

THE PROJECT OF AVERROES

LE PROJET D'AVERRROES: CONSTITUTION, RECEPTION ET EDITION DU CORPUS DES ŒUVRES D'IBN RUŠD

GERHARD ENDRESS
(Université de Bochum)

Conçu par Harry Austryn Wolfson en 1931 et continué sous l'égide de l'Union académique internationale, le projet d'édition des œuvres d'Ibn Rušd rassemble des chercheurs de plusieurs nations: leur but est de publier en éditions critiques (sur base de tous les témoins accessibles) les œuvres d'Averroès existant dans l'original arabe et dans les versions médiévales latines et hébraïques. Le huitième centenaire de la mort d'Ibn Rušd nous donne l'occasion de réfléchir à une double question à propos de son œuvre comme *Corpus commentariorum*: 1. Averroès a-t-il perçu cette œuvre comme la réalisation du projet de sa vie; quels en étaient par ailleurs l'objet, les antécédents et les buts finaux?; 2. au long des huit siècles écoulés depuis son élaboration, comment les lecteurs et éditeurs de cette œuvre l'ont-ils à leur tour perçue? Nous nous interrogerons donc sur les buts philosophiques d'une opération philologique.*

1

Au cursus des études philosophiques, les anciens commentateurs d'Aristote avaient l'habitude de donner une introduction d'après un schéma qui devint de plus en plus élaboré. Nous trouvons ce schéma dans les commentaires péripatéticiens et surtout néoplatoniciens de l'hellénisme tardif: chez Ammonius, Simplicius, Jean Philopon, Olympiodore et son école, pour ce qui est de la tradition

* Je remercie spécialement M. Roland Hissette qui a corrigé soigneusement la version française de cet article.

Abbreviations: 'Alawī, *Matn* = Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī, *al-Matn al-rušdī: madḥal ilā qirā'a ġadīda* (Casablanca: Tūbqāl, 1986); Bouyges, *Inventaire* = Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8 (Beyrouth, 1922), pp. 3–54; «Additions et corrections», *ibid.*, 9 (1923–24), pp. 43–48; Rosemann, *Catalogue* = Philipp W. Rosemann, «Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», *Bulletin de philosophie médiévale*, 30 (Louvain-la-Neuve, 1988), pp. 153–221.

grecque, et chez al-Kindī, al-Fārābī, et Abū l-Farağ ibn al-Tayyib, pour ce qui est de la tradition arabe. Ce schéma est encore visible chez Averroès.¹ L'introduction à l'étude d'Aristote y précède les commentaires aux livres des *Catégories*. Dans la huitième section du schéma introductif, sont nommées les qualités requises du bon exégète. Il doit être informé parfaitement de ce qu'il va expliquer; «il faut qu'il connaisse toute l'œuvre d'Aristote, pour qu'il puisse, après avoir montré qu'Aristote s'accorde toujours avec lui-même, expliquer l'œuvre d'Aristote par cette œuvre même», c'est à dire l'œuvre particulière qu'il est en train d'expliquer.² L'apparente objectivité de cette approche est toujours à considérer, il faut s'en rendre compte, dans le contexte d'un but ultérieur: dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, la tâche principale était l'explication de la philosophie de Platon, et cette philosophie était comprise comme le summum d'un système cohérent. L'exégèse d'Aristote, maître de la méthode démonstrative et scientifique, était jugée être un préalable nécessaire à la compréhension de la vérité suprême. Bien qu'elle mette Aristote au service d'une idéologie ultérieure, cette attitude suppose un accord de base entre les deux philosophes: on cherche avec ferveur à concilier les doctrines aristotéliennes avec celles de Platon, dans l'interprétation néoplatonicienne. Chez les Alexandrins, le principe unique qui est le but vers lequel tend la philosophie d'Aristote, n'est autre chose que l'Un

¹ Karl Praechter: «Die griechischen Aristoteleskommentare» (Compte-rendu des *Commentaria in Aristotelem Graeca*), *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909): 516–538, en traduction anglaise dans *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence*, éd. Richard Sorabji (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), chap. 2, pp. 31–54; Leendert Gerit Westerink, «The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries», dans *Aristotle transformed*, chap. 14, pp. 325–348; art. revu d'après Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy* (Amsterdam, 1962), pp. ix–xxxii; Richard Sorabji, «The ancient commentators on Aristotle», *ibid.*, chap. 1, pp. 1–30; pour la tradition arabe voir Christel Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der alexandrinischen Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Frankfurt am Main [etc.]: Lang, 1985), pp. 238ss.

² David (Ps.-Elias), *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1 (Berlin, 1900), p. 122.25–123.11, trad. de Ilsetraut Hadot; voir le Commentaire de I. Hadot dans Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de I. Hadot, fasc. 1 (Leiden: Brill, 1990), pp. 123s.; cf. Richard Sorabji, «The ancient commentators» (v. supra, note 1), p. 15.

néoplatonicien.³ Mais vis-à-vis d'une société et d'institutions devenues chrétiennes, l'autorité d'Aristote soutenue par cette tendance harmonisante, prit de plus en plus d'importance. Une fois que la théologie platonicienne, augmentée des éléments gnostiques de la religion populaire, cessa d'être la religion des érudits, un Aristote devenu maître du discours véridique, en harmonie avec la tradition transmise et élaborée par les commentateurs, mit la philosophie à la portée d'une interprétation rationnelle de la religion monothéiste et créationniste.

En même temps, conformément à cette intention harmonisante des écoles de l'antiquité, le genre du commentaire devint le véhicule principal pour l'exposition et le développement des idées philosophiques.⁴ La tâche imposée aux commentateurs et qui résulta de la double importance du Stagirite comme maître de la méthode et comme fondateur de l'encyclopédie des sciences rationnelles, fut également double: il s'agissait, d'une part, d'exposer l'ensemble des doctrines de sa logique, de sa philosophie naturelle et de sa physique, de son éthique et de sa métaphysique, et, d'autre part, d'étudier à fond la méthode et de démontrer la cohérence systématique de sa philosophie — *la philosophie*. Dès lors, au long d'un millénaire de *συνανάγνωσις*⁵ — transmission et tradition scolaire —, les commentateurs du texte faisant autorité, à commencer par les émules d'Alexandre d'Aphrodise pour finir avec Averroès, dernier héritier et continuateur actif de cette tradition, produisirent un corpus de guides incomparables pour l'étude d'Aristote; dans ces guides, ligne par ligne, l'ensemble de l'enseignement en cause était discuté, rappelé et harmonisé. C'est

³ *μία ἀρχή*, cf. I. Hadot, *ibid.* pp. 98–103, citant les prolégomènes aux *Catégories* par Ammonius, Simplicius, Olympiodore, et David/Elias; voir aussi I. Hadot, «Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité», *Antiquité tardive*, 5 (Turnhout, 1997), pp. 169–176 (v. p. 173); H.J. Blumenthal, «Simplicius and others on Aristotle's discussion of reason», in *Gonimos: Neoplatonic and Byzantine studies presented to Leendert G. Westerink at 75*, éd. John Duffy et John Peradotto (Buffalo, New York, 1988), pp. 103–119 (v. p. 107).

⁴ L.G. Westerink, *The Greek commentators on Plato's Phaedo*, vol. 1, Olympiodorus (Amsterdam [etc.]: North Holland Publ., 1976), p. 9.

⁵ L'explication d'un texte sous la direction d'un maître, pratiquée déjà dans l'école de Proclus qui en établit le cursus dans un traité portant ce titre (d'après David [Elias], *In Cat.*, 107.24–26); v. I. Hadot, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, 1 (*supra*, n. 2), p. 26 n. 22; la même, «Le commentaire philosophique» (*supra*, n. 3), pp. 169 et 172; Sorabji (*supra*, n. 1), p. 5.

en cette qualité que l'œuvre d'Averroès, synthèse d'une tradition dont lui-même, *le Commentateur*, était le produit, fut lue et reçue en Orient comme dans l'Occident arabe médiéval, puis, — après avoir été traduite en hébreu et en latin — fut reçue et relue en Europe. C'est à ce titre aussi, qu'Averroès a été décrié par les adversaires de l'aristotélisme dit averroïste, et rejeté encore par les penseurs qui, à l'aube de la modernité, se sont détournés des autorités traditionnelles: du Commentateur autant que de l'Aristote des scolastiques. Tombé dans l'oubli, il ne dut sa survie qu'aux fonds de manuscrits arabes, hébreux et latins (malgré les lacunes propres à chacun d'eux!), et aux éditions imprimées de la Renaissance; là, il était conservé pour ceux qui, inspirés par un intérêt nouveau pour l'histoire de la philosophie, ont redécouvert le philosophe arabe comme source des auteurs médiévaux, et enfin, à juste titre, comme philosophe musulman.

2

Le rôle joué par Averroès, *le Commentateur* d'Aristote, est lié à celui joué par Aristote, *le philosophe*, et ce dernier ne joua définitivement ce rôle que dans la tradition arabe. Les jugements prononcés sur Averroès comme philosophe dans cette tradition y reflètent donc l'autorité accordée à Aristote. Celle-ci fut reconnue par al-Fārābī, puis par ses disciples andalous, et fut consacrée par Ibn Rušd dans son grand projet de défendre la science démonstrative au nom du Premier Maître. Pour mieux comprendre les vicissitudes de l'Aristote rušdien, et aussi les causes de sa disparition, comme également celles de la redécouverte du Corpus Averroicum, il sera utile de rappeler les étapes de l'aristotélisme arabe.⁶

- Pendant la période de la réception gréco-arabe, le texte d'Aristote, transmis avec les sciences grecques, accompagne l'hellénisation des sciences, apportant ainsi à la communauté scientifique méthodologie et vision du monde. Avec le concours des textes péripatéticiens et néoplatoniciens mis sous le nom même d'Aristote, le choix des sources et leur interprétation harmonisante par

⁶ Pour les détails de ce développement, v. mon article «L'Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître», *Medioevo* 24 (1998): 1-42.

les soins des traducteurs préparent l'intégration des écoles anciennes. Sauf en médecine qui, avant Avicenne, était tributaire du platonisme de Galien, Aristote devient l'autorité dominante, qui régit la méthode scientifique dans les sciences helléniques — astronomie, astrologie, mathématiques —; par là, il devient aussi le défenseur de la raison, en légitimant la science rationnelle face à communauté religieuse.

- Lors du processus d'émancipation de la tradition philosophique vis à vis de la tradition scientifique qui avait emporté la philosophie dans son bagage — émancipation préparée par la réception, en arabe, de la totalité de l'*Organon* d'Aristote, y compris les *Analytiques postérieurs*, sommet de l'épistémologie et couronne de la logique — les *falāsifa* dirigés par al-Fārābī construisent un texte virtuel greffé sur le texte transmis des livres d'Aristote. Un texte harmonieux est établi, qui par déconstruction — celle de la méthode du commentaire littéral, méthode familière aux commentateurs grecs traduits en arabe à la même époque — et par reconstruction — celle de la méthode du commentaire sommaire et de la synthèse originelle —, tire du texte d'Aristote une épistémologie générale. C'est l'Aristote arabe qui établit la philosophie comme méthode démonstrative universelle, revendiquant une autorité universelle dans l'ensemble des institutions politico-religieuses. C'est ici que Platon est éliminé définitivement du domaine des sciences théoriques. Lui qui, dans l'hellénisme néoplatonicien, permettait d'accéder aux derniers mystères de la philosophie spéculative, est déclassé au rang de petit précurseur du rationalisme absolu et intégral; sa place dans la discipline de la philosophie se réduit à celle de la philosophie pratique, de l'exhortation morale au service d'une éducation politique.

- Lors d'une troisième étape, le texte virtuel est dégagé du texte transmis: la méthode apodictique, le système cohérent de l'encyclopédie philosophique et la métaphysique conçue comme science de l'être en tant qu'être, tout cela devient indépendant avec Avicenne. Alors qu'Aristote est respecté comme précurseur vénérable — *al-mu'allim al-awwal* —, sa doctrine, transmise et enseignée par la tradition des commentateurs-traducteurs, est soumise à une critique respectueuse, mais une rude polémique est dirigée contre

les péripatéticiens qui «se sont entichés d'Aristote, croyant que nul, sauf lui, n'était guidé par Dieu». ⁷ Le texte transmis fut alors abandonné: la nouvelle encyclopédie d'Avicenne et son interprétation rationnelle du discours religieux remplacèrent le texte d'Aristote.

• Le projet d'Averroès, enfin, fut la dernière tentative de grande envergure pour intégrer le texte transmis dans le texte virtuel, c.-à.-d. dans une doctrine conçue comme la vraie et irréfutable interprétation d'Aristote. Le projet d'Averroès conduisit au renouveau du genre du commentaire, élaboré selon le procédé des anciens et développé en plusieurs étapes. Il fut abordé dans la ligne modeste des épitomés d'al-Fārābī et d'al-Ġazālī, reçus et lus dans l'Andalousie par ceux qui maintenaient l'herméneutique rationnelle dans le discours religieux. Il fut révisé à l'occasion du tournant radical provoqué par la critique de Ġazālī envers le *tahāfut al-falāsifa*; Ibn Rušd jugea corrompu l'aristotélisme d'Ibn Sīnā, qui avait succombé aux attaques d'al-Ġazālī. Enfin, dernière étape du projet et résultat d'un cheminement personnel et d'une longue lutte spirituelle, la série des cinq Grands Commentaires firent du texte d'Aristote et de son explication littérale le fondement du savoir.

3

Le projet d'Ibn Rušd se développa au cours d'un dialogue avec les autorités philosophiques et religieuses de la pensée islamique. L'importance prédominante qui, en fin de compte, est accordée à Aristote, consacre en vérité l'autorité absolue de la raison. Le projet de poser la philosophie démonstrative comme base épistémique de la société — comprenant les institutions religieuses ainsi que la communauté scientifique — allait se réaliser avec le commentaire de l'encyclopédie aristotélicienne des sciences. ⁸

⁷ Voir la polémique d'Avicenne contre les Baghdadiens dans son *Maṭīq al-maṣriḡiyyīn* (Le Caire, 1910), p. 2; cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition* (Leiden, 1988), p. 45.

⁸ Le plus important apport à l'analyse de ce développement est toujours celui du regretté Ġamāl-al-Dīn al-'Alawī. Outre son œuvre magistrale *al-Matn al-rušdī: madḥ al-li-qirā'a ḡadīda* (al-Dār al-baydā' [Casablanca], 1986), voir aussi de nombreux articles importants touchant l'évolution et la chronologie de l'œuvre: «Nazariyyat al-burhān wa-dalālatuhū fi l-ḥitāb al-falsafī li-bn Rušd», dans *Halqat waṣl bayn al-ṣarq wa-l-ḡarb: Abū Hāmid al-Ġazālī wa-Mūsā ibn Maymūn, Agādīr*, 27–29 nūfambir 1985, Nadawāt Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Maḡribiyya (al-Ribāt, 1986), pp. 43–105;

• Le premier but d'Averroès fut déterminé par une tradition philosophique qui maintenait l'encyclopédie des méthodes et des sciences rationnelles dans le cadre du canon péripatéticien, telle qu'al-Fārābī l'avait présentée, Avicenne refondue, al-Ġazālī mise au service des disciplines religieuses et réduite par là même au rôle de servante. Le premier projet d'Averroès fut limité à ce qui «est nécessaire pour la perfection humaine» parmi les méthodes de base de la logique et les connaissances essentielles des sciences physiques.

L'importance d'al-Ġazālī, pris comme premier modèle d'analyse critique rationnelle, pour l'orientation et le discours philosophiques du jeune Ibn Ruṣd apparaît dans les références explicites et dans les restrictions que s'impose le juriste pendant son premier parcours vers la «science naturelle» (*al-'ilm al-ṭabī'ī*: l'enseignement physique d'Aristote, y compris la doctrine de l'âme). Après l'Abrégé du *Mustaṣfā* de Ġazālī (premier ouvrage daté, achevé en 552/1157), intitulé *al-Darūrī fī 'ilm al-uṣūl* (sc. *uṣūl al-fiqh*), suit l'Abrégé de la logique, qui se borne au «précis des énoncés nécessaires pour l'art de la logique» (*al-Darūrī* ou *al-Muḥtaṣar fī l-mantiq*, v. le prologue cité par 'Alawī, *Matn*, p. 50) — le but est limité en égard aux circonstances qui interdisent une réforme plus profonde du discours public (*wa-ṭalab al-aḥdāl fī zamāninā hādā yakādu an yakūna mumtanī'an*, loc. cit. p. 51). La même limitation à «ce qui est nécessaire pour la première entéléchie humaine» est exprimée par Ibn Ruṣd dans l'Abrégé du livre de l'Âme, dans l'espoir que «cette détresse va cesser» — c.-à.-d. les troubles des années consecutives à la première entrée des Almohades en Espagne — et qu'il survivra pour donner une exposition plus claire et plus approfondie (*Muḥtaṣar k. al-Nafs*, éd. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, *Talḥiṣ [sic] k. al-Nafs* [Le Caire, 1950], p. 44; cf. 'Alawī, *Matn*, p. 53). De même, dans son *Epitomé* des quatre livres physiques (achevé en 554/1159) il en extrait le suc scientifique sans discuter les opinions divergentes des commentateurs ou ce qui fournirait occasion de controverses, parce que la «sagesse» philosophique et «la recherche des causes des existants et la connaissance de l'être comme être» (c.-à.-d. physique et métaphysique) ne sont pas à la portée des contemporains (*Ġawāmi' al-Samā' al-ṭabī'ī*, éd. J. Puig, *Epitome in Physicorum libros* [Madrid, 1983], pp. 7s., version en marge de p. 7.8–8.12) — de la même attitude procèdent les résumés de l'*Almageste* et des *Kulliyāt fī l-tibb* (557/1162; cf. 'Alawī, *Matn*, pp. 15 et 59–61; M. Steinschneider, *Hebr. Übers.*, p. 340). La dernière indication explicite des restrictions susdites se trouve dans l'épilogue du Commentaire moyen de

«al-Ġazālī wa-l-ḥiṭāb al-falsafī fī l-ġarb al-islāmī: al-Ġazālī wa-taṣakkul al-ḥiṭāb al-falsafī li-Ibn Ruṣd», *Mağallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya bi-Fās* 8 (Fās, 1406/1986), pp. 15–50; «Iṣkāl al-'alāqa bayn al-'ilm al-ṭabī'ī wa-mā ba'd al-ṭabī'a 'ind Ibn Ruṣd», *ibid.*, 'adad ḥaṣṣ 3 (1988), pp. 7–51.

la *Physique*, dont «le but est le même que celui d'Abū Hāmid [al-Ġazālī] dans son livre *al-Maqāṣid*: car, lorsqu'on n'approfondit pas les opinions des hommes dans leur fondement, on ne saurait pas reconnaître les erreurs qui leurs sont attribuées ni les distinguer de ce qui est vrai» (daté du 1^{er} Raġab 565/21 mars 1170, cité par S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* [Paris, 1857–59], p. 442 et n. 1 d'après la version hébraïque).

• Après la première consolidation du mouvement almohade en Andalousie, la prise du pouvoir par l'émir Abū Ya'qūb Yūsuf à Séville (558/1163) fut suivie d'une décennie de troubles et d'insurrections. L'almohadisme religieux et intellectuel ne l'emportait que graduellement sur le traditionalisme légal des *'ulamā'*, qui s'était allié au régime almoravide. Inspirée de prime abord par l'attitude d'al-Ġazālī, partisan d'une religion épurée et éclairée par la raison, la mentalité de l'almohadisme en arrive à soutenir une philosophie qui, contrairement au Kalām de Ġazālī, maintient la cohérence, mise en évidence dans la création physique, entre la volonté de Dieu et la raison accordée à l'homme. Abandonnant la synthèse entre la Falsafa avicennienne et le paradigme ġazālīen de la connaissance mystique (synthèse propagée par Ibn Ṭufayl),⁹ Averroès conçoit son projet à long terme: fonder la communauté — religieuse, scientifique, intellectuelle — sur la seule et irréfutable vérité atteinte par l'*apodeixis*, la méthode démonstrative. Celle-ci a été établie et appliquée dans la totalité du savoir par Aristote. En fait, la Providence divine «a distingué Aristote comme exemple suprême afin de présenter à nous, tous les hommes, l'existence de la perfection suprême du genre humain dans un exemplaire sensible et tangible.»¹⁰

Le projet qui, comme tel, se forme pendant les années de sa judicature à Séville (où Abū l-Walid fut *qādī* de 564/1169 au moins jusqu'en 565/1171, année du tremblement de terre à Cordue; v. Munk, *Mélanges*, p. 422) fut abordé avec hésitation. Dans son commentaire sur les livres *De animalibus*

⁹ Pendant que le *ḥads* d'Avicenne est l'ultime perfection du raisonnement démonstratif, donnant au philosophe accompli le résultat d'un syllogisme parfait dans une opération immédiate, le *ḥads* de la théologie mystique — celle de Ġazālī, greffé par Ibn Ṭufayl sur la *falsafa* d'Avicenne — est l'inspiration irrationnelle accordée par Dieu. Voir Dimitri Gutas, «Ibn Ṭufayl on Ibn Sinā's Eastern Philosophy», *Oriens* 34 (1994): 222–241.

¹⁰ Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ k. al-Qiyās*, éd. Butterworth et Harīdī, p. 170.10–171.10; éd. Jéhamy, pp. 213.16–214.

(dont la dernière partie *De generatione animalium* fut achevée ici même en 565/1169), il s'avoue perplexe d'un côté «devant la grande difficulté des mots d'Aristote, et particulièrement devant la confusion dans les exemplaires» qu'il a étudiés; de l'autre côté, «la tempête qui sévit dans notre région, l'Andalousie, les dommages que nous avons soufferts, et ce que quelques hommes ont supporté pour assurer les nécessités de la vie et pour s'en tirer sains et saufs» le font désespérer devant la grandeur de sa tâche (*Comm. med. De part. anim.*, in *Arist. Opera* [Venetiis: apud Junctas, 1560–62], vol. 6, pars 1, fols. 127ra [A-B], 203rb [L-M]; *De gener. anim.*, *ibid.*, pars 2, fol. 144ra [D-E]).

Dès lors, il prie Dieu de lui accorder un délai suffisant afin de pouvoir résoudre les difficultés qui restent («si Deus dabit mihi tempus, conabor iterum scrutari ipsum [sc. hunc librum]», *De gener. anim.*, *ibid.*). — D'emblée, il voit dans l'exemple providentiel que fut Aristote le garant et le témoin de son projet, et se met à louer Dieu «qui a séparé cet homme des autres par sa perfection, et l'a doué de la suprême vertu humaine, vertu (*dignitas*, ar. *faḍīla*) qui n'est atteinte par aucun homme en aucune époque» (*De gener. anim.*, dans *Aristotelis Opera* [Venetiis: apud Junctas, 1562], vol. 6, pars 2, fol. 64B). De même, dans la *Paraphrase de la Météorologie* (c. 568/1173), il s'élève au-dessus des doutes des commentateurs pour exalter Aristote que Dieu a distingué parmi tous les hommes (*Talḥiṣ al-Ātār al-'ulwiyya*, éd. 'Alawī [Beyrouth, 1994], p. 145) et qui représente la perfection ultime de la raison humaine (v. *De substantia orbis*, éd. A. Hyman [Cambridge, Mass., et Jérusalem, 1986], ch. I, ll. 22–26 = trad., p. 44).

De retour à Cordue, il rejoint l'entourage de l'émir Abū Ya'qūb Yūsuf, qui vient d'affirmer son pouvoir comme souverain de l'Andalousie, prenant le titre califal d'*amīr al-mu'minīn* — le même qui, dès son accession en 1166, l'avait encouragé de manière décisive à faire du commentaire d'Aristote le projet de sa vie. La crise à laquelle il fit allusion à Séville, une crise politique à première vue suscitée par la lutte pour le pouvoir, était en même temps une crise intellectuelle. Il s'y engage avec sa grande polémique anti-gazālienne; mais celle-ci n'est pas un but en soi: elle n'est qu'une étape. Comme résultat de sa démonstration polémique, il constatera plus tard «que le discours des théologiens (*al-mutakallimūn*) est contraire à l'évidence explicite de la *Šarḥ'a* (*muḥāliṣ li-zāhir al-Šarḥ'a*)», en référence à son *Kašf 'an manāhiḡ al-adilla* écrit en 575/1179 (*Tafsīr al-Samā' wa-l-'ālam*, v. 'Alawī, *Matn*, p. 96 n. 60). Il abandonne l'attitude hésitante et modeste de ses premiers écrits; il remanie et met à jour ses écrits antérieures tels que les *Epitomés* des écrits physiques (v. la nouvelle introduction, éd. Puig, loc. cit., pp. 7s.) et le *Commentaire moyen des Premiers Analytiques*. C'est un corollaire de ce dernier (cité déjà plus haut), ajouté à la première version écrite vers 562/1166 (seulement dans le manuscrit de Leiden), qui nous montre Ibn Rušd en route vers une appréciation extrême d'Aristote «dont le génie surpasse de loin celui de l'humanité»: il abandonne les interprètes anciens et arabes pour établir la

vérité apodeictique comme vrai sens du texte d'Aristote: «Nous avons, dans notre exposition originale de ces endroits, présenté une exposition suivant le sens immédiat de son discours — c'est ce qu'avaient compris les commentateurs — afin de trouver un chemin vers la solution des apories du texte, jusqu'à ce que nous trouvâmes l'explication que nous venons de donner. Quiconque aime de développer l'exposition jusqu'à ce que n'y reste pas de doute, qu'il le fasse; et si Dieu nous laisse vivre, nous allons donner de cet endroit un commentaire littéral» (*Talhīs k. al-Qiyās*, éd. Jéhamy, pp. 213s. = Butterworth & Haridī, pp. 170s.). Ceci nous mène à la dernière phase de son œuvre.

- Après avoir mis un terme à la grande polémique contre le Kalām gazālien, Ibn Ruṣd entreprend la conclusion du projet, abordé sous la forme des commentaires moyens (*talhīs*), et couronné dans le Grand Commentaire des cinq ouvrages fondamentaux. Il cherche les «bons» commentateurs qui représentent la doctrine péripatéticienne pure, mais il ne s'interdit pas de contredire ni eux ni Aristote lui-même. Il abandonne toute tendance néoplatonicienne présente chez ses prédécesseurs arabes. Au lieu de bâtir la philosophie à partir d'en haut, de la métaphysique, il la développe d'en bas, de l'étude des sciences naturelles. L'autorité du texte d'Aristote est dépassée par la vérité même, qui, elle, est l'Aristote véritable. Aristote devient ainsi l'instrument de la provocation finale qu'opère la philosophie: convaincu que le philosophe, interprète des sciences rationnelles, n'accepte que l'évidence des principes déductibles par la raison, et qu'il ne doit se servir que de la méthode démonstrative (le *burhān*), il exclut la révélation de son champ de recherche de la vérité absolue.

La recherche des textes authentiques et corrects, et des «bons commentateurs», surtout des commentaires littéraux (*'alā l-harf*) continue comme auparavant dans la période des *talhīs* (cf. M. Aouad et M. Rashed, «Commentateurs 'satisfaisants' et non satisfaisants' de la *Rhétorique* selon Averroès», dans ce volume, pp. 83 ss., sur le Commentaire moyen de la *Rhétorique*, v. aussi, parmi beaucoup d'autres exemples, celui de la *Sophistique*, *Talhīs al-Safsā'a*, éd. M. Salīm Sālim [Le Caire, 1972], p. 177). Mais tout en prenant les commentaires, ceux traduits du grec et ceux laissés par ses prédécesseurs arabes, comme guides pour maîtriser les difficultés doctrinales et philologiques du commentaire littéral, il les met à l'écart lorsqu'ils ne servent pas son but (cf. les passages extraits par 'Alawī, *Matn*, pp. 165s. des trois commentaires sur les *Analytiques postérieurs* qui démontrent ce changement d'attitude). Même Alexandre d'Aphrodise, auquel il accorde la plus grande estime, n'a pas toujours saisi la vérité, il a induit

Avicenne en erreur (cf. *Talḥiṣ al-Samā' wa-l-'ālam*, éd. 'Alawī, p. 183); c'est la pire faute des *muhdaṭūn* qu'ils lisent les commentateurs au lieu d'Aristote lui-même: «Ce qui a fait errer cet homme [Ibn Bāḡga], et nous aussi il y a longtemps, c'est que les Modernes laissent de côté les livres d'Aristote et examinent [plutôt] ceux des commentateurs — principalement pour *L'Âme*, car ils pensent que ce livre est impossible à comprendre» (*Comm. mag. De anima*, III c. 30, éd. Crawford, p. 470; Averroès, *L'intelligence et la pensée*, trad. d'Alain de Libera [Paris: Flammarion, 1998], p. 139).

En reprenant la méthode des Anciens, il réproue leurs résultats incomplets ainsi que les réinterprétations et remaniements incompetents des «modernes», pour rétablir le sens littéral, la validité et la cohérence de l'argument démonstratif dans un édifice monumental. La vénération pour Aristote ne cesse pas d'inspirer Abū l-Walid de célébrer ses louanges. Nous les trouvons dans le cadre des Prolégomènes traditionnels — les huit κεφάλαια introduisant les œuvres individuelles d'Aristote selon le schéma des Alexandrins — qu'il fait précéder son Grand Commentaire des *Physica* (daté de 582/1186; v. le texte hébreu dans Steven Harvey, «The Hebrew translation of Averroes' proemium to his *Long Commentary on Aristotle's Physics*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52 [1985], pp. 55–84 [p. 70, trad. anglaise p. 83]); nous les trouvons aussi dans un déchainement spontané d'admiration: Dans le *Comm. mag. in De anima* (c. 586/1190), III, c. 14, il discute le passage III, 4, 429b29–430a2 («... que l'intellect est en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles, mais qu'il n'est en acte aucun d'eux avant d'avoir conçu»), et après avoir rejeté l'opinion d'Alexandre d'Aphrodise, il continue: «[La question] est si difficile que si l'on ne disposait pas sur ce point du discours d'Aristote, il serait très difficile de retomber sur [le même discours]. Ce serait peut-être même impossible, à moins de retrouver quelqu'un de semblable à Aristote. Car je crois que cet homme fut une règle dans la Nature, un modèle que la Nature elle-même a inventé pour nous montrer le suprême degré de perfection humaine [accessible] dans le monde matériel» (éd. Crawford, p. 433; trad. d'A. de Libera, loc. cit., p. 101).

Un sens d'urgence parcourt toute l'œuvre de longue haleine que constituent les Grands Commentaires littéraires, dont le premier terminé (575/1180) dix-huit ans avant sa mort fut celui portant sur les *Analytiques postérieurs*; il s'agit d'un projet envisagé comme devoir ultime. Une dizaine d'années plus tard, occupé à rédiger son grand *Šarḥ* au *Livre du Ciel* d'Aristote, toujours à la recherche des solutions décisives de certains problèmes de cosmologie touchant la métaphysique, il évoque encore le même but sur un ton optimiste: «Peut-être, si Dieu nous accorde le délai, nous pourrions éclaircir ce sujet lorsque nous présenterons notre commentaire littéral de cette science. Cela est notre espoir le plus grand — peut-être Dieu, dans sa bonté et sa miséricorde, nous accordera ce temps, et nous aidera vers ce but, lui qui est bienfaisant et généreux!» (*Šarḥ k. al-Samā' wa-l-'ālam*, I c. 90 [ms. Tunis, Aḥmadiyya, no. 5538], fol. 70a = éd. en facsimile par G. Endress [Frankfurt, 1994], p. 47; cf. un passage dans le même esprit, *ibid.*, II c. 35, fol. 38b22–24 = facs., p. 210; v. Endress,

«Averroes *De Caelo*», *Arabic Sciences and Philosophy* 5 [Cambridge, 1995]: 9–49 [ici p. 45.], et aussi 'Alawī, *Matn*, p. 107). Mais lorsqu'enfin il achève son Grand Commentaire de «cette science», c'est-à-dire de la Métaphysique, vers la fin de sa vie, il désespère de sa tâche d'expliquer et de justifier le modèle astronomique qui fut à la base de la vraie cosmologie d'Aristote: «Dans ma jeunesse, j'espérais réussir dans cette enquête, mais maintenant, dans ma vieillesse, j'en suis désespéré à cause des obstacles qui m'en empêchent» (*Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, XII c. 45, éd. Bouyges, p. 1664.2–3).

4

Ainsi donc s'est constitué ce que nous appelons le Corpus Averroicum, qui toutefois ne fut considéré comme corpus accompli que lors de sa réception ultérieure: celle du corpus encyclopédique de l'Aristote arabe avec commentaires et écrits additionnels, qui consacrèrent la philosophie élaborée selon Aristote comme l'interprétation cohérente et véridique de la rationalité de l'univers. C'est la philosophie même d'Averroès, qui développe «sa propre explication comme si elle appartenait à Aristote».¹¹ Il s'agit d'une philosophie originelle et novatrice, qui, répondant à la provocation de l'institution religieuse, est basée sur une analyse et une discussion détaillée de toute la tradition des commentateurs grecs et arabes, et se présente comme distillat définitif du véritable Aristote. Tout aussi bien, et à l'instar du corpus aristotelicum, le corpus averroicum est une encyclopédie du savoir. Ce qui de l'encyclopédie grecque était resté dans celle d'Avicenne, était un classement systématique des anciens textes de base d'Aristote, complété — d'après le système des sciences établi à Alexandrie — par les textes d'Euclide, de Ptolémé et de Galien. Averroès rétablit le corpus aristotelicum comme la vérité à enseigner, fondée sur la vraie méthode.

C'est comme tel qu'Averroès sera lu en arabe ainsi qu'en latin et en hébreu, en Orient comme en Occident. En arabe, il est vrai, seuls les épitomés et les commentaires-paraphrases de la logique et des écrits de physique sont restés en circulation. Ce sont ces textes qu'a lus Ibn Ḥaldūn avec un des maîtres qu'il trouva à Fès en 1354 (755 H.), Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasanī de

¹¹ Josep Puig Montada, «Les stades de la pensée naturelle d'Averroès», *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997): 115–137 (citation prise de la p. 137).

Tilimsān, qui à son tour, en matière des *‘ulūm al-‘aqliyya*, fut le disciple d'al-Ābilī, maître en sciences mathématiques vénéré par Ibn Ḥaldūn lui-même.¹² On trouvera les fruits de sa lecture parsemés dans la *Muqaddima*.¹³ Il est vrai que les œuvres d'Avicenne et celles de l'école d'al-Ġazālī y occupent la première place, mais il est évident aussi que les manuels d'Averroès étaient là pour donner un accès rapide, systématique et authentique aux textes de base de la philosophie. Il en va de même pareillement pour l'école d'Isfahan en Iran safavide, où le nombre des manuscrits conservés — bien que limité, là aussi, aux abrégés de la Physique et aux *talḥīṣ* de l'*Organon* — dépasse tout ce qui se trouve ailleurs dans les bibliothèques arabes du monde.

Néanmoins, il est vrai que, même en Occident arabe, la lecture d'Averroès connut un recul par rapport à un discours philosophique qui, au lieu de traiter la loi révélée comme une allégorie de la vérité absolue (ce qu'avait fait Avicenne), traitait le modèle péripatéticien, avec les composantes du néoplatonisme, comme allégorie de la vérité révélée, servant d'affirmation rationnelle à cette dernière. Le témoignage d'Ibn Ḥaldūn pour ce développement est parmi les plus explicites et éloquents.¹⁴

Cependant le discours du *Tahāfut al-falāsifa* se poursuivit dans l'Orient musulman. Dans son magistral *Dar' ta'ārūḍ al-‘aql wa-l-naql*, le grand Ibn Taymiyya (mort en 728/1328) se rattache non seulement aux arguments d'al-Ġazālī et à ceux de ses adhérents du Kalām tardif, mais aussi à ceux

¹² Ibn Ḥaldūn (732–808/1412), *al-Ta'rif bi-bn Ḥaldūn wa-riḥlatihī garban wa-ṣarqan*, éd. Muḥammad Tāwīt al-Ṭanġī (Le Caire, 1370/1951), pp. 62s.: *Talḥīṣ kutub Aṣiṣū [sic] li-bn Ruṣd* (trad. française par Abdesselam Cheddadi: *Ibn Khaldūn. Le Voyage d'Occident et d'Orient* [Paris: Sindbad, 1980], pp. 78s.). Concernant M. b. Ibrāhīm al-Ābilī (mort en 757/1356), principal maître d'Ibn Ḥaldūn dans les *‘ulūm al-‘aqliyya*, voir aussi pp. 21s., 33–38 (trad. pp. 48s., 54–58); originaire d'Avila en Andalousie, élevé à Tilimsān, réfugié à Marrakech (où il fit ses études avec Abū l-‘Abbās Ibn al-Bannā'), il avait rejoint le cercle du sultan mérinide vers le milieu du XIV^e siècle.

¹³ *al-Muqaddima* = *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, par [Etienne Marc] Quatremère, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, publiés par l'Académie des inscriptions et des belles-lettres (Paris: Duprat, 1858; réimpr., Bayrūt: Maktabat Lubnān, 1970), III, pp. 112, 117, etc.; *The Muqaddimah: an introduction to history*, by Ibn Khaldūn, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series 43 (London et New York, 1958; 2^e éd., 1967), vol. 3, pp. 142, 147, et index s.n.

¹⁴ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Quatremère, III, pp. 121–124.

d'Averroès, ce qui témoigne d'une lecture critique approfondie du *Tahāfut al-Tahāfut* et du *Kašf'an manāhiğ al-adilla*.¹⁵ — Un nouveau *Tahāfut al-falāsifa* fut écrit par le théologien et jurisconsulte du Sultan Mehmet II, Muşlih-al-Din Hwāğazāde (mort en 893/1488), arbitre entre al-Ğazālī et les philosophes, un autre le fut par son rival 'Alā'-al-Din al-Ṭūsī (mort en 887/1482) — mais tous les deux sans références spécifiques à Ibn Ruşd. Celui de Hwāğazāde fut imprimé au Caire en 1885/86 (1303H.) en marge des *Tahāfutān* avec les gloses d'un autre savant ottoman, Ibn Kamālpaşa (mort en 944/1537).¹⁶

Muşlih-al-Din Muştafā b. Yūsuf Hwāğazāde (m. 893/1488), nommé qādi à Qastal par Sultan Murād, fut professeur à Bursa, puis à Istanbul et Izniq, et enseigna le droit à Mehmet II le Conquérant après l'intronisation de celui-ci; il fut réinstallé comme müderris à la Madrasa Sultāniyya de Bursa par Bāyezid, et enfin comme *muftī* ici-même (v. Brockelmann, *GAL*² II, 297s., S II, 322; Tāşköprüzāde, *al-Şaqa'iq al-nu'māniyya*, pp. 153–167; Kātib Čelebī, *Kašf al-zunūn*, p. 519; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi* [Ankara, 1947–62], ii [2^{de} éd, 1964], pp. 649–652). Sur son *Tahāfut*, voir Mubahat Türker, *Üç Tehāfut bakimından felsefe ve din münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları 102 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), pp. 53–62: «Hocazāde'nin Tehāfut-ül-Felāsifesi'nin takdimi» (confirmant qu'il n'y a pas de mention d'Averroès chez Hwāğazāde). — Son rival 'Alā'-al-Din al-Ṭūsī (mort en 887/1482) écrivit également un *Tahāfut al-falāsifa* ou «Arbitrage entre Ğazālī et les philosophes» (*k. al-Dahira fi l-muhākama bayn al-Ğazālī wa-l-falāsifa*, éd. Riḍā Sa'āda, Bayrūt, 1990), lors d'un concours organisé par le Sultan; c'était un iranien qui fut transféré de Bursa à Constantinople par Mehmet II après la conquête de 1453, où il obtint une des huit *madāris* fondées par le Conquérant (*Şahn-i tamān*). Après la défaite que lui imposa Hwāğazāde, il se retira, aigri par l'échec, dans sa patrie iranienne (*GAL*² II, 261; S II, 279; al-Zirikli, *al-A'lām*, ³V, 162). — Kemālpaşazāde (Şams-al-Din Aḥmad b. Sulaymān Ibn Kamālpaşa, mort en 940/1534), *faqih* et *şeyḫülislām*, et *müderris* à

¹⁵ Première impression du *Dar'* dans les marges de Ibn Taymiyya, *Minhāğ al-sunna al-nabawiyya* (Būlāq: al-Maṭba'a al-kubrā al-amiriyya, 1321–22/1903 [1904?–1905]; édition critique du premier volume par Muḥammad Raşād Sālim (Le Caire: Dār al-kutub, Markaz taḥqīq al-turāt, 1971); éd. complète par le même, t. 1–11 (t. 1 = réimpr. de l'éd. du Caire), Maktabat Ibn Taymiyya 1, al-mu'allafāt 3 (al-Riyāḍ: Ğāmi'at al-Imām Muḥammad Ibn Sa'ūd al-Islāmiyya, 1399/1979–1403/1983). — Voir les remarques sur le *Kašf* dans *Dar'*, éd. Sālim, t. 6, pp. 212–249 (imprimées avec l'éd. de Tāhir al-Ğazā'iri, 2^e éd. (Le Caire, 1328/1910), v. infra, n. 53); voir aussi l'index du *Dar'*, t. 11, pp. 155s., pour les nombreuses références à Ibn Ruşd en général, et pp. 423s., pour celles au *Kašf'an manāhiğ al-adilla*. — Il ne s'agit pas d'un 'commentaire' sur le *Kašf* rédigé séparément, comme le suggèrent les bibliographies se référant à l'édition de 1910 et ses réimpressions.

¹⁶ Sur les détails de cette édition, v. la note suivante; sur les ouvrages au sujet du *Tahāfut*, cf. A. von Kūgelgen dans *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, éd. F. Niewöhner et Loris Sturlese (Zürich, 1994), p. 364 n. 14.

Edirne, Istanbul et autres centres ottomans, est l'auteur d'une œuvre énorme dans toutes les disciplines de la *madrasa* musulmane (v. *GAL*² II, 597–602, S II, 668–673 [gloses du *Tahāfut*: no. 94, 161]; *EL*² IV [1976], art. «Kemāl Pasha Zādeh» [V. I. Ménage]).

Egalement en milieu ottoman, nous trouvons un lecteur savant du *Tahāfut al-Tahāfut* en Tāšköprüzāde (901/1495–968/1561), fameux auteur de l'encyclopédie *Miftāḥ al-sa'āda* et du lexique biographique *al-Šaḡā'iq al-nu' māniyya*, qui fut le copiste du manuscrit de la bibliothèque du Yeni Cami à Istanbul (daté de 943/ 1537).¹⁷

5

C'est en Occident, d'autre part — dans les écoles juives de l'Europe méridionale et, à la même époque, au sein de la tradition latine chrétienne —, que nous trouvons le corpus des écrits d'Ibn Rušd faisant un tout: le corpus commentariorum, organisé selon le plan et la classification traditionnels, et accompagné des traités de cosmologie et de psychologie, qui se sont trouvés à l'origine de ce qu'on appela l'averroïsme. Le corpus averroicum, dont une partie considérable, même essentielle, est perdue dans l'original arabe, est à compléter au moyen des traductions médiévales; ceci du reste vaut aussi pour les œuvres qui sont conservées dans l'original arabe. Je vais revenir aux conséquences de cette situation pour l'éditeur moderne.

Ce n'est guère plus d'une génération après la mort d'Averroès (1198) que la presque totalité de ses commentaires sur Aristote furent traduits en latin. Un des artisans de cette entreprise fut Michel Scot qui, déjà vers 1220, semble-t-il, pourrait avoir travaillé à la cour de Frédéric II et dédia un peu plus tard sa traduction du Grand Commentaire du *De Caelo* à Étienne de Provins. La principale entreprise des traductions latines d'Averroès doit ainsi se situer dans les premières décennies du XIII^e siècle. Parmi les premiers lecteurs, on trouve Guillaume d'Auvergne († 1249), Philippe le Chancelier († 1236), Pierre d'Irlande (vers 1260), puis

¹⁷ Le manuscrit Yeni Cami 734, daté le 23 Ramaḍān 943/mars 1537 par Aḥmad b. Mustafā b. Ḥalil [i.e. Tāšköprüzāde], fut à la base de l'*editio princeps* du Caire, 1302–3/1885 (al-Matba'a al-i'lāmiyya); v. M. Bouyges, «Inventaire» (infra, n. 54), p. 35 no. 37; Bouyges (éd.), *Averroès. Tahāfut al-Tahāfut* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1930), p. xiv.

Albert le Grand († 1280) et Thomas d'Aquin († 1274); à ces derniers, dès le milieu du XIII^e siècle, l'œuvre d'Averroès apparut comme un corpus commentariorum complet. Un petit nombre de commentaires, d'importance mineure, furent traduits plus tard au XIII^e siècle; le peu qui resta pour les derniers traducteurs n'appartient plus au cadre des commentaires (comme le *Tahāfut*).¹⁸

Indépendamment des débats suscités par le texte même et pour une période bien plus longue que celle de sa réception médiévale immédiate et des confrontations qu'elle a provoquées, l'Aristote arabe selon l'exégèse d'Averroès, mais traduit en latin et en hébreu, devint la source principale de tout enseignement propédeutique, herméneutique, logique, de tout exposé systématique sur le monde physique et les phénomènes de la nature, de toute discussion sur la nature de l'homme, les principes de l'être et les causes premières. De la côté juive ainsi que de la côté chrétienne: Imprégné profondément de la théologie du Kalām, de la philosophie musulmane et de son expression arabe, et, du fait de son intégration dans la civilisation arabe d'Andalousie, placé au centre d'échanges avec le milieu intellectuel arabe, le judaïsme reçut presque totalement l'œuvre d'Ibn Rušd, y compris les écrits de la phase gazālienne. Cette réception eut lieu en arabe jusqu'à la génération de Maïmonide, puis l'hébreu fut utilisé, et finalement la tradition latine acheva de compléter l'essor des textes accessibles aux auteurs juifs.

¹⁸ Le codex Paris, Bibl. nat., latin 15.453, première collection — encore incomplète — des commentaires d'Averroès, d'origine italienne, est daté de 1243; v. Fernand Van Steenberghen, «Le problème de l'entrée d'Averroès en occident», dans *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Atti dei Convegni Lincei, 40 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1979), pp. 81-89 (sur le contenu des premiers mss. du corpus, pp. 82-84). Sur l'activité de Michel Scot, ses relations avec Frédéric II et Etienne de Provins v. toutefois R.-A. Gauthier, «Notes sur les débuts (1225-40) du premier 'averroïsme'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982): 331-334, id., «Préface», dans Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, t. 45, 1, *Sentencia libri De anima* (Roma: Leonina, 1984); Raoul Manselli, «La corte di Federico II e Michele Scot», dans *L'Averroismo in Italia*, pp. 63-80. Sur Frédéric II et son entourage de savants, v. aussi le recueil intitulé «Le scienze alla corte di Federico II. — Sciences at the Court of Frederick II», *Micrologus* 2 (1994): passim; Charles Homer Haskins, «Science at the court of the Emperor Frederick II», dans Haskins, *Studies in the history of mediæval science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), pp. 242-271.

Durant la première époque des traducteurs juifs du 13^e siècle en Espagne et surtout en Provence — où l'activité des Tibbonides, puis (autour de 1300) celle des personnages comme Qalonymos b. Qalonymos figurent au premier plan — l'intérêt se concentre (comme d'ailleurs dans le monde arabe) sur les épitomés des écrits physiques. L'intérêt croissant des traductions est évident dans les ouvrages de philosophie juive du 14^e siècle; il s'agit de commentaires dont ceux de Moïse de Narbonne et de Gersonide (commentateur d'Averroès et d'Aristote à la fois) sont les plus importants, et qui sont basés sur les commentaires moyens ainsi que sur les épitomés d'Averroès. Enrichie, pendant le 15^e siècle, par l'assimilation de l'aristotélisme latin, l'encyclopédie de la philosophie juive s'achève, basée dans une large mesure sur celle d'Averroès.¹⁹

Traduit en latin, Averroès fut accrédité également comme exégète indispensable dans les écoles chrétiennes de l'Europe. Devenu par la suite l'objet d'un débat acharné, il finit par être vu par quelques-uns comme le protagoniste d'une incrédulité blasphématoire. Il n'en fut pas moins la source principale des doctrines d'Aristote, étant accessible dans des traductions supérieures aux premières versions latines du Stagirite et mettant à la disposition des étudiants une riche tradition exégétique, nécessaire pour comprendre un texte qui, difficile en lui-même, était en outre privé du contexte de la tradition scolaire de l'hellénisme et livré dans les lourdeurs de traductions imparfaites; malgré tout — faute d'autres sources originales — il fut le seul représentant de l'édifice complet du système péripatéticien. Au Philosophe fut ainsi joint le Commentateur; confronté au départ à une masse de textes obscurs, défectueux et incohérents, il devint l'architecte d'un système harmonieux qui, en illuminant les zones d'ombres de l'histoire, faisait éclater l'autorité de l'homme exemplaire Aristote, «créé par une nature providentielle pour montrer l'ultime perfection du genre humain».²⁰

¹⁹ Outre l'ouvrage bibliographique de Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; réimpr., Graz, 1956), monumental et toujours indispensable, on peut consulter maintenant le précis clair, présentant tous les faits essentiels, de Mauro Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi* (Brescia: Paideia, 1996), puis l'inventaire précieux de Giuliano Tamani et Mauro Zonta, *Aristoteles Hebraicus: versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*, Eurasiatica, 46 (Venezia: Supernova, 1997).

²⁰ V. supra, n. 10. — Sur les acceptions variées d'Averroïste, Averroïsme, v. Miguel Cruz Hernández, «El averroismo en occidente medieval», dans *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze. Atti del Convegno internazionale, 9-15 aprile*

D'autres sources, d'autres commentaires furent joints à ceux d'Ibn Rušd; dès le XII^e siècle, la tradition gréco-latine avait commencé de redonner à l'Occident l'accès à l'Aristote original et à des commentateurs étrangers à la tradition arabo-latine. S'y ajouta la tradition byzantine des textes grecs et de l'hellénisme savant qui, par l'intermédiaire des émigrants cédant à devant l'occupation ottomane, fournit les germes de la Renaissance italienne. Mais c'est précisément la Renaissance de l'humanisme grec qui, dans l'enseignement prodigué à Padoue du XIV^e siècle à la fin du XVI^e, vit un retour au texte véritable et complet d'Aristote. Tout naturellement, cet enseignement trouva dans les Grands Commentaires d'Ibn Rušd son complément et son soutien naturels. Il s'agit d'un averroïsme qui, selon les mots de Renan, «ne représentait plus une doctrine, mais la confiance accordée au Grand Commentaire dans l'interprétation d'Aristote»²¹ — lequel était regardé comme la source primaire de tout savoir scientifique et philosophique.²²

Dans l'Italie du 15^e siècle tardif et du 16^e siècle, c'est l'Aristote commenté par Averroès et traduit en latin — langue scientifique usuelle — qui l'emporta sur l'Aristote grec des humanistes. Les études padouanes aboutirent à un remaniement général des traductions d'Averroès ainsi que de celles d'Aristote, ce qui mit à la portée des lecteurs des textes plus clairs et plus lisibles. Parallèlement, de nouvelles traductions virent le jour; elles furent

1969, Atti dei convegni, Fondazione A. Volta, 13 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), pp. 17–62.

²¹ Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, 3^e éd. revue et augmentée (Paris, 1866), pp. 347ss., 372. Pour la discussion récente autour du jugement de Renan, voir les références de la note suivante.

²² Voir Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI* (Firenze, 1958); Paul O. Kristeller, «Paduan Averroism and Alexandrism in the light of recent studies», dans *Atti del XII Congresso internazionale di filosofia* (Firenze, 1958), IX: «Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica», pp. 147–155 = Kristeller, *Renaissance thought* (New York, 1965), II, pp. 111–118; Antonino Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano* (Padova, 1970); Charles B. Schmitt, *A critical survey and bibliography of studies on Renaissance Aristotelianism, 1958–1969*, Saggi et Testi, 11 (Padova, 1971), v. chap. VIII, pp. 106s. «The continuity of the Medieval Arabic tradition in the Renaissance»; le même, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)», dans *L'Averroismo in Italia* (v. supra, n. 18), pp. 121–142; Francescha Lucchetta, «Recenti studi sull'averroismo padovano», dans *L'Averroismo in Italia*, pp. 91–142.

complétées par des versions latines faites sur l'hébreu.²³ C'est dans le sillage des savants groupés autour d'Agostino Nifo (Augustinus Niphus, 1469/70–1538), puis de Marc-Antoine Zimara (c. 1475–1532) et d'autres,²⁴ que s'est constitué le corpus aristotelicum expliqué par Averroès le Commentateur et inventorié par des lexiques-index analytiques. Inaugurés par les premières éditions des *Aristotelis Opera* — à Padoue en 1472–74 par Lorenzo Canozio; à Venise en 1483 par Nicoletto Vernia qui complète la précédente; à Venise en 1489 par Bernardino de Tridino avec un supplément (prolégomènes à l'*Ethique*) de Leonardo Bruni; à Venise en 1495 par Agostino Nifo —, les efforts, additions et revisions des éditeurs successifs produisirent un corpus commenté de plus en plus complet.²⁵ Nifo, dans sa jeunesse, était un vrai averroïste en esprit, qui ne fait pas seulement réimprimer les *Opera* en 1495–96, mais commente lui-même la *Destructio Destructionis* (le *Tahāfut al-Tahāfut* latin).

Sur cette activité en général, et la suite des éditions diverses des *Aristotelis Opera* avec les commentaires d'Averroès, voir F. Lucchetta, «Recenti studi sull'averroismo padovano», dans *L'Averroismo in Italia*, pp. 91–142 (v. supra note 18), p. 110; C.B. Schmitt «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)», dans *L'Averroismo in Italia*, p. 128.

L'édition de Lorenzo Canozio n'était pas encore une édition publiée dans le cadre et sous le titre des *Averrois Opera*, mais une édition parue en volumes séparés des *Metaphysica*, *Physica*, *De Celo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *De anima*, et *Parva naturalia* (avec le traité *De substantia orbis* d'Averroès); voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2 (Leipzig: Hiersemann, 1926), nos. 2419 (col. 625), 2443 (col. 640), 2357 (col. 588s.), 2388 (col. 608), 2423 (col. 628), 2349 (col. 582s.), 2427 (col. 631); Edward F. Cranz, «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes» (n. 27), pp. 117s.; G. Antonelli, *Sulle opere di Aristotele col commento dell'Averrohe impresse in Padova dal Canozio negli anni*

²³ Renan, p. 377; C.B. Schmitt, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes» (v. note précédente), pp. 126s.

²⁴ Voir sur Nifo: Renan, pp. 367, 377; sur Zimara: ibid. pp. 373ss.; Francescha Lucchetta, «Recenti studi» (v. supra, n. 22), pp. 110ss., sur Nifo, pp. 111–118, sur Zimara, p. 119.

²⁵ F. Lucchetta (v. note 22), p. 110; C.B. Schmitt (v. note 22), p. 128. Sur Nicoletto Vernia et son édition de 1483, voir en particulier R. Hissette, «Le corpus averroicum des mss vaticans urb. lat. 220 et 221 et Nicoletto Vernia», dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* III (= *Studi e Testi* 333, 1989), pp. 257–356; «En marge des éditions de la Métaphysique d'Averroès. Sur les traces de Nicoletto Vernia», dans *Medioevo* 13 (1987): 195–221.

1472, 73, e 74 (Ferrara, 1862) (cité par C.B. Schmitt, loc. cit., p. 128 n. 29).

Nicoletto Vernia (1420–99) publia deux éditions successives en 1483, imprimées à Venise; voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2, nos. 2337–2338 (col. 563–568). Sur Vernia — critique d'Averroès sur base des nouvelles traductions gréco-latines d'Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Simplicius — voir *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, éd. Charles B. Schmitt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 492–494, 839; sur son édition de 1483, voir en particulier R. Hissette, «Le corpus averroicum des mss vaticans urbinates latins 220 et 221 et Nicoletto Vernia», dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* III (= *Studi e Testi* 333, 1989), pp. 257–356; «En marge des éditions de la Métaphysique d'Averroès: sur les traces de Nicoletto Vernia», *Medioevo* 13 (1987): 195–221; Eckhard Kessler, «Nicoletto Vernia oder die Rettung eines Averroisten», dans *Averroismus* (supra, n. 16), pp. 269–290.

Sur l'édition préparée par Agostino Nifo en 1495–96, voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 2, no. 2340 (col. 572–574); F. Lucchetta, loc. cit. (supra, p. 21), pp. 111–118; Eckhard Kessler, «The intellectual soul», dans *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (v. supra), pp. 485–534, 828; Lisa Jardine, *ibid.*, pp. 173–198 (en particulier pp. 195–197); Heinrich C. Kuhn, «Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung: Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur *Destructio destructionum* des Averroes», dans *Averroismus* (supra, n. 16), pp. 269–290 (en particulier pp. 280s.).

Venise — sous l'égide des savants padouans — resta le lieu d'impression principal, presque sans rival.²⁶ Ces efforts culminèrent dans la grande édition imprimée par les frères Giovan Maria et Tommaso Giunta, achevée en 1550–52 et réimprimée plusieurs fois.²⁷ Elle comprenait un nombre d'œuvres tel qu'il n'en fut jamais réuni autant dans une collection imprimée.²⁸ Animé d'un esprit vraiment humaniste d'interprète et de philologue, manifesté par son souci d'un texte complet, clair et authentique, Tommaso Giunta — dans l'épître introductrice préfaçant le premier volume — prend nettement position contre le mépris des Arabes affecté

²⁶ Les publications des presses de Lyon semblent être dérivées de celles de Venise; v. C.H. Schmitt, «Renaissance Averroism» (supra, n. 22), p. 128; *ibid.* n. 28 sur la presse hébraïque de Riva di Trento.

²⁷ Renan, p. 378; Charles B. Schmitt, «Renaissance Averroism studied through the Venetian edition of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550–52)» (supra, n. 22). Pour les détails bibliographiques des éditions successives, voir Edward F. Cranz, *A bibliography of Aristotle editions, 1501–1600* (Baden-Baden, 1971); *id.*, «Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes», dans *Philosophy and Humanism: Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller*, éd. Edward P. Mahoney (Leiden, 1976), pp. 116–128.

²⁸ Charles B. Schmitt, «Renaissance Averroism» (supra, n. 22), p. 137.

par les humanistes: comme Pétrarque et beaucoup de ses contemporains du XV^e siècle,²⁹ «quasi in Graecorum verba iurarint [...] et [...] malunt cum illis errare quam cum barbaris recta sentire»,³⁰ ils ignorent la contribution arabe à la réception, transmission et interprétation de l'héritage grec, sans parler du mérite d'un Averroès: «ac iam constet [...] eas philosophiae partes quae ab Aristotele sunt omissae ab alio hactenus nemine vel diligentius inspectas vel fundamentis solidioribus fuisse constitutas»,³¹ — sous ce rapport, personne n'aurait surpassé Averroès depuis sa mort, quatre siècles auparavant.³²

Le couronnement éditorial de l'averroïsme padouan se poursuit devant une période de transition: transition de l'aristotélisme latin à l'aristotélisme des sources grecques qui — inspiré par Averroès initialement — mène à la restitution de la totalité des *Commentaria in Aristotelem graeca*, d'Alexandre d'Aphrodise, Thémistius et Simplicius, transition de la scholastique aristotélicienne à l'esprit de l'humanisme, transition enfin à un syncrétisme néoplatonicien qui, brisant les chaînes de la systématique péripatéticienne, prit la relève de l'Aristotélisme pur.

Ici s'achève le Corpus Averroicum de l'averroïsme européen, et ici s'arrête son histoire.³³

6

Dès l'époque de la Renaissance, le péripatétisme averroïste suscite une réaction brutale contre une doctrine regardée encore comme

²⁹ C.B. Schmitt, *ibid.*, p. 133 et note 53, renvoyant à P.O. Kristeller, «Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance», *Byzantion* 17 (1944–45): 346–374 = Kristeller, *Studies in Renaissance thought and letters* (Rome, 1956), pp. 553–583.

³⁰ C.B. Schmitt, *ibid.* p. 133 n. 56.

³¹ C.B. Schmitt, *ibid.* p. 134 et n. 59.

³² C.B. Schmitt, *ibid.* p. 140 (texte cité dans la note 85).

³³ L'enseignement averroïste fut continué encore par Iacopo Zabarella (1533–89) qui tenait la chaire de Padoue de 1564 à 1589, et un nombre de ses contemporains, jusqu'à son successeur Cesare Antonini (v. Renan, *Averroès*, pp. 400–416), avec un certain poids sur l'aspect logique et méthodologique de l'averroïsme; v. W.F. Edwards, «The Averroism of Iacopo Zabarella», dans *Atti del XII Congresso internazionale de filosofia*, IX (supra, n. 22), pp. 91–107; *id.*, «Iacopo Zabarella: a Renaissance Aristotelian's view of rhetoric and poetry and their relation to philosophy», dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age: Actes du 10^e Congrès international de philosophie médiévale* (Montréal et Paris, 1969), pp. 843–854.

suspecte, s'ensuivit une aversion violente, chez les beaux esprits hellénisants, contre ce que Renan appelle «ce style hérissé de mots barbares, ces discussions subtiles, cette prolixité insoutenable»,³⁴ voire «cet enseignement barbare, inintelligible, devenu ridicule».³⁵ Ce sont toutefois les pionniers du siècle des lumières, qui, avec leur souci de renouveler la philosophie et de porter un regard nouveau sur l'histoire de la pensée, donnèrent le coup de grâce à la suprême autorité d'Aristote et son Commentateur, incontestée pendant des siècles. Les citations compilées par les éditeurs de Padoue, où Averroès entone les éloges d'Aristote en tant qu'incarnation du plus haut degré de l'excellence humaine, les laudes Aristotelis, retirées de leur contexte par les derniers scolastiques — comme le jésuite espagnol Benito Pereira (1535–1610)³⁶ —, sont reprises malicieusement et retournées contre le philosophe arabe comme des calomnies. Ainsi pour Pierre Gassendi (1592–1655), auteur des *Dissertationes en forme de paradoxes contre les aristotéliens* (publiées en 1624),³⁷ Averroès est le porte-parole de tout ceux qui sont «esclaves d'Aristote au point d'avoir perdu complètement la plus précieuse des choses, la liberté philosophique»;³⁸ quant à Nicolas Malebranche (1638–1715), dans sa *Recherche de la vérité* (publiées en 1674–75),³⁹ il cite les mêmes hommages d'Averroès à Aristote et s'en scandalise: «En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré et en folie?»⁴⁰

³⁴ Renan, p. 392.

³⁵ Ibid., p. 400.

³⁶ Professeur au Collegio Romano, où il publia en 1576 un manuel de physique aristotélienne: *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus libri XV*, ouvrage répandu qui vit plusieurs réimpressions; cf. Charles B. Schmitt, «The rise of the philosophical textbook», dans *The Cambridge History of Renaissance philosophy* (supra, p. 22), pp. 792–804, (pour Pereira: p. 799 et appendice, p. 830).

³⁷ *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot (Paris: Vrin, 1959); cf. Olivier Bloch, «Pierre Gassendi», dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1009–1012.

³⁸ Gassendi, *Dissertationes* (v. note précédente), livre 1, *exercitatio* II, 2, p. 50/51.

³⁹ Malebranche, *Œuvres complètes*, sous la dir. de A. Robinet (Paris: Vrin, 1958–67), t. 1, *Recherche de la vérité: où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, éd. Geneviève Rodis-Lewis; v. G. Rodis-Lewis, «Nicolas Malebranche», dans *Dictionnaire des philosophes* (Paris, 1984), pp. 1720–1727.

⁴⁰ Malebranche, *Recherche*, (v. note précédente), II.2, chap. 6, p. 298.

En fait, ce sont ces mêmes énoncés qui vont être repris par les auteurs du XIX^e siècle pour ridiculiser Averroès; la réitération des références en partie fautives permet d'identifier facilement leurs sources immédiates. Ainsi en va-t-il des énoncés copiés par Gassendi sur Pereira, par Malebranche sur le même, par Renan⁴¹ sur Malebranche, par Gilson⁴² sur Renan, par 'Abd-al-Rahmān Badawī⁴³ sur Renan (sans indications de sa source), et enfin par Alain de Libera en référence à Malebranche. De son côté, l'écrivain argentin Jorge Luis Borges fait allusion à ce procédé dans sa nouvelle «La busca de Averroes» («La quête d'Averroès»), quand il évoque la perplexité du Commentateur devant la version arabe de la *Poétique* d'Aristote, lui qui aurait eu pour but «d'interpréter ses livres comme les ulemas interprètent le Alcoran».⁴⁴

Mais revenons à notre propos. Manifestée par le nombre des copies manuscrites, les citations respectueuses ou polémiques, puis la publication des œuvres, la lecture d'Averroès ne concerne guère que les pourtours de la Méditerranée. La dernière redécouverte et la réédition de ses œuvres ne sont dûes ni à l'intérêt continué pour Aristote et la tradition exégétique péripatéticienne (non-obstant l'estime pour Averroès exprimée par Leibniz et encore par Kant — et opposée aux remarques désobligeantes, dues à l'incompréhension de Hegel dans ses *Cours d'histoire de la philosophie*⁴⁵), ni — en Orient — à la continuité du cursus de la *madrassa* qui n'avait intégré la *falsafa* que dans sa fonction auxiliaire, définie par al-Gazālī et Fahr-al-Dīn al-Rāzī comme corollaire de l'encyclopédie arabo-islamique.

Deux exceptions toutefois sont à relever. D'abord, il faut mentionner l'intérêt continu des savants juifs pour Averroès en tant que source et autorité de la philosophie juive (je ne nomme que Moritz

⁴¹ Renan, *Averroès*, p. 54–56.

⁴² Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 2^e éd. (Paris: Payot, 1947), p. 361.

⁴³ Abdurrahman Badawī, *Histoire de la philosophie en Islam*, t. 2 (Paris: Vrin, 1972), pp. 762s.

⁴⁴ Jorge Luis Borges, «La busca de Averroes» («La quête d'Averroès»), dans Borges, *El Aleph* (1949), cité d'après *Prosa completa (1936–1975)*, t. 2 (Barcelona, 1985), p. 304: «La pluma corría [...]; interpretar sus libros como los ulemas interpretan el Alcorán era el arduo propósito de Averroes.»

⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19 [auf der Grundlage der Werke von 1833–45] (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp. 522s.

Steinschneider, dont l'œuvre bibliographique monumentale retrace l'histoire et suggère les dimensions de cette continuité). Ensuite, il ne faut pas négliger non plus l'intérêt continu des savants ottomans pour le discours philosophique; presque oublié aujourd'hui, mais finalement responsable de la parution en 1885 des *Tahāfutān* avec les commentaires ottomans déjà mentionnés, cet intérêt amena les auteurs de la Nahḍa à redécouvrir Ibn Rušd, auteur du *Faṣl al-maqāl* et d'autres traités portant sur la rationalité de la *Šarī'a*.

7

Si Johann Jakob Reiske, contemporain de Lessing, puis Johann Leberecht Fleischer (étudiant de Silvestre de Sacy) ont été amenés à isoler définitivement de la philologie sacrée de l'Écriture l'étude de la langue et de la littérature arabes, c'est par intérêt historique, philologique, voire archéologique pour les civilisations étrangères, en raison du génie propre des peuples concernés et de leur apport originel à la civilisation mondiale, intérêt mis en éveil par le siècle des lumières et le romantisme littéraire, et formulé par Reiske dans son appréciation de l'histoire et des lettres islamiques.⁴⁶

La première édition moderne d'Averroès parue en Europe fut la fameuse édition du *Faṣl al-maqāl*, du *Kaṣf 'an manāhiḡ al-adilla* et de la soi-disante *Damīma*, publiée par Marcus Joseph Müller en 1859 à l'occasion du centenaire de l'Académie Bavaroise des sciences. Une traduction allemande a suivi en 1875.⁴⁷ Ces travaux étaient le

⁴⁶ Johann Jacob Reiske, *Oratio studium arabicae linguae commendans*, dans Ioannis Iacobi Reiske *Coniecturae in Iobum et Proverbia Salomonis cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae* (Lipsiae, 1779), pp. 219–292; cf. Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa* (Leipzig: Harrassowitz, 1955), p. 108–124.

⁴⁷ *Philosophie und Theologie von Averroes*, hrsg. Marcus Joseph Müller, Monumenta Saecularia hrsg. von der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften zur Feier ihres hundertjährigen Bestehens am 28. März 1859, I. Classe, 3 (München, 1859; réimpr., Osnabrück: Biblio, 1974). La traduction allemande parut sous le même titre un an après la mort du savant (München: Franz, 1875; nouvelle éd. [avec une postface de Matthias Vollmer], Weinheim: VCH/Acta Humaniora, 1991). — Müller (1809–74) était aussi spécialiste des études iraniennes (la langue pehlevi) et étudiait, à l'occasion du même séjour en Espagne, la poésie arabe des Morisques; v. la biographie par C. Siegfried dans *Allgemeine Deutsche Biographie* (Leipzig, 1885; réimpr., Berlin, 1970), t. 22, pp. 651s. (reproduite dans la réédition de la traduction allemande par M. Vollmer, pp. 183s.).

résultat tant d'une mission savante en Espagne (1850–58), financée par le roi de Bavière, que des recherches menées par l'éditeur dans les fonds de la bibliothèque de l'Escorial — dont le contenu avait été révélé par le catalogue du chrétien maronite Michael Casiri (al-Ġazirī), paru en 1760–70, mais presque inconnu au dehors de l'Espagne. L'édition de Müller fut suivie par celle d'un nombre de petits traités hébreux publiés par les disciples de Steinschneider, puis, et d'importance plus considérable, par les travaux de l'italien Fausto Lasinio (1831–1914):⁴⁸ professeur de langues classiques et sémitiques à Pise et à Florence, entre 1872 et 1875, il édita les textes arabes et hébreux des commentaires sur la Poétique et la Rhétorique, et quelques extraits des œuvres logiques.

Ni Ernest Renan, dans son *Averroès et l'averroïsme* (1852), ni Salomon Munk dans ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859), ne prirent connaissance du texte de Müller.⁴⁹ Ce furent les premières éditions publiées au Caire qui bénéficièrent de l'apport de ce qu'avaient exhumé les orientalistes⁵⁰ — et, je le rappelle, de ce qui était courant dans la tradition ottomane. Elles furent suivies par la première édition de l'épitomé de la Métaphysique faite vers 1907 par le juriste savant damasquin Muṣṭafā al-Qabbānī, sur le

⁴⁸ G[iorgio] L[evi] D[ella] V[ida]: Fausto Lasinio, in *Enciclopedia Italiana*, 20 (Roma 1933), p. 559. — D'abord employé à la Biblioteca Laurenziana à Florence, Lasinio devint professeur de grec et de langues orientales à l'université de Siena en 1858, de langues indo-germaniques à Florence en 1859, de langues sémitiques à Pisa en 1862, puis à Florence à partir de 1873 (où il fut aussi chargé de l'enseignement en arabe).

⁴⁹ Renan le mentionne dans la 3^e éd. de son *Averroès et l'averroïsme* (1866).

⁵⁰ *Faṣl*, *Kaṣf* et *Damīma* furent imprimés au Caire en 1313/1895–96 (al-Matba'a al-'ilmiyya), 1317/1899 (Matba'at al-Ādāb wa-l-Mu'ayyad; *Faṣl* et *Damīma* seulement), et 1319/1901–2 (al-Matba'a al-Hamidiyya al-Miṣriyya), d'après l'édition de Müller, avec les émendations de son texte et les fautes typographiques; cf. Léon Gauthier, «Recueil de Mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes (1905)», pp. 269ss.; id., *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909), p. 33 n. 2; Max Horten, «Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie, II», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 = N.F. 13 (1907), pp. 236–272 (pp. 260s.); id., *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* 119 (Bonn, 1913), p. 14 n. 1; Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 8 (Beyrouth, 1922), pp. 37s. nn. 46, 48.

manuscrit du Caire.⁵¹ Celui qui, en 1902, avait signalé l'importance de ce manuscrit, n'était autre que le sheikh Ṭāhir al-Ġazā'irī, originaire lui aussi de Damas (où il mourut en 1920), co-fondateur de la bibliothèque de la Zāhiriyya de cette ville et de la Ḥālidiyya à Jérusalem; c'est lui également qui s'était inspiré du livre profond d'Ibn Taymiyya, *Dar' ta'ārūd al-'aql wa-l-naql*,⁵² pour écrire des notes au *Kašf'an manāhiġ al-adilla*.⁵³

Le premier projet conçu d'une manière systématique, ayant pour but un inventaire et — à long terme — une édition des œuvres d'Ibn Rušd, selon les méthodes critiques de la philologie textuelle, fut présenté dès 1922 par le savant jésuite Maurice Bouyges, de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Conçu à plus grande échelle et de façon plus systématique, le deuxième projet envisageait d'éditer la série complète des œuvres du corpus commentariorum constitué dans les éditions de Venise; il fut développé par le savant juif américain Harry Austryn Wolfson et soumis à l'Académie médiévale d'Amérique en 1931.

De prime abord, les objectifs des deux projets furent cependant limités. Commenant par un inventaire complet des textes arabes d'Averroès qu'il publia en 1922,⁵⁴ Bouyges œuvra de la sorte pour

⁵¹ Qabbānī (éd.), *Kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a: wa-huwa l-qism al-rābi' min talḥiṣ maqālāt Aristū* [sic] (Le Caire: al-Maṭba'a al-adabiyya, s.d.); cf. Max Horten, «Berichte über Neuerscheinungen» (supra, n. 50), pp. 259s.; Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge, III: *L'Épître de Métaphysique d'Averroès* deux fois éditée en arabe et traduit», *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 7, 1914–21 (Beyrouth, 1921), pp. 399–404 (p. 402); id., «Inventaire» (v. supra, n. 50), p. 26, no. 16; v. ibid. p. 14s. no. 15 sur le MS. *ḥikma wa-falsafa* 5 de la Dār al-Kutub al-Miṣriyya. — L'édition de Carlos Quirós Rodríguez (Averroes, *Compendio de Metafisica*, texto árabe con traducción y notas [Madrid 1909]) fut préparée indépendamment de celle de Qabbānī, sur la base du MS no. 37 de la Bibliothèque Nationale de Madrid (ms. Gayangos no. 36, v. Bouyges, «Inventaire», no. 18).

⁵² Voir supra, n. 15.

⁵³ Notes reproduites dans *K. Falsafat Ibn Rušd (Fasl, Kašf, et Damīma*, toujours d'après l'éd. Müller), 2^e éd. (Le Caire, 1328/1910); voir Bouyges, «Inventaire», p. 38 no. 50; Rosemann, «Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (Louvain-la-Neuve: Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, 1988): 153–221 no. 113; sur Ṭāhir al-Ġazā'irī (*1851, mort le 8 janvier 1920), v. Ḥayr-al-Dīn al-Zirikli, *al-A'lām*, 5^e éd. (Bayrūt, 1980), III:221s. Les notes du cheikh Ṭāhir furent écrites en marge de son exemplaire de l'éd. de Müller, exemplaire se trouvant dans la bibliothèque de Ahmad Taymūr (aujourd'hui dans la Dār al-Kutub al-Miṣriyya).

⁵⁴ Maurice Bouyges, «Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Âge, V. Inventaire des textes arabes d'Averroès», *Mélanges de l'Université*

l'aspect arabe de l'entreprise. En 1927, il inaugura sa série d'éditions sous le titre de *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, lequel impliquait tout un programme: rendre accessibles les textes originaux arabes connus, dont les écoles européennes médiévales avaient utilisé les versions latines. En face de la page de titre de chaque volume, on trouve la liste des éditions parues et projetées, accompagnée par des renvois aux témoins de la réception médiévale. La série des éditions entreprises par Bouyges commença, bien entendu, par celle du *Tahāfut* de Ġazālī; elle continua par celle du *Tahāfut al-Tahāfut* (1930) et celle du *Talḥīs al-Maqūlāt* (paraphrase ou commentaire moyen du livre des Catégories d'Aristote); elle fut couronnée, enfin, par celle du Grand Commentaire de la Métaphysique, œuvre qui accompagna l'éditeur jusqu' à son décès en 1951.

Face aux exploits remarquables du P. Bouyges, auteur d'éditions-modèles, basées sur tous les témoins disponibles — c'est-à-dire les manuscrits arabes ainsi que les versions médiévales — et acclamées comme des chefs-d'œuvre d'exactitude (avec des annotations critiques d'une richesse telle qu'il faut prendre garde à ce que les arbres ne cachent pas la forêt), il devint clair que reconstituer dans des délais raisonnables les textes authentiques des œuvres d'Abū l-Walid requerrait la collaboration internationale des spécialistes concernés. Le plan conçu par H.A. Wolfson en 1931 — «Plan de publication d'un *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*»,⁵⁵ et mis en œuvre à partir de 1949 sous l'égide de la *Mediæval Academy of America*, n'en était pas moins limité. La désignation même du projet en exprime les limites: il devait porter sur la reconstitution du seul *corpus commentariorum*, délimité par les éditions imprimées au XVI^e siècle. Même si elle déployait les dimensions polyglottes des textes arabes, latins et hébreux, bases indispensables d'un corpus complet et authentique, la perspective

Saint-Joseph 8 (Beyrouth, 1922), pp. 3–54; avec un appendice, «Additions et corrections», *ibid.*, 9 (1923–24), pp. 43–8.

⁵⁵ H.A. Wolfson, «Plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*», *Speculum* 6 (1931): 412–427; puis «Revised plan for the publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*», *Speculum* 38 (1963): 88–104; «Corrigendum», *Speculum* 39 (1964): 378; réimprimé dans Wolfson, *Studies in the history of philosophy and religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), t. 1, pp. 430–454.

de Wolfson sur Averroès demeurait celle de l'Europe médiévale et post-médiévale.

Dans le plan global de Wolfson, envisagé comme une vue synthétique embrassant plusieurs siècles puisque portant sur «la structure et l'évolution des systèmes philosophiques de Platon à Spinoza» («Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza»), l'œuvre d'Ibn Rušd en tant que philosophe arabe et musulman est mal adaptée au continuum ébauché par cette formule. Dans sa préface, il explique que chez les peuples de langue arabe, la carrière d'Averroès fut brève: elle aurait fini avec la «disparition abrupte» de l'activité philosophique, concomitante à sa mort même. Jugement douteux sans doute, mais qui amenait Wolfson à traiter Averroès comme «auteur naturalisé hébreu et latin» («Averroes as a naturalized Hebrew and Latin author»). Ce jugement eut pour résultat un projet d'édition qui fut segmenté, compartimenté, organisé en sections, chaque éditeur traitant son texte comme s'il était isolé de l'ensemble.

Le projet conçu par Wolfson est poursuivi sous l'égide de l'Union académique internationale. Diverses sections se répartissent la tâche et cette répartition est opportune, tant il est vrai que les compétences philologiques diffèrent d'un savant à l'autre, et que dans chaque domaine historique et social, Ibn Rušd a joué un rôle particulier. Le demi-siècle écoulé a dès lors été témoin de résultats remarquables: mise en œuvre d'impressionnants chantiers de critique textuelle, et élaboration d'instruments subtils pour l'analyse des sources. Cependant, comme tel, le philosophe Averroès a été perdu de vue, lui qui s'est épuisé à repenser Aristote pour former une philosophie irréfutable, et dont l'évolution philosophique a fait l'objet des travaux d'un pionnier, cité fréquemment, mais rarement lu: le regretté Jamal-Eddine Alaoui.⁵⁶ D'une part, le *Faṣl al-maqāl* est regardé comme *faṣl al-maqāl*, mot décisif de l'auteur en un moment où il était encore loin de son but. D'autre part, Averroès le commentateur est réduit à être vu comme la source d'une réception posthume. Il vaut toutefois la peine de considérer l'œuvre intégrale du philosophe, comme le témoignage d'une pensée en action durant toute sa vie et en échange perpétuel avec une société en transformation.

⁵⁶ Voir supra, n. 8.

En arabe, où les mots-concepts de l'intellect et de l'action ont une graphie très similaire: 'aql et fīl, ce phénomène a vexé maint éditeur. Dans les versions latines et hébraïques, les mots correspondants sont distingués nettement; il n'y a dès lors pas de problèmes éditoriaux du même ordre. Mais pour Averroès le penseur, l'enjeu du discours tient à ces concepts. Le but de la philosophie, dit Wittgenstein dans son *Tractatus*, est l'éclaircissement logique de la pensée: la philosophie n'est pas une doctrine, mais une activité.⁵⁷

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, thèse 4.112, in Wittgenstein, *Schriften*, 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960; 2^e éd., 1963), p. 31.