-358, *Islamic philosophy and theology*.- London ; New York : Routledge, 2007.- ISBN 0-415-34393-3. - 189.1 / 427

- R. LERNER, *Averroes and Maimonides in defense of philosophizing*, p. [223]-236, *The trias of Maimonides Jewish, Arabic, and ancient culture of knowledge = Die trias des Maimonides : Judische, Arabische und antike wissenskultur*. - Berlin : Walter de Gruyter, cop. 2005. - ISBN 978-3-11-018399-3. - 180 / 50

- A. (DE) LIBERA, *La philosophie médiévale*, 3e édition, PUF, Paris, 1998

- A. (DE) LIBERA, *Averroès et l'averroïsme : un tournant dans la pensée occidentale ?*, p. 65-86, *Construire un monde ? : mondialisation, pluralisme et universalisme*. - Paris : Maisonneuve et Larose ; [Tunis] - ISBN 978-2-7068-1968-1. - 303.482 / 656

- A. (DE) LIBERA, *Ibn Rusd et le statut de 1272*, p. 255-261, *Raison et foi archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. - Paris : Seuil, 2003. - ISBN 2-02-061287-9. - 121.4 / 247

- A. (DE) LIBERA, *Sources arabes de la pensée européenne, XIIe-XVIe siècles*, p. 211-239 ; 21 cm, Grenade, 1492-1992 du royaume de Grenade à l'avenir du monde méditerranéen. - Granada : Universidad de Granada, 1997. - ISBN 84-338-2267-5. - 303.482M / 55

- A. (DE) LIBERA, *Une figure emblématique de l'héritage oublié*, p. 11-24 ; 23 cm, Autour d'Averroès, l'héritage andalou [actes] des premières rencontres d'Averroès [qui se sont déroulées à Marseille les 10 et 11 novembre 1994. - Marseille : Editions Parenthèses, cop. 2003. - ISBN 2-86364-123-9. - 189.6 / 32

- P. LORY, *La science des lettres en islam*, Paris : Editions Dervy, 2004, 148 p. ; 22 cm, 240 / 376

- J. LYONS, *On the eternity of the world*, p. [165]-185, The house of wisdom : how the Arabs transformed Western civilization. - London : Bloomsbury Press, 2010. - ISBN 978-1-4088-0121-5. - 303.482A / 452

M

- E.H. MADDEN, *Averroes and the case of the fiery furnace*, p. 133-150 ; 23 cm, Islamic philosophy and mysticism. - Delmar : Caravan Books, 1981. - ISBN 0-88206-302-2. - 189.1 / 230

- M. MAHDI, *La fondation de la philosophie politique en islam, La cité vertueuse d'Al-farabi*, Champs Flammarion, Paris, 2000. Stroumsa, Sarah, Freethinkers in Medieval Islam

- M. MAHDI (trad. C. BUTTERWORTH), *Alfarabi et Averroès : remarques sur le commentaire d'Averroès sur la république de Platon*, p. 91-101 ; 25 cm, Multiple Averroès actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 e. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. - Paris : Les Belles lettres, 1978. - 189.6 / 570

- H. (AL-)MALIKI, *Ibn Rushd vu par une source historique arabe, Ibn Abi*

Usaybi'a, p. 169-185, Bulletin d'études orientales. - Vol. 57, 2006-2007, p. 169-185.
- Damas : Institut français de Damas, [1931] - ISSN 0253-1623. - Cote de la revue :
A233. - A2/33

- J. MARENBOON, *Ernest Renan and Averroism : the story of a misinterpretation*, p. 273-283, Renaissance Averroism and its aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe Anna Akasoy, Guido Giglioni editors. - Dordrecht : Springer, cop.2013. - ISBN 978-94-007-5239-9. - 189.6 / 501

- M.E. MARMURA, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, Source : Journal of the American Oriental Society, Vol. 82, No. 3 (Jul. - Sep., 1962), pp. 299-312

- M. MARMURA, *Le modèle démonstratif : étude sur une brève critique par Averroès d'une question ghazalienne*, p. 677-686 ; 24 cm, Penser avec Aristote. - Ramonville Saint-Agne : Editions érès, 1991. - ISBN 2-86586-191-0. - 180 / 623

- M. MAROTH, *Averroes on the method of research*, p. [63]-71, Averroes and the Aristotelian heritage edited by Carmela Baffioni. - Napoli : Guida, impr. 2004. - ISBN 88-7188-862-6. - 189.6 / 381

- C. MARTIN, *Humanism and the Assessment of Averroes in the renaissance*, p. 65-79, Renaissance Averroism and its aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe Anna Akasoy, Guido Giglioni editors. - Dordrecht : Springer, cop.2013. - ISBN 978-94-007-5239-9. - 189.6 / 501

- M.A. MENSIA, *Aspects de la théorie de la prophétie chez Ibn Rushd*, p. 133-141 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- M.A. MENSIA, *Regards d'Ibn Rushd sur al-Juwayni : questions de méthode*, p. 199-216, Arabic sciences and philosophy : a historical journal . - Vol. 22, n. 2, 2012, p. 199-216 . - Cambridge : Cambridge University Press, 1991 - ISSN 0957-4239
Cote de la revue : N2 1543. - N2 / 1543

- F. MESKINI, *Ibn Rusd et la politique de la vérité*, p. 253-257 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- J. H. MEULEMAN, *La causalité dans La muqaddimah d'Ibn Khaldun*, p. 105-142, *Studia Islamica* - N. 74, 1991, p. 105-142 . - Paris : A. Maisonneuve et Larose, 1953- . - ISSN 0585-5292 Cote de la revue : I4 1141. - 189.51(350311.1). - I4 / 1141

- E. MICHAEL, *Averroes and the plurality of forms*, p. 155-182, *Franciscan Studies*. - Vol. 52, 1992.

- P. MOLNAR, *Une étape négligée de la réception d'Aristote en Occident : Averroès, le Liber Nicomachie et la science politique*, p. 265-273, *Averroès et l'averroïsme, XIIe-XVe siècle un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue : actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999*. - Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005. - ISBN 2-7297-0769-7. - 189.6 / 129

- D. MOUHAUD, *Averroès, l'helléniste au turban*, p. 183-193 ; 23 cm, *Portraits de philosophes de l'idée à l'image : actes*. - Dijon : Editions universitaires de Dijon, 2002. - ISBN 2-905965-51-7. - 100 / 531

N

- J. NAAMAN, *Valeur et impact du Commentaire d'Aristote par Averroès*, p. 175-182, *Averroes (1126-1198), oder, der Triumph des Rationalismus : internationale Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, Heidelberg, 7.-11. Oktober 1998 herausgegeben von Ralf Georges Khoury. - Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2002. - 3-8253-1265-8. - 189.6 / 637

- I.Y. NAJJAR, *Ibn Rushd's theory of rationality*, p. 191-216 ; 24 cm, *Alif : journal of comparative poetics*. - N. 16, 1996, p. 191-216 ; 24 cm. [1980 ?]-. - ISSN 0000-0000 Cote de la revue :Q3 1991. - 189.9(329425.1). - Q3 / 1991

P

- G. PIAIA, *Averroes and arabic philosophy in the modern historia philosophica : seventeenth and eighteenth centuries*, p. 237-253, Renaissance Averroism and its aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe, Anna Akasoy, Guido Giglioni editors. - Dordecht : Springer, cop.2013. - ISBN 978-94-007-5239-9. - 189.6 / 501

- S. PINES, *Studies in Islamic atomism*, translated from German by Michael Schwarz; ed. by Tzvi Langermann, Jerusalem : The Magnes Press, 1997, 1 vol. (IX-212 p.); 24 cm, 241 / 720

- A. POUPART, *Averroès : de la philosophie au droit*, Paris : l'Harmattan, impr. 2018, 1 vol. (241 p.); 22 cm. - 189.6 / 636

Q

- P. QUESNE, *Dieu poète ? : le philosophe, le Coran et les poètes chez Averroès*, p. 55-75, Philosophie. - N. 93, 2007, p. 55-75. - Paris : Minuit, [1984 ?]-. - ISSN 0294-1805 Cote de la revue :N3 1592. - 189.9(351985.1). - N3 / 1592

R

- M. Rashed, *Essentialisme : Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, 2007, Berlin, De Gruyter.

- M. Rashed, A. Laks, *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 248. ISBN 2-85939-840-6.

- M. Rashed, T. Auffret, *L'interprétation mathématique de Platon*, in *Les Études philosophiques* 2018/1 (Num. 124), pages 3 à 14.

- M. Rashed, *Une analogie méconnue entre 'Le Timée' et 'Les lois'*, in *Les Études philosophiques* 2018/1 (Num. 124), pages 115 à 138.

- M. Rashed, *Le "critère de vérité" comme outil hellénistique de classification des systèmes philosophiques*, in *Les Études philosophiques* 2015/1 (Num. 112), pages 65 à 82.

- M. Rashed, *Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l' "instauration" (huduth)*, in *Les Études philosophiques* 2013/2 (Num. 105), pages 261 à 292.

- M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise : de l'eidocentrisme comme actualisation d'un aristotélisme possible*, in *Les Études philosophiques* 2008/3 (Num. 86), pages 281 à 284.

- R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Vol. 1, *Fondateurs et commentateurs*, 1996, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

- R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Vol. 2, *Ibn al-Haytham*, 1993, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

- R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Vol. 3, *Théorie des Coniques, Constructions Géométriques et Géométrie Pratique*, 2000, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

- R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Vol. 4, *Méthodes Géométriques, Transformations Ponctuelles et Philosophie des Mathématiques*, 2002, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

- R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Vol. 5, *Astronomie, Géométrie Sphérique et Trigonométrie*, 2006, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

- M.M. RASHWAN, *Ibn Rushd, était-il un simple commentateur d'Aristote ?*,

p. 20-24 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001.
- ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- (IBN AL-)RAWANDĪ, *Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought*, Brill, Leyde, 1999

- D.C. REISMAN, J. MCGINNIS, *Interpreting Avicenna : Science And Philosophy In Medieval Islam*, Proceedings Of The Second Conference Of The Avicenna Study Group (Islamic Philosophy, Theology, and Science) (2004)

- E. RENAN, *Averroes et l'averroïsme*, Paris, 1852

- E. RENAN (près. A. BENMAKHLOUF), *Averroès*, Monaco : Koutoubia, éd. Alphée, impr. 2009, 1 vol. (185 p.) ; 19 cm. - 189.6 / 373

- E. RENAN (préf. d'Alain de Libera), *Averroès et l'averroïsme*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1997, 1 vol. (299 p.) : couv. ill. ; 21 cm. - 189.6 / 30

- J. RENARD (éd.), *Islamic theological themes : a primary source reader*, Oakland : University of California Press, 2014, 1 vol. (XVIII-461 p.) ; 23 cm, 240 / 781

S

- K.M. SAEED, *Ibn Rushd on reconciliation : between philosophy and religion*, p. 13-30, Aligarh journal of Islamic philosophy. - N. 12, 2006, p. 13-30. - Aligarh [India] : Aligarh Muslim University, [1988 ?]. - ISSN 2278-3261. - Cote de la revue : N31612. - N3 / 1612

- A. SAIDI, *Rationalisme et légitimisme dans l'Islam classique*, Fès : Editions Approches, 2018, 1 vol. (217 p.) : couv. ill. ; 24 cm, 240 / 859. - NON DISPONIBLE XX(658346.1)

- S. SCHMIDTKE, *The Oxford handbook of islamic theology*, Oxford : Oxford

University Press, cop. 2016, 1 vol. (815 p.); 26 cm, 240 / 853

- M.M. SHAH, *Ibn Rush's defense of reason : a modern and post-modern appraisal*, p. 72-84, Aligarh journal of Islamic philosophy. - N. 13, 2007, p. 72-84. - Aligarh [India] : Aligarh Muslim University, [1988 ?]-. - ISSN 2278-3261. - Cote de la revue : N31612. - N3 / 1612

- K.M. (AL-)SHAYBI, *L'aspect spirituel chez Ibn Rushd : l'ascétisme et le soufisme*, p. 179-182 ; 24 cm, Actualité d'Averroès [actes]. - Carthage : Beit al-Hikma, cop. 2001. - ISBN 9973-929-69-1. - 189.6 / 22

- A. SHIHADDEH, *From al-Ghazali to al-Razi : 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology* (2005, Cambridge University Press)

- M. SHUHAIMI BIN HAJI ISHAK, *Allegorical interpretation of the role of philosophy in the discourse of Philo and Ibn Rushd*, p. 253-264, Al-Masaq : Islam and the medieval Mediterranean - Vol. 24, n. 3, 2012, p. 253-264. - Leeds : The University of Leeds Press, 1988 - ISSN 0950-3110 Cote de la revue : A217 - A2/17

- M. A. SINACEUR, *Al-Ghazâlî et l'ironie de Malebranche sur Averroès*, p. 287-304 ; 24 cm, Arabica : revue d'études arabes et islamiques. - T. 34, fasc. 3, 1987, p. 287-304 ; 24 cm. - Leiden : E. J. Brill, 1954. - ISSN 0570-5398 Cote de la revue : O1 1677. - 189.9(304481.1). - O1 / 1677

- L. SPRUIT, *Intellectual beatitude in the Averroist tradition : the case of Agostino Nifo*, p. 125-144, Renaissance Averroism and its aftermath : Arabic philosophy in early modern Europe Anna Akasoy, Guido Giglioni editors. - Dordrecht : Springer, cop.2013. - ISBN 978-94-007-5239-9. - 189.6 / 501

- C. STEEL et G. GULDENTOPS, *An unknown treatise of Averroes against the Avicennians on the first cause : edition and translation*, p. 86-135, Recherches de théologie et philosophie médiévales.- T. 64, n. 1, 1997, p. 86-135 Louvain : ISSN 0000-0000 Cote de la revue : V12729 - V1/2729

- R. STROBINO, *Time and necessity in Avicenna's theory of demonstration*, p. 338-367, Oriens, Vol. 43, No. 3-4, 2015, p. 338-367.

- E. D. SYLLA, *Averroes and fourteenth-century theories of alteration : minima naturalia and the distinction between mathematics and physics*, p. 141-192, *Averroes' natural philosophy and its reception in the Latin west* edited by Paul J. J. M. Bakker. - Leuven : Leuven University Press, 2015. - 978-94-6270-046-8. - 189.6 / 595

T

- A. TAFTAZANI, *Averroes and sufism*, p. 415-419; 28 cm, Ibn Rushd, philosophe arabe et pionnier du rationalisme : recherche sur sa vie et sa doctrine philosophique. - 1993. - 128.1 / 181

- S. M. S. (AL-)TAMAMY, *Averroes, Kant and the origins of the enlightenment : reason and revelation in Arab thought*, London ; New York : I.B. Tauris, 2013, 1 vol. (280 p.); 24 cm. - 189.6 / 555

- G. TAMER, *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī* (2015, Brill Academic Publishers)

- R.C. TAYLOR, *Aquinas and 'The Arabs' : Aquinas's first critical encounter with the doctrines of Avicenna and Averroes on the intellect*, in 2 Sent. D. 17, Q. 2, A. 1, p. 141-183, *Philosophical psychology in Arabic thought and the Latin aristotelianism of the 13th century* edited by Luis Xavier Lopez Farjeat, Jörg Alejandro Tellkamp. - Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2013. - 978-2-7116-2461-4. - 189.1 / 915

- R.C. TAYLOR, *Averroes : God and the Noble Lie* dans R. E. Houser (éd.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame (Indiana), 2007, p. 38-59

- R.C. TAYLOR, *Averroes : religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, p. 180-200, *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. - Cambridge :

Cambridge University Press, 2005. - ISBN 0-521-52069-X. - 189.1 / 442

- R.C. TAYLOR, *Averroes on the ontology of the human soul*, p. 580-596, *The Muslim world : a journal devoted to the study of Islam and Christian-Muslim relationship* . - Vol. 102, n. 3, 2012, p. 580-596 . - Connecticut : The Duncan Black MacDonald Center, 1911 - ISSN 0027-4909 Cote de la revue : G2844. - G2/844

- R.C. TAYLOR, *Ibn Rush - Averroes and Islamic rationalism*, p. [225]-235, *Medieval encounters : Jewish, Christian and Muslim culture in confluence and dialogue*. - Vol. 15, Num. 2-4, 2009, p. [225]-235. - Leiden : E. J. Brill, 1995-. - ISSN 1380-7854. Cote de la revue :I3 1095. - I3 / 1095

- R.C. TAYLOR, *Intelligibles in act in Averroes*, p. 111-140, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005*. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- C. TIERCELIN, *Le problème des universaux : Aperçus historiques et perspectives contemporaines*, in Jean-Maurice Monnoyer (ed.), *La Structure du Monde*. Vrin, Paris. pp. 329-353 (2004)

- I. TOUALBI-THAALIBI, *De la cité vertueuse au gouvernement tyrannique : réflexion Averroïste sur l'intégrité du souverain*, p. 43-60, *L'intégrité : vertu, pratique, atteintes* sous la direction de Michelle Bubenicek, Bruno Lemesle, Dominique Le Page. - 171 / 1231

- C. TOUATI, *Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès*, p. 157-164; 25 cm, *Multiple Averroès* actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 e. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. - Paris : Les Belles lettres, 1978. - 189.6 / 570

- D.B. TWETTEN, *Averroes' prime mover argument*, p. 9-75, *Averroès et les averroïsmes juif et latin : actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005*. - [Turnhout] : Brepols, DL 2007. - ISBN 978-2-503-52742-0. - 189.6 / 351

- D.B. TWETTEN, *Where is Averroes's physical proof of God's existence ?*, p. [345]-357, *La lumière de l'intellect : la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps : actes du IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Cordoue, 9-12 décembre 1998. - Leuven ; [Paris] : Peeters, 2011. - ISBN 978-90-429-2602-8 (Peeters Leuven), 978-2-7584-0147-6 (Peeters France). - 189.6 / 484

U

- D. URVOY, *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris : Flammarion, 1998, 253 p. : couv. III. ; 22 cm. - 189.6 / 28

- D. URVOY, *Ibn Rushd : une pensée incarnée*, p. 309-315, *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale, VIIIe-XIIIe siècles* Philippe Sénac, (éd.).- Toulouse : CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, impr. 2007. - ISBN 2-912025-35-4. - 964.01 / 465

- D. URVOY, *Ibn Rushd et le pouvoir almohade*, p. 121-130, *Averroès et l'averroïsme, XIIe-XVe siècle un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue : actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999*. - Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2005. - ISBN 2-7297-0769-7. - 189.6 / 129

V

- J. VAN ESS, *Les prémices de la théologie musulmane*, Paris : Albin Michel, 2002, 1 vol. (161 p.) ; 23 cm, 240 / 446

- G. VAJDA, *Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, éd. par Daniel Gimaret, Maurice-Ruben Hayoun et Jean Jolivet, London : Variorum Reprints, 1986 1 vol. ([318] p.) ; 23 cm, 189.1 / 193

- G. VAJDA, *Averroès a-t-il cité le Talmud ?*, p. 267-270, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. - Vol. 17, 1949.

- P. VALLAT, *Du possible au nécessaire. La connaissance de l'universel selon Farabi*, in Documenti e. Studi sulla tradizione filosofica medievale, XIX, 2008, pp. 89-121

- S. VAN RIET, *Averroès et le problème de l'imagination prophétique*, p. 167-173; 25 cm, Multiple Averroès actes du colloque international organisé à l'occasion du 850 e. anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. - Paris : Les Belles lettres, 1978. - 189.6 / 570

- B. VERGELY, *Averroès et l'énigme de la création*, p. 159-162, Boulevard des philosophes. [vol. 1], De l'Antiquité à la Renaissance. - Toulouse : Editions Milan, D.L. 2005. - ISBN 2-7459-1774-9. - 100 / 627

- A. VON KUGELGEN, *A call for rationalism : "Arab Averroists" in the twentieth century*, p. 97-132, Alif : journal of comparative poetics. - N. 16, 1996, p. 97-132; 24 cm. - [1980 ?] - ISSN 0000-0000 Cote de la revue : Q3 1991. - 189.9(329420.1). - Q3 / 1991

W

- M. WAHBA et M. ABOUSSENA (ed.), *Averroes and the Enlightenment*, New York : Prometheus Books, 1996, 291 p. ; 24 cm. - 189.6 / 37

- T. WINTER (éd.), *The Cambridge companion to classical Islamic theology*, Cambridge; New York : Cambridge University Press, 2008, 1 vol. (xi-337 p.) : couv. ill. ; 24 cm, 240 / 527

- A. WOHLMAN (trad. D. BURRELI) *Al-Ghazali, Averroès and the interpretation of the Qur'an : common sense and philosophy in Islam* / London ; New York : Routledge, 2010, 1 vol. (XIII-130 p.) ; 22 cm. - 189.6 / 426

Y

- I. YAZICIOGLU, *A cautious approach to miracle stories : Ibn Rushd's case*

for rationalism and divine wisdom, p. 43-68, Understanding the Qur'anic miracle stories in the modern age Isra Yazicioglu edited by Siegfried G. Richter, Charles Horton, Klaus Ohlhafer. - University Park : The Pennsylvania State University Press, 2013. - 978-0-271-06156-6. - 222 / 1151

Z

- A.Y. ZAYOUR, *La cité gréco-islamique chez Avicenne, Averroès et Saint Thomas*, p. 171-207 ; 24 cm Feuilles universitaires. - N. 21, 2000, p. 171-207 ; 24 cm. - [19- ?]-. - ISSN 0000-0000 Cote de la revue : C2 296. - 189.9(325711.1). - C2 / 296

- N. ZOUGGAR, *La prophétologie d'Averroès dans le Kashf*, AnIsl 46 (2012), p. 387-408

