

IBN RUSHD CRITIQUE D'IBN SĪNĀ OU LE RETOUR A ARISTOTE

MOHAMED MESBAHI
(Université Mohammed V, Rabat)

Depuis quelque temps, un certain nombre d'éminents chercheurs ont soutenu la thèse de l'existence d'une «relation de rupture», pour expliquer le lien entre Ibn Sīnā et Ibn Rushd, tels M. Cruz-Hernandez et surtout M.A. Jabri, en se basant sur des propos tenus par Ibn Rushd ou déduits de ses analyses.

L'objet de notre présente communication n'est pas de réfuter l'idée de la rupture entre les deux hommes, car nous considérons que l'antagonisme entre eux est un antagonisme d'ordre stratégique qui concerne deux différentes métaphysiques: l'une accidentelle, l'autre essentielle. Notre intention est d'indiquer quelques aspects «avicenniens» dans la pensée d'Ibn Rushd et ce, malgré la critique sévère qu'il a adressée à Ibn Sīnā sur les plans physique, ontologique et métaphysique.

Avant d'évoquer quelques traits avicenniens qui se trouvent chez Ibn Rushd, nous voudrions mettre en relief la signification de la critique averroïste envers Ibn Sīnā et son appel au retour à Aristote.

1. Il est admis qu'Ibn Rushd a traité Aristote comme un auteur vivant. Il ne permettait pas à ceux qui abordaient la pensée d'Aristote d'aller au delà du texte aristotélicien, ni de s'éloigner de sa pensée, ni de procéder à une relecture ou même à une réorganisation de ce texte. Ainsi, il exigeait de considérer ce texte comme étant complet et clos, ne permettant qu'un seul commentaire, celui qui coïncide avec sa pensée; de là la critique adressée à Ibn Sīnā, qui a considéré le texte d'Aristote comme un texte ouvert à toutes les interprétations possibles. Cette approche d'ouverture a eu pour conséquence, selon Ibn Rushd, l'accès des non philosophes au texte d'Aristote; ce qui a conduit notamment à confondre le genre du discours philosophique avec le genre du discours théologique, voire à entraîner la transformation de la philosophie en théologie.

Ainsi Ibn Rushd parvient à bloquer le chemin de la philosophie aux théologiens et à la masse (*djumhūr*) tout en défendant l'unité de la philosophie et de la Religion. Autrement dit, il a plaidé pour

une ouverture de la Religion sur la philosophie. En adoptant cette position, Ibn Rushd a en effet accepté le principe du partage de l'espace de la vérité entre la Religion et la philosophie directement, et non entre la philosophie et la théologie, par crainte que la philosophie et la Religion ne deviennent un domaine d'interprétation ouvert à tous (*djumhūr*). Le droit à l'interrogation, à la recherche d'un autre horizon métaphysique, en l'occurrence l'horizon grec, n'était pas permis à tous chez Ibn Rushd, mais seulement à l'élite. A partir de cette même position, Ibn Rushd refusa l'ouverture de la philosophie sur l'Islam considéré comme étant un produit culturel, une manifestation civilisationnelle, c'est-à-dire comme théologie, mystique etc., alors qu'il encouragea son ouverture sur l'Islam en tant que révélation. Cela nous amène à affirmer qu'il est erroné de croire qu'Ibn Rushd avait deux théologies: l'une qui trouve ses origines dans la religion et l'autre dans la nature. Au contraire Ibn Rushd n'avait qu'une seule théologie qui est la théologie philosophique, car il ne reconnaissait pas la légitimité d'une théologie au sein de la Religion. Quant à ses trois livres: *Faṣl* (Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie), *Kashf* (Exposition des méthodes de preuve touchant les dogmes de la religion) et *Damīma* (Appendice sur la question de la science éternelle), ils n'étaient que des préludes au livre Lam de la *Méthaphysique*. Parallèlement Ibn Rushd a soutenu que l'ouverture de l'Islam ne porte pas sur les interprétations de la philosophie, mais sur la philosophie elle-même, telle qu'elle a été établie dans ses sources grecques, notamment les textes d'Aristote. Ibn Rushd permettait ainsi la rencontre entre la Religion et la philosophie au niveau de la substance, et non au niveau des accidents.

Il est évident que l'appel d'Ibn Rushd à l'unité entre la philosophie et la Religion n'était adressé qu'à l'élite; on retrouve ainsi l'influence de al-Ghazālī qui, tout en refusant théoriquement une ouverture de la pensée islamique sur la pensée grecque, était en réalité un vrai helléniste, qui se permettait de s'appropriier les fruits de la pensée grecque tout en défendant au grand public de s'engager dans toute recherche théorique ou débat théologique.

2. Comme nous l'avons souligné auparavant, l'unité de la philosophie et de la Religion nécessitait du point de vue de la Religion de ne pas prendre en considération les interprétations dialectiques de la révélation, et, du point de vue de la philosophie, cette unité nécessitait le retour direct à Aristote en faisant fi de la tradition

d'exégèse qui a prévalu par la suite. Ce retour aux origines est en fait un retour à l'universalité face à l'individualité, celui de l'unicité face au pluralisme (de la vérité) et à la différence (d'interprétation de cette vérité). Dans cet ordre d'idées, la question de la création littéraire et de l'originalité par rapport à la pensée grecque n'a pas de sens pour Ibn Rushd, car il n'était pas partisan du moi et de l'individu, mais de l'unité de l'humanité et de son histoire dans un seul intellect. La critique formulée par Ibn Rushd à l'encontre de al-Farābī, Ibn Sīnā, Ibn Bājja, Thémistius, Porphyre etc. est en réalité une critique de l'individualisme, de la créativité et de la différence, car la philosophie est supposée être achevée avec Aristote. Ibn Rushd ne voulait donc accepter aucune interprétation qui prétendit se substituer à la philosophie du Premier Maître, ni même une quelconque volonté de changement dans le statut général de la philosophie, telle qu'elle fut léguée par Aristote. Pour Ibn Rushd, il n'y a qu'une seule vérité et elle ne peut en aucun cas être contredite. Cette vérité, comme nous l'avons signalé, a déjà été découverte par Aristote. Ses successeurs doivent se contenter d'élucider et de commenter cette vérité, et non aspirer à en élaborer une autre. Il est donc clair que pour Ibn Rushd la création philosophique se limite à l'explication et à la clarification du texte d'Aristote, et elle ne peut en aucun cas être assimilée à un dépassement de ce texte. Ainsi le but d'Ibn Rushd était d'adopter dès le commencement le même cheminement que celui d'Aristote sans vouloir élaborer une nouvelle conception du monde.

3. Ce qui précède permet d'expliquer l'attitude d'Ibn Rushd envers la métaphysique avicennienne. Celle-ci n'a pas été traitée comme un système autonome, un projet intellectuel indépendant, ni même une lecture différente au sein de l'espace aristotélicien, mais a été plutôt considérée comme étant le système aristotélicien lui-même, entaché d'erreurs et de malentendus, qui découlent de l'interprétation qui en a été faite par Ibn Sīnā. Ceci nous conduit à affirmer que, pour Ibn Rushd, la réflexion philosophique après Aristote doit se limiter à épurer le texte aristotélicien de tous les torts qu'il a subit en raison de mauvaises interprétations. En d'autres termes, la pensée post-aristotélicienne ne peut être qu'une exégèse qui ne se légitime que par son attachement au texte d'Aristote. Remarquons que c'est la manière rushdienne de clamer que la philosophie s'est achevée avec Aristote, et qu'une pensée

philosophique ne peut trouver sa légitimité qu'à l'intérieur de l'espace aristotélicien.

4. Par ailleurs, il est à noter que ce qui caractérisait la pratique critique d'Ibn Rushd était sa réfutation de tout aspect nihiliste dans la philosophie d'Ibn Sīnā et de al-Ghazālī. En effet, ce qui a animé le projet des deux hommes, Ibn Sīnā et al-Ghazālī, était la critique de l'ontologie grecque en montrant ses limites, bien avant Wolf et Kant. Ils voulaient fonder une nouvelle conception de l'être et de la science, différente de celle avancée par les Grecs. Al-Ghazālī est allé plus loin qu'Ibn Sīnā en fondant sa conception de l'être et de la connaissance dans une philosophie contingente basée surtout sur la volonté divine, en détruisant les notions d'essence, de démonstration, de causalité, d'essentialité, d'intellect et d'émanation.

Ceci nous amène à croire que la vision accidentelle et contingente de «l'être et de l'unité» se trouvait derrière la perspective historiciste d'Ibn Sīnā et d'al-Ghazālī envers Aristote. Cette vision accidentelle et contingente a donné naissance chez ces deux penseurs à une volonté de dépasser Aristote à partir du constat des limites de son ontologie, en préparant ainsi le renversement du cogito cartésien.

Quant à Ibn Rushd, son approche essentialiste de «l'être et de l'unité», et son approche substantialiste de la connaissance et de l'histoire de la philosophie, expliquent sa sacralisation du texte et de la pensée aristotélicienne. Ibn Rushd est resté en effet un conservateur qui défend la métaphysique et la science grecque avec toutes leurs conséquences doctrinales.

La critique d'Ibn Rushd envers Ibn Sīnā et al-Ghazālī était en quelque sorte dirigée contre leur tentative de prendre une distance par rapport aux philosophes grecs et contre leur orientation vers une philosophie qui a d'autres sources. C'est l'audace des deux hommes dans leur critique de la philosophie aristotélicienne et le fait de présenter d'autres alternatives philosophiques qui n'ont pas été appréciées par Ibn Rushd. Celui-ci voulait rester proche des philosophes grecs, car à son avis «celui qui souhaite la connaissance du vrai doit aller directement chez les Grecs»¹.

¹ Ibn Rushd, *Tahāfot at-tahāfot* (L'incohérence de l'incohérence), éd. Maurice Bouyges (Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1987), p. 185.10–11.

Al-Ghazālī a aussi critiqué Ibn Sīnā, mais s'il l'a critiqué pour son écart par rapport à la théologie et pour son attachement à la pensée grecque, Ibn Rushd l'a critiqué pour s'être éloigné de la pensée grecque et s'être aligné sur les positions théologiques. Ce qui explique que le retour d'Ibn Rushd à Aristote représente en quelque sorte un éloignement de la pensée médiévale et un retour à la philosophie classique. Seulement ce retour à Aristote en tant que texte a produit la pratique du commentaire (trait fondamental de la pensée scolastique), et en tant que pensée a produit la doctrine essentialiste sur le plan ontologique ainsi que les autres doctrines qui en découlent (la causalité sur le plan physique, l'unité de l'intellect sur le plan psychologique, et la doctrine du Premier Moteur sur le plan métaphysique, etc.). Mais, est-ce que ce retour est libre de toute influence «avicennienne»?

Nous croyons qu'Ibn Rushd a su comment échapper en même temps à la doctrine de la substantialité et de l'accidentalité de l'être et de l'un, en démontrant que ces deux genres suprêmes sont essentiels aux choses; pourtant il ne s'est pas tout à fait détaché de la doctrine de l'accidentalité de l'être, car nous pouvons trouver des indices qui laissent croire à l'accidentalité de l'être. Sans tenir compte qu'Ibn Rushd a reconnu que l'être est surajouté à l'essence des accidents², et que l'unité et la pluralité sont des accidents concomitants des choses, il reconnaissait d'une manière indirecte l'extériorité et l'altérité de l'être et de l'un par rapport aux choses (i.e. aux substances), ou du moins une dualité à l'intérieur des substances composées entre l'être et l'essence (ou la forme, la cause, le genre etc.). Ces indices apparaissent surtout quand Ibn Rushd compare les êtres simples (genres suprêmes et les substances séparées), et les êtres composés du monde de la génération et la corruption. C'est ce que nous pouvons apprécier dans ce qui suit:

1. Pour démontrer la nature des substances séparées par le biais de «la théorie de la quiddité», Ibn Rushd a défendu «qu'elles n'ont pas d'autres causes de leur unité que leur essence, et d'une manière générale leur quiddité et leur existence sont la même

² Voir par ex. Ibn Rushd, *Tafsīr mā ba'd al-ʿaḥādīth*, éd. Maurice Bouyges (Beyrouth: Dar al-Mashreq, 1967), livre Z, p. 789.2-8.

chose»³. En d'autres termes le donneur de l'existence, qui est la quiddité, et l'existence, sont une seule et même chose en ce qui concerne les choses simples: «Quant aux choses qui n'ont pas de matière ni intelligible ni sensible ... chacune d'elles est, et ce qui lui donne son être, la même chose, c'est-à-dire que la quiddité et l'existence sont une et même chose dans ces choses»⁴. De là nous pouvons conclure que l'essence, dans les choses composées, est différente de l'existence.

2. Dans le cadre de la «théorie de la forme», Ibn Rushd a établi une distinction entre la forme, l'essence et l'existence. Alors que «les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause sinon leur essence (*dhātiḥā*) qui les rend unes et existantes, les choses qui se trouvent dans la matière, ce sont leurs formes qui les rendent unes et êtres, i.e. existantes» (Livre H, p. 1098.17–1099.2). Il explique cette dualité entre la forme et l'existence à l'intérieur des substances composées d'une autre manière en disant: «Tel est le cas de l'intellect dans les choses composées de formes et de matière, quand le composé est donné comme attribut de la forme ou bien quand le sujet de la forme est donné comme attribut de la forme. 'L'intellect', en effet, les appréhende tantôt unis, tantôt différents l'un de l'autre: l'attribution du langage à l'homme est un exemple: 'l'intellect' saisit que le sujet du langage et le langage eux-mêmes représentent la même notion dans leur unité, mais il saisit 'également' que le sujet et l'attribut diffèrent l'un de l'autre»⁵. Nous considérons que cette dualité est ambivalente (forme/existence) et elle peut conduire à la thèse de l'accidentalité de l'être.

3. Par ailleurs, dans le cadre de «la théorie de la définition», Ibn Rushd avance que les genres suprêmes ne peuvent être qualifiés «par l'unité et l'être comme si ces derniers sont leur genre, mais

³ Ibn Rushd, *Talkhīṣ mā ba'd al-aṭ-ṭabī'at* (Epitomé de la *Métaphysique*), éd. 'Uthmān Amin (Le Caire, 1958), p. 71.

⁴ *Tafsīr*, H, p. 1098.3–6. C'est exactement ce qu'Ibn Sīnā a dit «tout ce qui est simple, sa quiddité est son essence», *al-Shifā'*, *al-Ilāhiyyāt* (La *Métaphysique*), éd. M. Youssef Moussa, Solayman Dunya et Sa'id Zayed (Le Caire, 1960), t.1, p. 244.18; «Quant aux choses non composées, leurs quiddité est la même que leur essence», t.1, p. 245.8.

⁵ *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd al-aṭ-ṭabī'at)*, Livre *Lam-lambda*, trad. Aubert Martin (Paris: Les Belles Lettres, 1984), livre L, pp. 1621.17–1622.4, p. 242; voir aussi *Talkhīṣ kitāb an-nafs*, éd. A.F. Ahwānī (Le Caire, 1950), pp. 74–76; *Talkhīṣ kitāb an-nafs* (Middle Commentary on Aristotle's *de Anima*), éd. A.L. Ivry (Le Caire, 1994), p. 135.11–14.

l'être est sa propre essence» (Livre H, p. 1099.10), parce que «Chacun 'des genres suprêmes' est un et être de par son essence, c'est à dire il n'est pas un et existant par autrui» (p. 1099.4-5). Nous pouvons déduire aussi que les choses composées sont existantes par un «autrui» qui constitue leur genre.

4. Dans «la théorie de la génération et corruption», Ibn Rushd affirmait que la génération n'est pas essentielle et nécessaire pour les choses composées, c'est à dire qu'elle n'entre pas dans la substance de ces choses: «La différence entre 'la génération et la corruption' c'est que la corruption est dans les choses nécessairement, alors que la génération ne l'est pas. Si cette dernière était dans les choses nécessairement, elles seraient existantes d'une manière nécessaire; et si les choses étaient ainsi, la génération serait dans la substance des choses qui les contiennent, comme la corruption existe dans la substance des choses» (Livre E, p. 735.7-13). Certes, puisque la perspective de «la théorie de la génération et de la corruption» est différente de la théorie de l'être, nous pouvons déduire que l'être est extérieur et est accident des choses, du fait que la génération existe hors de l'essence des choses.

5. L'extériorité de l'être dans les choses composées se confirme chez Ibn Rushd, si nous la regardons à travers «la théorie de l'intellect». En effet, l'instant de la perception de leur cause est autre que l'instant de la perception de leur essence, contrairement aux choses simples, «car pour les choses composées, le moment de leur appréhension par leurs causes est distinct du moment de leur appréhension par leur essence. Quant aux choses simples, les deux appréhensions se réalisent au même moment» (p. 1099.6-8).

6. Enfin l'accidentalité de l'être et de l'unité par rapport aux choses se trouve corroborée quand nous la regardons à travers la théorie du Premier Principe. Nous lisons par exemple dans le livre *Alif aş-şuġhrā*: «... cette cause 'première' sera plus digne de la vérité et de l'être que tous les existants, puisque toutes les choses se sont approprié l'être et la vérité de cette cause, qui est la seule qui existe par son essence, et est vraie par son essence» (p. 15.1-4).

Ainsi, il apparaît que l'unité et l'être sont distincts et étrangers par rapport aux essences dans les substances composées dont ils sont attributs, et ce, quelle que soit la théorie à partir de laquelle l'analyse à été faite (théories de la quiddité, de la forme, de la définition, de la génération et de la corruption et théorie du Premier Moteur).

De là nous considérons qu'Ibn Sīnā était plus démonstratif, i.e. plus cohérent qu'Ibn Rushd. Car après sa distinction entre le monde des catégories et le monde des substances séparées, Ibn Sīnā affirme que l'être est un accident des êtres du premier monde, est identique à l'essence dans le second. Tout autre est la position d'Ibn Rushd qui, malgré le fait de distinguer les deux mondes: catégoriel et séparé, considère que l'être et l'un sont essentiels par rapport aux choses du monde de la génération et corruption. Cependant, face au problème des êtres séparés ou des genres suprêmes, il est contraint de reconnaître d'une manière indirecte l'accidentalité de l'être et de l'un. Ceci s'explique par le fait que la reconnaissance à côté de l'existence, à la fois la quiddité, le genre, la forme, le Premier Moteur, il témoigne de la présence d'une certaine dualité (voire distinction et altérité) au sein d'une même essence, ce qui peut conduire à l'idée de l'accidentalité. Ainsi nous pouvons conclure que, pour bien établir sa réfutation de l'accidentalité de l'être, Ibn Rushd aurait dû au moins faire l'économie des substances séparées.

Bibliographie

1. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot* (L'incohérence de l'incohérence). Ed. Maurice Bouyges. 2^e éd. Beyrouth: Dar el-Mashreq, 1987.
2. Ibn Rushd. *Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*. Ed. Maurice Bouyges. Beyrouth: Dar al-Mashreq, 1967.
3. Ibn Rushd. *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote* (*Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at*), Livre Lam-lambda. Trad. Aubert Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
4. Ibn Rushd. *Talkhīṣ mā ba'd at-ṭabī'at* (Epitomé de la Métaphysique). Ed. 'Uthmān Amīn. Le Caire, 1958.
5. Ibn Rushd. *Talkhīṣ kitāb an-nafs*. Ed. A.F. Ahwānī. Le Caire, 1950.
6. Ibn Rushd. *Talkhīṣ kitāb an-nafs* (*Middle Commentary on Aristotle's de Anima*). Ed. Alfred L. Ivry. Le Caire, 1994.
7. Ibn Sīnā. *Al-Shifā'. Al-Ilāhiyyāt* (*La Métaphysique*). Ed. M. Youssef Moussa, Solayman Dunya et Sa'id Zayed. Le Caire, 1960.