

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED de PHILOSOPHIE

Laboratoire de rattachement :
GRAMATA, UMR7219 SPHERE

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présentée et soutenue publiquement
le 11 Décembre 2023 par
Lucie TARDY

Qualifier Dieu ?
Les attributs divins : Ibn Rušd contre al-Ġuwaynī

Sous la direction de M. Jean-Baptiste BRENET

Professeur des universités Paris I Panthéon-Sorbonne

Membres du Jury

M. Ziad Bou Akl, Directeur d'études, EPHE

Mme. Cristina Cerami, Directrice de recherches, CNRS

Mme. Olga Lizzini, Professeure des universités, Université d'Aix-Marseille

M. Marwan Rashed, Professeur des universités, Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

UNIVERSITÉ PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED de PHILOSOPHIE

Laboratoire de rattachement :
GRAMATA, UMR7219 SPHERE

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présentée et soutenue publiquement
le 11 Décembre 2023 par

Lucie TARDY

Qualifier Dieu ?
Les attributs divins : Ibn Rušd contre al-Ġuwaynī

Sous la direction de M. Jean-Baptiste BRENET

Professeur des universités Paris I Panthéon-Sorbonne

Membres du Jury

M. Ziad Bou Akl, Directeur d'études, EPHE

Mme. Cristina Cerami, Directrice de recherches, CNRS

Mme. Olga Lizzini, Professeure des universités, Université d'Aix-Marseille

M. Marwan Rashed, Professeur des universités, Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

REMERCIEMENTS

J'ai la chance et la fierté d'être lue par ceux qui m'ont transmis le goût de la philosophie arabe. Ils sont, en plus des références qui s'imposent dans le domaine, des professeurs qui ont suivi mon parcours et ce, dès le début –il y a longtemps déjà—et œuvré avec patience et bienveillance à sa richesse et à ses joies. Je remercie Marwan Rashed de s'être montré si généreux et d'avoir veillé sur moi avec sagesse et gentillesse. Il ne fut jamais loin lorsque j'avais besoin d'aide, de conseil et de soutien. Je peinerai à mesurer l'influence qu'il a eu sur mon parcours intellectuel et les portes que ses cours, ses séminaires et ses réflexions ont ouvertes pour moi. Cette thèse en est assurément la preuve. Je remercie particulièrement Cristina Cerami de s'être engagée avec Miriam Rogasch et moi dans la réalisation de journées d'études, et de nous avoir accordé son temps, ses réflexions et son énergie à bâtir ce projet qui me tenait particulièrement à cœur et qui a intensément nourri mon travail de thèse. Je ne remercierai jamais assez mon directeur, Jean-Baptiste Brenet, qui, lors d'une confession chagrine, m'a fait relever la tête et donné non seulement la force, mais l'envie de repasser (encore, et encore) l'agrégation. Je ne le remercierai jamais assez de m'avoir accordé sa confiance dans cette thèse, de m'avoir lue avec tant d'acuité et d'attention et de m'avoir poussée à préciser ma réflexion. J'ai pu mesurer, au fil de ce travail, combien sa pensée et son écriture ont inspiré les miennes.

Je tiens à remercier ma mère, qui comme toujours, a eu raison. Merci à elle d'avoir affirmé avec une confiance étonnante que je viendrais à bout de ce travail, de m'avoir soutenue de toutes les manières possibles, dans tous les états possibles où cette thèse a pu me conduire, et plus généralement de m'avoir transmis son courage. Je remercie ma grand-mère Jeanine de m'avoir encouragée par sa joie de vivre rebelle. Merci à mon père de m'avoir fait un jour répéter, sur un chemin de montagne, l'histoire d'une colombe blanche qui pondait un œuf, à son tour, tout blanc. La langue était déjà là, mais comme je l'avais oubliée, c'est ici qu'elle a vraiment commencé. Je n'ai compris que bien après le cadeau qu'il me faisait en me l'enseignant. Je leur dédie ce travail, ainsi qu'à ma sœur, qui a choisi un jour de me parler de philosophie plutôt que d'autre chose en rentrant du lycée et qui me fait l'immense honneur d'être encore, toujours, mon modèle.

Je remercie mes grands amis et relecteurs : Adrien Gouletquer, Pierre-Luc Ardichen, Marcel Bonnel, Thomas Personne, Julien Rabachou, pour leur lecture attentive ponctuée de remarques et d'encouragements ; à Alice Dupas pour ses beaux yeux de lynx et son amitié infaillible. Merci également à mes parents d'avoir abîmé les leurs à lire, relire et corriger ce travail. Merci à Monsieur Duc de m'avoir prêté son ordinateur des mois durant, contre deux promesses, dont je tiens la première ici. Je remercie Arnaud Le Gonidec d'avoir croisé ma route au bon moment et au bon endroit, c'est à dire tous les jours à la bibliothèque, de m'avoir secourue de bien des manières. Je chéris cette thèse de m'avoir fait retrouver mes amis : merci à Pierre Benetti, mon acolyte et mon complice depuis tant d'années. Merci à Federico Calle-Jorda d'être resté le même et de m'avoir gardé une place dans son cœur immense.

Merci à Julia Pélissier, Elisabeth Plas, Maysoon al-Suwaidan, Benoît Filou, Counda Soumaré et à Rambert Nicolas d'être né Rambert. Merci à Esther Cyna pour ce coup de fil décisif et les sortilèges. Merci à Marième Diop de faire de la vie une fête. Merci à Anaël Clavel d'avoir fait de son appartement un foyer, un refuge, une plage. Merci à Ouaffa Laurent Tahri d'avoir été là, deux étés et un hiver et à ses brutaux rappels au courage. Merci à Lina Oukherfellah d'être la meilleure des amies, depuis une thèse, déjà.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	5
TABLE DES MATIERES.....	7
INTRODUCTION.....	13
Partie 1. Le problème des attributs divins	19
Chapitre A/ Le <i>Kitāb al-Kašf</i> d'Ibn Rušd	19
1. Le chapitre sur les attributs (<i>al-qawl fī-l-šifāt</i>) : traduction	19
2. Le <i>Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla</i> dans le corpus théologique d'Ibn Rušd.....	27
a. Comment lire le <i>Kašf</i> ?.....	27
b. Objet et intention du <i>Kašf</i>	30
b.1. Les cibles d'Ibn Rušd.....	30
b.2. Structure du traité	34
3. La querelle sur les attributs (chapitre 3).....	37
a. La place du problème des attributs dans le <i>Kašf</i>	37
b. Les sept attributs de Dieu : préambule définitionnel (§100-117).....	40
b.1. L'invalidation de l'adventicité du monde : la science à la place de la volonté. 41	
b.2. L'argument de la condition : la science, donc la volonté.....	43
c. L'exposé de la querelle (§118-124)	47
Chapitre B/ La thèse aš'arite vue par Ibn Rušd	51
1. Les <i>šifāt ma 'nawiyya</i> : présentation générale	51
a. Attributs, entités et causes	51
b. Les « <i>šifāt ma 'nawiyya</i> » d'al-Ğuwaynī	56
2. La valeur causale de l'inhérence et la composition.....	60
a. Dieu, le corps, la substance	60
b. Substance et lieu d'inhérence	63
c. Le modèle de l'atome	67

c.1. Le corps et l'atome : le problème de la quantité	67
c.2. La subsistance de l'accident	70
3. L'éternité des <i>ma'ānī</i>	73
a. Les différents sens de l'éternité.....	73
b. Contre l'adventicité du monde : deux problèmes de l'aš'arisme	77
b.1. L'adventicité des corps : premier problème	77
b.2 L'existence du vide : deuxième problème.....	79
c. Contre la contingence du monde : l'erreur de l'argument ġuwaynien.....	82
c.1. L'invalidation de la sagesse divine.....	83
c.2. L'éternité du vide et l'éternité de Dieu.....	85
c.3 L'éternité de Dieu « seul »	87
Chapitre C/ La thèse mu'tazilite sur les attributs.....	90
1. Identité, univocité et négation	90
a. La thèse mu'tazilite selon Ibn Rušd (§119-120)	90
b. Le statut du problème des attributs : <i>tawhīd</i> ou <i>tanzīh</i> mu'tazilite ?.....	94
c. Le « réductionnisme » mu'tazilite vu par les aš'arites.....	98
2. L'attribut de l'essence : cœur de la polémique anti- mu'tazilite.....	102
a. L'attribut de l'essence et la question de la similitude	102
a.1. Similitude et communauté du plus propre.....	103
a.2. Réfutation par al-Ġuwaynī	104
b. L'éternité contre les attributs- <i>ma'ānī</i>	108
b.1. De l'éternité comme attribut à l'éternité des attributs.....	109
b.2. L'éternité comme attribut le plus propre.....	114
c. L'attribut de l'essence	117
c.1. L'attribut divinité.....	117
c.2. La relation essence-attribut de l'essence	120
c.3. L'identification par l'attribut le plus propre.....	125

3.	Le problème du lieu d'inhérence.....	128
a.	Parole, volonté, ouïe et vue de Dieu.....	128
a.1	L'ouïe et la vue : des qualifications sans attributs.....	131
a.2.	La volonté : « ce monstre apparent qu'est un accident sans substrat »	133
a.3	La parole : du sujet- <i>maḥall</i> au sujet- <i>fā'il</i>	135
b.	Le problème de la subsistance de l'attribut.....	137
b.1.	Le modèle de la relation substance/accident	137
b.2.	La distinction <i>maḥal-makān</i>	141
	Conclusion : Le silence d'Ibn Ruṣd	145
	Partie 2. L'unicité de l'essence divine	149
	Chapitre A/ Un <i>tawḥīd</i> ruṣdien et mu'tazilite	150
1.	De l'unité à l'unicité.....	150
2.	Non composition et incorporéité : prolongements à la thèse mu'tazilite.....	155
3.	La démonstration de l'unité ontologique : deux thèses « contre » les philosophes	162
a.	Les attributs et l'existence « par soi »	163
b.	Les cinq sens de l'indivision chez les philosophes	166
c.	Les attributs négatifs et relatifs	174
	Chapitre B/ Unicité et identité : la thèse du Dieu-intellect	184
1.	De la psychologie à la métaphysique	186
a.	L'intellect : ni accident, ni attribut	186
b.	Lambda 9 : intellect divin ou Dieu-intellect ?.....	189
2.	Solutions ruṣdiennes au problème de l'intellect.....	193
a.	Quel intellect ?	193
b.	L'intellect agent séparé (Alexandre).....	194
c.	L'intellect selon Ibn Ruṣd	196
c.1.	Non-mélange et séparation	196
c.2.	Actualité et identité.....	201

3.	De la psychologie à la théologie	206
a.	Dieu, « animal rationnel » ?	206
b.	La science, attribut « le plus propre »	212
b.1.	Le cas de l'homme : antériorité et postériorité.....	214
b.2.	Le cas de l'âme (<i>nafs</i>) : la forme matérielle.....	217
c.	L'abolition du sujet ontologique	223
	Chapitre C/ L'unicité de la science divine	227
1.	La connaissance divine des particuliers	227
a.	Présentation du problème : la multiplicité <i>dans</i> l'attribut	227
b.	' <i>Ilm-ma' lūm</i> : un problème aš'arite ?	231
b.1.	Réfutation ġazalienne de la thèse des deux intentions.	232
b.2.	La définition aš'arite de la connaissance.....	234
b.3.	La position d'al-Ġazālī.....	235
c.	Le dépassement rušdien du problème	239
c.1.	Contre al-Ġazālī : la connaissance comme relation	239
c.2.	La connaissance « universelle » et « imparfaite » d'Ibn Sīnā	241
2.	La connaissance divine, thèse métaphysique et traitement théologique	245
a.	Le renversement métaphysique de la connaissance divine	245
b.	L'autointellection et l'éternité du mouvement	247
c.	La science, attribut inqualifiable ?	249
c.1.	Transcendance et « <i>bilā kayf</i> »	249
c.2.	Connaître Dieu par la connaissance du monde.....	252
c.3.	Exclusivité de l'attribut et ressemblance	255
	Conclusion : Dieu des mu'tazilites et des philosophes	258
	Partie 3. Modes et aspects de Dieu	261
	Chapitre A/ Unité ontologique et attributs conceptuels	263
1.	La composition et le problème du <i>ma'nā</i>	263

a.	« Identifier » Dieu entre l'essence, la substance et l'attribut	263
b.	L'unification par le « <i>ma 'nā</i> ».....	267
2.	Les problèmes de l'attribution.....	271
a.	Synonymie et dérivation.....	271
b.	La composition par l'intellect	276
c.	Division et analogie.....	279
3.	Concepts, aspects et attributs de l'un	282
a.	Attributs conceptuels et proposition signifiante.....	282
b.	Les modes d'existence de l'attribut : <i>fī-l-dīhn, fī-l-wuġūd</i>	286
c.	<i>Aqānīm</i> et <i>ma 'ānī</i> : les chrétiens « contre » les aš'arites.....	291
	Chapitre B/ Les modes de Dieu, de l'état de fait à l'hypostase	296
1.	Les modes dans la querelle sur les attributs	296
a.	La théorie bahšamite des modes.....	296
a.1.	L'état de fait et le complément grammatical d'état.....	296
a.2.	La théorie bahšamite des modes : réaction à l'aš'arisme et au mu'tazilisme..	298
b.	La place des modes dans la théorie d'al-Ġuwaynī.....	302
b.1.	<i>Aḥwāl</i> et <i>ṣifāt</i> dans l' <i>Iršād</i>	302
b.2.	Modes causés et <i>ṣifāt ma 'nawiyya</i>	304
b.3.	Modes non-causés et <i>ṣifāt naḥsiyya</i>	308
2.	Modes et existence	309
a.	Le statut ontologique des modes	309
a.1.	Essence, non-être et existence : un argument anti-mu'tazilite	309
a.2.	La « positivité » des modes	312
b.	Modes et distinction	314
b.1.	« Ni différents, ni identiques à Lui ».....	314
b.2.	La preuve des modes	316
c.	Mode et chose (<i>šay'</i>) : un écart vis-à-vis du bahšamisme.....	319

c.1. Chose et connaissance : l'argument bahšamite	319
c.2. Réponse ġuwaynienne : l'argument des « deux sciences » ou de l'ignorance	320
3. Modes « contre » hypostases.....	323
a. La critique ġuwaynienne de la Trinité.....	323
a.1. Première critique de la Trinité : l'existence sans la divinité	323
a.2. Deuxième critique de la Trinité : les modes et l'incarnation.....	325
b. Hypostase, mode non-causé et propriété.....	328
c. Aspects de la Trinité : <i>ma 'ānī</i> ou <i>aḥwāl</i>	332
c.1. Hypostase, chose (<i>šay'</i>) et entité (<i>ma 'nā</i>)	332
c.2. Hypostase et mode (<i>ḥāl</i>).....	334
c.3. Hypostase et dispositions	336
Chapitre C/ Les modes selon Ibn Rušd	340
1. Le problème théologique de la vision de Dieu.....	340
a. Ibn Rušd lecteur d'al-Ġuwaynī	340
b. Le problème vu par Ibn Rušd.....	343
b.1 Trois points du <i>tanzīh</i> : corps, direction, vision	343
b.2. La thèse mu'tazilite : négation du corps et de la direction de Dieu	345
b.3. La thèse aš'arite : voir sans corps et sans position.....	346
2. Voir Dieu : problème d'optique ou d'ontologie ?	352
a. Chose perçue et visible par soi.....	352
b. L'objet perçu existe-il ?.....	355
3. La multiplicité dans la connaissance de Dieu	359
a. Le « conceptualisme » d'al- Ġuwaynī.....	359
b. La production de l'attribution	361
Conclusion.....	365
BIBLIOGRAPHIE	369

INTRODUCTION

Ce travail porte sur l'engagement d'un philosophe – Ibn Rušd – dans une querelle théologique : celle des attributs divins. Tel qu'il s'est posé en Islam, le problème des attributs oppose, au sein des *mutakallimūn* (ou théologiens rationnels), deux écoles principales : les mu'tazilites et les aš'arites. Les attributs sont ceux que la Révélation a mentionné au sujet de Dieu et les *mutakallimūn* s'accordent à dire, conformément à celle-ci, que Dieu est « savant », « voulant », « puissant », « vivant », « parlant », « oyant » et « voyant ». Ils s'accordent encore à interpréter ces attributs afin d'en nier, pour ceux qui en renfermeraient une, toute forme d'anthropomorphisme. Les théologiens s'accordent aussi sur le nombre de ces attributs. Ils s'accordent, enfin, à dire de Dieu qu'Il est un, éternel et qu'« Il n'est pas de semblable à Lui »¹. Sur quoi porte alors la querelle ? Elle porte, en réalité, sur une notion : celle d'attribut. L'attribut (*ṣifa*) est un adjectif qui, prédiqué d'un sujet, le qualifie. En qualifiant Dieu, l'adjectif « savant » ajoute quelque chose à Lui, à savoir la qualité. Ainsi, en *décrivant* le sujet, l'attribut *désigne*, au moins, deux choses : le sujet (Dieu), sa qualification (« savant »), mais en outre la qualité elle-même (la Science).

Telle fut la position que les aš'arites défendirent en réaction à la doctrine mu'tazilite. Cette dernière la précède et jouit alors à Baghdad et à Bassora d'une hégémonie et d'une influence certaines. Les mu'tazilites considèrent les attributs comme des termes qui décrivent Dieu sans désigner autre chose. Dieu est un : admettre, avec ou en Lui, les qualités correspondant à ces attributs reviendrait à composer Son essence, ou encore, ce qui est plus grave, à pluraliser la divinité. L'affirmation des attributs divins doit s'entendre autrement pour les aš'arites : il s'agit bel et bien de « sauver » la Révélation de cette contradiction, en affirmant que les attributs ont une signification positive, qu'ils disent quelque chose d'autre au sujet de l'essence « que » l'essence. Les attributs existent donc, d'une certaine manière, puisqu'ils lui sont attribués ; ils sont irréductibles, même, à cette essence, et irréductibles les uns aux autres. Être savant ou ignorant ne signifie pas la même chose ; être savant et voulant, non plus ; et « être », tout court, ne suffit pas à être savant. Les attributs sont donc non seulement distincts, mais ajoutés à l'essence divine. Autrement, que désigneraient-ils, ou s'ils doivent être niés, qui

¹ Coran, 42, 11.

osera admettre que Dieu n'est ni savant, ni puissant, ni voulant ? Le défi posé aux mu'tazilites, et avec eux, aux « négateurs » des attributs dans leur ensemble porte elle aussi la menace de l'impiété.

L'aš'arisme doit à son tour réagir aux ripostes que leur opposent ces négateurs – les mu'tazilites, mais aussi, les *falāsifa*, qui rentrent dans leurs rangs. Ceux-ci ont de plusieurs manières pointé dans le raisonnement des « šifatistes » le glissement fautif d'un terme, celui d'« adjectif » (*šifa*) vers la qualité elle-même. Ce glissement conduit à faire de l'attribut une « entité » (*ma'nā*), ou du moins, une « chose » (*šay'*), ce qui est déjà trop. C'est par cette terminologie usuelle et d'apparence assez vague que les acteurs de ce débat s'affrontent. Les significations techniques qu'ils acquièrent au fil des échanges et les théories auxquelles ils donnent lieu s'expliquent en réalité, par leur indétermination originelle : si l'attribut est une « chose », il renvoie à une certaine réalité sans être, à proprement parler, une essence. Le terme de *ma'nā*, autour duquel se concentrera le débat, désigne l'« entité » existante et réelle, mais aussi la « signification » ou encore le « concept ». La querelle sur les attributs n'est pas le fruit d'un malentendu ou d'une négligence dans leur définition mais se pose, à dessein, en ces termes. Ainsi, l'attribut est-il un concept (*ma'nā*) ? et s'il l'est, désigne-t-il une chose (*šay'*) existante ? S'il est *lui-même* une entité (*ma'nā*), comment existe-il ? autrement dit, par quoi ce *ma'nā* se distinguerait-il d'une essence ?

Le problème ne se pose pas avec une telle brutalité dans l'histoire du *kalām*. Les nombreuses études sur le sujet, auxquelles renverra notre travail, témoignent de la variété des positions théologiques au sein de chaque école et de la difficulté – voire, pour certains, de l'impossibilité – de situer les *mutakallimūn* au sein de ce partage². Elles révèlent également, en les confrontant, l'influence mutuelle de ces deux écoles et les influences qu'elles reçoivent *d'ailleurs* : de la grammaire, de la théorie juridique et de la *falsafa*, entre autres. Plus récemment, les recherches se sont attachées à montrer l'étroitesse des relations entre le *kalām* et la *falsafa*, et à envisager l'influence du premier sur la seconde³. C'est dans cette perspective

² Entre autres références majeures que nous mobiliserons ici : Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, Cerf, 1990 ; Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany, State University of New York Press, 1978 ; Ahmed Alami, *L'Ontologie modale, étude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Ġubbā'i*, Paris, Vrin, 2001.

³ Ces trente dernières années, la recherche s'est efforcée et s'efforce encore d'ouvrir le champ de l'étude philosophique du *kalām*. Nous renvoyons ici et dans ce qui va suivre aux travaux d'édition, de traduction et de commentaire de Marwan Rashed qui contribuent significativement à cet effort.

que s'inscrit notre travail, c'est-à-dire en considérant les *mutakallimūn* aš'arites et mu'tazilites non seulement comme les cibles, mais comme les interlocuteurs à part entière de la philosophie.

Comment Ibn Rušd reçoit-il la querelle sur les attributs divins, et quelle place lui accorde-t-il dans sa pensée ? Si le philosophe dénonce la position des aš'arites sur les attributs, il décèle derrière celle-ci des ambitions ontologiques et métaphysiques que la *falsafa* doit réfréner, et donc avant tout prendre en compte. Aux yeux du philosophe, la thèse des attributs-« entités » rend compte de l'erreur du système aš'arite dans son entier et à travers elle, le philosophe s'attache à renverser les présupposés physiques et métaphysiques qui la fondent, à commencer par une définition fautive de la substance.

En interpellant al-Ġuwaynī, Ibn Rušd singularise, au sein des aš'arites, l'un de ses représentants les plus ambigus et donc les moins « représentatifs ». Al-Ġuwaynī incarne en effet dans l'histoire du *kalām*, un « renouveau » théorique et conceptuel de l'aš'arisme, qui se caractérise par l'influence du mu'tazilisme et de la philosophie d'Ibn Sīnā. Dans son traité anti-aš'arite *Al-kašf 'an manāhiġ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, Ibn Rušd distingue parmi les arguments de ses adversaires, « la voie des aš'arites » d'une part, et de l'autre, les méthodes particulières d'al-Ġuwaynī. Ibn Rušd dédouble ainsi la figure de l'ennemi et la complexifie. À ses yeux, al-Ġuwaynī reconduit, en terrain aš'arite, la pensée d'Ibn Sīnā et en manifeste les insuffisances, mais il fait voir aussi les dangers que son « application » théologique représente. Par cette « nouvelle » cible, qui exhume, en réalité, un théologien mort en 1085 – et que son disciple, al-Ġazālī, a décisivement supplanté – Ibn Rušd recompose un affrontement qui n'a jamais eu lieu entre la *falsafa* et l'aš'arisme sur une question de *kalām* – celle des attributs – que les philosophes, selon lui, ont jusque-là davantage escamotée que résolue.

Quelle lecture, ou relecture, Ibn Rušd propose-t-il de ce débat théologique ? Nous montrerons ici qu'Ibn Rušd envisage la querelle mu'tazilites vs. aš'arites elle-même comme la formulation d'un problème philosophique et donc comme d'un problème qui se pose à la philosophie. Le problème des attributs ne *devient* pas, pour autant, philosophique avec Ibn Rušd. Il l'est déjà, et c'est ce que sa lecture d'al-Ġuwaynī fait *ressortir*. Si ni la querelle, ni le problème des attributs divins ne deviennent philosophiques, du moins deviennent-ils, à ses yeux, un objet de la philosophie.

Nous concentrerons notre étude sur trois textes et trois contextes d'écriture dans lesquels le problème des attributs divins est mobilisé par Ibn Rušd : le *Kašf*, le *Tahāfut al-Tahāfut*, et le *Grand Commentaire* au Livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote. Notre étude mobilisera également le *Kitāb al-Iršād ilā qawāfi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād* d'al-Ġuwaynī : si la *'Aqīda al Nižāmiyya* est citée une fois dans le *Kašf*, c'est à l'*Iršād* que renvoie massivement Ibn Rušd. C'est même de l'*Iršād* que le philosophe tire le plan de son traité : la référence, structurante à plus d'un titre, devra être intégrée à notre *corpus*.

La première partie de ce travail présentera le problème des attributs divins et ses enjeux. Elle prendra pour point de départ le chapitre du *Kašf* consacré au problème des attributs dont nous proposons une traduction. Le philosophe y présente l'état de la querelle sous la forme d'une alternative – en apparence – simple, voire simpliste : le *kalām* oppose ceux qui, comme les mu'tazilites, affirment l'identité de l'essence divine et de ses attributs, aux aš'arites qui définissent les attributs comme des entités ajoutées à Dieu. Nous tâcherons de déplier, à partir des deux positions ainsi esquissées, ce qu'elles désignent et à quels *mutakallimūn* elles renvoient. Nous retracerons quelques-unes des grandes oppositions qui ont singulièrement structuré la querelle. Dans ce cadre, nous porterons notre attention sur les concepts de « *ma'nā* », de substance (*ġawhar*), de sujet et de substrat (*maḥall*, *mawḏū'*, voire « *makān* »), centraux dans l'élaboration aš'arite d'une ontologie de l'attribut. Nous nous appuierons, pour définir les termes dans lesquels se pose le problème des attributs, sur les doxographies (celle de Šahrastānī en particulier) et sur les analyses des commentateurs modernes. Cette contextualisation de la querelle permettra d'apprécier la singularité d'al-Ġuwaynī au sein de l'aš'arisme et de comprendre sous quelle forme Ibn Rušd « reçoit » ce problème, et la place qu'il réserve dans ce cadre au théologien.

Deuxièmement, nous chercherons à identifier la position défendue par Ibn Rušd sur la question des attributs. Là, il s'agira d'explicitier d'une deuxième manière la présentation du *Kašf* qui semble épargner la thèse mu'tazilite de l'identité entre Dieu et l'attribut. Ibn Rušd est-il mu'tazilite sur la question, comme le furent ses prédécesseurs, et en quelque sorte, par défaut ? Nous nous intéresserons ici aux questions III, V, VI, VII et XIII du *Tahāfut al-Tahāfut*. En répondant à al-Ġazālī qui accuse les philosophes de nier les attributs en cherchant à assurer l'unité de Dieu, Ibn Rušd non seulement défend, mais ajoute quelque chose à la position des philosophes. Ceux-ci ont, selon lui, insuffisamment prouvé l'unicité de Dieu, c'est à dire la

simplicité de Son essence. La démonstration de l'Être nécessaire par les philosophes ne répond qu'en partie au problème de la multiplicité des attributs mais ne saurait neutraliser les arguments aš'arites – en témoignent les attaques du *Tahāfut al-Falāsifa*, qui opposent à Ibn Sīnā la possibilité de penser un Dieu unique, nécessaire, auquel s'ajouteraient des attributs. Ibn Rušd répond au problème par la thèse du Dieu-intellect de la *Métaphysique*. Ce retour à un aristotélisme bien compris, et qui a manqué à ses prédécesseurs, tient à sa lecture du *De Anima* qui permet, appliquée à la théologie, de démontrer l'unicité divine par l'identité entre l'intellection et l'intelligible. Cette partie visera à mettre en valeur la manière dont Ibn Rušd s'approprie le problème des attributs divins, appliquant le cas d'un attribut de Dieu – la *Science* – à la thèse psychologique et théologique sur l'intellection, et non l'inverse.

Nous envisagerons enfin la pluralité des attributs de Dieu sous l'angle de l'attribution elle-même. Si Dieu n'est pas un substrat, comme l'a montré Ibn Rušd, ni, à proprement parler, un « sujet » ontologique, est-il, à l'égard de l'attribut (*šifa*), un sujet grammatical (*mawṣūf*) ? Dans le *Grand Commentaire* au livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote, Ibn Rušd intègre la querelle sur les attributs à la détermination aristotélicienne de la vie et de l'activité du Premier. La présentation des positions théologiques, en étroite résonance avec celle du *Kašf*, la précise toutefois. Ibn Rušd propose dans cette reformulation, et à la lumière de l'unité et de l'unicité de Dieu, une généalogie du problème lui-même à partir de la nature linguistique de la prédication. Cette « réponse », en réalité, justifie le problème et dévoile la nature conceptuelle de l'attribut. Il nous restera à apprécier dans ce cadre la position d'Ibn Rušd sur la théorie des modes (*aḥwāl*). C'est à Abū Hāšim que revient l'élaboration de cette théorie, qu'al-Ġuwaynī à son tour adopte. S'ils visent, chez les bahšamites, à se substituer aux attributs (*šifāt*), pourquoi et comment al-Ġuwaynī s'empare-t-il ce concept, et quelle place leur offre-t-il au sein d'une ontologie aš'arite ? Le mode renvoie à ce qui n'est « ni existant », « ni non-existant ». En s'emparant de ce concept, al-Ġuwaynī traitera frontalement dans l'*Iršād* le problème de la connaissance et de l'existence de l'attribut, quitte à confondre les deux. Cette position à la fois « conceptualiste » et « réaliste » des attributs n'a pas manqué d'interpeller Ibn Rušd, qui invective le théologien sur le statut des modes par une analogie avec ce que devraient être les attributs divins, à savoir les « aspects » (*waġh*) d'une « chose », dont la pluralité revient ultimement à la modalité perceptive, soit, aux dispositions (*aḥwāl*) de l'intellect.

Partie 1. Le problème des attributs divins

Chapitre A/ Le *Kitāb al-Kašf* d'Ibn Rušd

1. Le chapitre sur les attributs (*al-qawl fī-l-šifāt*)⁴ : traduction

100. Les descriptions que l'on trouve dans le Coran et qui décrivent l'Artisan Créateur du monde correspondent aux descriptions des perfections des hommes, qui sont au nombre de sept : la science, la vie, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue, la parole.

101. Pour ce qui est de la science, le Coran apporte la preuve suivante sur la manière dont doit être prouvée sa présence en Lui⁵ à travers l'énoncé suivant : « Ne connaît-Il pas ce qu'Il a créé, Lui qui est le Subtil, et qui est parfaitement informé ? »⁶. La preuve apportée consiste à dire qu'un objet manufacturé doit être appréhendé sous l'aspect de l'ordonnement de ses parties, c'est-à-dire que chacune de ses parties a été conçue en fonction des autres ; d'autre part, sous l'aspect de la cohérence de l'association entre toutes ses parties qui permet de tirer le bénéfice escompté de cette fabrication. Autrement dit, cette fabrication n'est pas le fait de quelque artisan qui serait la nature mais bien d'un artisan qui a agencé les choses avant même leur réalisation⁷. Il fallait donc qu'il en eût la connaissance. Ainsi, lorsque l'on considère une maison, on comprend que les fondations ont été posées pour édifier le mur et que celui-ci a été dressé pour soutenir le toit. Il apparaît donc clairement que l'édifice est le fruit d'un travail d'architecte.

102. Cet attribut est éternel, puisqu'on ne peut le Lui attribuer – qu'Il soit exalté!- qu'à un moment donné. On ne saurait aller plus loin en adhérant aux propos des théologiens qui affirment qu'Il connaît la chose advenue au moment de son advenue par une science éternelle, car cela supposerait que la science advenue au moment de la non-existence de la chose et à celui de son existence, soit une même science unique⁸. Or cela est inconcevable car la science

⁴ *Al-kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, éd. M. 'Ā. al-Jābirī, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 1998, p.129-136. Désormais *Kašf*. Nous avons traduit les extraits du *Kašf* cités dans ce travail et renverrons à la pagination et la numérotation de l'arabe. Nous renverrons à notre traduction pour les paragraphes 100 à 124.

⁵ *'alayhi fīhi*, p.129.

⁶ Coran, 67, 14 ; traduction D. Masson, Paris, Gallimard, 1967.

⁷ *Qabl al-ğāya*, p.129.

⁸ *'ilman wāhidan*, p.129.

doit nécessairement venir après l'existant. Dans la mesure où cet existant est tantôt en acte, tantôt puissance, il en résulte que la science de ces deux formes d'existant doit être différente, dans la mesure où le moment de son existence en puissance est différent de celui de son existence en acte.

103. La Révélation n'a pas dit ceci de façon explicite. Elle dit plutôt le contraire, à savoir qu'Il a connaissance des adventices au moment de leur advenue, comme le montre le verset : « Nulle feuille ne tombe sans qu'Il ne le sache. Il n'y a pas un grain dans les ténèbres de la terre, ni rien de vert ou de desséché qui ne soit mentionné dans le Livre explicite. »⁹

104. Admettons plutôt que la Révélation affirme qu'Il a connaissance d'une chose avant sa réalisation et qu'Il sait que cette chose se réalisera et qu'Il connaît la chose dès lors qu'elle existe, dans la mesure où elle existe déjà. De même, il faudrait qu'Il connaisse que ce qui a disparu, a disparu au moment de sa disparition. Voilà ce que suppose la Révélation. Or s'il en est ainsi, c'est que la foule ne conçoit le savant, dans le monde visible, que de cette façon.

105. Les théologiens n'ont pas d'argument prouvant qu'il en soit autrement au sujet de cet attribut¹⁰. Ils affirment que la science, changeant avec le changement des existants adventices, est une science adventice. Or, rien d'adventice ne saurait résider en Dieu – qu'Il soit loué – car tout ce qui ne peut se séparer de l'adventice, prétendent-ils, est advenu. Nous avons démontré le caractère mensonger de cette prémisse¹¹. Ainsi, il est obligatoire que ce principe de base¹² soit admis en tant que tel et que l'on n'affirme qu'Il a connaissance de l'advenue des adventices et de la corruption des choses corruptibles ni par une science adventice, ni par une science éternelle. Ce serait là une innovation blâmable dans l'Islam et « Ton Seigneur n'oublie rien »¹³.

106. Quant à l'attribut vie, son existence visible découle de l'attribut science. Cela appert dans le monde visible que la science a pour condition la vie pour exister. Les théologiens ajoutent comme condition, à juste titre, que ce jugement¹⁴ doit dépasser le visible vers l'invisible.

⁹ Cor., 6,59; trad. Masson.

¹⁰ *an yakūn (Allāh) bi-ġayr al-ṣifa*, p.130.

¹¹ Voir la réfutation de la preuve de l'existence de Dieu par l'adventicité du monde du chapitre 1 du *Kašf*.

¹² *qā'ida*, p.130.

¹³ Cor. 19, 64 ; trad. Masson.

¹⁴ *ḥukm*, p.130.

107. Quant à l'attribut volonté, il est évident qu'il le caractérise, car c'est une condition pour qu'existe la chose [voulue] par un agent savant. De même, posséder la puissance en constitue une autre condition. Quant à dire qu'une chose soit voulue et adventice par une volonté éternelle, c'est une innovation blâmable et que les savants ne peuvent concevoir, et qui ne peut convaincre la foule, et par elle j'entends les hommes qui ont atteint le niveau de la dialectique. Au contraire, il faudrait dire que Dieu veut l'existence d'une chose au moment même de son existence et qu'Il ne veut pas qu'elle soit au moment où elle n'est pas. Comme l'indique le verset : « notre seule Parole, lorsque nous voulons une chose, est de lui dire : « Sois ! » et elle est. »¹⁵ Comme nous l'avons dit, rien n'oblige la foule à déclarer qu'Il veut les adventices par une volonté éternelle, à moins de se référer à ce qu'ont imaginé les théologiens en affirmant : ce qui produit l'adventice est adventice.

108. À la question : l'attribution de la parole à Dieu, comment l'affirme-t-on ? On répondra en prouvant que l'attribut science réside en Lui ainsi que de l'attribut¹⁶ puissance de créer. Car la parole n'est rien d'autre que l'acte produit par un locuteur, acte par lequel il prouve à son allocutaire la présence science située en lui, ou encore que cette science qui est en lui se révèle¹⁷ d'elle-même à l'allocutaire; et il ne s'agit là que d'un des actes que l'agent peut produire. Dès lors que la créature, qui n'est pas à proprement parler un agent (je veux parler de l'homme), a la capacité de produire cet acte dans la mesure où il est un savant puissant, cela, *a fortiori*, cela serait nécessaire dans le cas de l'Agent réel.

109. Pour qu'un tel acte ait lieu dans le monde visible, il lui faut une condition supplémentaire, qui est que la parole se fasse par l'intermédiaire d'une langue¹⁸. Si tel est le cas, il faut que cet acte de Dieu soit dans l'âme de celui que Dieu a choisi parmi Ses serviteurs, par quelque intermédiaire. Cependant, il n'est pas nécessaire que cela se produise par l'intermédiaire de la langue d'une créature, mais cela peut se faire par l'intermédiaire d'un ange. Cela peut aussi se faire par inspiration, c'est-à-dire sans intermédiaire linguistique créé, mais par un acte qu'Il va créer dans Son destinataire, et grâce auquel la signification visée¹⁹ lui sera dévoilée²⁰. Cela peut aussi se faire par une parole spécifique créée par Dieu à l'attention de celui qui connaît mieux

¹⁵ Cor. 16, 40 ; trad. Masson.

¹⁶ *Ṣifat al- 'ilm ; wasf al-qudra.*

¹⁷ *Iankašifu* (VIIème forme).

¹⁸ *Lafdz.*

¹⁹ *ma 'nā.*

²⁰ *Iankašifu* (VIIème).

que tous le langage divin. Le verset fait référence à ces trois manières d'agir : « Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle si ce n'est par inspiration ou derrière un voile ou bien encore, en lui envoyant un Messager à qui est révélé, avec sa permission, ce qu'il veut. »²¹

110. Premièrement, l'inspiration est la création de la signification²² dans l'âme de celui qui la reçoit sans l'intermédiaire d'une parole créée, mais plutôt la signification²³ se révèle²⁴ par un acte qui a lieu dans l'âme de celui qui le reçoit. Ainsi dit le verset : « Il était à une distance de deux portées d'arc –ou moins encore – et il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla »²⁵. Deuxièmement : « derrière un voile »²⁶ renvoie aux discours transmis par l'intermédiaire de paroles qu'Il crée dans l'âme et avec la langue propre de celui qu'Il a choisi. C'est là le discours authentique et qu'Il a spécifiquement choisi pour s'adresser à Moïse. Voilà pourquoi Il a dit : « Dieu a réellement parlé à Moïse »²⁷. De même lorsqu'Il dit : « Nous avons inspiré les prophètes »²⁸, et cela constitue la troisième manière, par laquelle Il parle par l'intermédiaire d'un ange. Dieu peut aussi s'adresser aux savants, qui sont les héritiers des prophètes, par l'intermédiaire de démonstrations. C'est par ce signe que les savants ont pu tenir pour certain que le Coran est la parole de Dieu.

111. Il t'apparaît donc que le Coran, qui est la parole de Dieu, est éternel. Et que les expressions qui La désignent sont Sa création, et non celle d'un homme. En cela, les expressions du Coran se distinguent de celles que nous prononçons ailleurs que dans le Coran. Je veux dire que celles-ci sont nos actes – avec la permission de Dieu –, alors que celles du Coran sont la création de Dieu. Qui ne comprendrait pas cela de cette manière, ne le comprendrait pas plus de [cette autre] manière²⁹, pas plus qu'il ne comprendrait comment³⁰ on peut dire du Coran qu'il est la parole divine.

112. Quant aux lettres écrites dans les volumes³¹, elles sont notre œuvre, avec la permission de Dieu. Il faut cependant les glorifier car on désigne par elles les expressions verbales créées par

²¹ Cor. 42, 51 ; trad. Masson.

²² *ma'nā*

²³ *ma'nā*

²⁴ *Iankašifu* (VIIème forme).

²⁵ Cor. 53, 9-10 ; trad. Masson.

²⁶ Cor. 33, 53 ; trad. Masson

²⁷ Cor. 4, 164 ; trad. Masson.

²⁸ Cor. 4, 164 ; trad. Masson.

²⁹ *šūra*

³⁰ *kayf*

³¹ *Al-Muṣḥaf* : ici, le Coran.

Dieu et leur signification, qui elle, est incréée. Celui qui considèrerait les expressions verbales sans tenir compte de la signification –c’est-à-dire qui ne distinguerait pas les choses- conclurait que le Coran est créé. A l’inverse, celui qui ne considèrerait que la signification désignée par les expressions affirmerait que le Coran est incréé. La vérité réside dans l’association entre les deux.

113. Les aš‘arites nient que celui qui parle soit l’agent de la parole car ils se sont imaginé qu’en admettant ce principe, ils devraient alors reconnaître que Dieu est agent de Sa parole. Considérant par ailleurs que celui qui parle est celui en qui réside la parole, ils ont conclu, sur la base de ces deux principes, qu’il leur faudrait considérer que Dieu est l’agent de Sa parole *en Lui*, l’essence devenant alors le substrat³² d’adventices. Ils ont donc affirmé que Celui qui parle n’est pas l’agent de la parole, celle-ci étant un attribut éternel de Son essence, comme la science, entre autres. Cela est vrai de la parole intérieure³³ mais non de la parole qui la désigne, à savoir les expressions verbales.

114. Considérant que le discours est le produit de celui qui parle, les mu‘tazilites affirment que le discours se résume aux expressions verbales. De là, ils ont conclu que le Coran est créé. Pour eux, la parole étant un acte, elle n’a pas pour condition nécessaire de résider dans son agent, et ce contrairement aux aš‘arites qui affirment qu’il est une condition que la parole réside dans celui qui parle. Cela est vrai pour les deux aspects du langage³⁴ dans le monde visible, à savoir la parole intérieure et les expressions qui la désignent. Dans le cas du Créateur, c’est la parole intérieure qui réside en Lui et les expressions qui la désignent ne résident pas en Lui – qu’Il soit loué ! Ainsi, lorsque les aš‘arites posent comme condition que la parole réside dans celui qui parle, et ce de façon absolue³⁵, ils nient dans le même temps que celui qui parle soit l’agent de cette parole, de façon aussi absolue. A l’inverse, lorsque les mu‘tazilites posent comme condition que le locuteur est l’agent de la parole, et ce de façon absolue, ils nient la parole intérieure de l’âme. Dans chacun de ces discours, il y a une part de vérité et une part d’erreur, comme on a pu le comprendre par notre propos.

115. Quant aux attributs que sont l’ouïe et la vue, ils sont affirmés de Lui par la Révélation dans

³²*maḥalan*

³³*Kalām al-nafs*

³⁴*Kalamayn ma’an.*

³⁵*Bi-itlāq*

la mesure où l'ouïe et la vue sont spécifiquement associées à³⁶ certaines notions appréhendées parmi les choses existantes que n'appréhende pas l'intellect. Or, puisque c'est une condition [nécessaire] à l'artisan qu'il appréhende tout ce qui constitue la fabrication, il est nécessaire qu'il possède ces deux types d'appréhension. Il faut qu'il connaisse les choses appréhendées par la vue comme celles appréhendées par l'ouïe puisqu'elles ont été créées par³⁷ lui. Tout indique, dans la Révélation, que le Créateur les possède, dans la mesure où elle affirme de Lui la science.

116. De manière générale, le nom de la divinité et de Celui qu'on adore doit désigner Celui qui appréhende par toutes les appréhensions [possibles]. Il serait en effet absurde que l'homme adore un être qui n'appréhende pas qu'Il soit adoré de lui. Comme Il l'a dit : « Ô mon père ! Pourquoi adores-tu ce qui n'entend pas, ce qui ne voit pas, ce qui ne te sert de rien ? »³⁸ ; ou encore : « Vous adorez donc, en dehors de Dieu, ce qui ne peut ni vous être utile en quoi que ce soit, ni vous nuire ? »³⁹ Et telle est la mesure⁴⁰ que la Révélation enseigne à la foule, par laquelle Dieu doit être qualifié et nommé, et non une autre.

117. Parmi les innovations blâmables qui ont vu le jour sur ce point se trouve la question des attributs⁴¹ : sont-ils l'essence ? Sont-ils ajoutés à l'essence ? Autrement dit, sont-ils des attributs de l'essence ou des attributs entitatifs ? par « de l'essence », je veux dire ceux par lesquels on qualifie l'essence en elle-même, et non en vertu de l'inhérence d'une entité en cette essence qui s'y ajoute, comme quand on dit « un » et « éternel ». Tandis que les attributs entitatifs sont ceux qui décrivent l'essence en vertu d'une entité qui réside en elle.

118. Les aš'arites affirment que ces attributs sont entitatifs, qui sont ajoutés à l'essence. Aussi, ils disent qu'Il est savant en vertu d'une science ajoutée à son essence, vivant en vertu d'une vie ajoutée à son essence, comme c'est le cas⁴² pour le monde visible. Ce qui les pousserait à affirmer que le Créateur est un corps, car il y aurait là un attribut et un sujet d'attribution, un support et un [sujet] supporté ce qui est le cas du corps. En effet, au sujet de l'essence⁴³, ils

³⁶*Iuḥtaṣān bi-ma'ānīn*

³⁷*Lahu*

³⁸ Cor. 19, 42; trad. Masson.

³⁹ Cor. 21, 66 ; trad. Masson.

⁴⁰*Qadr*.

⁴¹*ṣifāt*.

⁴²*ḥāl*.

⁴³*Al-dāt*.

doivent affirmer qu'elle est auto-subsistante et que les attributs subsistent en elle. Ou alors, ils doivent dire que chacun d'entre eux [les attributs] existe par lui-même⁴⁴, et donc, qu'il existe de multiples divinités. Telle est la thèse des chrétiens qui prétendent qu'il y a trois hypostases⁴⁵ : l'hypostase de l'Être, celle de la Vie, et celle de la Science. Or Dieu a dit « Ceux qui disent : "Dieu est le troisième de trois" sont impies. »⁴⁶ Par ailleurs, s'ils [les aš'arites] disent qu'il y a d'une part ce qui subsiste par soi-même et d'autre part, ce qui subsiste en vertu de ce qui subsiste par soi-même, ils seront contraints d'admettre qu'Il existe en tant qu'essence et en tant qu'accident, puisque la substance est ce qui subsiste par soi-même et l'accident ce qui subsiste par autre chose. Or tout composé⁴⁷ de substance et d'accident est nécessairement un corps.

119. Il en est de même du propos des mu'tazilites selon lequel l'essence et les attributs sont une seule et même chose⁴⁸. On leur rétorquera que cela est éloigné des connaissances premières et même contraire aux connaissances premières. Il relève plutôt des connaissances premières que ce qui est su doit être distinct du savant, et qu'il est impossible que ce qui est su soit identique au savant, sauf à considérer que deux termes relatifs⁴⁹ ne fassent qu'un, comme si le père et le fils renvoyaient tous deux à une seule et même notion en elle-même⁵⁰. Or cet enseignement est loin d'être compris par la foule et en faire état de façon déclarée serait compris comme une innovation blâmable ; car cela l'égarerait plus que ne la guiderait.

120. De plus, les mu'tazilites n'ont aucune preuve démontrant que cela s'applique au Premier – qu'Il soit loué – Pas plus que les autres théologiens, ils n'ont de démonstration permettant de nier la corporéité de Dieu, dans la mesure où, pour eux, la négation de la corporéité divine s'appuie sur la nécessaire adventicité du corps en tant que corps⁵¹. Or nous avons déjà démontré au début de ce traité qu'ils n'avaient aucune preuve pour étayer cette idée, que seuls les savants, sur reste, pourraient démontrer.

121. Sur cette question, les chrétiens se sont trompés, adoptant l'idée de la multiplicité des

⁴⁴ Les attributs sont définis ici comme des unités. L'argument vise à dénoncer la multiplicité entendue de manière numérique.

⁴⁵ *aqānim al-talāta*.

⁴⁶ Cor. 5, 73 ; trad. Masson.

⁴⁷ *Mu'alif*

⁴⁸ *šay' wāḥid*

⁴⁹ *Al-muḏāfayn qarīna*

⁵⁰ *ma'nā wāḥidan bi'aynihi*

⁵¹ *Lil ḡism bimā huwa ḡism*

attributs. Ils ont considéré que les attributs sont des substances ne subsistant par rien d'autre que par elles-mêmes, comme c'est le cas de l'essence. Ils ont par ailleurs affirmé que les attributs ainsi caractérisés⁵² sont deux : la science et la vie. Ainsi, ils ont dit que la divinité était une par un certain aspect, trine selon un autre. Pour eux, elle est trine dans la mesure où elle existe, où elle vit et où elle sait ; elle est une dans la mesure où sa somme⁵³ ne fait qu'un.

122. Nous avons là trois doctrines : il y a ceux qui considèrent que les attributs et l'essence ne font qu'un et qu'il n'y a là aucune multiplicité et ceux qui croient en la multiplicité, et qui se divisent en deux groupes : certains considèrent que cette multiplicité est autosubsistante, les autres affirment que cette multiplicité subsiste par autre chose. Or toutes ces théories sont éloignées de ce que dit le Livre.

123. S'il en est ainsi, la foule ne doit connaître de ces attributs que ce que la Révélation a clairement énoncé, et rien d'autre ; à savoir qu'il faut en reconnaître l'existence, sans qu'il ne lui soit possible d'accéder au détail de cette question. La foule ne saurait parvenir à la certitude sur une telle question.

124. Par « la foule », je veux ici parler de tous ceux qui ne sont pas concernés par les sciences démonstratives. Qu'elle ait ou non acquis l'art de la théologie⁵⁴, car il n'est de toute façon pas du pouvoir de cet art d'accéder ce degré de connaissance. En effet, le plus haut degré de cet art réside dans la sagesse dialectique et non démonstrative. Or, il n'est pas du pouvoir de l'art dialectique d'atteindre la vérité sur cette question. Notre propos montre clairement le degré de connaissance de cette question auquel la foule est en droit d'accéder, et les méthodes qui permettent de l'y amener.

⁵²*Al ṣifāt alati bihaḍihi al-ṣifa*

⁵³*Mağmū'aha*

⁵⁴*kalām*

2. Le *Kašf ‘an manāhiğ al-adilla fī ‘aqā’id al-milla* dans le corpus théologique d’Ibn Rušd

a. Comment lire le *Kašf* ?

Considéré comme l’une des « œuvres originales »⁵⁵ d’Ibn Rušd, le *Kašf* est rédigé à la même époque que le *Faṣl al-Maqāl*, en 1179, alors qu’il est *qādi* à Séville. Depuis son édition en 1859 par M.J. Müller à partir du manuscrit Escorial 632, ff. 20v-74r, le *Kašf* est réimprimé et circule en Égypte et au Liban. D’autres éditions critiques du texte par M. Qāsim (le Caire) se succèdent, en 1959 et 1964. C’est à partir d’un autre manuscrit, celui d’Istanbul Köprülü 1601, ff. 117-194 et Laleli 2490, ff. 139-187⁵⁶, dont la rédaction est ultérieure au premier que les récents travaux s’appuient, notamment la traduction partielle et son commentaire par Marc Geoffroy⁵⁷. Les historiens divergent au sujet du nombre de versions de ce traité⁵⁸ : pour certains, il faut s’en tenir à la seule et unique version du *Kašf*, la première (le ms Escorial, 632). Marc Geoffroy en distingue deux, entre lesquelles Ibn Rušd assume un certain écart vis-à-vis du tūmartisme⁵⁹ (les ms Escorial et Köprülü/ Laleli). Fouad Ben Ahmed montre quant à lui, à partir d’une étude de la lecture qu’en donne Ibn Taymiyya, que ce dernier avait accès non à deux mais trois versions du texte, citées dans le *Bayān talbīs al-Jahmiyya* et le *Dar’ ta ‘āruḍ al-‘aql wa al-naql* sous le nom de *Manāhiğ al-adilla fī al-radd ‘alā al-‘uṣūliyya*⁶⁰. Quoiqu’il en soit, le débat témoigne de deux choses. Premièrement, que l’affirmation d’Ernest Renan est à revoir, selon laquelle l’œuvre d’Ibn Rušd n’a pas eu de réelle influence ni de postérité dans le monde arabomusulman⁶¹. Il est vrai que l’attaque sans précédent portée par le *Kašf* à l’égard des

⁵⁵ Marc Geoffroy, « L’Almohadisme théologique d’Averroès », *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vrin, Paris, (1999), n°66, p. 12.

⁵⁶ Ahmed Fazil Paša, ms. 1601, Laleli, ms. 2490, Y. Āgā, ms. 446, Turquie et Hikma Taymūriyya, ms. 129, Égypte.

⁵⁷ Voir Barbara Canova, « Le rôle des sources grecques dans le *Kitāb al-kašf ‘an manāhiğ al-adilla fī ‘aqā’id al-milla* d’Averroès », in *Annali di ca’ Foscari*, XLV, 3, 2006, p.41-42.

⁵⁸ Sur l’histoire de ce désaccord, voir l’article de Fouad Ben Ahmed, « Ibn Rusd and the Ḥanbalī Tradition : Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts », *The Muslim World*, Vol. 109, Issue 4, p.561-58. Voir aussi M. Geoffroy, « L’Almohadisme théologique d’Averroès », art. cit. p. 13-14.

⁵⁹ M. Geoffroy, art. cit. p.12-17.

⁶⁰ Voir F. Ben Ahmed, art. cit. p. 572 : « *One may claim that Ibn Taymiyya possessed three versions of al-Kašf: one is more ancient and used only in Dar’, which seems to be more compatible with the beginnings of Ibn Rušd’s career, i.e. when he was a proponent of the Ibn Tūmart’s creed. The second version — where Ibn Rušd recognized his disagreement with him — is the one preserved in Ibn Taymiyya’s Dar’ but also preserved in Fazil Ahmed Paša, ms. 1601, Laleli, ms. 2490, in Turkey and Hikma Taymūriyya, ms. 129 in Egypt. The third and last version came later on in the career of Ibn Rušd, where he just excluded many paragraphs that mention Ibn Tūmart. This third version of al-Kašf is preserved in the Escorial Library, ms. 632 and partially preserved in Ibn Taymiyya’s Bayān talbīs al-Jahmiyya.* »

⁶¹ Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Calmann Lévy, 1882, pp.36-37. Sur la « mort » du péripatétisme arabe, voir D. Urvoy, « Ibn Rušd », in Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman (éd.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, Cornwall, 2007. D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d’un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998, spé. p.168. Les études ont été nombreuses à s’étonner du fait que le philosophe n’ait pas eu la postérité qu’ils

mutakallimūn et de l'as'arisme en général n'a connu aucune réponse de leur part. Pourtant, c'est du côté du ḥanbalisme que de telles attaques trouvent une réponse, avec Ibn Taymiyya, dont F. Ben Ahmed fait son plus fervent adversaire⁶². Certains passages du *Kašf* en effet, exclusivement cités dans le *Dar'*, proposent une critique de la thèse ḥanbalite du Dieu corporel, quoiqu'incomparable aux autres corps du monde visible. C'est encore sur les questions de la direction et de la vision de Dieu qu'Ibn Taymiyya engage la querelle. Il ne fait aucun doute qu'au moins un auteur de la postérité, et non des moindres, ait saisi l'ampleur d'un tel texte et l'importance de la menace qu'il représente à l'égard du ḥanbalisme.

Deuxièmement, les diverses versions du *Kašf* nous permettent d'apprécier l'ambiguïté des rapports qu'entretenait Ibn Rušd avec la doctrine d'Ibn Tūmart et de l'almohadisme. Le remaniement de la section du *Kašf* sur la corporéité divine (*al-ġismiyya*), entre la première et la seconde version en est un indice. La traduction en hébreux du *Kašf*, élaborée au XIV^e siècle, témoigne d'un remaniement de ces deux versions, qu'elle intègre toutes les deux⁶³. Dans la première, Ibn Rušd adopte une position éloignée du tūmartisme et se « corrige », ou se « rétracte » dans la seconde. Comme le montre Marc Geoffroy, Ibn Rušd admet un certain recours aux anthropomorphismes présents dans la Révélation, pour les limiter ensuite (dans la deuxième version) et en condamner la plupart⁶⁴. Les deux versions du *Kašf* s'accordent quoiqu'il en soit à dire que ce qui ne saurait être conçu sans images par la foule (*ġumhūr*) trouve dans la Révélation les moyens de se faire connaître. Sur la question du corps de Dieu et de la transcendance, c'est bien plutôt l'interprétation théologiens et leurs prétentions rationnelles qui sont à bannir. D'une certaine manière, les écarts, plus ou moins visibles, et dans les deux versions, vis-à-vis de l'intellectualisme anti-malikite d'Ibn Tūmart coïncident déjà avec le cœur de la critique rušdienne des *mutakallimūn*, accusés de divulguer des doctrines

estimerait lui revenir pourtant, cf. R. Arnaldez : « Quand on célèbre l'œuvre d'un penseur du passé, une question se pose normalement : quelle est aujourd'hui son actualité ? Cette question est d'autant plus brûlante, dans le cas d'Averroès, qu'il n'a pas de successeurs dans le monde islamique et que son influence ne s'est exercée que parmi les philosophes chrétiens, ainsi que l'a montré E. Renan », « Avant-propos: l'actualité d'Averroès », in A. Bazzana, N. Bériou and P. Guichard (éd.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe- XV^e Siècle): Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005, p.9-11.

⁶²F. Ben Ahmed, art. cit. p. 576.

⁶³ Nous renvoyons pour les apprécier à l'article de Silvia Di Donato, « *Le Kitāb al-kašf 'an Manāhiġ al-adilla* d'Averroès: les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2015, 25(1), p.105-133.

⁶⁴M. Geoffroy, « L'almohadisme théologique d'Averroès », art. cit. pp.65-66. M. Fierro, « *The Religious Policy of the Almohads* », *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, (2016), part IV, p.842-858. Voir M. Geoffroy, « À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (*taġsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-Kašf 'an manahiġ al-adilla* », in P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (éd.), *Los Almohades : Problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, (2005), vol. II, p. 853-894. Sur les négligences des éditeurs à l'égard du *Kašf* qui les a conduit à omettre les différences entre les deux manuscrits p. 860-861.

incompréhensibles au plus grand nombre, voire contraires à l'« intention du Législateur ». Si le *Kašf* n'est pas le « manuel de théologie almohade »⁶⁵ qu'on aurait attendu, quel est-il et quelle en est l'intention ?

Le *Kašf* peut avant tout être envisagé comme un traité de contre-théologie dirigé contre l'aš'arisme. La référence explicite à la *falsafa* y est absente, ou presque. C'est avec et contre le *kalām*, et le *kalām* seulement qu'Ibn Rušd discute, dans les termes et le cadre mêmes de ses adversaires. Aristote n'y est mentionné qu'à deux reprises et sans donner lieu à un travail de commentaire. D'abord, dans le cadre de la réfutation de la « seconde méthode » mobilisée dans l'aš'arisme pour prouver l'existence du Créateur par la contingence du monde. Cette méthode, explicitement attribuée à al-Ġuwaynī – et qu'Ibn Sīnā, aux dires d'Ibn Rušd, adopte « dans une certaine mesure »⁶⁶ – repose à son tour sur deux prémisses : « la première pose qu'il est possible que le monde et tout ce qu'il contient soit différent qu'il est actuellement »⁶⁷ et la seconde « que ce qui est possible est créé ». De la seconde prémisses, Ibn Rušd dit qu'« elle n'est pas évidente en elle-même », et qu'à ce titre les Anciens se sont déjà partagés sur la question, « Platon autorisant le possible à être éternel et Aristote non. C'est là une question très complexe, dont la vérité appartient uniquement aux hommes versés dans l'art de la démonstration. »⁶⁸ La référence au problème philosophique de l'éternité du monde est aussitôt balayée car jugée trop complexe pour être tranchée ici. Plus tard, Ibn Rušd citera une formule du « Philosophe » extraite du premier livre du *De Anima* à titre de conclusion « laconique »⁶⁹ du chapitre sur la vie future, une fois établie l'impassibilité de l'intellect, par laquelle il se distingue de la vue⁷⁰. De manière générale, Ibn Rušd évoque la position des « savants », des « hommes versés dans l'art de la démonstration » ou des « hommes de science profonde » sans d'autre forme de précision.

Pour autant, ces remarques formelles suffisent-elles à restreindre l'étude du *Kašf* à une lecture immanente à son contexte d'écriture, polémique, sans mobiliser quoi que ce soit du péripatétisme ? Comme nous le verrons, et dans la lignée de l'étude de Barbara Canova, la référence à Aristote, et avec lui, au péripatétisme est omniprésente et implicite dans le texte⁷¹. C'est en effet sur des principes fondamentaux de la *Physique*, du *De Caelo* et de la

⁶⁵M. Geoffroy, art. cit., p.64.

⁶⁶*Kašf*, §46, p. 111

⁶⁷*Idem*.

⁶⁸*Kašf*, §57, p.114.

⁶⁹*Ibid.*, §46, p. 111.

⁷⁰*Ibid.*, §361, p. 204 : « [...] si le vieillard retrouvait un œil comme celui du jeune homme, il verrait comme un jeune homme. » Cf. Aristote, *DA*, I, 408b21-22.

⁷¹Nous renvoyons à l'article de Barbara Canova, « Le rôle des sources grecques dans le *Kašf* », art.cit.

Métaphysique que repose la preuve de l'éternité du monde et des mouvements célestes ; et sur à partir du *De Anima* que sera établie la thèse de la vision des couleurs et de la direction. Ces manifestations de l'aristotélisme, à travers ces différentes questions, seront cruciales pour comprendre la position d'Ibn Rušd sur les attributs divins. Ni l'adresse aux théologiens, ni l'apparente absence de la *falsafa* ni encore l'admission de certaines formes d'anthropomorphisme ne dispensent pas Ibn Rušd d'apporter une réponse de philosophe à un problème de *kalām* et ne dispense le lecteur de la rechercher. Si le *Kašf* brouille le partage qu'on serait tenté de faire entre *kalām* et *falsafa*, cela tient au fait que les thèses des *mutakallimūn* qui y sont évoquées et pour la plupart, combattues, sont aussi bien des menaces à l'aristotélisme que des manifestations contemporaines, en contexte islamique, de doctrines philosophiques concurrentes et rémanentes. C'est en quelque sorte celles-ci qu'Ibn Rušd traque derrière ses adversaires, jusque dans leur terminologie étrangère, en apparence, aux enjeux de la *falsafa*. L'acharnement d'Ibn Rušd à l'endroit des théologiens doit être pris au sérieux et témoigne du fait qu'à ses yeux, leurs thèses sont loin d'être inoffensives vis-à-vis de la *falsafa*.

b. Objet et intention du *Kašf*

b.1. Les cibles d'Ibn Rušd

Dans une conclusion déjà programmatique, le *Faṣl al-Maqāl* évoque l'existence d'une « voie moyenne » permettant d'échapper à la fois au « bas niveau du conformisme imitatif » et à « l'éristique des théologiens dialectiques »⁷², faisant signe vers l'élaboration d'un traité ultérieur. Est-ce de cela qu'il s'agit dans le *Kašf*? Reprenant les conclusions du *Faṣl al-Maqāl* au départ du *Kašf*, l'auteur ne saurait être plus explicite quant à la visée de ce deuxième traité :

« [2] Dans un précédent traité, nous avons déjà abordé de l'harmonie entre la philosophie et la religion, et montré comment la religion exige l'étude de la philosophie. Nous y avons soutenu que la religion contient deux parties : l'une obvie, l'autre interprétée ; que la partie obvie était destinée à la foule et l'interprétation au savant. Au sujet de la première, le devoir de la foule est de s'en tenir au sens apparent, sans se risquer à l'interpréter. Quant au savant, il ne lui est pas permis de divulguer ses interprétations au public, comme Ali [Ibn Abi Tālib], que Dieu soit content de lui, dit : "Adresse toi aux gens dans une langue qu'ils comprennent ; voudrais-tu que Dieu et son Messager mentent ?" [3] J'ai ainsi décidé d'examiner dans cet ouvrage *ces points de dogme obvies* que la religion invite la foule à suivre et, dans tout cela, d'enquêter jusqu'à ce que ma force et mes capacités me le permettent, sur l'intention du Législateur, la Paix soit sur lui. Sur ce problème, les gens de la religion [les musulmans] se sont égarés, au point de séparer en une multitude de groupes et de sectes différents, chacun d'entre eux croyant suivre la vraie

⁷² *Le Discours décisif*, traduction Marc Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996, §72, p. 171.

religion, taxant tous ceux qui ne seraient pas d'accord avec eux d'hérétique ou de mécréant [...] Tout cela s'écarte de l'intention du législateur, et est rendu possible par leur erreur quant à l'intention de la religion. »⁷³

Le projet assumé du *Kašf* est donc d'endiguer la prolifération des interprétations religieuses. Le traité s'attaque moins au littéralisme borné qu'à la seconde cible annoncée à la fin du *Faṣl*, savoir la pratique incorrecte l'interprétation théologique. Le littéralisme et les impiétés qui l'accompagnent, tels que le corporéisme ou l'assimilationnisme, seront certes condamnés par Ibn Rušd, mais alors que l'anthropomorphisme et l'interprétation fautive sont tous deux du côté de l'erreur, le réel danger est du côté de cette dernière. Cela justifie que le *Kašf* prenne la forme d'une réfutation systématique des thèses du *kalām*, et donc en passe nécessairement par leur exposé point par point. Au-delà de sa visée polémique, le *Kašf* est surtout un outil de réappropriation philosophique des problèmes métaphysiques et ontologiques que le *kalām* a semble-t-il usurpé. Cela, nous le verrons, repose sur la reconnaissance, par Ibn Rušd, des lourds présupposés métaphysiques, logiques et ontologiques des systèmes de pensée des théologiens et de l'influence, d'autant plus dangereuse qu'elle n'est pas assumée, qu'elle reçoit de la philosophie. Le *Kašf* en ce sens s'impose la lourde tâche de dégager les thèses métaphysiques qui sous-tendent les interprétations des *mutakallimūn* : la réfutation d'Ibn Rušd doit viser, derrière la preuve de l'existence de Dieu par l'adventicité du monde, la physique atomiste, la cosmologie finitiste, la métaphysique de la cause et la nature accidentelle de l'être⁷⁴. Tout cela exige une réponse rationnelle, qui peine, en raison de son exigence, à substituer de nouvelles interprétations – à moins qu'elle ne s'y refuse. Quoiqu'Ibn Rušd propose à certaines occasions une interprétation de la Révélation, là n'est pas l'intention du *Kašf*. Pas plus qu'on ne saurait le réduire à l'élaboration au seul « canon de l'interprétation » qu'Ibn Rušd propose ne conclusion. Car qu'est-ce qu'un tel canon propose, réellement et positivement, à l'issue de cette difficile entreprise de réfutation ? De toute évidence, l'intention du traité et sa portée ne s'y réduisent pas.

Derrière la dénonciation des erreurs divulguées par le *kalām* – commune au *Kašf*, au *Faṣl* et dans une certaine mesure au *Tahāfut al-Tahāfut* –, Ibn Rušd vise la profusion des sectes qui menacent l'intention du Législateur (*al-šāri'*), le message de la Révélation, et avec eux, l'Islam lui-même :

⁷³ *Kašf*, §§ 2-3 pp.99-100.

⁷⁴ Nous suivons sur ce point Ali Ben Makhlof qui évoque la double intention du projet d'Ibn Rušd à l'égard des *mutakallimūn* : 1/ « séparer la théologie de l'ontologie » pour mieux se réapproprier l'étude de l'être que le *kalām* a en quelque sorte usurpé ; 2/ « défaire le lien entre théologie et droit », par la distinction entre les normes et les dogmes. Voir *Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 57.

« Les plus célèbres de ces sectes sont les quatre suivantes : (1) la secte dite des aš‘arites, qu’une majorité de personnes reconnaissent aujourd’hui comme les orthodoxes (*ahl al-sunna*), (2) celle dite des mu‘tazilites ; (3) le groupe connu comme les ésotériques (*bāṭinī*) ; enfin (4) ceux qu’on appelle “*hašwiyya*” »⁷⁵

Il ne sera pourtant question quasi exclusivement que de deux d’entre elles, voire d’une seule : l’aš‘arisme. Bien qu’Ibn Rušd condamne le « littéralisme limitatif » ou encore le soufisme⁷⁶, Ibn Rušd semble principalement préoccupé par la querelle entre aš‘arisme et mu‘tazilisme. Parmi les « sectes », elles sont sans doute les plus audacieuses et les dangereuses, puisque les plus proches de la *falsafa* et les plus séduisantes théoriquement. À ce titre, seuls deux aš‘arites seront cités dans le *Kašf* : al-Ġazālī et son maître al-Ġuwaynī, connus l’un comme l’autre pour leur défense systématisée de l’aš‘arisme, inspirée des principes d’une mauvaise interprétation de la *falsafa*, selon Ibn Rušd. Connu pour avoir dénoncé l’infidélité des philosophes, entre autres, dans le *Tahāfut al-Falāṣifa*, al-Ġazālī se voit attribuer un rôle majeur dans l’histoire des rapports entre le *kalām* et de la *falsafa*. Cette histoire, Ibn Rušd en fait le récit à l’occasion de son étude du problème de la « direction » de Dieu. À la suite d’une démonstration en grande partie aristotélicienne, Ibn Rušd revient sur les torts que les prétentions rationnelles de la dialectique ont infligé à la « foule », et sans doute, plus encore, à l’aristotélisme. Le théologien, dit Ibn Rušd, est à l’Écriture ce que le charlatan est à la médecine. À la manière d’un remède, le Livre offre un antidote au croyant, par des versets qu’il devra admettre dans la juste « mesure ». Voyant que ce juste remède convient à la majorité des hommes mais préférant qu’il ne profite qu’à une minorité, le théologien subvertit ce remède, usurpant par là même l’autorité du physicien et le bénéfice de la médecine :

« Longtemps après la préparation de cet excellent remède, et à force que beaucoup d’hommes en aient altéré et changé les ingrédients au fil d’une chaîne d’interprétations, de nombreuses maladies se sont répandues (dans la communauté) et l’avantage commun qu’il visait initialement s’est perdu pour la majorité des hommes pour la santé desquels il fut conçu à l’origine. »⁷⁷

Ibn Rušd précise l’identité de ces usurpateurs : les ḥariġites, d’abord, puis les mu‘tazilites, les aš‘arites et enfin les soufis. Les écrits d’al-Ġazālī prennent place selon Ibn Rušd à l’issue de cette « chaîne » de mauvaises interprétations dont il représente l’aboutissement, représentant le plus dangereux de tous les usurpateurs. Il ne fait aucun doute qu’al-Ġuwaynī trouve aussi sa

⁷⁵*Kašf*, § 3, p.100.

⁷⁶ Pour la critique de ces cibles en particulier, voir les chapitres du *Kašf* portant sur la vision de Dieu, Sa corporéité et Sa direction, pp.136-147.

⁷⁷ *Kašf* §158, p.149.

place dans cette réécriture de l'histoire du *kalām* comme celle d'une usurpation. D'autant que c'est à l'aš'arisme tardif qu'a accès Ibn Rušd, et dont il fait d'al-Ġuwaynī le représentant.

Pourquoi restreindre l'ensemble des sectes, qu'Ibn Rušd juge si nombreuses, au partage aš'arisme-mu'tazilisme? Dans le *Kitāb al-Milal wa l-niḥal*, Šahrastānī regroupe l'ensemble des sectes en trois groupes principaux⁷⁸ : le premier est occupé par les mu'tazilites, les ġabrites, et les « *šifātiyya* » ; le deuxième, par les ḥariġites et murġites ; le troisième correspond aux ši'ītes :

« Mu'tazilites et *Šifātiyya* constituent deux factions opposées comme s'opposent deux contraires. Et de même les Qadariyya et les Jabriyya, les Murġites et les Wa'diyya, les Si'ītes et les Ḥariġites. Cette contrariété, qui oppose chaque faction à l'autre, a existé à toute époque. [Les gens de] chaque secte ont une doctrine propre, des livres qu'ils ont composés, un pouvoir qui les a soutenus, une force qui leur a obéi. »⁷⁹

Il ne retiendra en réalité de ces trois groupes que le premier et il ne sera question, dans le *Milal*, que des mu'tazilites, des ġabriyya⁸⁰ et des « *šifātiyya* ». Un tel choix n'est pas commun dans la littérature hérésiographique visant une certaine exhaustivité. L'interprétation qu'en donne Daniel Gimaret est la suivante : « L'explication est probablement qu'aux yeux de Šahrastānī, c'est entre ces trois sectes, ou en leur sein, que se situent les divergences fondamentales en matière de dogme (*tawḥīd*, *'adl*, etc.) ». Ainsi, « ce sont des considérations secondaires, ou d'un autre ordre, qui mettent à part, d'un côté des Ḥariġites et les Murġites (à savoir telle ou telle définition de la foi), de l'autre les Ši'ītes (à savoir telle ou telle conception de l'imamat) ; ce qui ne les empêche pas, sur les questions des *šifāt* ou du *qadar*, de se rattacher soit aux Mu'tazilites, soit aux *mušabiha*, soit aux Ġabriyya, etc. »⁸¹ La réduction du paysage des sectes à deux d'entre elles et leur assimilation, en fin de compte à deux tendances générales -- l'aš'arisme et le mu'tazilisme-- semble ainsi s'expliquer par la prééminence des problèmes de dogmes relatifs, entre autres, au *tawḥīd*. Plus encore, l'auteur du *Milal* souligne l'importance de deux points de dispute en particulier : le statut des attributs (*šifāt*) et le *qadar*, qu'il présente systématiquement comme les deux domaines d'affrontement principaux du *kalām*.

⁷⁸Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, traduction Daniel Gimaret et Guy Monnot, Leuven, Peeters - UNESCO, 1986, vol. I, p. 45. Désormais *Milal*.

⁷⁹*Ibid.*, p. 177.

⁸⁰L'expression de « *ġabriyya* » vient des aš'arites. Ils désignent par-là les disciples de Ġahm Ibn Safwān (m.746). Les aš'arites y voient la secte la plus éloignée des Qadarites, et prétendent incarner un intermédiaire entre leurs doctrines. Les mu'tazilites qualifieront par la suite les aš'arites de ġabrites en raison de leur positionnement sur la liberté humaine et le *qadar*. Pour cette même raison, les ši'ītes nommeront les aš'arites et les ḥanbalites également « ġabrites ».

⁸¹*Ibid.* note 1 p.177.

Il en est de même dans le *Kašf* : l'importance accordée par Ibn Rušd au problème des attributs divins, et du *tawhīd* en général justifie en partie que l'ensemble des divergences au sein du *kalām* se ramène, en définitive, au partage existant entre les *šifāṭiyya* et les négateurs des attributs. L'autre raison qui explique un tel choix d'adversaire est historique, puisque l'aš'arisme a « fixé l'orthodoxie dans l'Islam au X^e siècle »⁸² à la suite et surtout contre le mu'tazilisme. Derrière les « théologiens » désignés de manière générale, c'est même des aš'arites qu'il s'agit quasi-exclusivement dans le *Kašf*. Ibn Rušd, de son propre aveu, affirme ne pas avoir lu les mu'tazilites. À l'exception d'al-Ġazālī, Ibn Ḥanbal et d'al-Ġuwaynī, rares sont les noms de théologiens cités dans le *Kašf*. C'est pourtant bel et bien à l'aš'arisme tardif que s'attaque Ibn Rušd : marqué et influencé par la *falsafa*⁸³, l'aš'arisme d'al-Ġuwaynī et d'al-Ġazālī l'est tout particulièrement par l'avicennisme. C'est pour cette raison, théorique, enfin, qu'Ibn Rušd les prend pour cibles, et que la querelle autour des attributs divins, notamment, n'appartient pas plus aux *mutakallimūn* qu'au péripatétisme qui doit, sur cette question, se défendre autant qu'ailleurs. Singulièrement, le *Kašf* s'attache à dégager la position d'al-Ġuwaynī du reste des aš'arites et à en dégager l'avicennisme latent. En plus de la *'Aqīda al-Nizāmiyya* explicitement mentionnée dans le traité⁸⁴, Ibn Rušd envoie certainement à une œuvre antérieure, plus massive et certainement plus problématique – pour un philosophe, mais aussi intrinsèquement à l'aš'arisme⁸⁵, le *Kitāb al-Iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*.

b.2. Structure du traité

Le *Kašf* fait aussi figure d'exception au sein du corpus original d'Ibn Rušd. Comme l'a montré, entre autres, Marc Geoffroy⁸⁶, la structure du traité prend pour modèle le *Kitāb al-Iršād* d'al-Ġuwaynī. L'*Iršād* devient la référence et le modèle pour les traités aš'arites postérieurs. C'est ainsi aux nouveaux aš'arites tous ensemble en même temps qu'al-Ġuwaynī en particulier que le *Kašf* répond. Le plan de l'*Iršād* est le suivant : d'abord, al-Ġuwaynī pose les bases méthodologiques et le cadre épistémique de la théologie rationnelle. 1/ La première partie porte

⁸² A. Ben Makhlouf, *Averroès, op. cit.*, p. 56.

⁸³ Sur cette distinction entre l'aš'arisme classique et le « néo-aš'arisme » et le rôle joué par la terminologie et des méthodes de la *falsafa* dans le second, nous renvoyons à R. M. Frank *Philosophy, theology and mysticism in the medieval Islam, Texts and studies on the development and History of Kalām*, éd. D. Gutas, Aldershot, Ashgate, vol.1, 2005-2008.

⁸⁴ *Kašf*, §46-49, p.111-112.

⁸⁵ Cf. R. M. Frank, *Philosophy*, p. 5. R. Frank souligne le statut particulier de l'*Iršād* au sein du corpus ġuwaynien. Alors qu'*al-Sāmīl* correspond par sa forme et la terminologie aux traités de *kalām* classiques, l'*Iršād* emploie une terminologie souvent étrangère au *kalām*. Frank y voit « a short mamāl plainly written to impress somebody » et diffère encore de la *'Aqīda* écrite en l'honneur du vizir (p.5).

⁸⁶ M. Geoffroy, « L'almoḥadisme théologique d'Averroès », art. cit.; voir aussi, sur la comparaison des structures de l'*Iršād* et du *Kašf*, M. Geoffroy, *L'Islam et la raison*, p.96-97.

sur les règles du raisonnement valide, les critères de la définition juste et la définition de la science en général. 2/ la deuxième partie, sur la preuve de l'existence du Créateur par la démonstration de la contingence du monde ; 3/ la troisième partie définit les différents attributs de Dieu, et précise de quelle manière Ses noms doivent être divisés ; 4/ la quatrième, sur la liberté humaine et la justice divine et enfin 5/ les derniers chapitres sont consacrés à la prophétologie et à l'eschatologie. Al-Ġuwaynī intègre au sein de ces grandes thématiques des sections portant sur le statut des attributs divins : il en est par exemple déjà question dans la deuxième partie, où l'auteur définit ce qu'il entend par « attribut essentiel » de Dieu (l'éternité, l'autosubsistance, la transcendance). Al-Ġuwaynī intègre également, entre la partie sur les noms de Dieu et celle sur la liberté humaine, un chapitre sur « ce qu'il est possible à l'égard de Dieu »⁸⁷, qui porte sur la possibilité humaine de voir Dieu de manière sensible en particulier. Paul E. Walker⁸⁸ dégage à partir de l'*Iršād* trois questions principales, autour desquelles s'articule selon lui l'ouvrage : d'abord, al-Ġuwaynī identifie ce qui doit être dit de Dieu : à savoir la preuve de Son existence et de Ses attributs ; puis ce qu' « il est possible à l'égard de Dieu »⁸⁹, une question qui regroupe la question des actes humains et de la possibilité de la vision de Dieu ; (3) enfin, ce qui n'est pas possible à Dieu (et là seront retrouvés les développements d'al-Ġuwaynī sur les attributs négatifs, ou les caractères communs ou ressemblants attribués à Dieu). Cette articulation a le mérite de dégager la récurrence de la question des attributs divins, qui constitue à la fois un objet d'étude parmi d'autres que, pour ainsi dire, l'un des fils rouges de l'ouvrage. Elle laisse de côté la question de l'établissement des règles de raisonnement (la première partie), mais de manière générale et comme dans beaucoup de traités classiques de *kalām*, cette partie est à considérer comme un préambule méthodologique aux développements théologiques qui la suivent.

Qu'en est-il du *Kašf*? De manière synthétique le traité reprend les thématiques de l'*Iršād* et l'articulation de ses problèmes : Ibn Rušd fait l'impasse sur le préambule méthodologique, puisque de manière générale, il ressort du dialogue engagé contre les *mutakallimūn* que ceux-ci ne partagent tout simplement pas les méthodes et les raisonnements

⁸⁷ *Le livre du Tawhīd. Kitāb al-iršād. Traité sur l'Unicité selon le Sunnisme*, trad. intégrale par J.-D. Luciani, revue et corrigée par A. Penot, éd. Alif, 2010, p. 171-186. Nous nous appuyons sur cette édition dans la majeure partie de ce travail. Pour l'arabe à *Al-iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, éd. J. D. Luciani, Paris, E. Leroux, 1938.

⁸⁸ *A Guide to the Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, translated by Paul E. Walker, reviewed by Muhammad S. Eissa, Garnet, Great Books of Islamic civilization, 2000, introduction, p.xxviii; Mohammad Syifa Amin Widigdo "Jadal and the Integration of Kalām and Fīqh: A Critical Study of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī's Application of Islamic Dialectic", *Analisa Journal of Social Science and Religion*, 2019, 4(02), p.175; M.A.R. Bisar, *Al-Juwayni and al-Ġazali as theologians whith special reference to Al Irshād and Al-Iqtisād*, 1953, Edinbourg University, p. 69.

⁸⁹ *Iršād*, p.171.

des philosophes. Le traité est donc « exclusivement » théologique dans sa forme et sa structure : 1/ d'abord, Ibn Rušd s'attache à répondre à la preuve de l'existence de Dieu par la création du monde. C'est en premier lieu et dès le départ que le philosophe procède à une présentation succincte des positions des sectes, de la plus littérale à la plus « rationnelle » ou du moins, la plus éloignée du littéralisme et de ses erreurs : a) les *ḥašwiyya* d'abord (§7-10)⁹⁰ ; b) les aš'arites dans leur ensemble (§11-48)⁹¹ ; c) la voie spéciale d'al-Ġuwaynī (§49-64)⁹² ; d) celle des sufi (§65-66)⁹³ ; e) enfin, celle des mu'tazilites (§67)⁹⁴. Ibn Rušd, toujours sur cette question passe ensuite à la voie de la Révélation elle-même⁹⁵. 2/ Ibn Rušd ensuite, il développe ce qu'il faut entendre par l'unité divine, à partir de la *šahāda* et selon les méthodes développées par la Loi (§86-99)⁹⁶. 3/ Puis la question des attributs divins est abordée de manière polémique à partir du problème de leur statut ontologique : a) Ibn Rušd en donne les définitions spécifiques puis pose le cadre de la polémique entre les mu'tazilites et les aš'arites (§100-124)⁹⁷. Ensuite, b) Ibn Rušd traite de la question de la transcendance divine (§125-165), qui comprend la négation de la ressemblance de Dieu à l'égard de la créature, le problème de la corporéité et de la direction divines (§125-154)⁹⁸, qui s'achève sur une négation ambiguë de l'assimilationnisme *et* de de l'interprétation (§155-165)⁹⁹. 5/ Enfin, la dernière partie porte sur les actes divins et humains. Nous retiendrons de cette section deux arguments dans notre travail : l'argument du Dieu-Artisan (§206-219)¹⁰⁰ et la distinction entre l'éternité et l'adventicité au moyen de la cause (§226-233)¹⁰¹.

Ce parcours intègre les trois types de discours de l'*Iršād*, portant sur ce qu'il est possible, impossible ou nécessaire de dire au sujet de Dieu. Que la question des attributs n'occupe, explicitement, qu'un chapitre et même qu'une section de celui-ci –une vingtaine de paragraphes– n'est pas représentative de la place qu'Ibn Rušd leur accorde dans ce traité : suivant l'*Iršād*, il en tient aussi le fil rouge. Nous distinguerons dans le *Kašf*, de manière générale, deux types de traitement réservé aux attributs : ils sont ou bien traités pour eux-mêmes et à partir de leur signification –là, ils seront mobilisés pour affirmer ce qu'il est possible,

⁹⁰ *Kašf*, pp.101-102.

⁹¹ *Ibid.*, pp.103-111.

⁹² *Ibid.*, pp.111-116.

⁹³ *Ibid.*, p.117.

⁹⁴ *Ibid.*, p.118.

⁹⁵ *Ibid.*, §68-85, p.118-122

⁹⁶ *Ibid.*, pp.123-127.

⁹⁷ *Ibid.*, pp.129-136, qui correspondent à notre traduction.

⁹⁸ *Ibid.*, pp.138-148.

⁹⁹ *Ibid.*, pp.148-153.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp.165-169.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp.171-173.

nécessaire ou impossible de dire de Dieu--, ou bien traités à partir de leur statut ontologique à l'essence. D'une certaine manière, comme dans l'*Iršād*, les attributs se retrouvent partout.

3. La querelle sur les attributs (chapitre 3)

a. La place du problème des attributs dans le *Kašf*

« “Quel est-Il” ? cette question est bien naturelle à l'homme et il se la posera forcément¹⁰² » admet Ibn Rušd. Pour qui chercherait, cependant, une telle réponse chez l'auteur, la lecture du *Kašf* s'avèrera déroutante. Alors que le philosophe réserve un chapitre entier à la question des attributs, ce dernier consiste davantage à exposer le problème qu'à lui apporter une réponse tranchée. Plus exactement, les derniers paragraphes du *qawl fī-l-šifāt* proposent une solution, là encore déroutante au vu des enjeux imputés jusqu'alors à ce problème des attributs au sein même du *kalām* ; et décevante, du point de vue, cette-fois, philosophique :

« [123] S'il en est ainsi, la foule ne doit savoir de ces attributs que ce que Livre a clairement énoncé, et rien d'autre ; à savoir qu'il faut en reconnaître l'existence, sans entrer de façon aussi pointue dans le détail de la question. La foule ne saurait en effet parvenir à s'en faire une idée précise. »¹⁰³

Est-il vain d'apporter une réponse positive au problème des attributs, en plus de réfuter les thèses du *kalām* ? C'est pourtant à « la foule » (*al-ğumhūr*) qui « n'est pas concernée par les élaborations démonstratives » que l'homme versé dans « l'art de la théologie » s'adresse. C'est lui qui, malgré ses prétentions à entrer « de façon pointue dans le détail de la question¹⁰⁴ », demeure limité dans les pouvoirs de la dialectique. L'argument adressé à la foule, et indirectement aux théologiens ménage-t-elle une possibilité pour le savant de répondre au problème des attributs ? Cette réponse n'en serait alors pas une. Elle constitue une indication d'adresse, elle-même destinée aux prétentions divulgatrices des théologiens, et finalement, l'intention du *Kašf* n'est pas à rechercher ailleurs qu'ici. « Notre propos, conclut Ibn Rušd, montre clairement le degré de connaissance de cette question auquel l'homme du commun est en droit d'accéder, et les méthodes qui permettent de l'y amener. »¹⁰⁵ Plusieurs éléments

¹⁰² *Ibid.*, §138, p.142.

¹⁰³ *Ibid.*, §123, p.135.

¹⁰⁴ *Ibid.*, §123-124, pp.135-136.

¹⁰⁵ *Kašf*, §125, p.136.

textuels jouent en faveur de cette hypothèse de lecture qui en plus d'être la plus évidente, demeure la plus attendue. Non seulement Ibn Rušd recourt fréquemment à l'argument théologico-politique de « la foule » dans le *Kašf*, mais celui-ci est déjà bien connu du lecteur du *Faṣl al-Maqāl* –d'aucuns pourraient même lire dans certains passages du *Kašf* une réécriture ou une application des principes du *Faṣl al-Maqāl*¹⁰⁶. Le projet du *Kašf*, on le voit, prolonge ainsi la conclusion et réalise en quelque sorte l'annonce qui figurait en fin de l'ouvrage¹⁰⁷: « Nous souhaiterions trouver le loisir de nous consacrer à ce dessein¹⁰⁸, et être capable de le mener à bien. Si Dieu nous prête vie, nous écrirons sur le sujet ce qui sera en notre mesure. Peut-être sera-ce un point de départ pour ceux qui viendront après nous. »¹⁰⁹ Cette lecture laisse peu espérer quant à une réponse rušdienne au problème des attributs. Une telle réponse, qu'il ne formule pas explicitement ni positivement, suggère un évitement stratégique de la question, et avec elle, une volonté affichée de discréditer la *'ilm al kalām* et ses longs discours. En coupant l'herbe sous le pied des *mutakallimūn*, Ibn Rušd se garderait par ailleurs bien de se prononcer à son tour sur le statut, la réalité des attributs de Dieu, ou encore sur la manière dont la philosophie doit s'y rapporter. C'est pourtant dans le *Kašf* qu'Ibn Rušd s'attaque de front à cette question, qu'il traite comme un problème à part entière. Évoqué dans le *Faṣl al-Maqāl*, les attributs divins se sont pas traités pour eux-mêmes, mais pris comme un exemple parmi d'autres, représentatif de la prolifération des discours théologiques, et saisis comme prétexte à la manifestation de l'incapacité de la dialectique à rendre compte de ses propres limites. Ils sont selon nous l'objet même, non du chapitre qui leur est dédié, mais de l'ensemble du *Kašf*.

Le premier chapitre (*al-qawl fī-l-dāt*) n'est pas simplement une démonstration de l'existence du Créateur, mais engage déjà, avec la réfutation de la preuve par l'adventicité des corps, une théorie des accidents et de leur relation à l'essence ainsi qu'une détermination de la Volonté divine, à l'occasion de la réfutation des théories aś'arites d'inspiration avicennienne ou néoplatonicienne de la contingence du monde. D'une part, Ibn Rušd propose, contre la première thèse, une redéfinition du substrat. Celui-ci n'est pas, comme le croient les théologiens, un « atome » (*ḡawhar*) lui-même adventice, mais une « substance » (*ḡawhar*, encore) éternelle. Ibn Rušd démontre la nécessité et l'éternité de la substance (*ḡawhar*) contre

¹⁰⁷Sur le *Kašf* comme « suite » ou prolongement du *Faṣl*, voir Majid Faḥri, (introduction) : *Faith and Reason in Islam, Averroes' Exposition of Religious Arguments*, trad. Ibrahim Y. Najjar, Oneworld, Oxford, 2004, p.4: « *The second treatise, or Exposition (al-Kašf) gives, as a sequel to this methodology, a substantive statement of those articles of faith which are essential for salvation, or as Averroes puts it, 'without the faith (of the Muslim believer)' is not complete.* »

¹⁰⁸ À savoir, la réfutation systématique de l'aś'arisme.

¹⁰⁹*Discours décisif*, §71, trad. M. Geoffroy, p. 169.

la contingence de la relation atome-accident (*ġawhar wa 'arād*). Sa réfutation passe par l'étude d'un attribut divin sensé, du point de vue atomiste, démontrer la contingence du monde : la Volonté de Dieu. À cette occasion, Ibn Rušd prend part à un débat propre non plus seulement à l'aś'arisme, mais au *kalām* tout entier, pour lequel la question de la nature de la volonté implique son mode d'inhérence dans un « lieu » (*maḥall*), lequel détermine à son tour une certaine relation de l'attribut à l'essence. Ou encore, dans le cadre de la section sur la transcendance de Dieu (*fī al-tanzīh*), dans laquelle Ibn Rušd s'attache à « définir les méthodes que la Loi a prescrit aux hommes pour préserver le Créateur de toute forme d'imperfection¹¹⁰ ». L'enjeu consistera ici à déterminer non plus quels attributs mérite le Créateur, mais la manière dont ceux-ci, puisqu'il est vrai qu'Il les partage avec l'homme, lui seront attribués. Il y sera question, entre autres, de la négation en Lui des attributs d'imperfection, et cette question introduira des développements cruciaux sur la négation de la corporéité, de la négation de la direction, ainsi que sur la vision de Dieu. On retrouve encore des traces d'une théorie des attributs divins au dernier chapitre du livre, qui concerne ce qu'Ibn Rušd rassemble, à l'instar de ses adversaires, sous « les actes de Dieu » : création du monde, envoi des messagers, décret divin, justice divine, réalité et modes de la résurrection. La relation nécessaire entre la cause et l'effet opère non seulement et à nouveau comme réfutation de la « simple contingence »¹¹¹ du monde, mais comme la preuve (*dalīl*) de la Science du créateur¹¹². Dans ce cas précis, nous verrons qu'Ibn Rušd propose en sus une théorie de *l'attribution* comme démonstration d'une caractéristique en Dieu à partir du monde, devenu preuve de Sa Science –et non plus de Sa Volonté. Le problème des attributs divins n'est donc jamais loin. Il en sera question aussi bien dans la caractérisation de l'essence divine que dans la théodicée des dernières pages, dans la réfutation de la transposition du visible à l'invisible l'analogie du visible à l'invisible ou encore dans la détermination de la relation entre Dieu et le monde. La récurrence de l'argument théologico-politique et le recours à l'admission « *bilā kayf* » ou « sans “comment” » de certains versets d'apparence problématique se doit d'être mise en perspective, et donc, dans son contexte avant d'être admise comme le dernier mot d'Ibn Rušd sur la question des attributs

Ces observations préliminaires donnent à apprécier la multiplicité des implications d'un problème qu'Ibn Rušd ne « réduit » pas au *kalām*. Si les thèses des théologiens y sont condamnées, ce n'est qu'à l'issue d'une nécessaire défense de la pensée rušdienne dans la

¹¹⁰ *Kašf*, §125, p.136

¹¹¹ *Kašf*, §214, p.168.

¹¹² *Kašf*, §216, p.168 : « De même, celui qui nierait, que dans le monde visible, les effets sont rattachés aux causes, nieront l'existence du Créateur savant. »

langue – elle-même proto-philosophique– de l’adversaire. Cette position, aussi offensive que défensive, se manifeste dans le traitement rušdien de la question des attributs, soit dans un traitement philosophique et théologique d’un problème d’ontologie. Dans ce cadre singulier se brouille le partage entre la thèse de l’ennemi théologique supposé et recomposé (celle par exemple d’un aš‘arite avicennien, comme al-Ġuwaynī) par Ibn Rušd et celle des philosophes qui se sont, avant lui, essayé de le combattre. Quels traits théoriques inadmissibles ou dangereux pour l’aristotélisme pointe-t-il dans les théories d’un al-Ġazālī, d’un Ibn Sīnā, d’un al-Ġuwaynī ou d’un Ibn Ḥanbal ? La forme polémique du *Kašf* ne fait pas écran à la vérité du texte rušdien qu’il faudrait « dévoiler » mais indique déjà un élément décisif de son positionnement. Ibn Rušd connaît la thèse aš‘arite sur les attributs, il en perçoit l’étendue et les prolongements dans quasiment tous leurs points de doctrine. Le *Kašf* manifeste donc, par la « dispersion » du problème de l’attribut dans tous les domaines¹¹³, de son caractère structurant au sein de l’aš‘arisme.

b. Les sept attributs de Dieu : préambule définitionnel (§100-117)

À la manière des *mutakallimūn* auxquels il entend répondre, et comme nous l’avons vu, d’al-Ġuwaynī en particulier, Ibn Rušd consacre un chapitre entier au problème des attributs. Une fois démontrée l’existence de Dieu (chapitre 1), Son unicité (chapitre 2), le problème des attributs divins doit encore être posé. En conclusion du chapitre sur l’unité divine, Ibn Rušd en résume le parcours, consistant selon lui à élucider la double affirmation contenue dans la profession de foi musulmane (*šahada*) :

« [99] Ce discours a expliqué clairement les voies par lesquelles la Révélation a invité les hommes à (1) reconnaître l’existence du Créateur – loué soit-Il – et à (2) refuser la divinité à tout ce qui n’est pas Lui. Ce sont là les deux idées contenues dans la profession d’unicité (*tawḥīd*) : “Il n’est de divinité que Dieu.” »¹¹⁴

Mais la démonstration que (1) Dieu existe et (2) qu’Il est l’unique ne dispense pas d’une réelle démonstration de son unité. Si Dieu est unique, alors que faire et que dire des attributs, multiples que l’Islam lui reconnaît et de la pluralité qu’ils engagent au sein de l’essence ? Comment

¹¹³ Nous avons vu et montrerons encore que la théorie aš‘arite des attributs divins est discutée dans le cadre de la preuve de l’existence de Dieu, dans celui de leur théorie de la connaissance et de la perception, dans le cadre de la liberté humaine vis-à-vis de la volonté divine, etc.

¹¹⁴ *Kašf*, §99, p.127.

comprendre que de tels attributs, inhérents et co-éternels à Lui, ne deviennent pas à leur tour des divinités ? La menace pour le *tawḥīd* est d'autant plus grande que la démonstration de l'existence de Dieu est aussi une affirmation de l'existence de Ses attributs. C'est aussi en tant qu'Unique que le problème de Sa qualification se pose. En quel sens entendre l'attribution des « perfections des hommes »¹¹⁵, donc des créatures, à Celui qui s'en distingue ? Ibn Rušd structure le *qawl* autour de l'articulation problématique du *tawḥīd* et de l'affirmation des attributs. La première partie du chapitre constitue en quelque sorte le préambule définitionnel de la seconde, consacrée en propre à l'exposé de la querelle opposant mu'tazilites et aš'arites.

Dans cette première partie, Ibn Rušd expose la signification de chacune des « descriptions (*awṣāf*) trouvées dans le Livre Précieux et qui décrivent l'Artisan créateur (*ḥāliq*) du monde (*bi waṣf al-ṣāni' al-mawjūd lil-' ālam biha*) »¹¹⁶ sous la forme d'une énumération dont l'ordre, nous le verrons plus tard, n'a rien d'anodin. Il s'agit ici bel et bien de « descriptions » (*awṣāf*) et non encore d'attributs (*ṣifāt*), comme cela sera le cas dans la deuxième partie du chapitre. Avant de poser le problème, ontologique, de la relation des *ṣifāt* à l'essence, il faut s'entendre sur la signification, pour Dieu, d'*awṣāf* qui par ailleurs « correspondent aux descriptions des perfections des hommes, et sont au nombre de sept : la science, la vie, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue, la parole. »¹¹⁷

b.1. L'invalidation de l'adventicité du monde : la science à la place de la volonté

Philosophie et *kalām* s'accordent, chose assez rare pour être notée, sur la reconnaissance de ces sept¹¹⁸ attributs divins. La difficulté se loge dans leur définition, plus précisément dans l'application commune de telles descriptions ainsi définies du « visible (*al-šāhid*) » vers « l'invisible (*al-ġā'ib*) ». Notons au passage, même si Ibn Rušd y fera référence, que les descriptions concernées par ce problème correspondent à ce que certains *mutakallimūn* nomment les « attributs de l'acte »¹¹⁹ : ici la science, la volonté et la parole. Comment comprendre que Dieu soit *éternellement* savant, si la science se définit ici-bas comme

¹¹⁵ *Kašf*, §100.

¹¹⁶ *Idem*.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Ces sept attributs cités sont admis par tous les théologiens sunnites. Cf. Šahrastānī, *Milal*, I, pp.308-309. Dans sa présentation la liste, Šahrastānī ne mentionne pas la durée (*baqā*) de Dieu que les al-Aš'arītes reconnaissent (et avec, Šahrastānī lui-même). Šahrastānī affirme qu'Ibn Kullāb, déjà reconnaissait ces attributs. Pour les références correspondantes chez Ibn Kullāb, voir Monot et Gimaret, p.308 : *Nih* 181, 1-4 ; *Maq* 169, 2s ; 298, 1-6 ; 546, 2s sur les sept attributs et sur la durée, (108, 2 et 10). *Uṣūl* 90, 3 ; *Maq* 169, 2s ; 368, 5-7 ; 546, 2s.

¹¹⁹ La distinction est là aussi classique dans les *kalām* mu'tazilite et aš'arite, bien qu'il n'aient pas, vis-à-vis de l'essence, la même valeur et le même type d' « existence ». Cf. Šahrastānī, *Milal*, I, pp.308-309, p.311.

postérieure à l'être ? De même pour la volonté : comment Dieu peut-il vouloir le *créé* d'une volonté *éternelle* ? Et que dire de la Parole divine, s'il est vrai que celle-ci désigne aussi bien l'agencement nécessairement ordonné et temporel de mots que la condition même de l'existence de la Révélation mais qui est toujours en même temps l'acte d'un agent ? Ces difficultés n'ont pas échappé à l'œil des *mutakallimūn*. Si la difficulté est réelle, en quoi consiste, au juste, leur tort ? Et auxquels d'entre eux Ibn Rušd adresse-t-il ce reproche ?

« [105] Les théologiens n'ont pas d'argument prouvant qu'il en serait autrement au sujet de cet attribut. Ils affirment que la science, changeant avec le changement des existants adventices, est une science advenue. Or, rien d'adventice ne saurait résider en Dieu – qu'Il soit loué ! – car tout ce qui ne peut se séparer de l'adventice, prétendent-ils, est adventice. Nous avons démontré le caractère mensonger de cette prémisse. »¹²⁰

Le reproche porte sur l'application à la question de la science de Dieu de l'une des grandes « méthodes » sur laquelle les aš'arites prétendent démontrer l'existence du Créateur par l'adventicité du monde. Cette méthode, que nous proposons de nommer méthode "A", Ibn Rušd l'a présentée puis réfutée au premier chapitre. "A" repose sur trois prémisses et dont la valeur tient à la thèse elle-même intenable de l'atomisme : (A¹) toute substance s'accompagne d'accidents (ou ne saurait en être dépourvue) ; (A²) les accidents sont adventices ; (A³) ce qui ne peut être séparé de l'adventice est adventice (autrement dit, ce qui ne saurait être dépourvu de l'adventice est adventice). Appliquée à la science, cette méthode qui n'a de démonstratif que l'apparence syllogistique, impliquerait que la science, puisqu'adventice, ne saurait être attribuée à Dieu sans Le rendre Lui-même adventice, à moins qu'on ne préfère le rendre ignorant, en la niant de Lui. L'erreur du raisonnement aš'arite est double : premièrement, la prémisse A¹ est fautive en raison de la définition de la substance comme atome (*ġawhar*) comme le démontre Ibn Rušd avec l'argument de la division des corps et de la différenciation des quantités discrète et continue¹²¹. Deuxièmement, quand bien même la prémisse A¹ était vraie, son application à la science (ou tout autre attribut) de Dieu serait encore fautive : d'une part, puisqu'A¹ ne saurait s'appliquer à Dieu, à moins Le réduire à un atome ou un composé d'atomes ; d'autre part, parce qu'A² ne vaudrait, comme Ibn Rušd feint de le concéder, que pour le « visible (*al-šāhid*), et pour lui-seul¹²². Nous ne faisons, dit-il, « d'expérience (*šahadna*) que des corps adventices et de même pour les accidents. »¹²³ De sorte qu'il n'y a pas de différence

¹²⁰*Kašf*, §105

¹²¹ *Kašf*, §25-32, pp.105-107.

¹²² Cela bien entendu, à supposer que soient admise la thèse de l'existence des atomes, ce qu'Ibn Rušd va s'appliquer à réfuter.

¹²³ *Kašf*, §33, p.107.

à faire (dans le contexte de A²) dans la transposition du monde visible à l'invisible. En d'autres termes, et puisque c'est d'eux qu'il s'agit, les aš'arites pèchent par transposition abusive du visible vers l'invisible d'une « démonstration » en elle-même fallacieuse. C'est également l'argument de la transposition abusive qu'adoptera Ibn Rušd pour contrer les faux-problèmes de la volonté et de la parole, construits sur le même modèle. Pour déjouer cette difficulté, Ibn Rušd propose de s'en tenir à ce que la Révélation présente comme « principe de base (*qā'ida*) » :

« [105] Il est impératif que ce principe de base (*qā'ida*), soit admis en tant que tel et que l'on n'affirme pas qu'Il a connaissance de l'advenue des adventices et de la corruption des corruptibles *ni par une science adventice, ni par une science éternelle*. Ce serait là une innovation blâmable dans l'islam, et "ton Seigneur n'oublie rien." »¹²⁴

La solution ne saurait apparaître, une fois ce contexte élucidé, comme une négation du problème lui-même, moins encore comme le refus de se prononcer sur la science divine et les attributs en général. En réalité, Ibn Rušd résout l'apparente contradiction posée par les aš'arites qui s'acharnent à prédiquer deux attributs contraires (une science *adventice* et une science *éternelle*) d'un même sujet. Refuser de se positionner en faveur de l'un ou l'autre de ces prédicats est non seulement nécessaire lorsqu'il s'agit de s'adresser à la foule (*al-ğumhūr*), mais encore conforme au principe de non-contradiction, soit à la pensée rationnelle. Le problème n'est en fait pas le bon, puisque la méthode A est déjà viciée et que, par conséquent, A³ ne saurait valoir ni pour l'invisible ni pour le monde visible¹²⁵. En invalidant et la preuve de l'adventicité de la substance, Ibn Rušd en dénonce donc la transposition abusive à l'invisible. D'où la double adresse de cet argument : à la foule, qui ne connaît de la science que ce qu'elle en perçoit dans le monde visible ; au savant, coupable de se laisser convaincre par la transposition vers l'invisible d'un principe dont le vice lui aurait échappé dans le monde visible ou que l'équivocité du concept de *ğawhar* en contextes philosophique et théologique aurait recouvert.

b.2. L'argument de la condition : la science, donc la volonté

Pour autant, Ibn Rušd va maintenir l'application de la transposition du visible à l'invisible au sujet des attributs dont il s'agit ici d'affirmer l'existence :

« [106] Quant à l'attribut vie, son existence visible découle de l'attribut science. Cela appert

¹²⁴*Kašf*, §105.

¹²⁵La négation de cette prémisse dans le monde visible sera mobilisée dans l'argument de la condition.

dans le monde visible que la science a pour condition la vie pour exister. Les théologiens ajoutent comme condition, à juste titre, que ce jugement/caractère (*ḥukm*) doit dépasser le visible vers l'invisible (*wa al-šart 'ind al-mutakallimīn iajibū an iantaqil fīhi al-ḥukm min šāhid ila al-ġā'ib*). »¹²⁶

La démonstration de la science du Créateur, élaborée dans les chapitres précédents et à l'occasion de celui-ci permet ainsi d'affirmer l'existence, de manière certaine, de Sa vie, à titre de « condition », dont le « caractère » (*ḥukm*) sera valable aussi bien pour le visible que pour l'invisible. Cette méthode de démonstration n'est pas nouvelle, comme le reconnaît Ibn Rušd qui concède à cette occasion que les *mutakallimūn* l'ont non seulement comprise, mais employée à juste titre. À qui, précisément, pense Ibn Rušd ici ? On retrouve déjà, aux dires de Šahrastānī, un tel argument chez le fondateur de l'as'arisme, dont il résume ici la doctrine :

« [Cet] Ouvrier, en outre, possède des attributs dont Ses actes sont la *preuve*, et que l'on ne saurait nier. [Car] de même que les actes [de Dieu] prouvent Son fait d'être savant, puissant, voulant, [de même] ils prouvent [en Lui] une Science, une Puissance, une Volonté : en effet, *les modalités de la preuve ne varient pas, qu'il s'agisse du [monde] visible ou de l'invisible*. De plus, "savant" ne signifie proprement rien d'autre que "ce qui a une science", "puissant" rien d'autre que "qui a une puissance", "voulant", rien d'autre que "qui a une volonté". [...] [Enfin], *on ne conçoit pas qu'une essence soit qualifiée de ces attribut sans que [cette] essence soit [également] vivante par une Vie, en vertu de la preuve que nous avons mentionnée [plus haut]*. »¹²⁷

Al-Aš'arī aurait donc lui-même affirmé, pour la vie de Dieu, la valeur démonstrative de la condition qui opère à deux niveaux de nécessité : d'abord, la vie conditionne, pour le vivant, ses autres attributs. Ensuite, la condition se transpose avec la même nécessité à l'« invisible ». Cet argument constituerait même l'un des points de rencontre entre as'arisme et mu'tazilisme. L'expression apparaît, toujours sous la plume de Šahrastānī, dans l'exposé de la théorie ġubbā'ite des attributs divins. Les ġubbā'ites reconnaissent au sujet du corps (humain)¹²⁸ une structure (*binya*), « condition [nécessaire] pour que [puissent] résider [dans un corps] les entités qui, pour se réaliser, *impliquent comme condition la vie*¹²⁹. » Mais rien n'atteste que l'expression « implique comme *condition* la vie » soit vraiment ġubbā'ite, indique D. Gimaret¹³⁰, qui note que c'est al-Ġuwaynī qui attribue systématiquement cette expression aux

¹²⁶*Kašf*, § 106.

¹²⁷Šahrastānī, *Milal*, I, pp. 316-317.

¹²⁸ Le « vivant » dont il est question dans la théorie de la configuration et de la vie, attribuée au « tout » (*ġumla*) désigne l'être humain exclusivement, c'est-à-dire un ensemble (atomique) vivant configuré apte à la science, la volonté, la puissance, etc. sur cette question, Šahrastānī affirme que les ġubbā'ites et bahšamites s'accordent sur cette théorie, cf. *Milal*, I, p.269. Nous reviendrons dans ce travail sur ce modèle du vivant humain pour penser l'attribut.

¹²⁹*Ibid.*, I, p. 269.

¹³⁰*Ibid.*, pp. 269-270.

mu‘tazilites en général et aux ġubbā’ites en particulier. Quoiqu’il en soit, et quoi que puisse dire Ibn Rušd au sujet de la condition et sa transposition du visible à l’invisible, il l’admet dans le cadre de sa démonstration, à titre d’argument pour renverser l’ordre des attributs posé par l’aš‘arisme. Plus qu’il ne les défend, le philosophe admet la relation de conditionnalité entre les attributs et sa transposition du visible vers l’invisible pour établir l’antériorité logique de la science par rapport à la volonté : « Quant à l’attribut volonté, il est évident qu’il le caractérise, car c’est une condition pour qu’existe la chose [voulue] par un agent *savant*. De même, posséder la puissance constitue une autre condition. »¹³¹ La volonté, et avec elle, la puissance, sont les conditions de l’existence de la chose voulue ou de l’acte réalisé par l’agent, à condition que cet agent soit lui-même savant, que l’agent soit humain ou divin. La démonstration de l’existence de Dieu élaborée par Ibn Rušd au chapitre 1 du *Kašf* reposait déjà sur deux affirmations co-dépendantes l’une de l’autre : d’une part, (a) que le monde existe ; d’autre part, (b) que ce monde témoigne d’un arrangement savant, que seul un créateur, lui-même savant a pu créer. C’est à cette démonstration que renvoie l’argument : l’existence de la chose créée est la preuve de l’existence de ses conditions, à savoir, la puissance de créer et la volonté de son existence, lesquelles sont à leur tour les preuves de l’existence de leur condition, la science, co-dépendante de l’existence de Dieu en tant qu’Il est le Créateur.

C’est aussi sur la science, semble-t-il, que repose l’affirmation de l’attribut parole :

« [108] À la question : l’attribution de la parole à Dieu, comment l’affirme-t-on ? On répondra en prouvant que l’attribut science (*šifat al-‘ilm*) réside en Lui ainsi que de l’attribut puissance (*wašf al-qudra*) de créer. Car la parole n’est rien d’autre que l’acte produit par un locuteur, acte par lequel il prouve à son allocutaire la présence science située en lui (*fī-nafsihi*), ou encore que cette science qui est en lui se révèle¹³² d’elle-même à l’allocutaire ; et il ne s’agit là que d’un des actes que l’agent peut produire. »¹³³

En vertu de cette définition de la parole comme acte de l’agent, Ibn Rušd montre à nouveau que la reconnaissance de son effet – le Coran – prouve l’existence de sa condition : la science et la puissance, qui se ramènent en dernière instance à la science. En effet, Ibn Rušd transposera cette définition « mu‘tazilite » de la parole du visible à l’invisible, non sans un certain lot de concessions à l’endroit des aš‘arites. D’une part, cette transposition se justifie par l’argument *a fortiori* qui repose sur l’équivocité de la notion d’ « agent » (*fā’il*) défendue par l’aš‘arisme

¹³¹ *Kašf*, §107.

¹³² *Iankašifu* (VIIème forme).

¹³³ *Kašf*, §108.

défend au sujet de la liberté et de la puissance humaines. « Dès lors que la créature, qui n'est pas à proprement parler un agent (je veux parler de l'homme), a la capacité de produire cet acte dans la mesure où il est un savant puissant, cela, *a fortiori*, cela serait nécessaire dans le cas de l'Agent réel. ¹³⁴ » Plus tard, dans le cadre de cette démonstration, Ibn Rušd reconnaît aux mu'tazilites *et* aux aš'arites d'avoir su saisir, quoique chacun *en partie*, la nature de la parole : celle-ci est à la fois l'acte d'un agent libre et savant, et une « parole intérieure » (*kalām al-nafs*), inhérente à un sujet dont le caractère d'agent n'en constitue pas la condition nécessaire¹³⁵.

Plus directement et plus simplement, enfin, la démonstration de l'ouïe (*al-sam'*) et de la vue (*al-bašar*) mobilise la science divine à titre de condition :

« [115] Quant aux attributs que sont l'ouïe et la vue, ils sont affirmés de Lui par la Révélation dans la mesure où l'ouïe et la vue sont spécifiquement associées à certaines notions (*iuhṭaṣān bi-ma'ānīn*) appréhendées parmi les choses existantes que n'appréhende pas l'intellect. Or, puisque c'est une condition [nécessaire] à l'artisan qu'il appréhende tout ce qui constitue la fabrication, il est nécessaire qu'il possède ces deux types d'appréhension. Il faut qu'il connaisse les choses appréhendées par la vue comme celles appréhendées par l'ouïe puisqu'elles ont été créées par lui. Tout indique, dans la Révélation, que le Créateur les possède, dans la mesure où elle affirme de Lui la science. »¹³⁶

Nier l'ouïe et la vue de Dieu non seulement conduit à nier de Lui deux capacités d'appréhension et, en outre, à en limiter la science. Au passage, et comme nous le verrons plus tard, la négation de certains attributs ne revient pas toujours à en affirmer que le sujet en est privé (à prédiquer de Dieu deux infirmités, dans ce cas). La vue et l'ouïe tout particulièrement seront même niés, chez certains *mutakallimūn* et philosophes reconnaissant par ailleurs les attributs, en raison de leur caractère corporel. Là encore, la défense de l'existence de tels attributs en Dieu reposera sur les règles auxquelles doit être soumise l'analogie du visible vers l'invisible – difficulté que ne relève ni ne résout pour le moment Ibn Rušd.

Ce préambule est donc définitionnel *et* méthodologique. Il faut, pour pouvoir s'entendre au sujet des attributs, les définir et s'accorder sur leur signification. Or, ce travail de clarification révèle que déjà, le *kalām* et la *falsafa* ne s'entendent pas sur ce qu'il faut entendre par « parole », ou par « volonté » par exemple –et d'ailleurs, les *mutakallimūn*, entre eux, non plus--, et ce, avant même que ces termes soient attribués à Dieu, ou prédiqués de manière générale, de

¹³⁴ *Kašf*, §108.

¹³⁵ *Kašf*, §113-114.

¹³⁶ *Kašf*, §115.

l'invisible. Ibn Rušd démontre cependant que l'on peut, à défaut de s'accorder leur sens, s'accorder sur la relation entre les attributs. Par l'emploi de la règle de l'analogie du visible vers l'invisible appliquée à la condition, Ibn Rušd recourt à ce qu'il juge un principe commun à tous les *mutakallimūn*. Mais par cette même méthode, n'affirme-t-il pas, en définitive, que tous les attributs dépendent, ontologiquement et logiquement, d'un seul, à savoir la science ? Telle est la position traditionnellement imputée par les aš'arites à la *falsafa*, à savoir la position mu'tazilite. Si tel est le cas ici, l'ordre d'exposition des attributs choisi par Ibn Rušd est déjà stratégique. Que la Science soit posée en premier dans l'ordre des attributs est, selon M. Geoffroy, un indice du positionnement anti-aš'arite du philosophe¹³⁷. Ibn Rušd défend-il ici une réduction des attributs en un seul, la Science ? Un tel exposé, attribut *après* attribut, nécessairement analytique puisque prédicatif, pourrait n'être qu'une explicitation de ce que l'essence de Dieu contiendrait synthétiquement. Mais que la science divine soit première, en un sens logique, ne suffit pas pour l'instant à affirmer cela, et encore faut-il voir en quel sens, à présent, il faut comprendre l'existence de l'attribut vis-à-vis de l'essence en général. C'est là le cœur de la querelle et la dimension ontologique du problème, et qu'Ibn Rušd présente dans la suite du chapitre.

c. L'exposé de la querelle (§118-124)

Ce n'est qu'au terme de ce préambule définitionnel que le problème du statut ontologique des attributs est posé. Ibn Rušd y parlera des *šifāt* sans spécifier lesquels, en particulier, sont visés. Le problème, en effet, n'est plus celui de la signification de la science ou de la parole de Dieu, mais celui de la relation ontologique que de tels attributs, quels qu'ils soient, entretiennent vis-à-vis de l'essence. L'enjeu d'un tel problème est massif, puisqu'il s'agira ici d'identifier un type de relation attribut-essence qui, sans nier la réalité des attributs, ne devra pas menacer le *tawhīd*. À lui seul, le problème s'apparente à une « innovation blâmable » (*bid'ā*) :

« Parmi les innovations blâmables qui ont vu le jour sur ce point se trouve la question des attributs (*šifāt*) (a) sont-ils l'essence ? (b) Sont-ils ajoutés à l'essence ? Autrement dit, sont-ils (a) des attributs de l'essence (*nafsiyya*) ou (b) des attributs entitatifs (*ma'nawiyya*) ? (a) Par "de l'essence", je veux dire ceux par lesquels on qualifie l'essence en elle-même, et non en vertu de l'inhérence d'une entité en cette essence qui s'y ajoute, comme quand on dit "un" et "éternel". (b) Tandis que les attributs entitatifs sont ceux qui décrivent l'essence en vertu d'une entité qui réside en elle. »¹³⁸

¹³⁷ Cf. M. Geoffroy, *L'Islam*, pp.116-117.

¹³⁸ *Kašf*, §117.

Est-ce l'alternative elle-même qui est illicite au regard de la Révélation ? Ibn Rušd refusera les deux positions : l'attribut n'est ni (a) *nafsiyya*, ni (b) *ma'nawiyya*, ni (a) la description de l'essence même, ni (b) la description issue de la relation entre essence et un *ma'nā*, qu'on traduira dans ce contexte par *entité*¹³⁹. S'il est vrai que la question des attributs est mal posée, mais doit être posée toutefois, quel est le problème, et comment y répondre ? En revanche, si Ibn Rušd vise, non la formulation du problème, mais l'une des réponses présentées ici, il faut s'attendre à ce qu'il tranche en faveur de l'une ou de l'autre : laquelle des positions évoquées condamner ? Nous verrons en réalité que c'est en condamnant l'une au profit de l'autre qu'Ibn Rušd va montrer la fausseté de l'alternative elle-même.

En lui-même, l'exposé de l'alternative proposé par Ibn Rušd n'a rien d'original. Il reprend non seulement les deux positions concurrentes majoritairement représentées par la querelle, mais en adopte aussi la terminologie –pour l'aš'arisme du moins. Qu'Ibn Rušd reproche-t-il à al-Aš'arī et ses disciples ? De faire de l'essence divine un corps recevant des accidents, à la manière des êtres du « monde visible ». Si Dieu est savant en vertu d'une Science présente en Lui, et ajoutée à son essence comme le « blanc » l'est à la substance, il faudra reconnaître que Dieu est « constitué d'attributs et d'une substance (*šifa wa mawṣūf*), d'un sujet et d'un prédicat (*ḥāmil wa maḥmūl*), or tel est l'état pour les corps.¹⁴⁰ » Là encore, l'accusation est classique à l'endroit des aš'arites qui s'en défendent déjà¹⁴¹. Quant aux mu'tazilites, Ibn Rušd les attaque au motif que l'unité de l'attribut et de l'essence qu'ils défendent est incompréhensible car trop éloignée des « connaissances premières »¹⁴². Sans se prononcer explicitement sur la fausseté d'une telle thèse, Ibn Rušd montre son incompatibilité avec le principe de différenciation des *relata*. Le savant n'est pas plus sa science que le père, son fils. Si Dieu ne reçoit pas Ses attributs comme les substances, leurs accidents, l'identification de Son essence et de Ses attributs ne saurait être totale. À quel titre la distinction « *šifa wa mawṣūf* », « *ḥāmil wa maḥmūl* » peut-elle se dire de Dieu ? Ou plutôt quel type d'existence reconnaître à cette distinction ?

Alors qu'Ibn Rušd annonçait une alternative (a ou b), une place est faite à la doctrine

¹³⁹ Nous précisons pourquoi et en quel sens précis dans le chapitre suivant.

¹⁴⁰ *Kašf*, §121.

¹⁴¹ Cf. Al-Ġazālī, dans les questions VI, VII et IX du *TF* majoritairement ; mais avant lui également, son maître al-Ġuwaynī, dans l'*Iršād*, pp.51-53 ; pp. 55-65 notamment.

¹⁴² *Kašf*, §124.

trinitaire des chrétiens, identifiée dans un premier temps à l'aš'arisme :

« [121] En effet, au sujet de l'essence, (b₁) ils [les aš'arites] doivent affirmer qu'elle est auto-subsistante et que les attributs subsistent en elle. (b₂) Ou alors, ils doivent dire que chacun d'entre eux [les attributs] existe par lui-même, et donc, qu'il existe de multiples divinités. (c) Telle est la thèse des chrétiens qui prétendent qu'il y a trois hypostases (*al-aqānim al-talāta*) : l'hypostase de l'Être, celle de la Vie, et celle de la Science. »¹⁴³

La thèse trinitaire n'est-elle qu'une variante de l'aš'arisme (b₂) ou constitue-elle une troisième réponse (c) au problème des attributs divins ? Ibn Rušd note que la thèse aš'arite (b₁) repose sur l'autosubsistance comme caractère définitionnel exclusif de l'essence. C'est d'ailleurs à cette condition que sera défendue l'existence d'entités en Dieu, distinctes quoique conjointes à Son essence, sans en faire, à leur tour, des essences. En assimilant au christianisme (c) ce qu'il présente en premier lieu comme une simple variation de l'aš'arisme (b₂), Ibn Rušd distingue ces positions tout en soulignant la proximité voire la parenté. L'accusation est donc lourde à l'endroit des aš'arites : au mieux, si l'on peut dire, ils sont corporéistes (b₁) ; au pire, ils sont polythéistes puisque chrétiens (b₂=c). Dans ce passage Ibn Rušd dédouble donc la thèse aš'arite standard (b) à partir des deux prémisses qui la fondent – la multiplicité des attributs et de leur caractère entitatif – en deux versions possibles : la première (b₁) reconnaissant l'existence d'une multiplicité d'entités dans l'essence ferait de Dieu une substance composée, thèse par avance condamnée dans le premier chapitre du *Kašf* ; la seconde (b₂) attribuant à de telles entités le caractère autosubsistant de la substance, idée que la démonstration du *tawhīd* a préalablement permis de rejeter au deuxième chapitre du traité. Tout semble dépendre, à ce stade, de la valeur accordée à la *multiplicité* des attributs *ma'nawīyya* : en la faisant passer de l'altérité (b₁) à la pluralité numérique (b₂), Ibn Rušd fait ici du christianisme l'un des *scenarii* de l'aš'arisme. C'est pourtant à trois termes et non deux qu'Ibn Rušd résume les possibilités :

« [122] Nous avons ainsi *trois* écoles : (a) l'école de ceux qui considèrent que les attributs sont l'essence et qu'il n'y a pas de multiplicité ; (b) l'école de ceux qui défendent la multiplicité, et ce de deux manières : (b₂/c) ceux parmi eux pour qui la multiplicité subsiste par elle-même, ceux parmi eux pour qui la multiplicité subsiste par autre chose (b₁). Or tout cela est éloigné de l'intention de la Révélation. »¹⁴⁴

Pourquoi Ibn Rušd prend-il soin de maintenir une telle distinction ? La proximité entre l'aš'arisme standard (b₁) et la position « christiano-aš'arite » (b₂) repose sur leur commune

¹⁴³*Kašf*, §121.

¹⁴⁴*Kašf*, §122.

affirmation de *ma'ānī* en Dieu. Mais entre l'une et l'autre, la définition même de ces *ma'ānī* n'est pas la même, ce qui suffit à justifier la tripartition.

On pourrait s'étonner de la brièveté de l'exposé d'une querelle dont les enjeux parcourent pourtant tout le *Kašf*. Ainsi présenté, le problème revêt un caractère aporétique qu'Ibn Rušd semble moins dépasser que confirmer en conclusion :

« [123] S'il en est ainsi, la foule ne doit savoir de ces attributs que ce que Livre a clairement énoncé, et rien d'autre ; à savoir qu'*il faut en reconnaître l'existence, sans entrer de façon aussi pointue dans le détail de la question*. La foule ne saurait en effet parvenir à s'en faire une idée précise. [124] Par la foule, je veux ici parler des hommes qui ne sont pas concernés par les élaborations démonstratives. Qu'il ait ou non acquis l'art de la théologie, il ne l'aura de toute façon pas suffisamment développée pour leur permettre de s'intéresser à un tel niveau de connaissance. En effet, le plus haut degré de cet art réside dans la sagesse dialectique et non démonstrative. Or, il n'est pas du pouvoir de l'art dialectique d'atteindre la vérité sur cette question. Notre propos montre clairement le degré de connaissance de cette question auquel la foule est en droit d'accéder, et les méthodes qui permettent de l'y amener. »¹⁴⁵

L'« innovation blâmable » porte donc à la fois sur chacune des positions (a, b, c) proposées et sur la question elle-même. Puisque l'essence divine n'est ni identique aux attributs qui la caractérisent, ni caractérisée par eux comme le serait la substance corporelle, ni encore composée d'eux à la manière d'une multiplicité, au sein de laquelle l'essence ne serait pas plus essence que les attributs ; il n'y a pas lieu de poser la question des attributs (« sont-ils l'essence ? sont-ils ajoutés à l'essence ? »), du moins en ces termes. Ainsi résumée par Ibn Rušd, la querelle des attributs divins a quelque chose de grossier, qui ne rend justice pas aux thèses implicites de chaque position (l'atomisme des *mutakallimūn*, par exemple) et qui renonce volontairement à rendre les nuances existant au sein de ces « trois écoles » – si tant est qu'il n'y en ait que trois.

En réalité, il serait imprudent d'affirmer qu'Ibn Rušd rejette le problème lui-même avec sa formulation. Le *Kašf* regorge d'indices prouvant qu'Ibn Rušd a lu les *mutakallimūn* – du moins les *aš'arites* –, dont il reconnaît la subtilité des thèses. L'exposé de la querelle des attributs n'a donc rien d'anodin et son apparente simplicité ne doit pas recouvrir la difficulté qu'Ibn Rušd reconnaît par ailleurs au problème. Qu'appelle précisément le philosophe « *aš'arisme* » ou « *mu'tazilisme* » ? À qui pense-t-il précisément derrière ces deux – ou trois – positions ? Ce parcours brièvement retracé du chapitre sur les attributs donne un aperçu de la nature dialectique de l'ouvrage et de l'apparente réticence de son auteur à se positionner, sinon par opposition et sans plus de précision, à l'alternative « *nafsiyya* » ou « *ma'nawiyya* ». Nous

¹⁴⁵*Kašf*, §§123-124.

tirerons de cet exposé bref, voire expéditif de la querelle, plusieurs questions : d'abord, qu'entend-on par *ṣifa* « *naḥsiyya* » ou « *ma' nawīyya* » ? Des définitions des notions de « *naḥs* » et de « *ma'nā* » dépend, selon le philosophe, le partage même de tout le *kalām* : ainsi les chrétiens sont rangés parmi les *ṣifatistes*, puisqu'ils défendent avec les aṣ'arites les (*ma'ānī*). Pour autant, la notion de *ma'nā* n'est pas exclusivement aṣ'arite et l'alternative entre « *naḥs* » et *ma'nā*, à proprement parler, n'est pas transposable, comme Ibn Ruṣd semble le dire, au *kalām* lui-même. En réduisant le problème du statut des attributs divins à l'alternative *naḥsiyya-ma' nawīyya*, Ibn Ruṣd simplifie à l'extrême les positions des *mutakallimūn*, et, du moins en apparence, le problème lui-même. Mais ce faisant, d'autres problèmes émergent, auxquels nous nous proposerons ici de répondre : à quelle stratégie une telle réduction du problème obéit-elle ? De quelle conception de l'histoire du *kalām* Ibn Ruṣd est-il l'auteur ou l'héritier ?

Chapitre B/ La thèse aṣ'arite vue par Ibn Ruṣd

1. Les *ṣifāt ma' nawīyya* : présentation générale

a. Attributs, entités et causes

Là se joue la spécificité de l'aṣ'arisme et son écart avec le mu'tazilisme sur la question des *ṣifāt*. Par « *ṣifāt* », il faut entendre non plus les qualificatifs prêtés à Dieu (« savant », « voulant », « puissant », etc.) mais les substantifs dont de tels qualificatifs dérivent : la Science, la Volonté, la Puissance, etc. Ces substantifs correspondent à des entités (*ma'ānī*) qui jouissent d'une existence réelle distincte de, quoique *dans*, l'essence divine : Ibn Ruṣd précise qu'elles S'y « ajoutent ». On serait tentés de transposer cet « ajout » des attributs à l'essence à l'histoire même de la querelle mu'tazilites vs. aṣ'arites, les seconds faisant intervenir au sein d'une théorie préexistante des attributs un concept nouveau, celui de *ma'ānī*. Les positions des deux grandes écoles du *kalām* sur cette question sont du moins présentées comme telles dans les doxographies aṣ'arites. La reconnaissance, non des qualités divines (*waṣf*), mais des attributs-entités (*ma'ānī*), constitue l'un des points de partage entre mu'tazilites et *ṣifātiyya*. C'est là le cœur, selon Ṣahrastāni, du kullabisme et de l'aṣ'arisme, qui leur vaut le nom d'« attributistes » (*ṣifatiyya*) : « comme les mu'tazilites niaient les attributs et que les *Salāf* les affirmait, résume-t-il, les *Salāf*

ont été appelés *ṣifātiyya* et les mu‘tazilites *mu‘aṭila*¹⁴⁶». Notons que le groupe des *ṣifātiyya* est très large puisqu’il désigne aussi bien les assimilationnistes, lesquels admettent les attributs anthropomorphiques de Dieu, que les aš‘arites qui admettent l’existence d’attributs positifs et distincts de l’essence mais rejettent l’anthropomorphisme. Mais le refus des anthropomorphismes étant commun aux mu‘tazilites et aux aš‘arites, c’est autour de l’affirmation des attributs-substantifs ou attributs-entités que s’articulera leur opposition.

Le groupe des *ašāb al-ṣifāt*¹⁴⁷ peut ainsi s’entendre dans un sens large ou restreint : large, au sens où il désigne ceux qui affirment et reconnaissent tous les attributs (anthropomorphiques ou non) ; restreint, au sens où ils rejettent les anthropomorphismes mais reconnaissent, ajouté à ce « dépouillement », l’existence d’un certain nombre d’attributs positifs, réels et éternels en Dieu, qu’ils nomment *ṣifāt*. Notons qu’à proprement parler, les aš‘arites n’ajoutent rien de plus à l’essence divine que les mu‘tazilites ne reconnaissaient déjà aux substances adventices. En ce sens, l’emploi de la notion de *ma‘nā* au sujet de la qualification des substances, plus précisément pour désigner la nature de ses accidents n’est pas plus aš‘arite que mu‘tazilite –pas plus que l’expression serait plus « théologique » que juridique. Le principe selon lequel la substance doit ses qualifications (*aḥkām*) à des entités accidentelles (*ma‘ānī*) qui en seraient la cause est donc commun à beaucoup, sinon toutes les ontologies du *kalām*. Cette ontologie des *ma‘ānī* tient à la physique atomiste qu’une grande majorité des écoles de *kalām* s’accordent à défendre, qui repose sur la distinction entre la substance-atome (*ḡawhar*) et l’accident (*‘araḍ*) et qui veut que ce dernier qualifie l’atome dans lequel il inhère¹⁴⁸. C’est même l’un des principes fondamentaux du *kalām* mu‘tazilite : toute

¹⁴⁶Šahrastānī, *Milal*, I p. 309. Notons avec D. Gimaret que l’expression *mu‘aṭila* renvoie au « dépouillement ». Ce dépouillement concerne aussi bien les attributs anthropomorphiques (que les Jahmites refusent) que les attributs positifs et entitatifs des aš‘arites (telle est la position particulière des mu‘tazilites). C’est ce second dépouillement seulement qui sera visé par la critique de Šahrastānī (le rejet des attributs anthropomorphisme étant admis par les aš‘arites eux-mêmes, cf. D. Gimaret (notes) p. 309.

¹⁴⁷ Les expressions « *ašāb al-ṣifāt* » et « *ṣifātiyya* » sont aš‘arites, de même que la désignation, polémique, de « *mu‘aṭila* » pour désigner leurs adversaires. Voir Gimaret, *La Doctrine d’al-Aš‘arī*, Paris, Cerf, 1990, p. 237-238.

¹⁴⁸ Les exceptions existent bien sûr. Mais elles sont suffisamment rares pour être soulignées par les doxographes. Šahrastānī pointe la singularité des théories d’Abū al-Qāsim al-Ka‘bī, d’al-Nazzām et de Ḥišām b. al-Ḥakam et leurs répercussions sur leur conception de l’accident, voir *Milal*, I p.207. Ils défendent, affirme le doxographe, que les accidents sont des « corps subtils » (*aḡsām liṭāf*) dont la combinaison donne lieu aux corps. Cela est inexact, comme le précise Gimaret. En réalité, al-Nazzām n’identifie pas les corps subtils à des accidents et affirme que seul le mouvement est un accident. La théorie des *aḡsām liṭāf* serait plutôt celle de Naḡḡār, qui reconnaît quant à lui que tout corps n’est composé que de ces « corps subtils », sans accident. Voir. D. Gimaret : Quoi qu’il en soit, on retrouve la théorie des accidents-*ma‘ānī* semble dépendre de la distinction ontologique substance-accidents et en dernier lieu d’un système atomiste d’explication du monde physique.

différence entre deux substances du monde visible s'explique par une cause ('*illa*) en vertu de laquelle les corps se distinguent.

Dans le *kalām* postérieur, c'est par le terme de '*illa* qu'est désigné l'accident de la substance-atome. Mais avant cela, c'est le terme de *ma'nā* qui désigne, déjà dans certains contextes mu'tazilites¹⁴⁹, l'accident, entendu comme la cause de la qualification (*ḥukm*). Pourquoi parler de « *ma'nā* » dans ce contexte ? Et que conclure de cette équivalence entre *ma'nā* et '*illa* d'une part, et *ma'nā* et *ṣifa* d'autre part ? Comme le montrent D. Gimaret et R. D. Frank, l'emploi du terme *ma'nā*, puis de celui de '*illa*, pour désigner la qualification et l'accident vient de leur usage dans la théorie juridique, propre entre autres au šāfi'isme¹⁵⁰. Le « *ma'nā* » est l'une des conditions de l'authenticité d'un *muğtahid*, soit du travail d'interprétation nécessaire à la production d'un jugement légal. Dans ce cadre, le « *ma'nā* » est une « raison », à la fois cause et indication de la présence d'une qualité ou jugement (*ḥukm*) qui rend valide la déduction de cette qualité ou jugement (*ḥukm*) manquant par voie d'analogie (*qiyās*). Šahrastānī précise en quel sens le *ma'nā* opère, en contexte juridique šāfi'ite, comme critère de déduction du bon *muğtahid* par analogie (*qiyās*). La cinquième et dernière « condition de l'*iğtihād* »¹⁵¹ concerne précisément la juste connaissance des rôles respectifs du *ḥukm* et du *ma'nā* :

« Enfin, [savoir] parcourir comme il convient les étapes du raisonnement analogique ; [connaître] la façon dont on les examine et dont on va de l'une à l'autre, à savoir : d'abord, rechercher un cas de base (*aṣl*), puis rechercher soit, (a) par [voie de] déduction, une « raison » (*ma'nā*) appropriée [du jugement que Dieu y applique] et déterminer à partir de là le jugement (*ḥukm*) [convenant au cas considéré], soit, (b) par [voie de] plus forte présomption, une similitude (*šabah*) [entre les deux cas] et en tirer, par rapprochement, un jugement convenant au cas considéré. »¹⁵²

Si la voie (a) correspondant au *qiyās al ma'nā*, est plus rigoureuse que la voie de ressemblance (b) le *qiyās al-šabah*, cela s'explique justement par la présence du *ma'nā* justifiant le *ḥukm* correspondant. Le *ma'nā*, dans ce contexte, ne désigne pas seulement le « signifié », mais a valeur de cause et de raison sans toutefois recouvrir une valeur ontologique forte : le *ma'nā* est une cause car il est avant tout une raison de l'analogie, et une raison car il est une indication

¹⁴⁹ Sur l'emploi et la valeur de *ma'nā* en contexte mu'tazilite, voir R. M. Frank, « *Al-Ma'nā*. Some reflections on the technical meanings of the terms in the *Kalām* and its use in the physics of Mu'ammār », *JAOS*, 87/1967, p. 248-259. Sur les contextes mu'tazilites dans lesquels le terme est ainsi employé (chez Mu'ammār et chez les ḡubbā'ites) et son passage dans l'aš'arisme, voir Šahrastānī, *Milal*, I, p. 572.

¹⁵⁰ Pour la détermination du terme « *ma'nā* » chez Šāfi'ī, cf. *Risāla*, §134 et plus particulièrement dans le cadre de la distinction *qiyās al-šabah/qiyās al-ma'nā*.

¹⁵¹ Šahrastānī, *Milal*, I, p. 569.

¹⁵² *Ibid.*, p. 572. Sur les *ahl al-furū'* en particulier, voir p. 567-587.

(*dalīl*) de la présence du jugement correspondant (*ḥukm*). C'est ce sens premier du *ma' nā*, dans sa relation d'indication d'un *ḥukm*, qui justifie semble-t-il son usage dans la théorie générale des attributs. Avant même que le *ma' nā* n'acquière la dimension ontologique d'« entité » chez les aš'arites, le terme est employé pour désigner la justification de la distinction entre deux substances semblables, et donc employé pour désigner la cause des caractères d'une chose. En parlant de *ma' ānī* au sujet de Dieu, les aš'arites n'inventent donc pas un tel concept, pas plus qu'ils n'ajoutent de tels *ma' ānī* dans l'ordre ontologique de la substance, ce que les mu'tazilites font déjà¹⁵³. En réalité, ce qui distingue les aš'arites des mu'tazilites est moins l'ajout d'un nouveau concept, celui de *ma' nā*, que leur refus d'admettre l'exception divine dans cette grammaire générale de l'attribution. Postérieurement et en réaction au mu'tazilisme, l'aš'arisme fait de la « négation » des attributs son chef d'accusation principal. L'« ajout » des *ma' ānī* n'est en réalité qu'une transposition, en l'état, d'une théorie générale de l'attribution, que les « négateurs » refusent d'appliquer à Dieu – ou plus généralement au *gā'ib*. L'ajout des *ma' ānī* aux essences n'a donc rien d'un ajout doctrinal en lui-même mais est le fruit d'une double négation : la négation de la négation de règles propres et exceptionnelles d'attribution à Dieu. Lorsqu' Ibn Rušd définit les attributs entitatifs (*ma' nawiyya*) comme des « attributs ajoutés à l'essence », il en conclut que les aš'arites se doivent d'affirmer « qu'Il est savant en raison d'une science ajoutée à son essence, vivant en vertu d'une vie ajoutée à son essence, comme c'est le cas (*ḥāl*) pour le monde visible¹⁵⁴ ». Ibn Rušd ne vise pas encore, dans son exposé polémique, la nature des *ma' ānī*, mais leur application univoque et fautive depuis le cas (*ḥāl*) du monde visible à celui de l'invisible, et donc à Dieu. Une attaque à double détente : l'affirmation des attributs divins sur le modèle des *ma' ānī* du monde visible fait de l'essence divine une substance composée, c'est-à-dire une substance comme les autres. Mais cela revient également à composer Dieu selon une composition réelle, c'est-à-dire par ajout de *ma' ānī* à Son essence selon la même modalité que les *ma' ānī* du monde visible. Or, que cette thèse des *ma' ānī* soit déjà admise dans le monde visible pose problème : Ibn Rušd montre qu'elle conduit à confondre, sans le savoir deux types de quantité différentes (discrète et continue), faute de concevoir la nature des corps hors du cadre d'une physique et d'une métaphysique atomiste¹⁵⁵. Posé à partir des *ma' ānī*, le problème des attributs divins rejoint le problème du statut des

¹⁵³ Mu' ammar est considéré comme l'un des « adeptes des *ma' ānī* » parmi les mu'tazilites. Quoique sa théorie des *ma' ānī* n'ait pas grand-chose à voir avec la doctrine mu'tazilite classique, il pose néanmoins l'existence de *ma' ānī* distincts des essences et qui sont les causes, extérieures et étrangères à l'essence, de l'inhérence d'un accident en elle. Le principe étant : tout changement dans une essence vient d'un *ma' nā*. Or, le changement est un *ma' nā*. Tout changement est donc cause et causé par un *ma' nā*, etc. et ce à l'infini.

¹⁵⁴ *Kašf*, §118.

¹⁵⁵ *Kašf*, §§27-29, pp.105-106.

attributs en général.

Les *ma'ānī* des aš'arites sont des entités réelles, existantes, résidant dans l'essence et conjointement à elle. Comme le rappelle D. Gimaret, le terme de *šifa* ne désigne pas exclusivement les *ma'ānī* chez al-Aš'arī, bien qu'il s'y substitue dans certains contextes¹⁵⁶. De manière générale, le mot « *šifa* » renvoie dans les *Maqālāt* à la qualité ou caractéristique et par cet usage il s'assimile au *wasf* alors même que pour al-Aš'arī et ses disciples, les mu'tazilites sont coupables d'avoir réduit les attributs (*šifāt*) divins à de simples descriptions (*awṣāf*). Un tel flottement dans l'usage des deux termes ne doit pas conduire à leur complète indifférenciation en contexte aš'arite, bien au contraire. Alors qu'il s'agit de s'interroger sur la nature ontologique de tels *šifāt*, la relation entre les deux termes *wasf* et *šifa* passe de la synonymie à la distinction conceptuelle et technique, et ce, également chez les mu'tazilites à partir d'Abū Hāsim al-Ġubbā'i. La distinction est déjà présente dans la critique proto-aš'arite du mu'tazilisme formulée par Ibn Kullāb¹⁵⁷, qui identifie le *wasf* au *ḥabar*, contenu informatif ici équivalent à la qualification ou la description, et la *šifa* à l'entité résidant dans un être qualifié par elle, et donc la *šifa* entendue comme « *šifa ma'nawīyya* » évoquée par Ibn Rušd. De même, al-Ġuwaynī prend soin de distinguer les *aḥkām al-šifāt* des *šifāt* elles-mêmes. Les *aḥkām al-šifāt* correspondent aux « caractères qui découlent nécessairement des propriétés (*ma'ānī*)¹⁵⁸ » et désignent les qualificatifs convenant à Dieu, tels que « puissant », « savant », « voulant » tandis que les *šifāt* proprement dites sont les entités correspondantes existant en Dieu, et que reconnaissent les *šifātiyya*. En quel sens et dans quel contexte faut-il comprendre que certains *šifāt* soient *ma'nawīyya*, une fois admise une telle distinction ? Une précision qu'il revient aux traités aš'arites de formuler, s'il est vrai qu'en contexte anté-aš'arite l'attribut était désigné indifféremment par *šifa* ou *wasf*. L'usage du concept de *ma'nā* pour désigner les attributs appelle à son tour à une autre distinction au sein de ce que l'on appelle *šifāt*. Ibn Rušd présente l'opposition entre aš'arites et mu'tazilites non comme un conflit entre affirmation ou négation des attributs (*šifāt*) mais comme l'affirmation de deux types de *šifāt* distinctes : les « *šifāt nafsiyya* » et les « *šifāt ma'nawīyya* » :

« [117] [...] (a) Par [attributs] *nafsiyya*, je veux dire ceux par lesquels on qualifie l'essence en elle-même, et non en vertu de l'entité qui réside en cette essence et qui s'y ajoute, comme quand on dit « un » et « éternel ». Tandis que les attributs (b) *ma'nawīyya* sont ceux qui décrivent

¹⁵⁶D. Gimaret, *La Doctrine*, pp. 239-240.

¹⁵⁷Voir *Maqālāt*, al-Al-Aš'arī, 169-173 ; 546-548, commenté par D. Gimaret, in *La Doctrine* p. 237.

¹⁵⁸*Iršād*, p.50. Nous soulignons. Ġuwaynī évoque encore ailleurs « la connaissance des caractères qui dérivent des attributs (*iṭbāt al'ilm bi-aḥkām al-šifāt*) », p. 73.

*l'essence en vertu de cette entité qui réside en elle. »*¹⁵⁹

Il n'est pas encore question de ces entités en tant que telles, mais de qualifications ou description dont elles sont issues, dont elles dérivent. De ce fait, les *ṣifāt ma 'nawiyya* ne sont pas les *ma 'ānī* elles-mêmes, mais correspondent à ce qu'al-Ġuwaynī présente comme les *aḥkām* relatifs aux *ṣifāt* entendues, selon lui, comme *ma 'ānī*. C'est même de l'*Iršād* qu'Ibn Rušd tire les expressions de « *ṣifāt ma 'nawiyya* » et de « *aḥkām as-ṣifāt* ». Al-Ġuwaynī est le premier à poser la distinction entre les *aḥkām as-ṣifāt* et les *ṣifāt* elles-mêmes et ainsi à distinguer l'attribut de la qualification qui en découle pour le sujet (c'est la différence entre la Puissance et « puissant », par exemple) ; mais aussi à parler, non de *ma 'ānī* pour désigner les attributs, mais de *ṣifāt ma 'nawiyya* (ce qui lui permet de reconnaître, à leurs côtés, l'existence de *ṣifāt nafsiyya*)¹⁶⁰. Pour autant, c'est toujours sous l'expression de *ṣifāt ma 'nawiyya* qu'Ibn Rušd désignera dans le *Kašf* les entités (*ma 'ānī*) elles-mêmes existantes en Dieu. Il convient de ne pas accorder trop d'importance à cette confusion, peu significative pour la critique rušdienne de l'aš'arisme. Ce qui importe dans le contexte de cette querelle, et qui justifie les attaques mu'tazilites à l'endroit des *ṣifātiyya* est l'admission des entités elles-mêmes, et plus précisément, la relation, causale, que de telles entités entretiennent avec les qualificatifs leur correspondant tout autant que la relation d'inhérence qu'elles entretiennent avec l'essence.

b. Les « *ṣifāt ma 'nawiyya* » d'al-Ġuwaynī

La définition des *ṣifāt ma 'nawiyya* comme des caractères repose chez al-Ġuwaynī comme chez Ibn Rušd, sur la distinction déjà établie par le premier entre les *ṣifāt* (ou *ma 'ānī*) et les *aḥkām* (ou *aḥkām al-ma 'ānī*). En présentant ces deux types de *ṣifāt* comme des descriptions, al-Ġuwaynī met l'accent sur ce qui les distingue l'une de l'autre : leur fait d'être ou non *causées* par une cause résidant dans l'essence. Les attributs essentiels sont dits « consubstantiels » et correspondent à la catégorie ġuwaynienne du « non-causé » (*ġayr mu'allala*). Ce n'est donc pas de l'identité des qualifications qu'il s'agit, mais de leur rapport à la cause et donc du statut ontologique de cette cause elle-même vis-à-vis de l'essence. Chez Ibn Rušd, et conformément à ce qu'en dit aussi al-Ġuwaynī, l'expression de « *ṣifāt ma 'nawiyya* »

¹⁵⁹ *Kašf*, §117.

¹⁶⁰ « Comme al-Ġuwaynī. [...], Šahrastānī distingue entre les *aḥkām al-ṣifāt* (« qualifications résultant des attributs », par quoi il entend les qualificatifs convenant à Dieu (puissant, savant, etc.), et les *ṣifāt* proprement dites, qui sont des entités (Puissance, Science, etc.) d'où résultent ces qualificatifs. » D. Gimaret, *Milal*, p. 310 n. 8. La distinction *ṣifāt* et *aḥkām* dérivant des *ṣifāt* semble donc remonter à Ġuwaynī.

servira aussi bien à désigner les *aḥkām* causés par les entités (*ma'ānī*) que ces *ma'ānī* elles-mêmes, puisque l'existence de l'entité causante s'accompagne nécessairement de la qualification qu'elle cause, de même que chaque *ḥukm* indique l'existence de son entité causante correspondante. Définis comme ce qui découle d'une cause, les *aḥkām al-ṣifāt* sont la preuve de l'existence des *ma'ānī* en Dieu et à ce titre se distinguent des autres qualificatifs (*aḥkām*, *wasf* ou *ṣifāt*) qui ne dépendent pas de *ma'ānī* que ceux-ci soient absolument non-causés ou dérivés de l'essence. Les *ma'ānī* sont causants, mais ils sont aussi, quoique distincts de l'essence, inhérents à celle-ci. C'est ce que vise à souligner J. D. Luciani dans son choix de traduire l'adjectif « *ma'nawīyya* » par « qualitatif ». Selon lui, il faut comprendre le terme « *ma'nā* » dont l'adjectif dérive comme la « propriété » ou la « qualité ». Plusieurs difficultés néanmoins résistent à ce choix de traduction : d'une part, J. D. Luciani affirme que les adjectifs *nafsiyya* et de *ma'nawīyya* ont chez al-Ġuwaynī « des significations purement conventionnelles¹⁶¹ ». L'expression de « *ṣifāt ma'nawīyya* » est en effet une invention du théologien, et c'est à lui, semble-t-il, qu'Ibn Ruṣd l'emprunte :

« Les attributs de Dieu sont les uns (a) *nafsiyya*, consubstantiels, immanents, les autres (b) *ma'nawīyya*, qualitatifs. (a) On définit l'attribut consubstantiel comme étant tout attribut positif du sujet qui réside dans ce sujet tant qu'il dure, et qui ne provient pas d'une cause. (b) Les attributs entitatifs, ce sont les caractères positifs du sujet qualifié, provenant de causes qui résident dans le sujet. Expliquons ces deux espèces d'attributs par des exemples. (a) Que la substance soit étendue, *mutaḥayyiz*, c'est un attribut positif inhérent à la substance tant qu'elle dure. Cet attribut n'est pas causé par une chose qui s'ajoute à la substance. C'est donc un attribut consubstantiel. (b) Au contraire être savant a pour cause la science inhérente au savant. Cet attribut et ceux du même genre sont, pour nous, des attributs qualitatifs. »¹⁶²

Pour autant, la *ṣifa* entendue comme *ma'nā* est un concept bien connu et central de l'aś'arisme. L'expression « *ṣifāt ma'nawīyya* » est peut-être nouvelle, sa compréhension en contexte aś'arite dépend d'un usage déjà bien connu car plus ancien de la notion de *ma'nā* dans le contexte des attributs. La difficulté que tout traducteur connaît face à ce terme et ses dérivés ne fait aucun doute, mais dépend bien plutôt de la polysémie de ce terme, de ses usages plus ou moins techniques selon les contextes que de son caractère inédit, original ou encore « conventionnel » sous la plume d'al-Ġuwaynī. D'autre part, la traduction de J. D. Luciani par « qualitatif » ne rend pas suffisamment compte de l'indépendance ontologique des *ma'ānī* en Dieu, cruciale au

¹⁶¹Voir la remarque de J. Luciani p. 47-48 « les mots “*nafsi*” “*ma'nawī*” sont deux adjectifs qualificatifs, dérivés des substantifs *nafs* personne, substance, sujet, essence, et *ma'nā*, propriété, qualité. Il est facile de voir que l'auteur donne ici, à ces deux mots *nafsi* et *ma'nawī*, des significations purement conventionnelles : d'où la difficulté de les rendre par des expressions françaises exactement correspondantes. [...] Je traduis *nafsi* par consubstantiel, et *ma'nawī* par qualitatif. »

¹⁶²*Iršād*, p. 48.

sein de l'aš'arisme. C'est justement autour de cette idée que s'affrontent les théologiens au sein même de l'aš'arisme, sur la question de savoir quelle importance et quel degré d'autonomie il faut accorder à ces *ma'ānī* sans les hypostasier ni les confondre, ni entre elles, ni avec l'essence de Dieu. Traduire *ma'nawiyya* par « qualitatif », c'est donc faire des *ma'ānī* d'al-Ġuwaynī des « qualités » alors qu'elles sont bien plus que cela – elles sont les causes mêmes de ces qualités. À la manière d'un chiasme, il semble que cette traduction amoindrit la valeur ontologique du *ma'nā* en insistant sur l'indépendance ontologique du *nafs* (que Luciani traduit par « personne, substance, sujet, essence »). Les attributs *nafsiyya* découlent en effet, sans relation causale, de l'essence qu'ils définissent. Pourtant leur existence *immanente* à la substance en fait des attributs relatifs à la substance, des attributs *de* l'essence et non *dans* l'essence comme c'est le cas des *ma'ānī*. Les traductions de *nafsiyya* par « consubstantiel » et *ma'nawiyya* par « qualitatif » ne rend pas suffisamment compte de la différence de statut entre ces deux types d'attributs, relativement aux *aḥkām* et relativement au sujet qualifié, en les ramenant au contraire à une même relation à l'égard de l'essence. En soi, la « qualité » ou la « propriété » par laquelle *ma'nā* est ici traduit occulte sa nature de *chose* existante en Dieu, distincte de Lui, produisant en Lui des causes, – chacun de ces *ma'ānī* étant distinct et irréductible à l'autre ainsi qu'irréductible à l'essence dans laquelle il inhère. Le *ma'nā*, et c'est là toute la difficulté, est plus qu'une qualité de l'essence et plus qu'une désignation commune de tous les *ṣifāt* de l'essence sans distinction. En témoigne l'usage quasi-systématique, dans le contexte du statut des attributs, du pluriel *ma'ānī*, qui indique la multiplicité et la coexistence de *choses* distinctes les unes des autres dans l'essence.

Chacune de ces *choses* a ses effets propres au sein de l'essence (en tant que causes réelles), sa définition et son extension propres (en tant qu'unités sémantiques assimilées aux substantifs). Il faut prendre les *ma'ānī* comme des *choses*, des entités. Le terme d'« entité », tout approximatif qu'il soit, reste le plus apte à exprimer les enjeux ontologiques profonds soulevés par la théorie aš'arite des attributs, qui se doivent d'être pris au sérieux pour en saisir la portée. J-D. Luciani, en revanche, attire l'attention sur cette autre dimension cruciale du terme *ma'nā* et qu'une traduction par « entité » ne rend pas de manière satisfaisante : « le mot *ma'nā*, dans son acception théologique et philosophique signifie ce qui, pour être, a besoin d'être en autre chose, par opposition au mot *dāt*, essence ou substance, ce qui, pour être, n'a pas besoin d'être en autre chose. »¹⁶³ Les entités existent donc en Dieu de manière distincte de Son essence mais non hors de celle-ci, à la manière des accidents vis-à-vis des substances du monde visible.

¹⁶³*Iršād*, pp.47-48.

Voilà pourquoi, ainsi définis, les attributs *ma'nawiyya* conduisent à affirmer du Créateur qu'Il est un corps, « car il y aurait là, dit Ibn Rušd, un attribut et un sujet d'attribution, un support et un sujet supporté ce qui est le cas du corps. »¹⁶⁴ Les *ma'ānī* sont à la fois dotées d'une existence et d'un pouvoir causal propres mais ne peuvent exister par elles-mêmes comme de véritables choses. Nous traduisons donc le terme de *ma'ānī*, faute de mieux, par « entités » pour rendre compte de l'ambiguïté de leur nature et de la relation d'inhérence sans immanence à l'essence, qui les distingue des attributs *nafsiyya*.

Bien que les aš'arites –au premier rang desquels al-Ġuwaynī¹⁶⁵– reconnaissent en Dieu des attributs *ma'nawiyya* et *nafsiyya*, Ibn Rušd réduit la position aš'arite à l'affirmation emblématique des premiers. La présence d'attributs-*ma'ānī* menace directement l'unité divine et c'est à ce titre qu'elle doit être réfutée. L'erreur de cette thèse est double aux yeux d'Ibn Rušd : non seulement elle consiste à appliquer à Dieu et Ses attributs la relation substance-accident du monde visible mais elle repose sur une conception erronée de la substance physique elle-même. Et quand bien cette théorie des attributs, appliquée au monde visible seul, serait juste –ce qu'Ibn Rušd s'est employé à réfuter–, sa transposition à l'essence divine repose sur une mauvaise compréhension des règles de l'analogie (*qiyās*). On peut toutefois interroger le rôle supposé ou réel de cette transposition. La théorie des attributs *ma'ānī* ne résulte-t-elle que d'une application des règles de la physique atomiste à Dieu ? Quand bien même cette théorie se présenterait comme telle, ce qui demande à être prouvé¹⁶⁶, l'éternité de Dieu pose des problèmes que la théorie aš'arite a dû prendre en compte. Ce n'est donc pas, en soi, l'usage d'une analogie naïve confinant à l'assimilationnisme et avec elle, l'indifférenciation des mondes visible et invisible et de la transcendance qui est visé.

Ibn Rušd attaque l'adaptation de l'ontologie des accidents et de la substance à un sujet d'attribution et une essence *éternels*. Une condition bien comprise par les aš'arites, qui ont anticipé les problèmes soulevés par l'existence d'entités distinctes et inhérentes à une essence éternelle, qui lui sont donc *co-éternelles*. L'éternité constitue un puissant ressort anti-aš'arite, retrouvé sous la plume des mu'tazilites autant que sous celle d'Ibn Rušd. L'éternité rend non seulement impossible l'application à Dieu des *ma'ānī* du monde visible, mais plus encore

¹⁶⁴ *Kašf*, §118.

¹⁶⁵ Al-Ġuwaynī formule explicitement la distinction dans *l'Iršād* p. 47 et la reformule au sujet des noms de Dieu p. 151.

¹⁶⁶ Nous verrons qu'al-Ġuwaynī tout particulièrement pose les conditions de transposition des jugements du monde visible à l'invisible. Voir l'article de Marwan Rashed, « Abū Hāšim al-Ġubbā'ī, algèbre et inférence », *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 2020, spé. p.35-38.

permet de mettre au jour les défauts d'une théorie accordant à l'attribut une valeur ontologique d'entité, et ce, déjà pour le monde visible. En quelque sorte, l'éternité du sujet de l'attribution permet de grossir certaines incohérences inhérentes à la théorie aš'arite des attributs en général et *a fortiori*, d'en montrer l'invalidité dans le cas de Dieu. Il faut de ce fait considérer la réfutation rušdienne des attributs-*ma 'ānī* comme une condamnation générale de l'aš'arisme, de sa physique à sa théologie. Dans la perspective cosmologique et ontologique aristotélicienne, celle de l'éternité du monde, c'est, avec Dieu, les substances éternelles et la substance elle-même, prise de manière générique, qui doivent être sauvées des implications de la métaphysique aš'arite. Nous verrons qu'Ibn Rušd attaque la thèse des attributs *ma 'nawīyya* sur deux motifs principaux : premièrement, la relation d'inhérence de ces *ma 'ānī* dans l'essence, responsable de la composition en Dieu et de son assimilation à la substance. Deuxièmement, l'éternité de ces *ma 'ānī*, responsable d'une pluralisation de la divinité. Deux motifs qui, l'un comme l'autre, servent aux aš'arites à poser l'existence de *ma 'ānī* ontologiquement subsistants et irréductibles les uns aux autres.

2. La valeur causale de l'inhérence et la composition

a. Dieu, le corps, la substance

Première conséquence irrecevable de la théorie aš'arite des attributs, l'assimilation de Dieu à un corps (*ġism*) prend selon Ibn Rušd sa source dans l'ontologie atomiste des aš'arites, qui partage les existants entre substances et accidents selon le critère de la dépendance ontologique :

« [118] En effet, au sujet de l'essence (*dāt*), ils doivent affirmer qu'elle est auto-subsistante et que les attributs subsistent en elle. [...] Par ailleurs, s'ils disent qu'il y a d'une part ce qui subsiste par essence et d'autre part, ce qui subsiste *par* ce qui subsiste par essence, ils seront contraints d'admettre qu'Il existe en tant que substance et en tant qu'accident, *puisque la substance est ce qui subsiste par elle-même et l'accident ce qui subsiste par autre que lui*. Or tout composé de substance et d'accident est nécessairement un corps (*ġism*) »¹⁶⁷.

À la différence des reproches adressés ailleurs aux assimilationnistes ou aux anthropomorphistes, ce n'est pas l'identité de ces *šifāt* mais leur mode d'existence dans l'essence de Dieu qui précipite la conclusion de Sa corporéité. C'est, selon Ibn Rušd, à partir des définitions aš'arites de la substance (« ce qui subsiste par essence ») et de l'accident (« ce

¹⁶⁷ *Kašf*, §118.

qui subsiste *par* ce qui subsiste par essence ») que s'impose la conversion de la relation attribut-essence à la relation accident-substance. Pourtant, cette définition aš'arite de la substance est aussi celle qu'Aristote donne de la substance première – et à partir d'elle, de la substance seconde. Nul besoin, donc, de contredire la conception aš'arite de la substance *qā'im bi-nafsihi*, qu'on trouve ainsi définie dans le livre 5 des *Catégories* :

« Un trait commun à toutes les substances (*kata pases ousias*) et de n'être pas *dans* un sujet (*hupokeimenoī*). En effet, la substance première ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet. Quant aux substances secondes, on voit en tous cas, suivant le même critère, qu'elles ne sont pas dans un sujet. »¹⁶⁸

Une définition négative de la substance qui n'est pas *qā'im bi-ġayrihi* et que commente Ibn Rušd dans son *Commentaire au Livre des Catégories*, partie II, chapitre 8 ('*Hā'*) :

« Toute substance (*kull ġawhar*) peut être réunie sous la caractéristique propre à toutes qui est *de ne pas exister dans un sujet* (*layssa yūġad fī mawḏū'*), et cela est vrai de la substance première et de la substance seconde. La substance première n'est pas dans un sujet ni d'un sujet (relative à un sujet : *lā 'ala mawḏū'*). Quant à la substance seconde, elle est d'un sujet ('*ala mawḏū'*) mais non dans un sujet (*fī mawḏū'*). Aussi, ces deux espèces de substances sont ce qui n'existe pas dans un sujet. »¹⁶⁹

À quel type de substance – première ou seconde – fait référence Ibn Rušd au paragraphe 118 du *Kašf*? Le *Kašf* ne fait pas état de cette distinction. Dans le contexte de la réfutation des attributs-*ma'ānī* aš'arites, c'est de la substance première qu'il est question. Le *ma'nā* correspond dans ce cadre à la substance première. Elle n'est pas le sujet d'une prédication, mais le substrat, *hupokeimenon*, des accidents. C'est le type d'inhérence de l'attribut dans l'essence par lequel les aš'arites définissent ce *ma'nā* qui fait passer d'un problème de prédication (l'articulation *šifa-mawṣūf*) à celui de la relation ontologique récepteur-reçu (*hāmīl-maḥmūl*)¹⁷⁰, et donc '*araḍ-ġawhar*. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd convertit cette définition négative de la substance-substrat (ce qui n'est pas dans un sujet) en sa formulation positive (ce qui subsiste *par soi*, ou par essence) dont il tire une définition négative de l'accident (ce qui subsiste *dans* et *par* autre que soi). La critique rušdienne porte sur la notion d'accident plus que sur celle de

¹⁶⁸ *Cat.* 5, 3a7-9; trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2007, p.119

¹⁶⁹ *Talḥīc Kitāb Al-Maqūlat*, S. J. Bouyges, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1983, p.25-26.

¹⁷⁰ Ainsi passe-t-on de l'une à l'autre relation, et de l'un à l'autre problème, voir *Kašf*, §117 : « Nous aurions là un attribut et un attribué (*šifa-mawṣūf*), un sujet et un prédicat (*hāmīl wa maḥmūl*), ce qui est le cas des corps ». Le glissement témoigne, comme la notion d'*hupokeimenon*, de l'étymologie de la racine HML, soit, le fait de porter physiquement quelque chose.

substance, qui conduit à concevoir la relation d'inhérence de l'accident dans la substance comme une dépendance ontologique, et son application, par les *ṣifāt* à Dieu. L'enjeu, pour Ibn Rušd est de pousser la logique entitative des aš'arites jusqu'au bout : c'est-à-dire à leur faire admettre que les *ma'ānī* ne sont que des attributs, et non des substances, et qui plus est en vertu de leur propre définition de substance, qui correspond à la substance première et au substrat. De même que « le bon » ou « l'assis » ne se disent jamais sans sujet, et ne jouissent pas d'une existence propre. À choisir, entre l'accident et la substance première, c'est à cette dernière que revient le titre de substance, à savoir, au sujet ontologique, selon la détermination de la substance première vis-à-vis des catégories de *Métaphysique Z* :

« On pourrait ainsi se demander si « se promener », « se bien porter », « être assis » sont des êtres ou ne sont pas des êtres ; et de même dans n'importe quel autre cas analogue car aucun de ces états *n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la substance*, mais s'il y a là quelque être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces choses semblent plus des êtres parce qu'*il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé* : ce sujet c'est la substance et l'individu, qui est ce qui apparaît sous la catégorie en question, car le bon ou l'assis ne sont jamais dits sans un sujet. »¹⁷¹

Si les attributs entitatifs des aš'arites sont des accidents, ceux-ci n'ont à proprement parler pas d'« existence propre », c'est-à-dire séparée et hors de la substance. Conformément à Aristote, il est même impossible de penser l'existence seule de l'accident et de le poser comme une entité. Conformément à ce que dit Aristote ici, les aš'arites défendent le statut de l'attribut *par* l'existence séparée de la substance : comment peuvent-ils alors confondre le statut ontologique à l'attribut-accident avec celui de la substance ? En apparence, Ibn Rušd et les aš'arites s'accordent sur ce que l'on doit entendre par substance et accident, mais en apparence seulement. D'une part, ce que les *mutakallimūn* de manière générale entendent par *ḡawhar* ne correspond pas à la définition philosophique de l'*ousia*. D'autre part, la transposition de la distinction attribut-essence sur le critère de l'autosubsistance, en Dieu est fautive, puisqu'en contexte aš'arite, « exister par et dans » revient à « inhérer », « résider dans » (*qāma, yāqūmu bi*). Que Dieu soit doté d'attributs n'est pas la cause de la composition de Son essence, mais c'est le fait que Dieu existe « en tant que substance et accidents »¹⁷². Autrement dit, qu'en Dieu se retrouve la distinction substance-accidents propre aux êtres composés, générés et corruptibles qui pose ainsi problème. La justification aš'arite de l'inhérence des attributs par la différence (l'essence n'est pas identique à telle ou telle entité présente en elle ; telle entité diffère de telle

¹⁷¹ *Métaphysique Z*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, t.1 p. 238.

¹⁷² C'est le double *tamyz* qu'il faut souligner ici : « *ḡawharan^{am} wa 'araq^{am}* », *Kašf* §118.

autre entité), est pour Ibn Rušd le premier indice d'une telle composition. La distinction pourrait être d'ordre logique et prédicative : « Dieu est savant ». Nous prédiquerons alors de Dieu, à la manière des mu'tazilites, une qualité, *waṣf* ou *ṣifa*, sans accorder à ce dernier une existence réelle dans l'essence. Ibn Rušd montre que l'aš'arisme, en accordant aux *ṣifāt* le statut d'entités, donne à l'ordre et la composition prédicatifs une valeur ontologique réelle, et donc mène à la composition réelle *en* Dieu, mais aussi *de* Dieu lui-même, en qui il faudrait imaginer une substance réellement distincte de ses attributs, puisque des attributs réellement distincts de l'essence.

b. Substance et lieu d'inhérence

Mais où, au sein de l'aš'arisme, Ibn Rušd trouve-t-il formulée la thèse de l'auto-subsistance de l'essence divine et de l'inhérence des attributs ? Et si une telle formulation existe, qu'entend-on, en contexte aš'arite, par « subsistance », « auto-subsistance », et par « substance » ? C'est à l'*Iršād* qu'il revient de formuler ces précisions :

« Dieu subsiste par lui-même sans avoir besoin d'un *substratum* (*maḥall* litt. : lieu), auquel Il serait attaché, ni d'un lieu où Il serait placé. Les docteurs musulmans expliquent de différentes manières ce qu'il faut entendre par les mots : subsister par soi-même. D'après l'un d'eux, ce qui subsiste par soi-même, c'est l'être qui n'a pas besoin de *substratum*. En ce sens la substance subsiste par elle-même. L'imām Abū Iṣṣāq le définit : ce qui n'a besoin ni d'un *substratum* ni d'un principe déterminant. L'expression s'applique, d'après lui, exclusivement à Dieu puisque la substance, si elle n'a pas besoin d'un *substratum*, a besoin, pour naître à l'existence, d'un principe déterminant doué de puissance. Ce que nous nous proposons dans cette section, c'est de prouver que Dieu n'a aucunement besoin d'un *substratum*. Ce qui prouve cela, c'est que s'Il reposait sur un *substratum*, et s'Il avait besoin de ce *substratum* pour exister, le *substratum* serait lui-même éternel, et Dieu en serait un attribut. *Tout substratum est en effet qualifié par ce qui réside en lui* ; et l'attribut ne peut pas être qualifié par les caractères, *aḥkām*, qui découlent nécessairement des propriétés, *ma'ānī*. »¹⁷³

La clarification de l'expression « subsister par soi-même » proposée par al-Ġuwaynī renseigne sur la nature du « ce dans quoi » subsiste ce qui subsiste par autre que soi, à savoir le *substratum*. Le *substratum* est défini comme un lieu (*maḥall*) d'inhérence d'une chose. En ce sens, la *ṣifa*, définie par al-Aš'arī comme une entité qui ne peut subsister par elle-même (*qā'im bi-nafsihi*), ne peut exister qu'en résidant dans un tel lieu ; et cette autosubsistance, hors de tout *maḥall*, est réservée à l'essence divine et aux substances du monde visible¹⁷⁴. L'autosubsistance n'est pas

¹⁷³ *Iršād*, pp. 50-51.

¹⁷⁴ Voir D. Gimaret, *La Doctrine*, pp.263-264.

seulement le résultat d'une non-localité et en ce sens le *substratum* a beau être défini sur le modèle du lieu, de la place ou de l'espace occupé, il contient quelque chose de plus que l'être qui y réside pour que la relation de « subsistance dans » ou d'inhérence soit le critère de la dépendance ou de l'indépendance ontologique. C'est bien parce qu'elle « n'a pas besoin » de *substratum* dans lequel résider que la substance –et avec elle, Dieu– seront dits autosubsistants.

La définition de l'autosubsistance du théologien šāfi'ite et aš'arite Abū Iṣāq al-Širāzī à laquelle fait ici référence al-Ġuwaynī propose une autre façon encore de comprendre la nature et le rôle du *maḥall* à l'égard de la détermination des êtres comme substances : ce qui subsiste par soi est ce qui n'a pas besoin de « *substratum* » d'inhérence pour être, ni d'un « principe déterminant » (*muḥāssis*), sous-entendu, pour naître ou advenir. En d'autres termes, la non-autosubsistance d'un être se comprend comme (1) sa subsistance *dans* quelque chose d'autre, donc son inhérence *dans* ce qui est son lieu ou support ; (2) sa dépendance ontologique à l'égard d'une substance elle-même autosubsistante auquel elle serait « attachée » ; (3) sa détermination, selon Abū Iṣāq al-Širāzī, *par* un principe déterminant son existence. Le *substratum* est donc défini doublement comme (a) *maḥall*, support dans lequel un être inhère, et (b) comme substance à laquelle une chose est ontologiquement « attachée ». Il s'agit de deux conditions nécessaires, logiques et ontologiques, pour qu'existe réellement le non-autosubsistant (ce qui subsiste par autre chose). Au substrat s'ajoute le *muḥaṣṣiṣ*, non plus condition de l'existence au sens de subsistance – *dans le substratum* (a) et par le *substratum* (b)– mais cause de l'existence, de l'advenue de cet être qui sans elle ne pourrait exister. L'ajout de ce critère définitionnel à l'autosubsistance d'un être par Abū Iṣāq al-Širāzī n'a rien d'anodin et s'applique, selon al-Ġuwaynī, à Dieu seul. Les substances du monde visible sont adventices et trouvent en effet leur *muḥaṣṣiṣ* en Dieu. Cette définition permet à la fois de maintenir l'unité définitionnelle propre à tout ce qui subsiste par soi-même tout en dégageant Dieu de l'adventicité, uniquement compatible avec les substances du monde visible. Rangé par Šahrastānī au rang des assimilationnistes, et en leur sein, dans le groupe des Karrāmiyya,¹⁷⁵ Abū Iṣāq al-Širāzī commet avec eux l'erreur d'avoir donné à Dieu le nom de « substance » (*ġawhar*) jusqu'à le définir comme un corps recevant les accidents¹⁷⁶. Quoiqu'en dise Šahrastānī, la définition proposée de

¹⁷⁵ Šahrastānī par exemple range les assimilationnistes parmi les šifatiyya (et avec eux, les karrāmiyya), bien que leurs thèses soient à bannir. Les šifatiyya regroupent plusieurs groupes : les 'abidiyya, les tuniyya, les razimiyya, les iṣāqiyya, les wahidiyya, les haysamiyya (ces derniers étant les plus proches des sunnites). Mais tous ceux-ci « sont des sots », *Milal*, I, p.347.

¹⁷⁶ Voir Šahrastānī, *Milal*, I, pp. 349-350 : ils appliquent ainsi au rapport de Dieu à Son trône la théorie des atomes : Dieu occuperait une partie des atomes du trône à moins que tous les atomes du trône soient « en Lui ». La « localisation » de Dieu et le fait qu'ils admettent qu'Il est un corps conduisent à deux choses : ou bien il est

l'autosubsistance divine comme ce qui « n'a pas besoin de principe déterminant » déplace la question et révèle une ambiguïté déjà soulignée par al-Aš'arī.

« *Qā'im bi-nafsihi* » peut à la fois signifier ce qui n'a pas besoin d'un lieu d'inhérence pour résider (c'est le cas de Dieu et de la substance en général, indépendante à l'égard du *substratum* aux sens (a) et (b)), aussi bien que ce qui existe par soi et non par un autre (c'est le cas de Dieu seul, dans sa relation au *muḥaṣṣiṣ*). Comme le montre D. Gimaret, al-Aš'arī avait déjà pressenti le risque propre à la première interprétation d'assimiler Dieu à la substance, et propose cette seconde interprétation, qui n'est pas exclusive de la première¹⁷⁷. L'autosubsistance passe de sa détermination négative (ce qui n'a pas besoin d'autre chose que soi-même pour exister) à l'affirmation de la puissance d'agir de ce principe déterminant. Non seulement Dieu n'a pas besoin d'un *muḥaṣṣiṣ* pour « naître à l'existence », mais Il *est* ce *muḥaṣṣiṣ*, puisqu'Il est la puissance créatrice elle-même. En faisant de l'autosubsistance une affaire, en dernier lieu, de puissance divine, la définition d'Abū Iṣāq al-Širāzī permet à al-Ġuwaynī de justifier l'inhérence des attributs et le type de causalité qui en découle et s'exerce, non plus du *muḥaṣṣiṣ* sur la substance, mais de l'accident sur sa substance d'inhérence. Al-Ġuwaynī prouve en effet l'autosubsistance de Dieu en tant qu'indépendance à l'égard d'un substratum au sens (a) et (b) par un autre type de relation causale : la qualification. L'attribut a besoin d'inhérer dans la substance pour exister, et cette inhérence est cause de la qualification de la substance. L'identité de « ce qui subsiste par », ou de « ce qui inhère » relève de sa seule détermination relative à la substance ou à Dieu et c'est en passant par l'hypothèse d'un Dieu subsistant et inhérent dans un *substratum* qu'al-Ġuwaynī propose de la saisir. À supposer que Dieu soit relatif à quelque chose d'autre, dont il aurait besoin pour exister, il faudrait supposer que cette chose soit, au moins, éternelle comme lui, et que Dieu soit « un attribut » de cette chose. C'est là seulement que se révèle la relation d'implication entre « être dans *x* » et « qualifier *x* » propre à l'inhérence du non-autosubsistant dans l'autosubsistant. L'attribut est défini non seulement comme ce qui a besoin d'autre chose dans quoi inhérer mais aussi comme ce dont l'inhérence est qualificante. Si Dieu était dans autre chose, Il en serait un attribut dit, al-Ġuwaynī. Cette démonstration de l'autosubsistance de Dieu finit par opérer comme une révélation du rôle causal de l'attribut vis-à-vis de la substance. Puisqu'exister, pour

possible qu'une chose existe au même endroit que l'autre (c'est le cas de l'accident qui subsiste dans les corps) ; ou bien elles existent l'une par rapport à l'autre dans une certaine direction : c'est le cas des substances, des corps. Nous reviendrons sur la question de la direction « sans corps » de Dieu dans la dernière partie.

¹⁷⁷D. Gimaret, *Doctrine*, p. 257.

un attribut, c'est exister dans, et qu'exister dans, c'est qualifier, l'existence de l'attribut est nécessairement qualifiante. « Tout *subtratum* est en effet qualifié par ce qui réside en lui » et exister, pour un *ma'nā*, revient à causer un caractère de et dans la substance. De cette relation d'inhérence présentée par al-Ġuwaynī, deux choses sont à conclure : l'inhérence a une valeur causale à l'égard de l'essence car elle est qualifiante ; l'existence positive de tels attributs *distincts* de l'essence conduit à la composition de toute substance qualifiée, et donc à la composition en Dieu.

La conclusion de l'inhérence à la qualification, selon laquelle tout ce qui subsiste dans et par une substance est l'attribut de celle-ci a été relevée et critiquée par Ibn Bazīza¹⁷⁸ dans son commentaire de *l'Iršād*¹⁷⁹. Selon lui, al-Ġuwaynī passe trop vite de l'idée d'inhérence à celle de qualification. La relation d'incorporation (*ḥulūl*) est plus large, plus générale que la relation de qualification, qui n'en est qu'une espèce. Pourtant al-Ġuwaynī ne parle pas d'incorporation ici mais d'inhérence. C'est la raison pour laquelle le *maḥall* n'est pas seulement un lieu ou un contenant, mais doit lui-même et toujours en même temps être déterminé ontologiquement comme une substance (*ḡawḥar*). La substance, ontologiquement antérieure à ce qui n'est pas substance est toujours plus qu'un lieu. De ce fait, l'inhérence dans la substance est déjà une relation particulière et particularisante. C'est parce que l'essence divine est ainsi définie comme substance que la relation d'inhérence n'est pas une simple occupation de l'espace ou incorporation au sens large, mais une relation qualifiante. Quant à la composition qu'Ibn Rušd fait découler de l'inhérence des attributs *ma'nawiyya* en Dieu, celle-ci n'est pas affirmée comme telle par Al-Ġuwaynī qui affirme au contraire que « Dieu est un être, non-composé, exempt de toute possibilité de fractionnement et de division ¹⁸⁰ ». Ibn Rušd rabat ici la position des aš'arites sur celle de certains *ṣifatiyya*, à savoir les *karrāmiyya* : « *the Karrāmiyya, in fact, went beyond the Aš'arites and Māturīdīs in the boldness of their assertion of such discrete attributes, which they did not shy away from regarding as 'other (ḡayr) than God' and which they were prepared to speak of as inhering in God as a substrate in the way of accidents (a'rāḍ) »*¹⁸¹.

¹⁷⁸ Théologien aš'arite et imām mālikīte, commentateur d'al-Aš'arī et d'al-Ġuwaynī.

¹⁷⁹ Au passage, Ibn Bazīza s'est appuyé sur le *Kašf* pour son commentaire. Il le mentionne à plusieurs endroits, notamment à l'occasion de la position à admettre sur la corporéité de Dieu, qu'il ne faut, selon lui, et conformément aux dires du philosophe, « ni affirmer ni nier », voir le commentaire de Luciani p. 50.

¹⁸⁰ Voir *Iršād*, p.63

¹⁸¹ Voir Aron Zysow « *Karrāmiyya* », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, (2016), p. 336. L'auteur renvoie à Abū l-Mu'īn al-Nasafī, *Tabṣira*, 1/110, 24.

c. Le modèle de l'atome

c.1. Le corps et l'atome : le problème de la quantité

Alors qu'Ibn Rušd fait dépendre la composition et la corporéité de Dieu de l'atomisme, c'est au contraire à partir de ce dernier qu'al-Ġuwaynī exclut cette possibilité et la condamne. Tout repose, en réalité, sur les définitions de « substance » (*ġawhar*) et de « corps » (*ġism*). Dieu, premièrement, se saurait être un corps, dit al-Ġuwaynī :

« Quelques groupes de karrāmiyya ont affirmé nettement que Dieu est un corps, *ġism*. La première chose à leur opposer, c'est que le corps, *ġism*, étymologiquement, est un agrégat (assemblage de parties). C'est pour cela qu'on dit d'un homme plus gros qu'un autre qu'il est plus corpulent, *aġsām*, qu'un autre, ou simplement qu'il est corpulent, *ġāssim*. On ne peut dès lors rapporter la grosseur relative qu'à un nombre plus grand de parties agrégées. Si donc un terme augmentatif, *aġsām*, tiré du corps, *ġism*, marque une agrégation plus importante de parties, nécessairement, le mot corps, *ġism*, indique l'agrégation (ou : la composition) elle-même ; de même que le mot *a'lam*, plus savant, marquant la supériorité dans la science, le mot *'ilm* marque forcément la science. »¹⁸²

Dans la physique atomiste des aš'arites, tout corps est composé d'au moins deux atomes ou substances (*ġawāhir*) et ces substances, porteuses d'accidents. Par « monde », al-Ġuwaynī entend « tout ce qui existe, à l'exception de Dieu » et c'est ce « monde » et le monde *seulement*, qui est substance ou accident et donc composé (*murakkab*) :

« Le monde est composé de substances et d'accidents. La substance, c'est ce qui occupe une portion de l'espace, et tout ce qui a un volume occupe une portion de l'espace. L'accident est la propriété attachée à la substance, comme les couleurs, les saveurs, les odeurs, la vie, la mort, les sciences, les volontés, les puissances, attachées aux substances. [...] Le corps, dans la technologie des théologiens, c'est ce qui est composé, *murakkab*. Lorsque deux substances sont réunies, elles forment un corps, puisque chacune d'elles est réunie à l'autre. »¹⁸³

Comme nous l'avons vu, Dieu ne saurait être dit accident, puisqu'il est auto-subsistant (*qā'im bi nafsihī*) et que ce sont les attributs qui existent en Lui. Dieu ne saurait pas davantage être un corps, puisqu'un corps est un composé physique d'atomes. La distinction, en Dieu, de l'essence et des attributs n'est pas à comprendre comme une composition entre plusieurs parties, atomes ou substances, ainsi qu'une composition entre un ou plusieurs de ces « substances ». Enfin, l'autosubsistance de Dieu ne suffit pas à en faire une substance, définie à partir de la notion physique d'étendue. C'est là l'un des arguments classiques opposés par l'aš'arisme au corporéistes et qui repose sur la définition de la substance comme physique, quoique non

¹⁸²*Iršād*, p. 58

¹⁸³*Iršād*, p. 37

corporelle encore, mais inséparable de son occupation de l'espace. La substance subsiste par elle-même par rapport à l'accident, mais demeure une réalité physique, occupant un espace et dotée d'une étendue.

Dans le cadre de sa critique de la preuve aš'arite de l'existence Dieu par l'adventicité du monde et des accidents, Ibn Rušd revient sur ce que ses adversaires entendent par « substance » et donc par « corps ». Il existe deux manières d'interpréter ce que l'on entend par « substance », rappelle le philosophe :

« La première prémisse, qui dit que les substances ne sont pas dépourvues d'accidents est recevable s'ils signifient par-là les corps dont on a parlé (c'est-à-dire les corps sensibles) qui existent par eux-mêmes. Si par « substance » ils entendent la partie insécable (c'est ce qu'ils entendent par partie unique), il y a un doute qui n'est pas mince ; et cela car l'existence d'une substance insécable n'est pas connaissable par elle-même. »¹⁸⁴

La prémisse selon laquelle « les substances ne peuvent être détachées des accidents et ne sauraient en être dépourvues »¹⁸⁵ n'a en soi pas de raison d'être réfutée. Ibn Rušd fait-il mine de concéder aux aš'arites cette première hypothèse de lecture, consistant à dire que les corps sensibles s'accompagnent d'accidents. Une affirmation qui ne pose pas de problème dans le contexte aristotélicien, pour lequel les composés hylémorphiques sont dotés de qualités essentielles et accidentelles. C'est pourtant bien à la deuxième définition de « substance », entendue comme la « partie insécable » que s'applique selon lui l'argument aš'arite. Ibn Rušd présente la preuve de l'existence des *ġawāhir* en même temps que son absurdité dans des termes qui rappellent la définition ġuwaynienne du corps précédemment citée :

« Les arguments sur lesquelles s'appuient les aš'arites pour en prouver l'existence¹⁸⁶ sont dialectiques pour la plupart. [...] En effet, leur argument le plus célèbre sur cette question consiste à dire : on compte parmi les connaissances premières que l'éléphant, par exemple, est dit « plus gros » que la fourmi dans la mesure où il a *en lui* plus de parties que la fourmi. S'il en est ainsi, c'est qu'il est *composé* de ces parties, c'est-à-dire qu'il n'est pas un élément *simple* (*basīl*). Lorsque le corps se corrompt, il se décompose en ces parties ; et quand il se compose, c'est d'elles qu'il se compose. Ils ont commis cette erreur pour avoir assimilé la quantité discrète et la quantité continue et ont cru que ce qui était nécessaire à l'une l'était pour l'autre. En effet ce raisonnement est recevable pour le nombre/du point de vue de l'arithmétique, à savoir lorsqu'on dit qu'un nombre est plus important qu'un autre quant à la quantité/ multiplicité des parties qui le composent, c'est-à-dire les *unités*. Ce raisonnement n'est pas recevable pour la quantité continue. Voilà pourquoi on dit d'elle qu'elle est « plus grande », « plus importante », non qu'elle est « plus » ou « moins nombreuse ». Des nombres, nous disons qu'ils sont « plus »

¹⁸⁴*Kašf* §26, p. 118.

¹⁸⁵*Kašf* §25, p.117.

¹⁸⁶Des *ġawāhir*.

ou « moins » et non pas plus grands ou plus petits. À les en croire, toutes les choses seraient numériques, et il n'y aurait absolument pas place à la quantité continue (géométrie). Et la géométrie ne serait autre que l'arithmétique. »¹⁸⁷

Fidèle à l'exposé de la notion de quantité des *Catégories*, Ibn Rušd reconnaît deux espèces de quantité – discrète et continue – et accuse l'atomisme de n'en retenir qu'une :

« Dans la quantité, il y a d'une part celle qui est discrète et d'autre part celle qui est continue ; et il y a aussi, d'une part celle qui est constituée d'éléments ayant une position les uns par rapport aux autres, et qui sont ses parties, et d'autre part celle qui est constituée d'éléments qui n'ont pas de position. Sont des quantités discrètes, par exemple, le nombre et le discours ; sont des quantités continues la ligne, la surface, le corps et, outre ceux-ci, le temps et le lieu. »¹⁸⁸

Conçu comme un ensemble d'unités, le corps des aš'arites a tout d'une somme de parties n'ayant entre elles « aucune limite commune » par laquelle « rentrer en contact ». Ainsi « séparées »¹⁸⁹ les unes des autres, ces parties ou atomes ne sauraient aboutir à l'unité et la simplicité de l'ensemble. Du point de vue aš'arite, cette définition du corps et de la substance indivisible est la preuve que les attributs de Dieu n'impliquent aucune forme de composition dans Son essence. En arithmétisant le monde, soit, tout ce qui n'est pas Dieu, al-Ġuwaynī ira plus loin que la preuve aš'arite classique de l'adventicité du monde par la contingence (l'adventicité étant, pour la créature, la possibilité de l'existence de ses contraires). Cette preuve de l'adventicité et de la contingence du monde est donc fondée chez lui par la démonstration des atomes et permet à son tour de rendre possible, au sujet de Dieu, les deux affirmations : les attributs *ma'nawiyya* s'ajoutent à l'essence divine et s'en distinguent, comme c'est le cas aussi pour les corps du monde visible ; Dieu n'est pas composé de parties, et l'« ajout » de ces *ma'ānī* en Lui n'implique pas de composition. La composition dont il est question ici n'est pas celle de la substance et de l'accident, pas plus dans le monde visible qu'invisible. La composition, marque de la corporéité, de l'adventicité et de la contingence relève de la nature des corps et des corps seuls. Selon Ibn Rušd au contraire, les aš'arites ont commis l'erreur d'appliquer à Dieu une conception déjà fautive de l'inhérence, qui est un « être dans », une qualification par l'attribut d'une ou de plusieurs parties du corps.

¹⁸⁷ *Kašf* §§26-27, p.105.

¹⁸⁸ *Cat.* 6 4b20-25, trad. Pellegrin, p.131.

¹⁸⁹ *Ibid.*

c.2. La subsistance de l'accident

L'atomisme d'al-Ġuwaynī permet de révéler sur quel modèle est pensée l'attribution de l'accident à la substance et de manière générale le mode d'inhérence de l'attribut dans l'essence. Ibn Rušd nie de ce fait à l'aš'arisme la possibilité de pouvoir penser l'inhérence hors de la composition, même en Dieu. L'affirmation de l'existence distincte d'entités ajoutées à l'essence de Dieu fait de celles-ci déjà des *ġawāhir* et les attributs divins seraient en ce sens, « au mieux », analogues aux accidents de la substance adventice, « au pire », à des atomes dont Dieu, devenu corps, serait composé. La critique d'Ibn Rušd repose donc sur ce qu'il faut entendre par « être dans » et « substance ».

Puisque les aš'arites ont pensé la substance sur le modèle de l'unité atomique, les attributs divins correspondent eux-mêmes à de telles unités distinctes les unes des autres et distinctes de l'essence, ajoutées à celle-ci. L'inhérence de ce qui est dans autre chose doit en réalité se comprendre selon la définition qu'en donne Aristote au chapitre 2 des *Catégories* : « par « dans un sujet », j'entends ce qui, tout en n'étant pas dans quelque chose à la façon d'une partie, est incapable d'être à part de ce dans quoi il est¹⁹⁰ ». La théorie de l'inhérence des attributs dans l'essence divine des aš'arites est en quelque sorte un double renversement de cette définition puisque l'« être dans » de l'attribut le fait exister à la manière d'une partie et son « ajout » invite à penser à son existence séparée, quoiqu'en disent les théologiens. Bien qu'Ibn Rušd limite dans le *Kašf* la portée de l'inhérence des attributs entitatifs en Dieu à la composition « substance-accident » du modèle corporel, on comprend que l'aš'arisme ne soit jamais loin d'une substantialisation abusive de ces attributs, ou même de leur admission au rang d'hypostases, à la manière des chrétiens : « En effet, au sujet de l'essence, ils (les aš'arites) doivent affirmer qu'elle est autosubsistante et que les attributs subsistent en elle. Ou alors, ils doivent dire que chacun d'entre eux (les attributs) existe par lui-même, *et donc*, qu'il existe de multiples divinités »¹⁹¹. Il s'en faut donc de peu pour que l'aš'arisme verse dans le polythéisme, en raison de la nature entitative des *šifāt* et d'une définition de la substance comme autosubsistante --qui n'a, en elle-même, rien de faux. Mais l'autosubsistance de Dieu est insuffisante à Le dégager définitivement de ce que les théologiens nomment, dans le monde visible, *ġawhar*. Le terme de *ġawhar* s'accompagne, dans le *kalām*, d'une certaine confusion et c'est sans doute du manque de précision technique, lorsqu'il est appliqué à Dieu, que vient l'erreur. Al-Ġuwaynī distingue deux significations de ce qu'on nomme *substance* :

¹⁹⁰ *Cat.* 2, 1a24-25, trad. Pellegrin, p. 105.

¹⁹¹ *Kašf* § 118.

« (1) La substance, dans la technologie des théologiens, c'est ce qui a une étendue. Or, nous savons clairement qu'il est impossible que Dieu ait une étendue. (2) On définit quelquefois la substance comme étant ce qui reçoit les accidents. Or, il a été expliqué que Dieu ne peut pas recevoir de caractères contingents. »¹⁹²

Pas plus la substance entendue au sens (2) qu'au sens (1) ne peut s'appliquer à Dieu : Dieu n'est pas la substance (1) en raison de Son incorporéité ni à la substance (2) en raison de Sa nécessité. L'autosubsistance de Dieu à l'égard de Ses attributs Le distingue donc de la substance. Ibn Rušd ignore-t-il délibérément cette précision, en privilégiant la doctrine aš'arite classique, qui transpose l'existence d'attributs *ma 'nawiyya* du monde visible vers l'invisible ? Quoi qu'il en soit, l'inhérence, dans une essence, de ce qui n'est soi-même non subsistant par soi pour Ibn Rušd invalide la distinction de Dieu et de la substance (2) d'al-Ġuwaynī, et avec cela, tous ses efforts pour distinguer le modèle de l'attribution propre au monde visible de l'attribution en et à Dieu de telles entités. C'est à une autre définition de la substance qu'Ibn Rušd fait appel pour appuyer sa critique. Celle, sans doute, trouvée dans *Métaphysique Z* qui identifie la substance non plus seulement au corps ou la partie du corps mais à l'immanence de la forme dans le sujet. Selon cette définition, les accidents de la substance ne sont pas des parties de la substance, pas plus qu'ils ne sont des choses ou entités non-substantielles, mais ils correspondent à ce qu'Aristote nomme les « modes » de la substance, qui ne sont pas l'être lui-même absolument parlant.

Le modèle de l'inhérence ou de la « subsistance dans » des théologiens est donc fautif aux yeux d'Ibn Rušd pour penser l'existence des attributs divins vis-à-vis de l'essence. Substituée à l'immanence des caractères essentiels, l'inhérence réduit la substance à sa définition de support ou substrat. De toutes les façons d'inhérer exposées par Aristote en *Physique IV*, aucune ne peut correspondre à la relation des attributs à l'essence divine :

« Après cela, il faut saisir de combien de façons on dit qu'une chose est dans une autre. (1) D'une première manière, donc, on le dit au sens où le doigt est dans la main et, d'une façon générale, *comme la partie est dans le tout*. (2) Mais d'une autre manière, on le dit au sens où le tout est dans les parties, car le tout n'est pas hors ses parties. (3) Et d'une autre manière comme l'homme est dans l'animal et d'une façon générale comme une espèce dans un genre. (4) Et d'une autre manière comme le genre est dans l'espèce et d'une façon générale la partie de la forme dans la définition. (5) De plus, on le dit au sens où la santé est dans les choses chaudes et froides, et d'une façon générale la forme dans la matière. (6) De plus, on le dit au sens où les affaires des Grecs sont dans <le pouvoir du> Roi, et d'une façon générale où quelque chose est dans ce qui meut en premier. (7) De plus, on le dit au sens de dans le bien et d'une façon générale dans la fin : c'est le ce en vue de quoi. (8) Mais le sens le plus éminent de tous, c'est celui *d'être*

¹⁹²*Iršād*, p. 61.

*dans un vase et d'une façon générale dans un lieu. »*¹⁹³

La relation d'inhérence attribut-essence qu'Ibn Rušd lit chez les aš'arites correspondraient aux sens (1) et (8) de l'inhérence. Au sens (1), l'inhérence fait de Dieu un composé de différentes « parties », ce qu'Ibn Rušd refuse au motif que la partie prétend elle-même au titre de substance¹⁹⁴. Il n'y aurait dès lors plus de raison de distinguer les statuts ontologiques des attributs et de l'essence de Dieu, qui n'en serait pour ainsi dire que la somme. Par ailleurs, la relation de la partie au tout se comprend, en contexte théologique, sur le modèle des atomes vis-à-vis du corps et les attributs définis comme entités pourraient de ce fait, en tant que « parties » de Dieu, s'assimiler à de telles *substances* ainsi comprises –ce qu'al-Ġuwaynī refuse en vertu du sens (1) qu'il donne de la substance. Reste le dernier sens de l'inhérence, « le plus éminent de tous » et le plus impropre –car le plus local– aux attributs de Dieu. Si l'inhérence défendue par les aš'arites correspond à un « être dans » un contenant ou un lieu, il faudrait alors admettre que cette inhérence ne s'accompagne pas d'une détermination ou d'une qualification de l'essence. Bien qu'al-Ġuwaynī refuse que Dieu soit substance au sens (2), c'est-à-dire « récepteur d'accidents », le cœur de la doctrine aš'arite en revanche exige que l'inhérence des *ma'ānī* dans l'essence soit causante et qualifie cette essence.

L'inhérence des attributs-*ma'ānī* dans l'essence est selon Ibn Rušd porteuse de plusieurs erreurs. Premièrement, elle conduit à la composition en Dieu, et donc à faire de Dieu une « substance », c'est-à-dire un être composé, sur le modèle du monde visible. Mais composé de quoi ? Cette réponse dépend de la définition retenue de la substance : Ibn Rušd reproche à ses adversaires de penser Dieu comme une substance (*ġawhar*) corporelle et non sur le modèle de l'atome (*ġawhar*). Ce n'est pourtant pas le corps, mais l'atome, chez les aš'arites, qui est le porteur et le substrat de l'attribut. Que le terme de « substance » soit employé par les aš'arites pour désigner tantôt le corps, tantôt l'unité atomique rend ainsi possible deux interprétations de la critique rušdienne : Dieu serait comme le corps –qui, chez les *mutakallimūn* est composé d'au moins deux atomes– ; à moins qu'il ne soit comme l'atome lui-même. C'est pourtant à la substance corporelle, dont il est question chez Ibn Rušd : la composition à laquelle il renvoie n'est pas quantitative et discrète comme ce qui est visé dans sa critique de la définition aš'arite de la corporéité. Précisément, les aš'arites selon lui échouent à rendre compte de la corporéité en affirmant que tout corps est un agrégat d'unités sans former un composé. Le composé auquel pense Ibn Rušd est la substance corporelle elle-même, soit un composé d'un autre ordre,

¹⁹³ Aristote, *Physique* IV 3, 210a 14–24 trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p.211.

¹⁹⁴ *Mét Z*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, pp. 239-240.

hylémorphique : c'est en aristotélicien qu'il répond ici et non en aš'arite ou en karrāmiyya dont Ibn Rušd a déjà montré l'inanité de leur théorie physique. Mais l'argument vaut toujours, *a fortiori* : Dieu est moins assimilable encore à la substance des aš'arites, définie comme composé atomique, lui-même divisé selon les atomes et les accidents qui y inhérent, puisque déjà, dire que Dieu est une substance hylémorphique est faux.

Une telle attaque n'est pas nouvelle et les aš'arites se défendent de toute accusation d'assimilation de Dieu à la substance *corporelle*. Cette réfutation se fera selon eux au moyen de la preuve de l'éternité de Dieu par l'adventicité du monde. Puisque Dieu est éternel, il ne saurait être assimilable à la substance, pas plus que Sa relation aux attributs ne pourrait être comprise sur le modèle de la composition. Comme nous le verrons, l'éternité de Dieu se construit en contexte aš'arite sur Sa distinction d'avec la substance créée et contingente. L'aš'arisme déjoue un tel risque en faisant de la composition ce qui appartient aux substances, lesquelles sont adventices (argument A) voire contingentes (argument C). Nous verrons que pour Ibn Rušd, c'est justement l'éternité de Dieu qui fait de l'inhérence, en Lui, d'entités elles-mêmes éternelles, une forme de composition. Non seulement Dieu et ses entités existent éternellement, mais la relation d'inhérence et l'altérité entre l'essence et l'attribut conduisent à éternaliser une relation d'altérité en Dieu. Ibn Rušd renverse l'argument de l'éternité, déployé par les aš'arites eux-mêmes contre leurs contradicteurs contre l'aš'arisme lui-même.

3. L'éternité des *ma'ānī*

a. Les différents sens de l'éternité

L'éternité divine, et avec elle, de la relation entre l'essence et les attributs permet à l'aš'arisme de se défendre du risque de la composition divine. La démonstration de l'existence de Dieu par l'adventicité du monde (méthode A), dont Ibn Rušd a montré l'inconsistance au chapitre 1 du *Kahsf*, permet aux aš'arites de ranger la composition du côté de l'adventice, et donc de la substance, soit de tout ce qui n'est pas le Créateur. Puisque Dieu, tout comme la créature, est qualifié par des *ma'ānī* présents en Lui, il faut que cette relation essence-attributs L'en distingue : non par le mode d'inhérence de l'attribut dans l'essence, ni par la fonction causante de l'inhérence de l'attribut mais par l'éternité de Son essence et de Ses attributs. L'aš'arisme transpose ainsi la fonction de l'attribut de la créature au Créateur sans L'y assimiler ni renoncer à Sa transcendance. C'est même à la condition de l'éternité que seront maintenus en Dieu des

attributs entitatifs et réellement existants au sein de l'essence. Ibn Rušd montre que la méthode A opère à deux niveaux dans la démonstration de l'éternité divine : tout d'abord, lorsqu'il s'agit de prouver la différence entre Dieu et le monde au premier chapitre. Ensuite, dans le cadre plus restreint de la démonstration de la transcendance divine (*tanzīh*), restituée au chapitre 4, où il est question de distinguer non plus Dieu de la substance en général mais du *corps* plus particulièrement¹⁹⁵. Dans les deux cas, c'est l'éternité qui rend impossible l'assimilation de Dieu à la substance composée. Le principe selon lequel toute substance possède des accidents, et qui pose que ce qui ne va pas sans l'adventice est adventice, ne s'appliquerait donc pas à Dieu en raison de l'éternité de Ses attributs. La démonstration de l'éternité des *ṣifāt* en Dieu repose sur deux principes : (a) l'attribut nécessite un *maḥall* ou *substratum* d'inhérence qu'il qualifie à son tour ; (b) Dieu est qualifié par des attributs qui ne sauraient être adventices (b₁) puisque l'adventice ne saurait subsister dans l'éternel (b₂). C'est ainsi que les aš'arites tranchent la question de savoir si Dieu veut, parle, agit, par des volontés, des paroles ou des actes adventices ou éternels. C'est de cela qu'il est question dans la démonstration de l'éternité de la parole de Dieu par al-Aš'arī, du moins telle que la présente Šahrastānī dans le *Milal*¹⁹⁶. L'ordre (*al-amr*) donné par Dieu ne saurait être adventice en raison de son inhérence à l'essence, conformément à la définition aš'arite¹⁹⁷ de la parole. Il faudrait ou bien que l'ordre divin réside dans l'essence de Dieu, ou bien qu'il ait un autre lieu d'inhérence (a). Puisqu'un tel lieu d'inhérence de la parole divine ne saurait être qualifié lui-même de « parlant » (éternellement), c'est bien l'essence divine qui en est le sujet et le *maḥall*. Mais du fait de Son éternité, Dieu ne saurait non plus être le lieu d'inhérence d'adventices (b₂) ; il faut donc que l'ordre divin ne soit pas adventice mais éternel et qu'il réside éternellement en Lui (b₁). Il en est de même de cet ordre que de la parole en général, de la volonté divine et des autres attributs.

¹⁹⁵ *Kašf*, §131-137, pp.136-139.

¹⁹⁶ Šahrastānī, *Milal*, I, pp. 319-320.

¹⁹⁷ Nous évoquons « une » théorie aš'arite de la parole bien que la nature de la parole soit un point largement et vastement discuté au sein de l'école. Le problème de l'articulation entre la nature de l'ordre divin, la théorie du *qadar* et les questions de la causalité pousse l'aš'arisme à des développer sur la nature de la parole en général et de l'ordre en particulier des positions singulières, qui engagent en même temps son statut d'attribut et son type d'existence. La parole est à plusieurs titres l'un des attributs divins les plus problématiques (il engagera notamment le problème de la relation à l'adventice et de l'attribut de l'acte, en réponse aux mu'tazilites). Le cas de la parole est, au-delà du problème de son statut d'attribut, déjà un problème le *kalām al-naḥs*, ou parole intérieure réside dans le sujet, alors comment la distinguer de l'intention du locuteur ? Telles sont entre autres les problèmes qui agitent l'aš'arisme dès lors qu'il entend répondre à la thèse mu'tazilite de l'expression et de la profération, mais aussi régler les propres contradictions de sa définition. Voir sur une présentation générale du problème de la parole chez les aš'arites, D. Gimaret, *La Doctrine*, pp.266-267 ; p.284, p.302-321. Sur la position d'al-Ghazālī sur l'ordre, le *ma'nā* et l'« intention » voir l'article de Ziad Bou Akl, « Comment bien définir un ordre ? Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī et al-Ghazālī au sujet de la sincérité du locuteur », *Histoire Épistémologie Langage*, 44/1 (2022), p. 67-84, SHESL, 2022 ; spé. sur al-Ġuwaynī, p.71-72.

Les aš'arites, comme le montre Ibn Rušd dans l'exposé de la preuve de l'adventicité du monde, s'appuieront sur la deuxième prémisse pour distinguer l'accident (*'araḍ*), adventice et relatif à la substance, de l'attribut (*ṣifa*) divin, éternel. La réfutation de cette distinction accident adventice-attribut éternel est l'occasion pour Ibn Rušd de renverser deux principes de la métaphysique aš'arite : l'adventicité du monde (accidents et substances) et l'impossibilité de la succession à l'infini de mouvements dans la substance. Pour les théologiens, c'est justement l'adventicité de l'accident et de la substance ainsi que leur non-régression à l'infini dans le temps qui prouve l'existence de Dieu, éternel (*qadīm*). D. Gimaret prend soin de préciser le sens que l'adjectif *qadīm* revêt dans ce contexte : pour al-Aš'arī, *qadīm* peut désigner la prééternité autant que l'antériorité d'existence d'une chose à une autre¹⁹⁸. En ce sens, une chose peut être *qadīm* au sens d'ancienne ou plus ancienne à une autre sans pour autant être absolument éternelle, et l'adjectif s'applique indifféremment à Dieu et aux créatures : Dieu est *qadīm* car antérieur à tout autre existant ; telle créature est *qadīm* car antérieure à une autre ; la substance est *qadīm* par rapport à l'accident ou aux accidents qui y adviennent. Tout en refusant que ce qui est *qadīm* n'ait jamais commencé en raison de l'argument de l'impossible régression à l'infini, al-Aš'arī reconnaît toutefois deux types d'antériorité, finie ou infinie. Dieu est *qadīm* d'une antériorité infinie, tandis que les substances sont *qadīm* de manière relative et finie. Dans la section de *l'Iršād* consacrée à l'éternité de Dieu, al-Ġuwaynī prend soin de préciser que l'éternité divine correspond à une absence de commencement et non pas seulement à une ancienneté relative :

« Question –Maintenant que nous savons que Dieu existe, quelle est la preuve de son éternité [dans le passé] ? Et d'abord, en quoi consiste l'éternité ? Réponse – Quelques docteurs enseignent que l'éternel, c'est ce qui n'a pas eu de commencement. Notre maître al-Aš'arī a dit : tout être dont l'existence dure et se prolonge longtemps dans le passé est dit ancien, éternel, dans le langage courant. Dieu a dit : “*au point qu'il devint comme une vieille (qadīm) branche de palmier*¹⁹⁹”. Nous voulons prouver ici que l'existence de l'éternel n'a pas eu de commencement. Ce qui le prouve, c'est que s'il était contingent, il aurait eu besoin d'un créateur. Il faudrait ensuite dire la même chose de ce créateur, et continuer la série jusqu'à conclure à l'existence de choses contingentes qui n'ont pas de commencement. Or nous avons déjà vu que cela est faux. »²⁰⁰

Il ne faut donc pas s'étonner que chez les théologiens *qadīm* soit employé pour décrire les étants

¹⁹⁸Gimaret, *Doctrine*, p. 248

¹⁹⁹Cor., 36, 39.

²⁰⁰*Iršād*, pp. 49-50

adventices du monde visible aussi bien que pour Dieu. Comme l'indique J-D. Luciani, « les théologiens établissent une distinction entre le *qadīm idāfī*, l'antériorité relative qui est proprement l'antériorité temporelle et le *qidam mutlaq* qui est l'affranchissement de toute condition temporelle »²⁰¹. Notons que l'homonymie est la plupart du temps complète – autrement dit, que les théologiens mu'tazilites et aš'arites désignent les deux types d'éternité par *qādīm* sans précision et qu'il appartient au lecteur d'en déterminer le sens selon le contexte – et qu'elle charrie son lot d'ambiguïtés. Comme nous le verrons plus tard, Ibn Rušd joue sur cet usage d'un « *qādīm* » unique appliqué à Dieu et à la substance pour souligner l'inconsistance de la preuve de l'adventicité du monde et de l'éternité des attributs divins. Quoi qu'il en soit, l'adjectif *qadīm* correspond dans ce contexte à l'existence même des êtres qu'il désigne. L'éternité comprise comme antériorité, finie ou infinie, n'est pas une entité s'ajoutant aux êtres mais une manière d'être, une modalité d'existence de ces êtres. C'est ainsi notamment que Baqillānī, Baḡdādī et al-Ġuwaynī entre autres interprètent l'éternité de Dieu : tout comme l'existence de Dieu n'est pas une entité ajoutée à son essence, l'éternité n'est pas un attribut entitativ mais une modalité d'existence. Non seulement l'éternité de Dieu ne s'ajoute pas à Son essence à la manière des autres attributs entitatifs, mais elle est la condition pour que les *ma'ānī* ne soient pas des parties ou des unités. Alors que les aš'arites se défendent du risque de la composition divine par l'éternité, Ibn Rušd fait de l'éternité des attributs entitatifs un indice de la composition et donc de l'assimilation de Dieu à une substance ; plus encore, un motif pour pointer, au sein de l'aš'arisme, le risque d'une interprétation chrétienne des *ma'ānī*. Si Dieu est composé d'attributs comme la substance l'est de ses accidents, Dieu ne pourra être dit réellement éternel et un. Si Dieu *et* ses attributs *ma'ānī* sont éternellement existants, alors l'unité de Dieu est à nouveau menacée sous les traits du polythéisme. Ibn Rušd congédie ces deux possibilités dans le *Kašf* : Dieu est un, c'est l'objet de la présente exposition critique de l'aš'arisme (chapitre 3) ; Dieu est l'unique, autrement dit, « *Il n'est de divinité que Dieu* »²⁰², comme cela a été précédemment démontré dans le chapitre 2. L'objet de la réfutation porte ici non sur l'éternité, qui revient à tout croyant de reconnaître à Dieu, mais sur le passage de l'éternité à la co-éternité des *ma'ānī* et de l'essence.

La démonstration aš'arite de l'éternité divine est donc déjà orientée vers deux buts bien précis : la désolidarisation à l'égard de l'assimilationnisme (Dieu est éternel, la substance est adventice) ; la division de Dieu en une multitude d'attributs, donc en une multitude de divinités

²⁰¹ Cf. *Iršād*, p.50, n.3.

²⁰² *Kašf* §99.

(Dieu possède éternellement tous Ses attributs). Mais l'éternité de Dieu suffit-elle à le distinguer de la substance adventice ? Ou bien pose-t-elle, dans le cadre de la théorie aš'arite des attributs, un nouveau problème, celui de la co-éternité ? Nous verrons d'abord comment Ibn Rušd s'attaque à la conception aš'arite de l'éternité du Créateur, ensuite que la défense de l'éternité divine « piège » en quelque sorte les aš'arites eux-mêmes au sein de leur théorie.

b. Contre l'adventicité du monde : deux problèmes de l'aš'arisme

b.1. L'adventicité des corps : premier problème

C'est ailleurs que dans l'exposé critique de la théorie aš'arite des attributs qu'on trouve l'essentiel de la réfutation d'Ibn Rušd. Mais que réfute-t-il exactement ? Il ne s'agit pas de refuser l'éternité à Dieu mais de condamner la méthode que les aš'arites emploient pour la démontrer ainsi que des conséquences fallacieuses qu'elle entraîne. En cherchant à ruiner les prémisses et les conclusions aš'arites de l'éternité divine sans attaquer toutefois cette dernière, Ibn Rušd ne lâche pas la proie pour l'ombre. L'éternité divine n'est pas l'enjeu du problème, que du reste ni l'orthodoxie ni la *falsafa* ne se risquerait à remettre en cause, mais bel et bien le rôle joué par l'éternité divine dans la distinction entre le visible et l'invisible, mais aussi dans l'affirmation de la transcendance divine. Pas plus qu'elle n'a le pouvoir de distinguer Dieu de la substance –et par extension, du monde– l'éternité ne suffit à distinguer ontologiquement les attributs divins des accidents de la substance. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le problème de l'éternité soit abordé dès le début du *Kašf*, à l'occasion de la réfutation de la preuve aš'arite de l'existence de Dieu. D'une part, car l'éternité divine concerne l'essence aussi bien que les attributs de Dieu et ce faisant prend place au sein de la détermination du statut de ces attributs ; mais aussi car la réfutation qu'en fait Ibn Rušd permet de désamorcer les fondements mêmes de l'ontologie aš'arite. Ibn Rušd indique d'emblée le point de départ de la preuve aš'arite de l'existence du Créateur éternel :

« [11] [Quant aux] aš'arites, ils pensent que l'assentiment au sujet de l'existence de Dieu ne peut se faire qu'au moyen de la raison. Mais ils suivent, en cette matière, une méthode qui n'est pas la voie légale sur laquelle Dieu a attiré l'attention et par laquelle Il a appelé les hommes à croire en Lui. [12] Car leurs méthodes bien connues, s'appuient sur la preuve que le monde est adventice, et que pour eux²⁰³ l'adventicité du monde se fonde sur l'affirmation que les corps sont composés de parties insécables ; et que la partie insécable est adventice et donc que les corps sont adventices car leurs parties le sont. [13] Les voies qu'ils ont suivies qui vont dans le

²⁰³ Nous signalons ici qu'il faut lire « *inbana* » et pas « *inbanat* » comme le fait M. Geoffroy, *Islam*, p.100.

sens de l'adventicité des parties insécables, (qui sont ce qu'ils appellent les substances uniques sont des voies difficiles qui échappent à la plupart des gens exercés dans l'art de la polémique/dispute ; alors que dire de la foule ! En plus de quoi, une telle voie n'est pas non plus démonstrative qui n'amène à rien de clair concernant l'existence de Dieu. [14] Dès lors que l'on pose que le monde est nécessairement adventice, il faut alors, comme ils le disent qu'il ait avoir un agent adventeur. Mais il apparaît, au sujet de l'existence de cet adventeur, un doute, que toute la force de l'art du *kalām* ne saurait mettre de côté. Car on ne saurait dire de cet adventeur s'il est éternel ou adventice. »²⁰⁴

La critique portée ici par Ibn Rušd neutralise d'ores et déjà la méthode aš'arite à plusieurs niveaux. Premièrement, l'adventicité du monde est insuffisante pour démontrer l'existence d'un créateur *éternel*. Ensuite, l'adventicité du monde elle-même est mise en doute, puisque fondée sur la prémisse inconsistante de l'existence des atomes. Quand bien même le monde serait adventice, son affirmation reposerait sur un constat plus que sur une preuve : un constat faux, et du reste, impossible. Dans sa réfutation de la prémisse A¹ de la preuve aš'arite de l'adventicité du monde (argument A), Ibn Rušd affirme que « l'existence d'une partie insécable (*ğawhar*) n'est pas connaissable par elle-même »²⁰⁵ – et d'autant moins accessible par le *kalām*. Après avoir toutefois pris la peine de réfuter l'existence de ces *ğawāhir* au moyen de la distinction entre les quantités continues et discontinues, Ibn Rušd s'attaque non plus à l'existence des atomes mais à l'*adventicité* des atomes. C'est là sans doute qu'Ibn Rušd porte le coup le plus décisif à la thèse de l'adventicité du monde :

« [32] Parmi les difficultés extrêmes qu'il leur reste à résoudre, ils doivent répondre, on compte cette objection : si la partie insécable (*al-ğuz' allati lā iatağazzā*) advient, alors quel est le substrat de l'advenue (*fā-mā al-qābil li-nafs al-ğudūf*) ? Car l'advenue compte parmi les accidents. Et lorsque la chose est advenue, l'adventicité disparaît (*irtifa'*), et puisqu'il est dans leurs principes que l'accident ne quitte jamais la substance, alors ils sont contraints d'admettre l'adventicité depuis l'être vers l'être. »²⁰⁶

En intégrant déjà la prémisse A² de l'argument, Ibn Rušd montre l'impossible adventicité de la substance élémentaire. Tout adventice advient dans un substrat, et puisque l'atome est adventice comme ils le prétendent, de deux choses l'une (et toutes deux fausses) : 1/ ou bien l'atome n'est pas la substance insécable et élémentaire du monde et ne peut être appelé *ğawhar* ; 2/ ou bien, pire encore –et telle est la position adoptée par les aš'arites–, les atomes sont des substances élémentaires advenues à partir du vide ou dans le vide. Ces deux conclusions, Ibn Rušd les tire de l'identification de l'adventicité à un accident, identification que l'aš'arisme pose pour

²⁰⁴ *Kašf* §11-14, p. 103.

²⁰⁵ *Kašf* §26, p.105.

²⁰⁶ *Kašf* §33, p. 106.

distinguer le substrat de l'accident²⁰⁷. Ce qui existe par soi-même (*qā'im bi-nafs*) n'a pas besoin d'un substrat, tandis que ce qui existe par et dans un substrat est un accident. L'adventicité n'étant pas, en soi, un substrat, il faut donc lui supposer un autre être, antérieur qui rendrait son existence possible.

b.2 L'existence du vide : deuxième problème

Dans le cadre précis de notre argument, notons qu'il ne s'agit pas de l'adventicité en général, mais de l'adventicité propre à la substance élémentaire et indivisible des théologiens, unités qui composent matériellement tous les corps du monde. Ibn Rušd montre que les théologiens, dès lors qu'ils entendent par « substance » (*ğawhar*) non les corps sensibles « qui existent par eux-mêmes »²⁰⁸ –leur existence serait alors « recevable » – mais bel et bien les atomes (*ğawhar af-fard*), ne peuvent sans incohérence soutenir l'adventicité de la substance. En réalité, c'est la conséquence 1/, déjà fautive en elle-même, qui invalide la deuxième. Si l'atome est adventice, alors il sera l'accident de quelque chose d'autre et non plus une substance. D'une part, le principe aš'arite selon lequel l'accident ne saurait porter un accident oblige à reconduire le partage *substratum*-accident au-delà de l'atome et conduit à nier que l'atome soit le porteur des accidents. D'autre part, l'atome adventice des aš'arites, ainsi devenu accident, devra bel et bien advenir dans autre chose. L'objection que soulève Ibn Rušd a déjà été opposée à l'aš'arisme qui y répond par la défense de l'existence du vide (*al-ḥilā'*) « sur » lequel les substances sont créées. Mais la conséquence 1/, résultant de la distinction entre substance et accident rend la conséquence 2/ irrecevable. Comment le vide pourrait-il être porteur d'accidents, autrement dit, être lui-même *substratum* ? Ibn Rušd se propose de répondre d'une première manière à ce problème. Pour préexister à l'adventicité des *ğawāhir*, il faudrait que le vide fût un existant :

« [33] On peut encore leur demander : si l'être n'advient pas (*iakūnu*) à partir du non-être (*min ġayr 'adam'*), à quoi donc est donc rattaché l'acte de l'agent (*fī'lu al fā'il*) ? Selon eux en effet, il n'y a pas d'intermédiaire (*waṣīṭa*) entre la non-existence et l'existence. Et s'il en est ainsi, et que l'acte de l'agent n'est selon eux ni rattaché (*lā iata'alaq*) à la non existence, ni à ce qui se trouve ou ne se trouve pas dans l'existence ; de sorte qu'il doit être rattaché par essence à un intermédiaire entre la non-existence et l'existence. Et c'est ce qui contraint mu'tazilites à dire que le non-être est une essence (*dātan mā*). Et ainsi ils seront forcés d'admettre que ce qui n'existe pas en acte, existe en acte ! Il leur faut donc reconnaître l'existence du vide (*wuğūd al-ḥilā'*). »²⁰⁹

²⁰⁷Voir al-Ğuwaynī, *Iršād*, p. 50 : Dieu serait donc l'attribut de quelque chose d'autre, qui serait Dieu.

²⁰⁸*Kašf*, §26, p.105.

²⁰⁹*Kašf*, §33, p.107.

Ibn Rušd envisage l'adventicité comme le résultat ou l'expression d'un acte créateur, soit d'un « acte de l'agent ». Cette précision indique déjà l'orientation polémique de l'argument : Ibn Rušd montre au début du *Kašf*²¹⁰ la nécessité de « rattacher » (*ta'alluq*) un acte, adventice ou éternel, à quelque chose, un « intermédiaire » entre l'acte de l'agent et la chose produite qui soit de même nature que lui, c'est-à-dire qui en partage l'adventicité ou l'éternité. « L'adventice ne peut provenir (*'an*) d'un acte éternel sans intermédiaire²¹¹ », écrit-il, en prenant soin de préciser qu'il s'agit là d'une conclusion nécessaire du principe défendu par les théologiens eux-mêmes selon lequel « ce qui existe avec quelque chose d'adventice est adventice²¹² ». L'argument de la « solidarité » ou du « rattachement » (*ta'alluq*), au fondement même de la défense de l'adventicité du monde se retourne contre l'affirmation de l'existence du vide préexistant à l'acte de création. Alors que les aš'arites reprochent aux mu'tazilites de faire exister le non-existant, Ibn Rušd montre que le *ta'alluq* contraint par là même les premiers à se ranger du côté des mu'tazilites – en admettant que le vide soit un être, et avec, que l'inexistant soit existant –, à moins qu'ils ne leur préfèrent Aristote – en affirmant que le vide n'existe pas, autrement dit, en refusant l'adventicité du monde. C'est ainsi que l'on peut comprendre la conséquence que tire Ibn Rušd de la première prémisse A¹ : « cela les contraint à poser l'adventicité depuis l'être vers l'être », autrement dit à supposer malgré eux l'éternité de la substance²¹³.

Autre conséquence de la (pré)existence du vide, alternative, et tout aussi contraire à l'aš'arisme lui-même : si le vide existait, alors il serait finalement un non-existant. C'est du moins ce que l'on peut lire dans le *Kašf*, dans le cadre de sa critique de la négation de la direction de Dieu formulée par les théologiens. Non seulement « l'impossibilité du vide a été prouvée par les sciences théorétiques »²¹⁴, c'est-à-dire par Aristote et dans la *Physique*, mais Ibn Rušd ajoute que :

« [30] Ce que désigne (*iūdal*) le mot « vide » (*hīlā'*) n'est rien de plus que les dimensions qui

²¹⁰*Kašf* §§18-19, pp.103-104.

²¹¹*Kašf* §19, p.104.

²¹²*Kašf* §16, p.103.

²¹³*Physique* IV, 1 208b29-34 : « Et l'on pourrait être d'avis qu'Hésiode lui aussi avait raison en faisant du chaos la <réalité> première. Voici du moins ce qu'il dit : « Premier de tout naquit chaos et terre au large sein », soutenant qu'il faut d'abord qu'un emplacement existe pour les étants, du fait qu'il pensait, comme la plupart des gens, que toutes les choses sont quelque part, c'est-à-dire dans un lieu. » trad. P. Pellegrin, p. 204.

²¹⁴*Phys.* IV, 1, 208b26 « [...] ceux qui disent que le vide existe parlent d'un lieu, car le vide serait un lieu privé de corps » p. 204 Bodéüs.

ne contiennent aucun corps. Ces dimensions : longueur largeur poids profondeur). Et si on ôtait ces dimensions, le vide ne serait plus rien (*'āda 'adman*) ; tandis que si le vide existait, il serait nécessaire que les accidents existent en aucun corps. Et ce car les dimensions sont, sans nul doute, accidents dans la catégorie de la quantité. »²¹⁵

Là encore, Ibn Rušd s'appuie sur la subsistance de l'accident dans le corps pour invalider d'une part l'existence d'une chose dénuée d'accidents – le vide, non seulement substrat d'aucun corps, mais encore d'aucune dimension – d'autre part la possibilité qu'existent des accidents hors de tout corps ou *substratum*. Poser l'existence du vide reviendrait donc à admettre l'existence de quelque chose, dans le monde, qui invalide la prémisse A¹ qui, pourtant, s'applique à tout ce qui existe : la substance n'est jamais dépourvue d'accident. Quant à la possibilité que l'accident puisse exister hors d'un substrat, cela revient à nier la physique atomiste du *kalām*. Ainsi Ibn Rušd prouve-t-il dans le *Kašf* non seulement l'impossibilité de prouver l'adventicité du monde, mais encore l'inanité de l'application de l'argument A pour prouver l'éternité du Créateur. Ce n'est pas l'éternité de Dieu qui est mise en cause par un tel argument, mais bel et bien la distinction éternel-adventice, Dieu-monde. En vertu de quoi, en effet, les aš'arites peuvent-ils reconnaître aux attributs *ma 'nawiyya* et *nafsiyya* de Dieu un statut ontologique distinct de celui des simples accidents de la substance ? Le problème de l'adventicité rencontre ici sa dimension épistémique, qui concerne la possibilité de connaître la création du monde elle-même ainsi que la possibilité d'échapper, en la matière, à une transposition du visible à l'invisible présentée sous les traits d'une analogie abusive :

« [35] Quant à la deuxième prémisse, qui consiste à dire que l'ensemble des accidents²¹⁶ sont adventés en elle (*fihī*)²¹⁷, elle est sujette au doute. Et l'occultation de *cela*²¹⁸ (*wa hiḥā' hāda alma'nā*) en elle²¹⁹ est analogue à son occultation²²⁰ dans les corps. [Or] On ne perçoit que les corps adventices, et de même pour les accidents, de sorte qu'il n'y a pas de différence dans la transposition du monde visible à l'invisible. S'il faut pour les accidents que soit transposée la caractéristique, du visible à l'invisible (je veux dire par là que nous jugeons adventice ce que nous ne voyons pas, par analogie avec ce que nous voyons), alors il faut en faire autant pour les corps, et nous nous passons de prouver l'adventicité des corps par l'adventicité des accidents. [36] Par ailleurs, corps célestes sont aussi sujets au doute, en raison de notre difficulté à les percevoir²²¹. Le doute porte aussi bien sur l'adventicité de leur essence que sur l'adventicité de leurs accidents : [si] on ne peut en *percevoir* l'adventicité, ni l'essence ni les accidents, il nous faudra donc entreprendre l'examen de leurs mouvements, et c'est la voie qu'ont emprunté les

²¹⁵ *Kašf*, §30, p.105.

²¹⁶ C'est-à-dire la catégorie de l'accident.

²¹⁷ Dans la substance (catégoriale), distincte ici du corps.

²¹⁸ De l'advenue des accidents.

²¹⁹ Dans la substance.

²²⁰ L'auteur fait certainement référence ici à la théorie mu'tazilite de la création latente (*kumūn*).

²²¹ Le passage est très difficile et notre traduction tend ici du mieux qu'elle peut de reconstituer l'argument. Voir l'arabe p. 108.

péripatéticiens pour la connaissance certaine de Dieu, et cela est la voie des élites. [...] car la plupart des savants y sont arrivés et les ont pris pour des divinités. »²²²

Les aš'arites ont eu le tort de penser la création du monde sur le modèle de l'adventicité des accidents. Mais il en va de la création du monde comme de Dieu lui-même : nous ne pouvons les connaître, du moins selon la méthode proposée par l'aš'arisme. Aussi Ibn Rušd montre-t-il que l'éternité du monde, qu'il est impossible d'observer, peut quant à elle être démontrée par l'étude du mouvement, celui des corps célestes. La position d'Ibn Rušd pourrait être reformulée ainsi : si Dieu n'est pas plus éternel que le monde et la substance, c'est sans raison que l'on soumettrait Dieu et la substance – au sens de l'atome, mais aussi de l'ensemble des corps qu'ils composent – à deux régimes d'attribution distincts. Voilà pourquoi « ceux [parmi les *mutakallimūn*] qui affirment que Dieu consiste en une entité et des attributs ajoutés à cette entité (*zāton wa šifāton zā-ida 'ala al zāt*), affirment en réalité et par là même qu'Il est un corps, bien plus qu'ils ne le nient, comme ils croient le faire par la négation (*dalīl intifā*) de Son adventicité²²³ ». La transcendance divine ainsi rendue impossible par l'échec de la démonstration de l'argument A, l'attribution des accidents aux substances et des attributs à Dieu deviennent univoques, et conduit à faire des *ma 'ānī* des accidents comme les autres.

c. Contre la contingence du monde : l'erreur de l'argument ġuwaynien²²⁴

Devant l'incapacité à prouver la non-régression à l'infini des accidents dans la substance, certains aš'arites postérieurs ont proposé un autre argument, qu'al-Ġuwaynī emploiera de manière emblématique pour défendre le régime d'exception des *ma 'ānī* divins à l'égard des accidents du monde. Cet argument est celui de la contingence du monde (argument C) et repose sur deux prémisses, C¹ et C². La prémisses C¹ pose que ce qui est aurait pu être autre, autrement dit, que le monde est possible, contingent. La prémisses C² permet quant à elle de poser l'existence d'un créateur, plus précisément d'un créateur nécessaire : « ce qui est possible est créé, et donc a un créateur, autrement dit un agent, qui a fait prévaloir une possibilité sur l'autre »²²⁵. Cette preuve de la contingence du monde, Ibn Rušd la rattache explicitement à la distinction avicennienne de l'existence d'un possible par soi, nécessaire par un autre et du seul

²²² *Kašf* §35, pp.107-108.

²²³ *Kašf* § 138, pp. 141-142.

²²⁴ *Kašf*, § 49-64, pp.111-116.

²²⁵ *Kašf*, §58, p.115.

Être nécessaire sous tous les aspects :

« [54] Ibn Sīnā partage cette prémisse dans une certaine mesure, puisqu'il pense que tous les existants, à l'exception de l'Agent, et considérés en eux-mêmes, sont possibles et contingents, et que ces possibles sont de deux sortes : le possible relativement à son Agent, et le possible relativement à son agent et possible par lui-même. Et ce qui est nécessaire selon tous les aspects (*bi ġamī' al-ġihāt*) est le Premier Agent. »²²⁶

Bien que là ne soit pas le lieu d'une telle discussion²²⁷, Ibn Rušd s'en prend tout de même à l'argument C. Si Ibn Rušd fait mine de ne pas entrer dans le détail de la réfutation de la théorie avicennienne, il en formule ici une critique originale par le biais d'al-Ġuwaynī, par laquelle il porte une charge supplémentaire contre l'avicennisme²²⁸. En effet, traitée comme dans la foulée de la réfutation de la thèse A, l'argument ġuwaynien se voit d'emblée accusée d'un glissement infondé : non pas celui, bien connu, du possible au nécessaire²²⁹, mais celui de l'éternel au nécessaire et du possible à l'adventice. De toutes les conséquences qu'Ibn Rušd reproche et refuse à cet argument, nous n'en retenons pour le moment que deux.

c.1. L'invalidation de la sagesse divine

(1) Premièrement, la contingence du monde accuse à son tour, de manière implicite, la contingence même de Dieu. Tel est ce qu'Ibn Rušd reproche en premier lieu à la prémisse C¹ :

« [54] Elle [la première prémisse] invalide la sagesse [de Dieu] car la sagesse n'est rien de plus que la connaissance des causes de la chose (*asbāb al-šay*). Et s'il n'existe pas dans les choses des causes nécessaires (*asbāb ḍarūriya*) nécessitant leur existence, conformément à la manière dont elles existent déjà, alors il n'y aura pas plus de raison de prêter l'attribut de la sagesse au Créateur sage, qui Lui serait propre, qu'à un autre. De plus, s'il n'y avait pas de causes nécessaires entrant dans la constitution des objets manufacturés, tout d'abord il n'y aurait pas d'art, mais on ne pourrait, en plus, pas plus attribuer la sagesse à l'artisan qu'à celui qui n'est pas artisan. Car quelle sagesse y aurait-il en l'homme, si tous ses actes provenaient de n'importe quel organe, ou même s'ils n'avaient pas besoin d'organe [du tout] pour se produire, de sorte que la vue, par exemple, pourrait se produire par l'oreille aussi facilement que par l'œil, ou l'odorat, par l'œil, de la même manière qu'il se produit par le nez ? Tout cela conduit à nier la sagesse divine ainsi que la raison (*ma'nā*) pour laquelle le Créateur s'appelle Lui-même "Sage". »²³⁰

De la même manière que l'argument du *ta'alluq* permettait dans la critique de la preuve A de

²²⁶*Kašf*, §54, p.113.

²²⁷ *Kašf*, §55, p.114

²²⁸Nous reviendrons plus en détail sur cet argument dans la deuxième partie de ce travail.

²²⁹ Qui vise Ibn Sīnā. Nous y reviendrons.

²³⁰*Kašf* §54, p. 113.

rattacher Dieu et le monde dans une adventicité ou une éternité communes, c'est encore sur un *continuum*, ou plutôt une relation de qualification réciproque entre Dieu et le monde qu'Ibn Rušd s'appuie pour montrer la fausseté et le danger de la preuve C. L'argument ici est d'autant plus intéressant qu'Ibn Rušd l'emploie à plusieurs niveaux, sous une forme analogique (entre l'homme et Dieu ; entre l'art et la Création) qui déjà souligne la portée de l'erreur.

Défendre C¹ revient à dire qu'il aurait pu en être tout autrement du monde. Supposer que le monde pût être autre, c'est affirmer l'équivalence entre plusieurs possibles, et par là même nier le principe de non-contradiction permettant de discriminer, entre plusieurs possibles, le vrai ou le meilleur. Puisque le monde, de l'aveu des *mutakallimūn* et donc d'al-Ġuwaynī, est créé par Dieu, il l'est à l'image de Sa volonté et selon Sa science. De la même manière que D. Gimaret parle, au sujet de l'anthropomorphisme, d'un « Dieu à l'image de l'homme »²³¹, il est possible de parler ici d'un Dieu à l'image du monde, de *Son* monde. Cette co-dépendance de la caractérisation du monde et de Dieu que conduit à établir la contingence du créé peut se comprendre de plusieurs manières, toutes plus contraires à la Révélation. (a) Si le monde créé par Dieu n'est pas créé et organisé de manière savante, alors Dieu n'est pas savant. Si la forme parfaite de l'homme eut été différente, la sagesse de Dieu en aurait été affectée. Sans l'existence de causes nécessaires permettant d'assurer l'ordre et la nécessité de ce monde-ci, de quoi la sagesse divine, qui n'est autre que la connaissance des causes, serait-elle la sagesse ? Cela reviendrait, au moins, à admettre la possibilité d'attribuer à Dieu des attributs d'imperfection, que la Révélation condamne et qu'aucun des *mutakallimūn* n'admet.

Deuxième conséquence, plus grave encore, et où se loge certainement l'originalité de cette attaque indirecte de l'avicennisme à travers al-Ġuwaynī : (b) dire que le monde aurait pu être autrement, c'est dire qu'à la possibilité des autres mondes correspond la possibilité d'autres dieux. Le monde est la création de Dieu qui rétro-qualifie en quelque sorte son agent. Ce monde est peut-être le résultat de l'acte et de la volonté d'un « Créateur savant », tel autre monde, tout aussi possible, serait le résultat de l'acte d'un autre Créateur. On voit la conséquence hasardeuse, pour ne pas dire dangereuse, qu'une telle idée représente pour l'aš'arisme lui-même : Dieu, avec ses attributs, c'est-à-dire ainsi caractérisé pourrait bien être Lui-même, autre. C'est ce que ce monde, plutôt qu'un autre (et sans « raison », la sagesse) conduirait à penser : ce Dieu, plutôt qu'un autre. Comment, à cette condition, pourra être maintenue la nécessité de *ce* Dieu, le « nôtre », et de Ses attributs ?

²³¹ Cf. D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997.

c.2. L'éternité du vide et l'éternité de Dieu

La deuxième conséquence qu'Ibn Rušd tire de la preuve ġuwaynienne de la contingence du monde est la suivante : (2) la contingence du monde suppose d'admettre l'éternité du vide – et avec elle, l'indifférence de la location du monde à l'égard d'autres lieux possibles que seul un Créateur volontaire saurait trancher. Sur ce point, on constate que la prémisse C₂ ainsi interprétée permet de retomber sur le problème du vide de la preuve A. Cela s'explique par un glissement, patent chez al-Ģuwaynī, entre le couple modal nécessaire-contingent et le couple « chronologique »²³² éternité-adventicité. Au sujet de Dieu, al-Ģuwaynī affirme la chose suivante : « l'existence de *l'éternel* n'a pas eu de commencement. Ce qui le prouve, c'est que s'il était *contingent*, il aurait eu besoin d'un créateur. »²³³ Soit le Créateur est éternel, soit il est contingent (non-nécessaire, donc). Dans ce contexte, le contraire d'« éternel » n'est pas « adventice » (*muħdaṭ*) mais « contingent » (*jā'iz*). Ne pas être éternel, c'est donc avoir été créé, ne pas exister *sans* créateur, n'exister que par son acte créateur. Être éternel, c'est ne pas avoir besoin d'un autre principe pour exister, c'est être nécessaire, en soi. Ce glissement de l'éternel vers le nécessaire et de l'adventice vers le contingent constitue le cœur de la distinction entre Dieu et le monde ainsi définis comme deux ordres de choses – « Dieu » et « les choses *contingentes* »²³⁴ –, dès lors distingués à partir du critère modal par al-Ģuwaynī : « Un des attributs consubstantiels de *l'Éternel*, c'est sa dissemblance avec les choses *contingentes*. Dieu ne ressemble à rien de contingent, et rien de contingent ne Lui ressemble. »²³⁵

La non-contingence est l'une des caractéristiques principales de ce qui est éternel. L'éternel devient donc le nécessaire. À celui qui, prudemment, rappellerait que « l'Éternel » ne se dit que de Dieu et qu'ici ce n'est pas de *l'éternité* qu'il est question, nous répondrons qu'al-Ģuwaynī affirme explicitement que la contingence est le critère de dissemblance, ou non-ressemblance entre Dieu et la substance et donc le monde. Comme nous aurons encore l'occasion de le voir, l'éternité de Dieu entendue comme *nécessité* opère comme le critère de distinction, celui qui explique et justifie tous les autres. Les aš'arites, et avec eux al-Ģuwaynī, s'accordent avec les mu'tazilites, entre autres, pour affirmer que Dieu est exempt des attributs d'imperfection trouvés chez l'homme. Mais en posant la non-contingence de Dieu comme

²³²Nous justifions l'emploi de ce terme par ce que nous avons indiqué précédemment au sujet de l'éternité. En contexte aš'arite, et dans les textes d'al-Ģuwaynī, l'éternité oscille entre *qadīm idāfi* et *qidam mutlaq*.

²³³*Iršād*, pp. 49-50

²³⁴*Iršād*, p. 51

²³⁵*Ibid.*

critère de Sa dissemblance à l'égard de la créature, al-Ġuwaynī donne du même coup à l'éternité (entendue comme non-contingence) un rôle décisif, celui de condition de la discrimination entre Dieu et le monde. D'une part, un Dieu imparfait le serait de toute éternité, d'autre part, et c'est là ce qui nous importe, Dieu, non-éternel *et donc* non-nécessaire, est le seul à l'être et ne saurait être semblable à la substance. La définition ġuwaynienne de la semblance et de la dissemblance permet de mieux saisir la valeur discriminante de la non-contingence de Dieu : « on nomme semblables, écrit al-Ġuwaynī, les deux êtres dont chacun possède les attributs essentiels que possède l'autre »²³⁶ ; ou encore « les deux dissemblables sont les deux êtres dont l'un possède des attributs essentiels que le second ne possède pas. »²³⁷ Autrement dit, le non-partage de la contingence entre Dieu et la créature suffit à lui-seul à les distinguer.

L'éternité, synonyme chez al-Ġuwaynī –lorsqu'il s'agit de distinguer Dieu de la substance – de non-contingence, permet à la fois de nier de Dieu les imperfections des hommes et de maintenir, comme on le verra, la singularité, en Lui, de la relation essence-attributs. Pour des raisons différentes, Ibn Rušd refuse lui aussi que la fatigue, la mort, l'inattention, l'oubli, l'erreur soient attribués à Dieu²³⁸. Il est intéressant de noter que de tels attributs sont là aussi niés de Dieu du fait de Son éternité :

« [133] Il semble clair [...] que les négations explicites des qualités divines (*ṣifāt al muḥlaq*) renvoient aux attributs de l'imperfection (*ṣifāt al naqā-is*) : sommeil, mort, oubli, erreur...cela semble proche des connaissances nécessaires (*al 'ilm al ḍarūrī*). Mais quant à ce qui est plus éloigné des connaissances premières et nécessaires (*al-ma 'ārif al ūla al ḍarūrī*), l'Écriture a dit qu'elle était le fait d'un nombre restreint de personnes. [134] Et si quelqu'un demande la preuve (*dalīl*) religieuse permettant de nier les imperfections de Dieu, on répondra que les étants continuent d'être préservés sans affectation ou corruption (*al mawġūdāt mahfūda, la iutaḥalalḥa iḥtilāl wa lā fasād*). Tandis que si le Créateur pouvait être saisi d'inattention, d'erreur, d'oubli, de distraction, les étants seraient perturbés. »²³⁹

Mais l'argument de l'éternité de Dieu sert ici l'objectif inverse à celui d'al-Ġuwaynī. Il s'agit, dit Ibn Rušd, de refuser à Dieu l'imperfection en raison de l'éternité, ou plutôt de la pérennité du monde. Ibn Rušd parle prudemment de « préservation », de « dérangement », mais aussi de « corruption », mêlant, au sujet de l'être du monde, la terminologie théologique à la théorie aristotélicienne ici évoquée de la génération et de la corruption. Dieu ne saurait être imparfait sans que le monde, à son tour, ne le soit, ou que son ordre ne soit perturbé. Chez al-Ġuwaynī,

²³⁶*Iršād*, p. 51

²³⁷*Iršād*, p.52

²³⁸*Kašf* §133, p.138.

²³⁹*Kašf* §133-134, p.138-139.

l'éternité de Dieu, comme elle n'est pas simplement éternité mais non-contingence, est ce qui permet justement d'affirmer la possibilité de la « perturbation » du monde, de tout l'être, à l'exception de Dieu lui-même et lui seul. Mais comment prouver une telle dissemblance ? L'éternel, selon al-Ġuwaynī, est ce qui « *n'a pas de commencement* » et « ce qui le prouve, c'est que s'il était *contingent*, il aurait besoin d'un créateur ». ²⁴⁰ L'impossibilité logique de la régression à l'infini dans la chaîne des créateurs prouve non seulement l'existence du Créateur éternel mais la nécessité ontologique de Son existence. Il est donc inutile de chercher à prouver l'existence, en Dieu, d'une éternité ou d'une nécessité sous la forme d'un *ma'nā*. Bien plutôt, Dieu existe comme éternel, comme nécessaire, de même que le monde existe comme contingent sans que cela n'en constitue un accident. Dieu ne peut qu'exister qu'éternellement et nécessairement ; l'éternité déjà engagée dans la nécessité ontologique chez al-Ġuwaynī est un « attribut essentiel » ²⁴¹ de Dieu qui suffit à le dégager de toute ressemblance avec le monde. Cette dissemblance n'est pas relative chez al-Ġuwaynī mais absolue. Entre les êtres du monde, certains sont semblants, d'autres dissemblants.

c.3 L'éternité de Dieu « seul »

Mais entre Dieu et le monde, la dissemblance provient d'un attribut essentiel dont nul autre être, sinon Lui, n'est doté : l'éternité, au sens de non-survenue et non-contingence. Pour introduire ce critère de dissemblance absolue, al-Ġuwaynī défend l'éternité de Dieu *avant* le monde de la manière suivante :

« Si on nous dit qu'admettre l'existence d'un être qui n'a pas commencé d'exister, c'est admettre des moments qui se succèdent à l'infini ; on ne peut concevoir en effet la permanence d'une existence autrement que dans des espaces de temps, ce qui conduit à admettre des choses contingentes sans commencement. Nous répondons que c'est là une erreur. Les moments se disent de choses existantes qui *coïncident avec* une chose existante. Toute chose qui est rapportée à la coïncidence d'une autre chose avec elle, est le moment de cette chose. Il est d'usage d'exprimer par les moments les mouvements de la sphère céleste, et l'alternance du jour et de la nuit. » ²⁴²

Il est donc vain, pour al-Ġuwaynī, de refuser l'existence d'un être éternel, plus faux encore de supposer une succession infinie de moments dans le passé. Alors que la nuit chasse le jour et que toute chose se succède dans le temps, que chaque chose *a son moment*, rien ne coïncide

²⁴⁰*Iršād*, p. 50.

²⁴¹*Ibid.*, p. 51.

²⁴²*Ibid.*, p. 50.

avec Dieu. L'adventicité de chaque chose, atome, corps, accident, fait advenir en même temps le moment de leur coexistence avec le reste du monde. L'impossibilité de penser un Créateur contemporain du monde, déjà dans le monde, rend son existence non seulement éternelle mais indépendante de tout autre existant. Dieu, nécessaire sous tous les aspects, ne coexiste pas, ne coïncide avec rien, et de ce fait, diffère de manière absolue de la substance. Ce principe de non-coexistence du contingent et de l'éternel vaut justement davantage pour le « contingent » que pour « l'adventice ». En effet, « depuis » son éternité, Dieu a créé le monde, l'adventicité a donc commencé à partir de l'éternité. Le contingent, quant à lui, rend nécessaire l'existence d'un agent créateur non-adventice. C'est ce principe de non co-existence de Dieu et du contingent qu'al-Ġuwaynī formule ici : « Dieu, avant la survenance des choses contingentes, était seul avec Ses attributs, et nulle chose contingente ne coexistait avec Lui. »²⁴³ Une fois le monde créé, on pourrait toujours soupçonner une coexistence, dans le temps et la durée, de Dieu et du monde. Peut-être est-ce précisément pour cela qu'al-Ġuwaynī ne s'en tient pas à l'éternité mais à la *nécessité* de Dieu. Pas plus avant sa création qu'après celle-ci Dieu ne coïncide avec le monde car Il est nécessaire, nécessairement antérieur et éternel à lui et Son existence rend sa coexistence avec sa création impossible. L'adventicité des choses n'entame pas l'essence du Créateur mais la prouve, comme l'a montré la preuve A. La contingence du monde permet d'aller plus loin encore, en prouvant que seul le contingent coïncide avec le contingent, et réclame de ce fait un autre être, non-contingent, pour exister.

Mais Dieu n'est pas seul. Il est, avant le monde, « seul *avec Ses attributs* ». La précision est importante : les attributs de Dieu l'accompagnent de toute éternité et ne sont pas à ranger parmi les êtres contingents. L'éternité partagée par Dieu et Ses attributs, s'il est vrai que l'éternité n'ajoute rien de plus à l'existence d'un être – c'est-à-dire qu'elle ne s'ajoute pas à l'essence de la chose –, n'est rien de plus qu'une co-existence. Seul Dieu et Ses attributs existent éternellement, autrement dit existent du même type d'existence sans toutefois se résoudre à une seule et même chose. Plus loin dans *l'Irṣād*, al-Ġuwaynī affirme que « Dieu est pur de toute contingence »²⁴⁴, c'est-à-dire que rien de contingent ne saurait subsister en Lui sans Le rendre contingent à son tour (en faveur de l'argument A). C'est d'ailleurs contre l'interprétation fautive des attributs divins contingents des Karrāmiyya que le théologien rappelle cette prémisse²⁴⁵.

²⁴³*Ibid.*, p.50.

²⁴⁴*Ibid.*, p. 60.

²⁴⁵La position des Karrāmiyya est ambiguë. Al-Ġuwaynī note en effet que tout en admettant la contingence *dans* l'essence de Dieu, « ils prétendent qu'Il n'est pas *qualifié* par les contingents qui sont en Lui ». p. 60 Cet argument doit se comprendre dans le cadre de l'interprétation fautive autant que nouvelle que les Karrāmiyya développent au sujet de l'attribut parole en particulier. Nous y reviendrons en deuxième partie.

L'indifférence ainsi démontrée par Al-Ġuwaynī entre l'existence de plusieurs mondes contingents sert l'affirmation d'un être éternellement nécessaire – en somme d'un *muḥaṣṣiṣ*²⁴⁶ qui seul est en mesure de trancher ou de préférer un possible à l'autre. Si la création du monde, de manière générale – qu'il s'agisse de l'argument de l'adventicité ou de la contingence – opère généralement dans l'aṣ'arisme comme preuve de l'existence éternelle de Dieu, et avec cela, de Ses *ma'ānī*, elle sert aussi la démonstration de l'unicité divine. Il n'est de Dieu que Dieu et al-Ġuwaynī le prouve par l'argument de l'empêchement mutuel (*tamanouā'*) qu'Ibn Ruṣd reprend, et au passage, valide en partie. Chez al-Ġuwaynī puis chez Ibn Ruṣd, l'argument en faveur de l'unité de Dieu engage deux points de doctrine : le premier est que l'existence du monde rend impossible l'existence de plusieurs dieux et donc nécessaire le Dieu unique ; le deuxième, qu'en vertu de l'unité divine, les attributs ne sauraient être distincts de l'essence au point de constituer à leur tour d'autres divinités. Voici comment al-Ġuwaynī définit l'unité divine :

« Dieu est un. Ce qui est un, dans la théorie du droit, c'est ce qui est indivisible. Si on disait : l'un, c'est la chose, cela serait suffisant. Dieu est [un] être, non-composé, exempt de toute possibilité de fractionnement et de division. En disant qu'il est un, on entend parfois dire qu'il n'a pas de semblable ni d'égal. De la croyance à la nature réelle de l'unité découle clairement la preuve que Dieu n'est pas composé. Car s'Il était composé, chacune de Ses parties subsisterait par elle-même, et serait savante, vivante, puissante ; admettre cela, serait admettre explicitement l'existence de deux dieux. »²⁴⁷

L'un ici est double : unicité et unité. « Dieu est un » signifie qu'Il ne comporte pas de parties, qu'Il est indivisible ; cela signifie aussi qu'Il « n'a pas d'égal ». Al-Ġuwaynī rapproche de lui-même le risque du polythéisme qui menace la théorie des *ma'ānī* à l'enjeu du *tawḥīd* pour mieux l'en défaire. Si l'unité, comprise comme *indivisibilité* et unicité, est distincte de l'unité (selon laquelle Il n'est pas d'autre que Lui) al-Ġuwaynī fait découler la première de la seconde. C'est parce que seul Dieu est, en vertu de la contingence de Sa création, que les attributs *ma'ānī* ne sauraient prétendre à la divinité. En effet là encore l'unité est démontrée à partir de la contingence du monde : si deux dieux existaient, leurs volontés divergentes s'accompliraient, et un même corps serait à la fois en mouvement et en repos²⁴⁸, par exemple. Le monde serait ainsi sans être ainsi, ce qui est impossible. La contingence et la création du monde obligent à penser un *muḥaṣṣiṣ* tout puissant et un, elle en prouve selon le théologien l'unité. À son tour

²⁴⁶ Voir *Irṣād*, p. 45 : « Si donc l'existence possible se produit, au lieu d'une prolongation également possible de la non-existence, l'esprit saisit, comme une chose évidente, que [pour se produire] l'existence a eu besoin d'un principe déterminant, *muḥaṣṣiṣ*, qui détermine sa réalisation. »

²⁴⁷ *Irṣād* p. 65.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.66.

cette dernière implique l'unicité, autrement dit, l'interdiction et même l'impossibilité « de dire qu'ils [les attributs] sont autre chose que l'essence »²⁴⁹. Deux choses distinctes, pour al-Ġuwaynī qui embrasse à ce sujet la définition qu'en donnent « les modernes », « sont deux choses *réelles* dont l'une peut être séparée de l'autre dans le temps, ou dans l'espace, ou dans l'existence. »²⁵⁰ Les attributs ne sauraient être à proprement parler « distincts » de l'essence de Dieu sans renverser l'affirmation du *tawḥīd*. Comment comprendre alors la coexistence paradoxale de « Dieu avec Ses attributs » ? Remarquons qu'Ibn Rušd intègre lui aussi l'argument de l'existence du monde à la démonstration de l'unité de Dieu, dont nous verrons qu'il est une fois de plus solidaire du sort réservé aux attributs des aš'arites. Ibn Rušd affirme en effet que « s'il y avaient deux dieux, il y aurait deux mondes. Or il n'y a qu'un monde. Une action ne peut venir que d'un agent *un (fā-inna al-ft'l al-wāhid inamma yūjad 'an wāhid)* »²⁵¹. Cet argument, Ibn Rušd le place dans la démonstration de l'unité divine, qu'il décrit comme l'opération consistant à « nier la divinité de tout *ce qui n'est pas Dieu (ama nafīu al aluha 'aman siwahu)* »²⁵². Du succès de la démonstration de l'unité dépend en quelque sorte celui de la simplicité. Bien entendu, cet argument est déjà orienté contre les aš'arites puisqu'il suffit à montrer que l'existence de *ma'ānī* divins appelle déjà une première forme de négation du *tawḥīd*. Mais qu'est-ce qui, justement, « n'est pas Dieu » ? Si les attributs ne *sont* pas Dieu, sont-ils autres que Lui ?

Chapitre C/ La thèse mu'tazilite sur les attributs

1. Identité, univocité et négation

a. La thèse mu'tazilite selon Ibn Rušd (§119-120)

Identifier ce qu'Ibn Rušd reproche aux mu'tazilites au sujet des attributs divins se révèle plus difficile. Est-ce de ne pas les avoir lus, comme le philosophe le prétend ? Ou que la tâche se révèle plus délicate et moins adaptée à l'argumentation *Kašf* ? Reste que le philosophe leur consacre seulement un paragraphe dans son exposé des différentes sectes de l'Islam (§67), et

²⁴⁹*Ibid.*, p.142.

²⁵⁰*Ibid.*

²⁵¹*Kašf* §90, p. 124.

²⁵²*Ibid.*

une rapide présentation (§119-120)²⁵³. En niant l'existence positive des *ṣifāt* (entités) au profit de l'unité divine, les mu'tazilites adoptent une position proche de celle des philosophes. Ibn Rušd la condamne de manière ambiguë :

« [119] Il en est de même du propos des mu'tazilites selon lequel l'essence et les attributs sont une seule et même chose (*ṣay wāḥid*). On leur rétorquera que cela est éloigné des connaissances premières et même contraire aux connaissances premières. Il relève plutôt des connaissances premières que la science doit être distincte du savant, et qu'il est impossible que la science soit identique au savant, sauf à considérer que deux termes annexés (*al-mudāfayn qarīna*) ne fassent qu'un, comme si le père et le fils renvoyaient tous deux à une seule et même notion en elle-même (*ma'nā wāḥidan bi'aynihi*). Or cet enseignement est loin d'être compris par la foule et en faire état de façon déclarée serait compris comme une innovation blâmable ; car cela l'égarerait plus que ne la guiderait. »²⁵⁴

Le philosophe reproche aux mu'tazilites d'identifier le sujet et l'attribut en une seule et même chose (*ṣay wāḥid*). Mais en invoquant l'éloignement à l'égard des « connaissances premières », Ibn Rušd ne statue pas explicitement sur la fausseté de la position mu'tazilite et semble en accuser le raisonnement plus que la conclusion. L'argument Ibn Rušd pointe l'identification (sujet-attribut) et l'analogie de ce rapport entre l'homme et Dieu (si Dieu est Sa science, cela devrait être le cas pour l'homme). Le premier degré d'analogie correspond à une simple transposition de la relation entre Dieu et Son attribut vers la relation de prédication qui unit, sans les identifier, le sujet et son prédicat, soit deux notions subjectivement distinctes. Le second degré d'analogie consiste à identifier cette fois deux êtres subjectivement et ontologiquement différents, qui existent tous deux de manière séparée : le père et le fils. Mais l'identification du père et du fils à une seule et même notion (*ma'nān wāḥidan*) peut se comprendre en plusieurs sens. Le père et le fils désignent deux êtres ontologiquement et réellement distincts, c'est-à-dire deux individus. Dans ce cas, l'argument d'Ibn Rušd est le suivant : identifier Dieu et Son attribut serait aussi faux qu'identifier deux individus réels qui, quoique relatifs, sont différents. Mais comment comprendre cette mention de la notion commune et unique pour désigner ces deux êtres ? Dans le cas où une même notion, Zayd par exemple, serait à la fois père et fils, l'identification n'est pas une confusion mais la convergence de deux termes vers un *ma'nā* (ici, la signification, la notion) commun. Ibn Rušd viserait ici, dans la position mu'tazilite, le glissement de la prédication vers la synonymie. Le philosophe reprend ainsi à son compte, du moins en apparence, l'argument aš'arite, qui consiste à maintenir

²⁵³ Les mu'tazilites seront discutés ailleurs, dans le chapitre portant sur la négation de la direction de Dieu.

²⁵⁴ *Kašf* §119.

la différence ontologique entre le sujet et l'attribut ainsi qu'entre la substance et son accident. Il n'est par ailleurs pas certain qu'il faille traduire dans ce contexte « *ma'nā* » par notion, puisque le terme renvoie également à l'entité extra-mentale, ou référent réel et ontologique auxquels renvoient les termes de « père » et de « fils ». En affirmant que l'identification des mu'tazilites entre le sujet et son attribut correspond à la confusion du père et du fils, Ibn Rušd fait référence à la confusion des relatifs, qui doivent donc être distingués l'un de l'autre sinon comme deux substances séparées, au moins comme deux sujets. Une différence subjective dont témoigne l'opération de prédication qui joint, sans les identifier, le qualifié et le qualifiant. Dire qu'en Dieu, la science et l'essence (l'attribut et le sujet) sont une seule et même chose, revient donc de la part des mu'tazilite à les réunir mentalement en un *ma'nā* unique (au sens de notion) ou en une chose réelle (*šay*) unique. Quelle que soit la valeur ontologique à accorder au terme de *ma'nā* ici, le reproche qu'adresse le philosophe aux mu'tazilites ne vise pas la simple identification lexicale ou logique, mais derrière elle et en même temps, la confusion entre deux choses différentes. Il est difficile de statuer jusqu'où Ibn Rušd pousse la distinction entre Dieu et Son attribut ici. Mais en rattachant l'attribution à une relation, il maintient la différence, au moins logique, entre les termes mis en relation. Identifier l'essence à son attribut reviendrait à identifier, sans justification suffisante, deux choses distinctes, de la même manière qu'on identifierait, à tort, le père au fils.

Le choix de la science, pour accuser la position mu'tazilite, est-il anodin ou déjà significatif ? Il semble qu'Ibn Rušd reproche aux mu'tazilites d'opérer une identification éloignée voire contraire aux connaissances premières plus que d'affirmer une conclusion fautive par elle-même. Cela tient, semble-t-il, à un manque : celui d'une preuve suffisamment consistante de l'incorporité de Dieu, seule condition de l'actualisation de l'opération d'intellection, et donc à rendre cette identification essence-attribut concevable :

« [120] De plus, les mu'tazilites n'ont aucune preuve démontrant que cela s'applique au Premier – qu'Il soit loué – Pas plus que les autres théologiens, ils n'ont de démonstration permettant de nier la corporité de Dieu, dans la mesure où, pour eux, la négation de la corporité divine s'appuie sur la nécessaire adventicité du corps en tant que corps (*li-l-ğism bimā huwa ğism*). Or nous avons déjà démontré au début de ce traité qu'ils n'avaient aucune preuve pour étayer cette idée, que seuls les savants, sur reste, pourraient démontrer.²⁵⁵ »

²⁵⁵ *Kašf*, §120.

Là est l'erreur des mu'tazilites, mais aussi la différence entre les critiques rušdienne et aš'arite de l'identification attribut-essence. L'erreur, dit Ibn Rušd, tient au fait que l'incorporéité divine ne saurait être prouvée selon leur méthode (celle de l'adventicité des corps, à laquelle Dieu Se soustrait). Ainsi, l'identification essence-attribut n'est pas fautive en elle-même, mais est juste, à condition qu'elle s'applique à un être incorporel, c'est-à-dire non composé. Pour un être simple et incorporel en effet, les attributs ne sont pas des parties subjectivement distinctes les unes des autres et ajoutées à l'essence, comme le défendent les aš'arites au sujet de Dieu. Ibn Rušd ne nie donc pas, au paragraphe précédent, que les mu'tazilites aient raison au sujet de l'identité entre l'essence et l'attribut. Mais en l'absence de preuve de l'incorporéité divine, la relation essence-attribut en Dieu n'a pas de raison de se soustraire au type de relation attribut-essence que l'on trouve dans les existants du monde physique. Les mu'tazilites n'ont donc ni les moyens de prouver l'incorporéité de Dieu, ni d'en prouver la simplicité, et par conséquent échouent à démontrer l'équivalence notionnelle ou ontologique entre l'essence et l'attribut. Sans une telle preuve, identifier l'essence divine avec Sa science serait tout aussi fautif que de confondre le savant et la science, ou encore de les considérer, à tort, comme deux termes distincts (le père et le fils) renvoyant en réalité à un seul et même référent extra-mental (dans le cas de Dieu, l'attribut et l'essence renverraient de manière équivalente à l'essence), sans justification. Ibn Rušd indique ici que l'identité entre l'essence et l'attribut tient à la condition d'une preuve suffisante de l'incorporéité et de la simplicité du sujet en question.

Enfin, c'est ainsi que l'on peut comprendre qu'Ibn Rušd affirme, à la suite de son exposition de la théorie des aš'arites, qu'« il en est de même du propos des mu'tazilites²⁵⁶ ». « De même », puisqu'en dépit de leur opposition sur les attributs, les deux écoles théologiques échouent à démontrer que Dieu n'est pas une substance comme les autres, c'est-à-dire un corps composé. Les aš'arites, en affirmant que les attributs s'ajoutent à l'essence, reconduisent la composition propre aux substances adventices du monde physique ; « de même » les mu'tazilites affirment au sujet de Dieu un type d'attribution ne convenant qu'à une substance incorporelle, mais dont ils échouent à prouver l'incorporéité. Ibn Rušd n'indique donc que cela : l'identification de Dieu et de Son attribut est illégitime et arbitraire, puisqu'il n'a pas été prouvé que Dieu est incorporel. En l'absence d'une telle preuve, il n'y a pas de raison de dire que Dieu est son attribut, pas plus qu'il n'y en aurait à affirmer que la substance physique est son accident,

²⁵⁶ *Ibid.*, §119.

qu'ils sont indifférenciés. Le deuxième point de critique --et corolaire de cette identité essence-attribut-- pointé par Ibn Rušd concerne l'identité entre les attributs eux-mêmes et l'indifférenciation à laquelle elle conduit. Sans explicitement mentionner cette question dans le *Kašf*, Ibn Rušd maintient la distinction entre ces attributs et leur irréductibilité. La présentation de chaque attribut qu'il propose, en début de chapitre, plaide en effet en faveur d'une telle distinction. Plus encore : les relations qu'Ibn Rušd identifie entre les attributs divins (par exemple : la vie est une condition de la science) en assure la mutuelle irréductibilité. Qu'un attribut en explique ou en conditionne un autre indique leur relation tout en maintenant leur différence.

b. Le statut du problème des attributs : *tawhīd* ou *tanzīh* mu'tazilite ?

L'attribution est envisagée chez les mu'tazilites comme un acte de prédication par lequel des mots ou paroles (*awṣāf*) décrivent un sujet. Cette conception logico-sémantique de l'attribution n'est pas dénuée de conséquences métaphysiques et théologiques. La non-réification de l'attribut, et avec elle, de la relation sujet-attribut n'est pas une simple négation ou un impensé du mu'tazilisme: elle consiste également en une thèse positive, dont trois traits peuvent être distingués : comme Ibn Rušd le note, la thèse mu'tazilite repose sur (1) la compréhension de la relation substance-accident à partir du modèle de la relation sujet-attribut, (2) l'assimilation de la prédication à une relation d'identification, (3) et la transposition de ce modèle logico-sémantique vers ses applications métaphysiques et théologiques ; en vertu de quoi la réduction de l'attribut au prédicat débouche sur l'identité réelle du sujet à lui-même dans l'acte de description. L'attribution ne vient pas ajouter quelque chose de nouveau, ne fait rien intervenir de plus que le sujet lui-même, mais décrit un certain mode d'être de la substance primordialement envisagée comme sujet. Telle est la position mu'tazilite standard dont Ibn Rušd fait état dans le *Kašf*. Mais à quelle version et à quel(s) auteur(s) en particulier renvoie cette définition ?

Ahmed Alami défend que le mu'tazilisme primitif formule une version avant tout négative du *tawhīd*, qui ne prend pas en compte de manière frontale le problème du statut ontologique des attributs à l'égard de l'essence mais repose principalement sur la signification de ces attributs, selon qu'ils se disent de Dieu ou de l'homme. C'est ce qu'il identifie comme

le problème de l'« univocité » et de la « transcendance »²⁵⁷. Selon lui, le mu'tazilisme se constitue dès le VII^{ème} siècle contre la thèse ḥanbalite de la transcendance divine. Aux origines de la thèse mu'tazilite des attributs, se trouve donc le qadarisme, soit une doctrine du libre arbitre posant l'univocité entre les puissances humaine et divine²⁵⁸. De là viendrait primitivement le *tawḥīd* mu'tazilite, motivé par l'univocité du caractère (*ḥukm*) attribué à Dieu et à l'homme et motivant à son tour un certain type de relation entre l'essence et l'attribut²⁵⁹. *In fine*, la querelle sur les attributs se résumerait à celle de l'univocité : « aussi ne voyons-nous dans la célèbre querelle qui a opposé le mu'tazilisme au ḥanbalisme, puis à l'aš'arisme, qu'une opposition autour du concept d'univocité sans lequel elle serait incompréhensible. »²⁶⁰ Que le qadarisme soit l'expression éthique et théologico-politique de l'univocité de l'attribut, est, comme le montre A. Alami, indubitable. Et que le mu'tazilisme s'inscrive « dès sa naissance dans la lignée du qadarisme » est certain :

« A cette conception éthique et politique qu'il a héritée du qadarisme, Wāsil va donner une dimension théologique. Car si l'homme et Dieu possèdent respectivement une puissance par laquelle ils réalisent et effectuent librement leurs actes, on voit bien que le *sens* et la *caractéristique* de la puissance ne changent pas. La capacité d'agir s'affirme de Dieu et de l'homme sans se différencier. Ainsi conçu, un tel attribut possède un sens commun. Une telle conception, nouvelle dans la théologie musulmane, poussera Wāsil à concevoir un nouveau rapport entre l'attribut divin et l'essence divine, d'où justement le second principe qui est cette fois théologique (*tawḥīd*). [...] Le véritable problème concerne donc moins l'unité ou la pluralité de l'essence divine que le *sens* de chaque attribut, c'est-à-dire le rapport d'un attribut divin avec un adventice. »²⁶¹

Ainsi présentée, la position mu'tazilite sur les attributs s'ancre dans la réflexion sur la signification des caractères divins. Mais comment passe-t-on de l'affirmation de l'univocité à l'unité d'une part et de l'unité à l'identité entre les attributs et l'essence telle que la présente Ibn Rušd ?

Que le problème des attributs divins tienne à l'univocité est certain. En revanche, son traitement par les mu'tazilites au sein de la démonstration de l'unité divine (*tawḥīd*) le distingue de celui qu'il reçoit dans la démonstration de la non-ressemblance de Dieu à Sa créature (la démonstration de la transcendance, *al-tanzīh*). La thèse des attributs-*ma'ānī* répond certes au

²⁵⁷ Ahmed Alami, *L'Ontologie modale*, étude de la théorie des modes d'Abū Hāsim al-Ġubbā'i, Vrin, Paris, 2001, p. 23

²⁵⁸ Cf. Alami, *Ibid.*, sur les prolongements et les justifications politiques de cette thèse, p.24.

²⁵⁹ Pour les racines qadarites, voir les références de Alami : Wāsil (m.748), Guḥānī (m.699), Dimasqī (m.743) : le sens de la rétribution divine repose sur l'univocité de l'attribution de la puissance entre l'homme et Dieu. C'est cette conception nouvelle en théologie musulmane, selon l'auteur, qui pousse Wāsil à concevoir un nouveau rapport entre attribut divin et essence divine : *tawḥīd*.

²⁶⁰ *Ibid.*, p.23.

²⁶¹ *Ibid.* p. 25.

muʿtazilisme par l'équivocité des attributs et la transcendance divine, mais elle amorce aussi un déplacement du problème, de l'attribution vers l'attribut lui-même et de son éventuel corrélat ontologique. La position muʿtazilite décrite par Ibn Rušd dans le *Kašf* intègre la thèse de l'univocité mais fait avant tout état d'une position doctrinale dirigée contre les attributs entitatifs des ašʿarites. La thèse de l'identification de l'attribut à l'essence telle que la présente le philosophe n'est pas la seule reformulation du qadarisme mais correspond à une réaction provoquée par la thèse de la pluralité ontologique posée par la théorie des attributs *maʿānī*. L'éternité joue dans l'évolution de la formulation du problème un rôle semble-t-il majeur, puisque l'affirmation de la prééternité des attributs divins menace l'univocité de leur application, à l'homme et à Dieu. La thèse de l'univocité rencontre le problème de l'éternité des attributs et devient un argument contre le polythéisme.

Déjà se trouve formulée dans la défense de l'univocité une anticipation de l'argumentaire anti-ašʿarite. Dans le *Milal*, Šahrastānī résume succinctement l'évolution de la thèse muʿtazilite de la négation des attributs :

« Le premier point fondamental est la thèse de la négation des attributs de Dieu : Science, Puissance, Volonté, Vie. Au départ, cette doctrine n'était pas élaborée : Wāsil b. ʿAtāʾ l'avait adoptée selon un énoncé simpliste, à savoir l'accord unanime quant à l'impossibilité qu'existent deux dieux, tous deux éternels. Or, disait-il, *quiconque admet [en Dieu] une entité, un attribut éternel, admet deux Dieux*. Ses disciples [quant à eux] abordèrent [cette question] après avoir lu les livres des philosophes. Leur réflexion sur ce point aboutit à ramener l'ensemble des attributs [de Dieu] à Son fait d'être savant et puissant, puis à juger que c'était là deux attributs essentiels [de Dieu], c'est-à-dire deux « points de vue » [selon lesquels considérer] l'essence éternelle, comme dit al-Gubbāʾī, ou deux « états » [de Dieu], comme dit Abū Hāšim. Quant à Abū-l-Husayn al-Basri, sa tendance fut à ramener ces deux [attributs] à un attribut unique, à savoir le fait d'être savant (*ʿālimiyya*), ce qui est la doctrine même des philosophes.²⁶² »

Cette « genèse » de la thèse muʿtazilite doit être prise avec précaution. Comme souvent dans le *Milal* et au sujet des thèses muʿtazilites en particulier, le doxographe privilégie l'exposé conceptuel à l'exactitude historique²⁶³. Il est donc probable que sa lecture de la thèse muʿtazilite originelle soit biaisée par un certain état du débat assimilant la thèse des négateurs à celle d'une négation des *maʿānī*, en plus d'être orientée par son intention polémique à l'endroit des muʿtazilites. Mais l'exposé proposé par Šahrastānī n'en est pas moins signifiant : selon lui, la négation des attributs a toujours été l'une des particularités du muʿtazilisme mais s'est exprimée sous des formes et selon des motifs différents. La première étape de cette évolution, incarnée

²⁶² Šahrastānī, *Milal*, I, p.184.

²⁶³ *Ibid.*, I, pp.49-50.

par Wāsil b.'Atā', est motivée par l'impossible coexistence de deux éternels. Cette négation intègre déjà l'idée que puisse être défendus l'existence d'attributs entitatifs et le risque de polythéisme posé par leur existence. Šahrastānī a-t-il raison de rattacher le mu'tazilisme primitif à une formulation déjà anti-aš'arite ? Notons également que cette étape consiste en une pure négation, selon le doxographe, qui ne concerne pas encore l'affirmation de l'identité entre Dieu et Ses attributs. C'est plutôt l'objet de la deuxième étape identifiée par Šahrastānī, qui consiste à « ramener l'ensemble des attributs [de Dieu] à Son fait d'être savant et puissant », soit à affirmer une première forme d'identité, sous forme d'une première réduction de la pluralité des attributs. Šahrastānī situe la thèse bahšamite des *ahwāl* dans la lignée de cette réduction. Non seulement les attributs sont réductibles à certains seulement, mais leur réduction numérique conduit progressivement à leur identification à l'essence (ils deviennent des « attributs essentiels » de Dieu). Cette identification à l'essence conduit à la « liquidation » ontologique des attributs : ainsi réduits en nombre et indifférenciés sous deux *šifāt* principales (la science et la puissance), celles-ci finissent par s'assimiler à l'essence au point de n'en constituer que des « points de vue ». Autrement dit, Šahrastānī nous présente l'histoire de la doctrine mu'tazilite des attributs comme un glissement du *tawhīd* vers l'indistinction entre les attributs et entre le sujet et l'attribut. Mais d'un certain *tawhīd*, déjà anti-aš'arite : celui qui consiste à nier les attributs *ma'ānī*. L'erreur des mu'tazilites a donc été de rechercher la démonstration de l'unité divine par la négation des attributs entités, une étape qui fait sombrer le *tawhīd* vers l'indifférenciation entre les attributs et la confusion entre Dieu et Ses *šifāt*.

La manière dont Ibn Rušd présente la thèse mu'tazilite s'apparente à l'interprétation de Šahrastānī. En visant l'identité entre les attributs et l'essence et en accusant chez les mu'tazilites l'indifférenciation des *šifāt*, le philosophe ne rend cependant pas compte des raisons de leur thèse. La question de l'univocité des attributs, que A. Alami identifie au fondement de la querelle entre aš'arites et mu'tazilites n'apparaît qu'au second plan de l'interprétation rušdienne du problème des attributs. Elle sera évoquée, indirectement, dans le cadre de l'exposé des problèmes du *tanzīh* et dans sa critique du *tašbīh*. Mais le problème des attributs, formulé selon l'alternative *ma'nawiyya-nafsiyya*, indique chez Ibn Rušd un positionnement doxographique « par défaut » aš'arite, puisqu'articulée autour de l'affirmation ou la négation des *ma'ānī*. Ibn Rušd est-il influencé, dans son exposé du problème des attributs, par le doxographe aš'arite ? En un sens oui, mais dans sa formulation seulement : dans le *Kašf*, comme nous l'avons vu, le philosophe s'appuie sur la distinction substance-accident des aš'arites (compatible avec la métaphysique aristotélicienne) sans en admettre pour autant les conclusions théologiques. Et

tout en refusant la transposition de la relation substance-accident au cas de Dieu, Ibn Rušd accuse les mu‘tazilites en termes aš‘arites, c’est-à-dire appuyé sur l’affirmation de la multiplicité et la non-réductibilité des attributs à l’essence et orienté vers l’idée que la négation des attributs revient, de leur part, à l’identification complète de l’essence à l’attribut.

c. Le « réductionnisme » mu‘tazilite vu par les aš‘arites

À défaut de trouver dans le *Kašf* une indication claire sur les motifs précis de la réfutation de la thèse mu‘tazilite des attributs *nafsiyya*, tâchons d’identifier ce qui a retenu l’attention de Šahrastānī au point de constituer une première forme de « portrait » général de la doctrine mu‘tazilite des attributs. Sa présentation a le double intérêt de présenter cette doctrine de manière synthétique et de puiser en grande partie ses interprétations chez al-Ġuwaynī. Une transmission dont Ibn Rušd semble l’héritier. En dépit de l’approximation de la référence au mu‘tazilisme, la critique qu’il lui réserve s’appuie sur une lecture déjà aš‘arite du problème des attributs. Un biais qui le conduit lui aussi à assimiler la négation des *ma‘ānī* à cela même que reprochent les aš‘arites, savoir la confusion ontologique entre Dieu et l’attribut et la négation de Ses caractéristiques. À moins que cette assimilation ne soit feinte par le philosophe, estimant cette critique trop difficile en raison de la proximité entre certains traits du mu‘tazilisme et l’aristotélisme. Dans le *Milal*, Šahrastānī propose de résumer ainsi l’attestation d’unicité commune à l’ensemble des mu‘tazilites²⁶⁴ :

« La croyance commune à [tout] le groupe des Mu‘tazilites consiste [d’abord] à dire que Dieu est éternel, et que l’éternité est la qualification la plus particulière de Son essence. Ils nient radicalement les attributs éternels, et disent : [Dieu] est savant du fait de Son essence (*li-dātihi*) puissant du fait de Son essence, vivant du fait de Son essence, et non en vertu d’une Science, d’une puissance, d’une Vie, qui seraient des attributs éternels, des entités (*ma‘ānī*) résidant en Lui. Car si [ces] attributs avaient en commun avec lui l’éternité, qui est [Sa] qualification la plus particulière, ils auraient [de même] en commun avec Lui la divinité. Ils sont [également] unanimes à soutenir que la Parole de [Dieu] est adventée (*muḥdat*), créée dans un lieu d’inhérence (*maḥall*) ; qu’elle est lettre et son (*harf wa ṣawt*), et que des paroles semblables (*amtāluha*) sont écrites dans les copies du Coran, comme citations (*hikāyāt*) de la Parole divine } : car [la Parole] qui [vient à] exister dans un lieu d’inhérence [n’] est [qu’] un accident qui cesse d’être dans l’instant même. Ils sont [également] unanimes à soutenir que la Volonté, l’Ouïe, le Regard, ne sont pas des entités résidant dans l’essence de [Dieu]. Mais ils divergent quant aux modes de leur existence, et quant à l’interprétation de leurs significations, comme on le verra plus loin. Ils sont [également] unanimes à nier que Dieu soit vu par les regards (*abṣār*) dans la “ Demeure du Repos”, ainsi qu’à nier [toute] assimilation de [Dieu aux créatures] de

²⁶⁴ Šahrastānī, *Milal*, I, p.181.

quelque façon que ce soit : [qu'Il soit situé dans quelque] direction (*ġiha*), [qu'Il occupe quelque] emplacement (*makān*), [qu'Il ait] une forme (*šūra*), un corps, une spatialité (*taḥayyuz*), [qu'Il puisse] Se déplacer, quitter [un lieu], changer, subir un effet. Ils considèrent comme nécessaire d'interpréter métaphoriquement les versets ambigus sur ces points. Ils appellent cette [première] catégorie [de questions] : l'attestation d'unicité. »²⁶⁵

Šahrastānī résume en quatre points la doctrine mu'tazilite des attributs de Dieu : (1) la reconnaissance de l'éternité divine comme « attribut le plus propre » (*aḥassu aššifāt*), qui conditionne le rejet des *ma'ānī* divins ; (2) l'adventicité de la Parole de Dieu dans un lieu d'inhérence extérieur à Lui ; (3) la non-inhérence en Dieu des attributs de la volonté, de l'ouïe et de la vue ; (4) l'impossibilité pour Dieu d'être perçu par les regards, qui s'explique par la non-corporéité de Dieu. Autant de thèses que le doxographe présente comme des négations des principes aš'arites : la première thèse est une négation des attributs *ma'ānī*, les deux suivantes répondent à l'inhérence des attributs entités en Dieu et la quatrième entend contrer le corporéisme ou assimilationnisme dont se rendent indirectement coupable les aš'arites²⁶⁶ en affirmant que Dieu peut être perçu.

Finalement, l'attestation d'unicité attaque les attributs positifs et affirmés par les aš'arites sous trois formes et à trois motifs : contre l'assimilationnisme, certains attributs doivent être niés de Dieu (les dimensions, la direction, la corporéité). Nous ne nous attarderons pas sur ce point qui concerne la signification plus que le statut des attributs (en ce sens, ce premier point correspond à ce que nous venons d'identifier, avec Alami, comme le problème de l'univocité des attributs). C'est aux deux autres points de doctrine que nous consacrerons l'essentiel de notre développement, à savoir la thèse de l'attribut le plus propre qui, en Dieu, correspond à l'éternité ; et la thèse du lieu visant à distinguer l'essence de Dieu du lieu d'inhérence.

Bien que les aš'arites aussi défendent la non-corporéité de Dieu, les mu'tazilites sont taxés de « minimalisme » ou de « réductionnisme » pour cette même raison. Combinée à la négation des *šifāt*, le refus de l'assimilationnisme est perçu depuis la perspective aš'arite comme une forme de *ta'īl*. Ibn Rušd résume ainsi la discorde qui oppose les hanbalites et les

²⁶⁵ Šahrastānī, *Milal*, I, p.182. Šahrastānī distingue au sein de la doctrine des mu'tazilites trois grands types de questions : (1) l'attestation d'unicité (dont les points sont développés ici) ; (2) « la justice » (les questions relatives aux actes humains et de la justice divine) ; (3) « la promesse et la menace » (qui s'étend de la question de la récompense du croyant aux questions portant sur l'imamat).

²⁶⁶ Plus directement, la thèse est dirigée à l'endroit des hanbalites et autres corporéistes. Car en soi, comme on le verra par la suite, les aš'arites refusent la corporéité divine. Ce n'est donc qu'indirectement et de manière subtile que l'aš'arisme peut être taxé d'assimilationnisme, par exemple au travers de l'argument déployé par Ibn Rušd voulant que la relation essence-attribut conduit à identifier Dieu à une substance dotée d'accidents.

*mutakallimūn*²⁶⁷ au sujet du corps de Dieu : « la secte qui considère qu'Il est un corps verra ses négateurs comme les minimalistes (*mulaḥḥisa*) et inversement, comme des maximalistes (*mukāṭira*) »²⁶⁸. Qu'on ne se méprenne pas quant à ces expressions, peu courantes dans la littérature doxographique et inédite dans la terminologie rušdienne : le terme de « *mukāṭira* » ne traduit pas un pluralisme –qu'on serait tenté d'identifier aux *ṣifatistes*— mais la maximalisation ou l'amplification, pour Dieu, des caractéristiques humaines. Dieu serait selon cette thèse qualifié par les attributs humains, mais des attributs en quelque sorte amplifiés²⁶⁹. On retrouve d'ailleurs cette opposition entre l'amplification et la minimisation voire la privation sous la plume de Šahrastānī, toujours au sujet de l'assimilation de Dieu à l'homme. Le mu'tazilisme se rend selon lui coupable d'une forme de *ta'ṭīl* et traversé par une certaine forme de contradiction²⁷⁰ :

« Les mu'tazilites sont assimilationnistes quant aux actes [de Dieu], alors que les assimilationnistes sont mu'tazilites quant à [Ses] attributs, chacun d'eux étant borgne de l'œil dont il ne peut pas voir. En effet, quiconque dit : “Seul est bon de la part de [Dieu] ce qui est bon de notre part, seul est mauvais de Sa part ce qui est mauvais de la nôtre”, celui qui assimile le Créateur aux créatures. Et quiconque dit “ à Dieu doit être attribué ce qui est attribué aux créatures”, celui-là se sépare (*i'tazala*) de la vérité. En bref, les deux extrêmes du juste milieu sont (pareillement) blâmables. Les mu'tazilites pèchent par excès dans ce qu'ils prétendent être le *tawḥīd*, au point qu'ils en arrivent au *ta'ṭīl*, du fait qu'ils nient les attributs. Quant aux assimilationnistes, ils pèchent par défaut, au point d'attribuer au créateur les attributs de corps. »²⁷¹

Les mu'tazilites pèchent-ils par excès ou par défaut ? D'un côté, le mu'tazilisme est qadarite, en affirmant de Dieu les qualités affirmées des hommes dans un sens *univoque*. Mais cette affirmation se limite au seuil de l'anthropomorphisme, et c'est en ce sens que les mu'tazilites nient de Dieu ces autres attributs qui impliquent la corporéité. La doctrine mu'tazilite ainsi présentée n'est pas un pur négationnisme des attributs, mais une négation partielle, relative à la signification de chacun des attributs. Mais dans ce contexte, la négation ne vise pas le statut des *ṣifāt* en eux-mêmes, tel qu'il sera en question plus tard. La négation de l'anthropomorphisme ne prend pas compte – il n'en a pas besoin—de la prééternité des attributs ou de l'essence pour être formulé. Que Dieu soit un corps, ou éternellement un corps, cela est impossible dans les

²⁶⁷ Ici Ibn Rušd vise indifféremment les aš'arites et les mu'tazilites. On se situe dans la section sur la vision de Dieu, qui est combattue par les deux écoles au motif que Dieu ne saurait être un corps.

²⁶⁸ *Kašf*, §139, p. 142.

²⁶⁹ Et non les « affirmateurs » et les « négateurs » comme la note de l'éditeur M. 'Ā. al-Jābirī qui indique que premiers correspondant à la privation « *al-naḥī wa al-salb* » et les seconds la réponse, l'acquiescement, l'affirmation (« *al-ithbāt wa al-ijāb* »).

²⁷⁰ Šahrastānī, *Milal*, I, pp.120-121.

²⁷¹ *Ibid.*, p.120.

deux cas.

L'interprétation excessive du *tawḥīd* conduit les muʿtazilites –selon leurs adversaires – à priver Dieu de Ses attributs positifs, ce qui ne l'empêche pas de maintenir l'univocité entre les actes divins et humains. Par exemple, à reconnaître, en dépit de la liste des attributs qu'il convient de Lui refuser, d'être vivant, savant, puissant :

« Les muʿtazilites sont unanimes à professer que Dieu est un, n'a pas de pareil ; il est entendant et voyant. Il n'est ni corps, ni personne, ni forme, ni chair, ni sang, ni substance, ni accident ; il n'a ni couleur, ni goût, ni odeur, ni toucher, ni chaleur, ni froid, ni humidité, ni sécheresse, ni longueur, ni largeur, ni assemblage, ni séparation. Il ne se meut ni ne repose. Il ne se divise pas ; il n'a pas de parties, ni des organes, ni direction, ni droite, ni gauche, ni devant, ni derrière, ni haut, ni bas. Aucun lieu ne peut L'envelopper. Il n'est pas soumis au temps. On ne peut pas Le toucher. Il n'est ni solitaire, ni en un lieu. On ne peut pas Lui attribuer une qualité humaine qui implique la contingence. On ne peut pas Le qualifier de fini, ou qu'Il a une étendue, ou une direction. Il n'est pas limité. Il n'est pas engendré, et Il n'a pas engendré. Aucun espace ne Le limite ; aucun rideau ne Le cache. Les sens ne peuvent pas Le percevoir. On ne peut pas Le mesurer aux hommes ; Il ne leur ressemble d'aucune manière que ce soit. Aucune maladie ne Le frappe, aucune difformité de L'atteint. Tout ce qu'on peut concevoir par la raison ou l'imagination ne Lui ressemble en rien. Dès l'éternité Il exista avant toute création. Il est éternellement savant, puissant et vivant. Chose pas comme les choses, savant, puissant, et vivant, pas comme les savants, les puissants et les vivants. Seul Eternel, rien d'autre est éternel, aucun Dieu que Lui ; aucun associé dans Son royaume, aucun ministre (ou aide) dans son règne, aucun aide qui L'aiderait à créer ce qu'Il a créé. Il n'a pas créé la créature selon un modèle préexistant. Aucune créature n'est pour Lui plus facile à créer qu'une autre, ou plus difficile. Il ne lui sied pas de poursuivre des gains ; aucun mal ne peut L'atteindre. Il n'éprouve ni joie, ni plaisir, ni peine, ni mal. Il n'a pas de limite, ni de fin. Il ne peut pas périr, ni être atteint de défaut ou d'impuissance. Il ne cohabite pas avec une femme, et Il n'a ni compagne ni enfant. ²⁷²»

La liste de ce qui se nie de Dieu est longue, mais n'indique pas l'affirmation d'un dépouillement total de Ses qualités (*taʿīl*). Elle se limite à ce qui pourrait le Limiter en l'identifiant à la créature. Néanmoins la négation se double d'une affirmation : celle de Son unicité. Le *tawḥīd* n'est donc pas un *taʿīl*, mais au contraire procède en niant toute autre forme de divinité que Dieu et ce, sans nier de Lui certains attributs (la puissance, la vie, la science). Et ce n'est que dans sa confrontation à l'aśʿarisme, qui pose l'éternité des attributs comme détermination existentielle d'attributs eux-mêmes existants, que les attributs jusqu'ici reconnus à Dieu comme Lui étant co-éternels seront niés. À nouveau, de tels attributs ne sont pas niés comme sont niés de Lui le corps, l'impuissance, la limite ; la négation porte sur le statut même de l'attribut, et vise la définition aśʿarite de la *ṣifa*, sans toutefois en refuser les déterminations correspondantes pour Dieu (qui sera toujours aussi savant, puissant et voulant). Ainsi, la négation du *tašbīh* est certes muʿtazilite, mais elle ne lui est pas propre et exclusive. La doctrine ḡahmite, en un sens,

²⁷² Al-Asʿarī, *Maqālāt al-islamiyyīn*, Wiesbaden, éd. Helmut Ritter, 1980, 3e édition, p.155-156, trad. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, p.24-25.

pose déjà en ces termes l'existence d'un Dieu soustrait à toute détermination anthropomorphique. Ce qui constitue la singularité du mu'tazilisme est, dans sa version ancienne (ou pré-aš'arite), la reconnaissance de certains attributs seulement, attributs éternels quoiqu'univoques hors de toute assimilation avec la créature²⁷³. La confrontation avec la thèse aš'arite des attributs existentiels conduit au développement de cette thèse, qui prend en compte cette fois le statut même des attributs vis-à-vis de l'essence. Une question qui jusqu'alors n'était pas traitée, puisqu'indifférente aux menaces du *tašbīh*. Les deux autres thèses mu'tazilites que nous avons identifiées à partir de « l'attestation d'unicité » concernent la relation attribut-essence en Dieu. Elles constituent en propre le cœur de la querelle sur les attributs dans une forme et une conceptualité déjà travaillées par l'aš'arisme. Il s'agit de la thèse de l'éternité divine comme attribut le plus propre ; et du refus de considérer Dieu comme lieu d'inhérence.

2. L'attribut de l'essence : cœur de la polémique anti- mu'tazilite

a. L'attribut de l'essence et la question de la similitude

C'est sans doute à cela qu'Ibn Rušd fait référence dans le *Kašf*, alors qu'il reproche aux mu'tazilites de confondre Dieu et Ses attributs en les identifiant. Ibn Rušd précise ainsi ce qu'il entend par les *šifāt* mu'tazilites : « [...] par « de l'essence », je veux dire ceux par lesquels on qualifie l'essence en elle-même, et non en vertu de l'inhérence d'une entité en cette essence qui s'y ajoute, comme quand on dit « un » et « éternel » »²⁷⁴. On retrouve une formule, quasi-identique sous la plume de Šahrastānī, dont Ibn Rušd s'est sans nul doute inspiré. Les mu'tazilites, écrit le doxgraphe,

« [...] nient radicalement les attributs éternels, et disent : [Dieu] est savant du fait de Son essence (*li- dātīhi*), puissant du fait de Son essence, vivant du fait de Son essence, et non en vertu d'une Science, d'une puissance, d'une Vie, qui seraient des attributs éternels, des entités (*ma'ānī*) résidant en Lui. »

²⁷³ Nous suivons donc la position de Richard M. Frank ce qui va suivre, dont les travaux remettent en cause les conclusions d'Ahmed Alami sur l'interprétation du mu'tazilisme à partir de la thèse de l'univocité. Voir sur le débat Sabine Schmidtke, « The Mu'tazilite Movement (III) : The Scholastic Phase », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, (2016), p.4. Pour une justification de la position de R. Frank dans le débat, Jan Thiele, « Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of "States" (*aḥwāl*) and its Adaption by Ash'arite Theologians », *Ibid.*, p. 2-3.

²⁷⁴ *Kašf* §177, p.156.

Comme on l'a vu, les mu'tazilites nient ou interprètent les versets anthropomorphiques du Coran sans pour autant nier les attributs de manière générale – c'est ce qui les distingue des ġahmite^{s275}. Ce qu'il convient en revanche de noter est la relation « *li-dātihi* » qui relie dans le cadre de pensée mu'tazilite – du moins selon nos deux auteurs – l'essence aux attributs. Celle-ci semble, dans les deux cas, aboutir au constat d'identification attribut-essence, puisqu'en réalité, les attributs n'agissent pas sur l'essence, n'ont pas de rôle qualifiant car ils n'ont pas d'existence propre, comme c'est le cas chez les šifatistes. Mais que Dieu soit ce qu'Il est (voulant, puissant, savant, etc.) par son essence implique-t-il une identification de cette essence aux attributs ? Pour le dire autrement, la qualification de Dieu « *li-dātihi* » suffit-elle à nier la positivité des attributs, et avec elle, la distinction entre l'essence et ses attributs, ainsi que la distinction entre les attributs eux-mêmes ? Šahrastānī fait découler la négation des attributs-entités de la thèse de l'« attribut le plus propre », thèse selon lui centrale et commune à tous les mu'tazilites.

a.1. Similitude et communauté du plus propre

La question de la similitude et de la différence concerne les conditions auxquelles deux êtres doivent répondre pour être distincts ou semblables et elle prend place, dans les traités de *kalām*, au sein de la question des attributs divins²⁷⁶. Mais avant même que l'argument de la similitude et de la dissemblance ne soit appliqué à Dieu, il s'applique déjà aux substances du monde physique. La définition de la similitude et de la différence trouve donc sa place parmi les enjeux relatifs à la relation substance-accident, puisque c'est à partir de l'affirmation d'attributs communs ou distincts que la ressemblance ou la dissemblance peut être établie. Comme nous le verrons, le destin de cette question est en lui-même représentatif de l'évolution

²⁷⁵ Cf. L. Gardet et G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de Théologie Comparée*, Études de Philosophie Médiévale. XXXVII Paris, Vrin 1948. VII, 543 S., p. 48 : « Contre les anthropomorphismes des « gens du hadīth » et des 'Alides, ils affirmeront au sujet de la nature de Dieu leur agnosticisme. Sans aller aussi loin que les ġahmites qui niaient complètement les attributs de Dieu, ils affirmaient que tous ces attributs étaient identiques à l'essence, qu'ils n'ont pas d'existence réelle. »

²⁷⁶ En contexte aš'arite, par exemple, la similitude et la différence sont abordées et définies dans le cadre spécifique de la question des « attributs de l'essence », autrement dit dans le cadre de l'étude de ces attributs qui ne sont pas des *ma'ānī* et ne sont pas caractérisés comme des étants distincts de l'essence. C'est, de manière générale, au sujet de ces « attributs de l'essence » que la discussion entre mu'tazilites et aš'arites est la moins polarisée et la plus difficile à saisir, soit des attributs dont ni la définition ni l'existence ne pose le problème de leur distinction réelle d'avec l'essence divine, contrairement aux *ma'ānī*. Nous le verrons plus tard dans le développement que nous réserverons à la critique ġuwaynienne de la thèse mu'tazilite. Là encore, la place qu'occupe cet argument dans les traités aš'arites est symptomatique d'une réaction. La définition de la similitude et de la différence, en contexte mu'tazilite « originel », a avant tout une application physique et son enjeu est celui de la distinction entre les substances.

du débat entre aš‘arites et mu‘tazilites sur les attributs divins. À ce titre, la définition de la similitude constitue l’un des pivots de la démonstration mu‘tazilite au sujet des attributs divins. C’est du moins ainsi que le présente Šahrastānī, qui en fait l’une des croyances « communes à tout le groupe des mu‘tazilites ». Pourtant, après avoir montré que le partage de l’attribut le plus propre est la cause de la similitude entre deux êtres, est équivalent au partage de tous les autres attributs, il précise qu’il s’agit d’une théorie spécifiquement ġubbā’ite : « selon al- Ğubbā’i, la qualification la plus particulière de Dieu est l’éternité ; et toute similitude quant aux [qualifications] les plus particulières implique une similitude quant aux [qualifications] plus générales. »²⁷⁷ L’argument, comme le montre Šahrastānī, et après lui Ibn Rušd, est le suivant : si les attributs divins partageaient avec Dieu Son éternité, l’éternité étant Son caractère le plus propre, alors les attributs divins en viendraient à partager avec Dieu tout le reste, soit la divinité elle-même. Distinguons au sein de l’argument deux affirmations distinctes : (a) l’éternité est l’attribut le plus propre de Dieu ; (b) le partage du plus propre entraîne le partage de toutes les autres caractéristiques, et donc implique l’identité. Laissons pour l’instant de côté la thèse (a), dont D. Gimaret affirme qu’elle n’est pas propre à al-Ğubbā’i²⁷⁸. La thèse (b), celle du partage du plus propre, détermine, avant son application à Dieu et Ses attributs, les relations de ressemblance et de dissemblance entre les êtres du monde physique. Nous verrons par la suite dans quelle mesure l’application de ce point de doctrine, de la substance vers Dieu, est l’une des conséquences, voire l’un des symptômes de la confrontation mu‘tazilite avec la théorie des *ma‘ānī*.

a.2. Réfutation par al-Ĝuwaynī

En quoi consiste primitivement l’argument de la communauté du plus propre et de la conception de la ressemblance qu’il implique ? Bien qu’elle ne concerne que les substances entre elles, la théorie de l’attribut le plus propre prend déjà place, dans l’*Iršād* d’al-Ĝuwaynī, au sein de l’exposé des « attributs de l’essence » de Dieu, plus précisément dans le cadre d’une section visant à démontrer que Dieu « diffère des choses contingentes »²⁷⁹. Après avoir montré

²⁷⁷ Šahrastānī, *Milal*, I, p.279-280.

²⁷⁸ Voir le commentaire de D. Gimaret Šahrastānī, *Milal*, I, p.178: « À vrai dire, je ne crois pas avoir jamais rencontré pareille formule (l’éternité comme attribut le plus propre de l’essence de Dieu) dans aucun traité mu‘tazilite – à l’exception peut être de *Muġnī’* IV 251, 1-2 : *lā šifatun li-l-qadīm aħassu min kawnihi qadīman*. Dans les traités de ‘Abd al-Ĝabbār et de son école, l’éternité est ordinairement présentée comme l’une parmi d’autres des qualités essentielles (*šifa min šifāt al-dāt*) de Dieu ».

²⁷⁹ *Iršād*, p 51.

que Dieu est éternel (au sens où ni Lui, ni Ses attributs, n'ont de commencement²⁸⁰ (section 1) ; al-Ġuwaynī s'attèle à défendre que Dieu « subsiste par Lui-même » (section 2), dans la mesure où Il n'a pas besoin de substrat pour exister²⁸¹ (et ce, contrairement à Ses attributs). Mais c'est au moment où il affirme que Dieu diffère des choses contingentes (section 3) qu'al-Ġuwaynī évoque la théorie ġubbā'ite de la ressemblance et de la dissemblance, sans pour autant directement la restituer dans la dispute au sujet des attributs —ni simplement *l'évoquer*, s'il est vrai que cet argument n'est pas primitivement anti-aš'arite mais simplement un point parmi d'autres de la métaphysique mu'tazilite. À ce stade, al-Ġuwaynī mentionne seulement le fait que la « dissemblance » compte au nombre des « attributs consubstantiels de l'Éternel »²⁸², plus particulièrement que Dieu a parmi Ses attributs « consubstantiels » ou immanents la dissemblance à l'égard des choses contingentes. Pour reprendre la formule de al-Ġuwaynī, « rien de contingent ne Lui ressemble ». Formule que l'on pourrait aussi tourner ainsi, sans trahir l'originale : *absolument rien* ne Lui ressemble. Cette thèse de l'absolue dissemblance de Dieu repose sur la définition que le théologien donne de la similitude, selon laquelle la similitude entre deux êtres n'a pas pour condition le partage de l'attribut le plus propre, mais obéit à une condition bien plus stricte encore :

« On nomme semblables les deux êtres dont chacun possède les attributs essentiels que possède l'autre. Un docteur a exprimé cela en disant : les semblables sont les deux êtres dont l'un peut remplacer l'autre. On les définit aussi parfois : deux êtres qui ont les mêmes attributs nécessaires, possibles et impossibles. Mais la meilleure définition est la première.²⁸³ Les deux dissemblables sont les deux êtres dont l'un possède les attributs essentiels que le second ne possède pas. Ibn al- Ġubbā'i, et les mu'tazilites de l'époque postérieure ont enseigné que les deux semblables sont les deux choses qui possèdent l'une et l'autre le même attribut le plus propre. Ils ajoutent que : *la communauté du plus propre entraîne nécessairement* ²⁸⁴ *la communauté des autres attributs non-causés*. Sur cette doctrine les mu'tazilites ont bâti beaucoup de conceptions hétérodoxes. »²⁸⁵

²⁸⁰ *qidam* est dans ce contexte ne renvoie pas à l'éternité mais à l'absence de début ou de commencement.

²⁸¹ Cette indépendance ontologique est le deuxième sens de la *qidam*.

²⁸² *Iršād*, p. 51. Ici l'éternel est employé comme périphrase, ne pas y voir une insistance particulière sur la relation entre éternité et attribut le plus propre. De manière générale, c'est Šahrastānī qui fait (avec insistance) le lien entre les deux idées.

²⁸³ Al-Ġuwaynī préfère la première, certainement car elle opère dans le champ de la discussion comme un argument à l'endroit du mu'tazilisme. Le glissement de la ressemblance vers l'interchangeabilité ou la permutation ontologique complète joue un rôle majeur dans la critique de la thèse mu'tazilite des attributs divins.

²⁸⁴ *Iršād*, pp.51-52. Notons au passage que l'argument développé par al-Ġuwaynī anticipe déjà la critique de la thèse mu'tazilite de « l'impossible causation du nécessaire ». Certains des arguments employés ici pour contrer la thèse de l'attribut le plus propre seront retrouvées dans ce cadre.

²⁸⁵ Voir aussi al-Ġuwaynī, *Šāmil*, p.320 : « Car si vous prétendiez que la participation dans un attribut affirmatif nécessite la participation dans tous les autres attributs, ce serait faux. Car nous savons que le noir et le blanc participent du fait qu'ils sont des accidents, malgré leurs différences, l'un étant noir, l'autre étant blanc. Il est donc clair que la participation dans un seul attribut ne nécessite pas la participation dans tous [les attributs]. » Sur le rapprochement proposé par A. Alami sur la participation et l'équivocité à partir de ce passage, voir *L'Ontologie*, p.81.

Que l'argument mu'tazilite du partage du plus propre soit originellement dirigé contre la théorie aš'arite des attributs-*ma'ānī* n'est pas évident. Al-Ġuwaynī en revanche formule le lien direct entre la thèse de l'attribut le plus propre et ses conséquences métaphysiques immédiates pour les substances, bien qu'il refuse que la communauté du plus propre soit la cause de la ressemblance²⁸⁶. Plus encore, c'est sous le prétexte de cette prétendue relation de causalité qu'il attaque la théorie de l'attribut le plus propre. La théorie de l'attribut le plus propre n'est pas en elle-même attaquée : al-Ġuwaynī ne répugne pas à affirmer que, par exemple, le *tahayyoz* est l'attribut le plus propre de la substance, ni que la noirceur a un attribut le plus propre, que le mouvement en a un autre²⁸⁷. Ce qu'al-Ġuwaynī attaque ici en l'anticipant est l'emploi de cette théorie en faveur d'une définition trop lâche de l'identité et de la différence entre les substances –et là encore, cette critique aura pour destination la thèse mu'tazilite de la similitude Dieu-*ṣifāt*.

La définition aš'arite de la similitude ménage donc la possibilité pour que de telles entités ou existants existent en Dieu sans être complètement et chacun en eux-mêmes, Dieu. On comprend le soin pris par al-Ġuwaynī à restreindre les conditions de la ressemblance : pour être identique, il est nécessaire de partager plus qu'un attribut, même le plus propre, mais il faut partager l'ensemble des attributs essentiels. Al-Ġuwaynī affirme que les êtres semblables sont non seulement « les deux êtres dont chacun possède les attributs essentiels que possède l'autre », mais encore qu'ils sont *interchangeables* : « les semblables sont les deux êtres dont l'un peu remplacer l'autre.²⁸⁸ » En appliquant la condition de ressemblance aux attributs-*ma'ānī*, comme semblent le faire les mu'tazilites par la confusion Dieu-attributs, ils aboutiraient à cette conclusion : Dieu et Ses attributs sont interchangeables, de même que les attributs entre eux. Du côté des mu'tazilites, on comprend qu'une telle définition de la ressemblance, plus lâche que sa concurrente aš'arite, s'accompagne de la négation des *ma'ānī*.

La relation de similitude existant entre Dieu et Ses attributs n'est donc possible qu'à la

²⁸⁶ Comme le note D. Gimaret, Šahrastānī tient certainement la formulation de ce point de doctrine ġubba'ite (la théorie de l'éternité comme *aḥassu asṣifāt* de Dieu), et qu'il étend de manière forcée à « l'ensemble des mu'tazilites », de *l'Iršād* (Š, *Milal*, I, p. 178-179). On comprend mieux la place (et la forme) que prend l'argument dans l'exposé qu'en fait le doxographe, là où il ne s'agit, et là encore partiellement, d'un argument uniquement ġubba'ite : la théorie de l'attribut le plus propre est ġubba'ite et non commun, comme le prétend Šahrastānī, à « tout le groupe des mu'tazilites » ; et d'autre part on ne trouve pas de mention, chez les ġubba'ites, du fait que *l'éternité* en particulier tienne lieu d'attribut le plus propre.

²⁸⁷ *Iršād* p. 52. « Or nous savons que la noirceur, qui est dissemblable du mouvement par son attribut le plus propre, a cependant de commun avec lui la contingence, l'existant, le fait d'être un accident, etc. » Il sera aussi question dans la section « caractères particuliers aux choses contingentes » (p. 55) de ce qui caractérise le plus proprement la substance physique (*tahayyuz*, localisation, relation de contiguïté et d'éloignement, mouvement et repos) par quoi le contingent diffère radicalement de l'éternel.

²⁸⁸ *Iršād* p.51

condition d'une dés-ontologisation des attributs eux-mêmes. Si la similitude dépend du partage de l'attribut le plus propre, alors les attributs divins seront identifiés à l'essence de Dieu, et de ce fait, il sera impossible d'en faire des entités existantes. Les attributs étant identiques à Dieu, leur conférer une existence propre reviendrait à poser l'existence de dieux multiples. Aš'arites et mu'tazilites se reprochent donc mutuellement d'identifier Dieu et les attributs, mais chacun selon sa définition de la ressemblance et de la dissemblance. D'un côté, la similitude telle que définie par les mu'tazilites (définition lâche) permet à la fois de justifier l'identification Dieu-attributs, tout en piégeant par avance quiconque voudrait réifier de telles entités. Les conditions de l'identification à l'essence divine, auxquelles obéissent les attributs, sont assez larges pour pouvoir soutenir que Dieu *est* savant en vertu de lui-même, tout en rendant l'existence pleine, entière et distincte de l'attribut impossible. Ce faisant, puisque la similitude tient au partage du caractère le plus propre, admettre des attributs-*mā'ānī* similaires à Dieu reviendrait à leur faire partager le plus propre (l'éternité, ou la divinité)²⁸⁹. Notons que dans cette attaque, le mu'tazilisme impose la similitude entre Dieu et Ses attributs : en quelque sorte, l'argument anti-aš'arite ne fonctionne ici qu'à la condition d'admettre un principe mu'tazilite que les aš'arites, eux, n'admettent pas : l'identité entre l'essence et les attributs. Ce qui était cause (le partage du plus propre, cause de la similitude) devient l'effet (le partage du plus propre est la conséquence de la similitude). De l'autre côté, la similitude définie par les aš'arites obéit aux conditions restreintes du partage de *tous* les attributs essentiels. Des conditions qui accusent déjà les mu'tazilites de nier les attributs dans leur singularité et leur différence –réciproque et vis-à-vis de l'essence. L'affirmation d'attributs-*ma'ānī* repose donc en contexte aš'arite sur la restriction des conditions de la similitude permettant d'éviter la « divinisation » des attributs. D'un côté comme de l'autre, la fausseté de la position adverse est accusée à la condition (abusive, car non respectée) qu'elle admette le cadre théorique de l'autre. L'aš'arite sera polythéiste, et ce à la condition, non remplie, qu'il admette la définition mu'tazilite de la similitude). Le mu'tazilite sera ġahmite²⁹⁰, mais là encore, à la condition qu'il adopte la définition aš'arite de la similitude. Pourtant, les deux arguments ne peuvent réellement se répondre, puisqu'ils ne parlent pas de la même chose ; étant donné que par *šifa*, les aš'arites entendent « entité » réelle et existante, la similitude doit obéir à des conditions restreintes et de telles entités ne doivent pas être similaires à Dieu. Et puisque par *šifa*, les mu'tazilites entendent une entité verbale, une description, l'identité à l'essence n'a pas de corrélat ontologique, elle n'est donc pas pensée comme une

²⁸⁹ Ce qui n'est pas exactement la même chose. Il en sera question dans la section suivante sur l'éternité.

²⁹⁰ Puisque l'identification des attributs à l'essence et des attributs entre eux conduira à la négation de la singularité des attributs et de leur différence (entre eux, et vis-à-vis de l'essence). Voir A. Alami, *L'Ontologie, op. cit.*, p. 54.

identité entre substances et ne pose, de ce fait, aucun problème d'ordre théologique.

b. L'éternité contre les attributs-*ma'ānī*

Pour atteindre sa cible (la théorie des attributs-*ma'ānī* et la condamnation du polythéisme supposé des aš'arites), la thèse mu'tazilite du *aḥaṣṣu al-ṣifāt* doit s'appliquer à l'attribut dont le partage menace le plus le *tawḥīd* : l'éternité. Tel est du moins que prétend Šahrastānī. Mais comme nous l'avons vu, l'idée selon laquelle l'attribut divin le plus propre à Dieu (l'attribut, donc, le plus « divin ») soit l'éternité n'est pas représentative du mu'tazilisme en général²⁹¹. C'est non en elle-même, en tant que thèse (l'éternité est l'attribut le plus propre) mais comme argument (si les attributs *ma'ānī* existaient en Dieu, ils devraient partager avec Lui Son éternité), que l'éternité est dans ce contexte exploitée par les mu'tazilites, en particulier par Abū Hāsim. On retrouve certes chez les Dirāriyya la théorie du *ṣifatun uḥra* (autre attribut), que certains – Ibn Mattawayh en particulier – interprètent comme une variante ou la parente de la théorie de l'attribut le plus propre.²⁹² Mais, comme telle et systématisée, la thèse n'apparaît pas chez les mu'tazilites. C'est ce que note D. Gimaret, toujours au sujet de la présentation de Šahrastānī :

« À vrai dire, je ne crois pas avoir jamais rencontré pareille formule (l'éternité comme *aḥaṣṣu waṣf* de l'essence de Dieu) dans aucun traité mu'tazilite – à l'exception peut-être de *Muğnī* IV 251, 1-2 : *lā ṣifatun li-l-qadīm aḥaṣṣu min kawnihi qadīman*. Dans les traités de 'AĠ [Abd al-Ġabbār] et de son école, l'éternité est ordinairement présentée comme l'une parmi d'autres des qualités essentielles (*ṣifa min ṣifāt al-ḡāt*) de Dieu ».²⁹³

Il existe donc bel et bien quelque-chose comme un *ṣifat al-ilāhiyya* dans le bahšamisme, sans pourtant qu'il ne soit fait mention de l'éternité. Plusieurs problèmes doivent alors être posés : (a) d'abord, d'où vient un tel argument si ce n'est du mu'tazilisme ? La question se pose

²⁹¹ Par là nous entendons qu'elle n'est pas partagée par la majorité d'entre eux mais seulement représentée par certains, autrement dit qu'elle n'est pas formulée de manière systématique par les mu'tazilites. Cf. *Beings and their attributes, The Teaching of the Baṣrian School of the Mu'tazila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science*, R. M. Frank, State University of New York Press, 1978 p. 86.

²⁹² Šahrastānī, *Milal*, I, p. 304 : « ils attribuaient à Dieu une « [intime] quiddité » (*māhiyya*) qu'Il est seul à connaître. ». À la thèse selon laquelle Dieu Se connaît Lui-même mieux que l'homme peut le connaître (commune à tous les musulmans) s'ajoute l'objet même de cette connaissance : cet attribut autre, cet « énième » attribut.

²⁹³ Cf. Šahrastānī, *Milal*, I, p. 178. Voir la remarque de R. M. Frank, *Beings*, p. 48 : « *Abū Hāsim's view was not different. He too put qadīm on a level with 'ālim, qādir, and hayy. What distinguishes him from his fellows is that, for him, these four fundamental attributes are not immediately God's attributes of the essence, but are derived from another attribute, really peculiar to Him, that, consequently we cannot identify with His being eternal [...] according to Abū Hāsim, eternity is, in God, an attribute entailed by his attribute of the essence.* ».

d'autant plus qu'il est représenté, dans plusieurs textes aš'arites, comme l'un des grands arguments contre la positivité et l'existence des attributs *ma'ānī*. Un argument de poids, puisqu'il exacerbe la pluralité *ontologique* des *ma'ānī*. Quel intérêt les défenseurs des *ma'ānī* auraient à formuler une telle attaque qui du reste n'apparaît pas sous la plume de l'adversaire ? Ensuite, si l'éternité n'est pas, pour les mu'tazilites, l'attribut le plus propre de Dieu, deux questions se posent. (b) Premièrement, l'argument de la co-éternité des attributs-*ma'ānī* demeure l'un des arguments principaux adressés par les mu'tazilites contre la théorie des attributs entitatifs. Mais cela, sans que l'éternité ne soit identifiée à l'attribut le plus propre. À quelle condition, donc, l'éternité peut-elle s'appliquer au mode d'existence des autres attributs, sans pour autant que son statut constitue une exception à l'égard de ces autres attributs ? (c) Deuxièmement, si la thèse d'un attribut-divinité est défendue par Abū Hāšim, en quoi consiste cet attribut ? Quel est-il, et doit-il être recherché parmi les attributs déjà reconnus comme existants ? Ou bien correspond-il à un « nouvel » attribut ?

b.1. De l'éternité comme attribut à l'éternité des attributs

L'idée selon laquelle l'éternité correspond, chez les mu'tazilites, à l'attribut le plus propre semble courante dans la littérature aš'arite. Elle menace la théorie des attributs-*ma'ānī*, puisqu'elle pousse à leur reconnaître le statut de divinités à part entière. La chose est d'autant plus étonnante que l'argument ne trouve pas au sein de l'aš'arisme de réfutation réelle. Tout au plus, elle est dénoncée comme une pétition de principe arbitraire, dont on peut seulement contester le fondement, comme le fait al-Ġuwaynī dans *l'Iršād* :

« Un autre argument consiste à dire²⁹⁴ : si nous admettions des attributs éternels, l'éternité leur serait commune avec Dieu. Or, l'éternité est l'attribut le plus propre de l'essence divine et la communauté du caractère le plus propre entraîne nécessairement la communauté des autres attributs. D'où il faudrait conclure que les attributs sont des dieux (*al-šifāt ālaha*). Raisonner ainsi, c'est formuler des affirmations sans preuves. Affirmer que la communauté du caractère le plus propre entraîne nécessairement la communauté des autres attributs, c'est une chose que nous contestons. Mais même si nous le concédions par dialectique, on peut leur contester que l'éternité soit le caractère le plus propre de Dieu, et *ils ne trouveraient aucun moyen de le prouver.* »²⁹⁵

Al-Ġuwaynī se contente de remarquer l'absence de preuve d'un tel argument. En effet,

²⁹⁴ Al-Ġuwaynī parle des négateurs des attributs réels. Le premier argument qu'il leur attribue est celui de l'impossible causation du nécessaire, auquel il accorde une réfutation point par point. Cela ne sera pas le cas de l'argument de l'éternité comme attribut le plus propre.

²⁹⁵ Al-Ġuwaynī, *Iršād* p. 97. Nous soulignons.

l'essentiel de sa réfutation porte sur la théorie du partage de l'attribut le plus propre comme critère de la similitude, qui, comme nous l'avons vu, est déjà faux en lui-même. Mais d'où vient, là encore, cette idée que l'éternité serait cet attribut spécifique ? Si l'on comprend que Šahrastānī tire cette idée d'al-Ġuwaynī, ce dernier ne mentionne aucun mu'tazilite en particulier. Peut-être faut-il rechercher, contre toute attente, l'origine d'un tel argument non dans le mu'tazilisme mais du côté de l'aš'arisme lui-même. Nous serions tentés de trouver l'idée selon laquelle l'éternité divine ne serait pas un attribut comme les autres, mais serait en quelque sorte l'attribut qualifiant les autres attributs chez al-Aš'arī lui-même. D. Gimaret précise que la pré-éternité (*qidam*) est explicitement traitée comme une *modalité* d'existence de Dieu et de Ses attributs et non plus comme l'un des attributs-*ma'ānī* :

« Il est vrai que, sur ce point, A. n'a pas eu toujours la même position. Dans un premier temps, il a admis comme Ibn Kullāb, comme Qalānisī, que Dieu était *qadīm bi-qidam* ; telle était sa doctrine notamment dans le *K. al-Īdāh*. Mais par la suite, il en est venu à considérer que le *qidam* n'était rien d'autre, lui aussi, qu'une modalité d'existence, à savoir [...] le fait d'exister antérieurement à autre chose (*at-taqaddum bi-l-wuġūd*) ; dès lors il n'y a pas de raison que le fait d'exister avant autre chose requière davantage une entité que le fait d'exister tout court. D'où la formule énoncée, entre autres, dans son *K. al-Muhtasan : al-qadīm qadīmun bi-nafsihi lā bi-ma'nan lahu kāna qadīman* (M 28, 12-17 et 326, 7-12). Ce qui explique qu'A. ait pu, du même coup – contrairement, là encore, à Ibn Kullāb et Qalānisī –, qualifier désormais de *qadīma* les entités éternelles conjointes à l'essence divine : Vie, Science, Puissance, etc. ; ce qui était impossible pour les autres théologiens, en raison du principe [...] qu'un attribut ne saurait résider dans un autre attribut (*yastahīlu qiyām as-ṣifa bi-l-ṣifa*), ne l'est plus pour A. »²⁹⁶

Bien qu'al-Aš'arī ne dise pas que l'éternité est l'attribut divin le plus propre, cette précision est éclairante pour qui cherche à retracer l'histoire de cet argument. Al-Aš'arī passe d'une compréhension de l'éternité *comme* attribut (E¹) à l'idée de l'éternité *des* attributs (E²). Le passage dont fait état Gimaret, de l'idée d'un Dieu « *qadīm bi-qidam* » à un Dieu « *qadīm bi-nafsihi* » n'a rien à voir avec un abandon de la thèse des attributs *ma'ānī*. Al-Aš'arī revient sur le statut d'attribut d'entité de l'éternité *uniquement*. Pourquoi ce changement de position de la part d'al-Aš'arī, et pourquoi vise-t-il spécifiquement l'éternité de Dieu ?

Nous émettons ici une première hypothèse, selon laquelle ce changement de position a influencé l'aš'arisme sur la question de l'éternité divine, et qu'il motive, pour une large part, le fait que de tous les attributs, l'éternité soit celui choisi par ses successeurs pour incarner l'attribut divin le plus propre. Pour peu que l'on admette ce changement de position²⁹⁷, on

²⁹⁶ D. Gimaret, *Doctrine*, p. 28.

²⁹⁷ D. Gimaret. Ce qui ne fut pas le cas de tous, comme souligne D. Gimaret, *Doctrine*, p.28. Si al-'Ansārī l'admet ; Baġdādi le refuse. Ġuwaynī quant à lui reconnaît cette deuxième définition de l'éternité donnée par le maître de

trouve là l'un des indices permettant d'expliquer la « fixation » aš'arite sur le cas de l'attribut éternité. Le renversement qu'opère al-Aš'arī au sujet de cet attribut est double : non seulement l'éternité n'est plus au rang des *ma'ānī* mais elle devient l'attribut qualifiant les autres *ma'ānī* – La Vie, la Puissance, la Science de Dieu, pour ne citer qu'eux. D. Gimaret note qu'al-Aš'arī, ce faisant, transgresse la règle commune aux ontologies aš'arite et mu'tazilite, selon laquelle un attribut ne saurait qualifier un autre attribut, puisque l'attribut doit résider dans un *maḥall*, substance ou substrat. Mais al-Aš'arī, en réalité, ne transgresse rien : l'éternité n'est pas un attribut venant s'ajouter, comme un *ma'nā*, aux autres *ma'ānī*, mais est assimilé dans la deuxième position qu'il adopte à une modalité d'existence. Être *qadīm* désigne une certaine manière d'être pour les attributs divins à l'égard de l'essence. Et c'est sans doute parce que ces attributs sont des entités distinctes, quoique conjointes à l'essence divine, que cette relation attribut-essence se doit d'être précisée, à la fois temporellement et modalement, comme éternelle et nécessaire.

Le fait que l'éternité soit un mode et non plus un attribut est sans doute l'un des résultats d'une première forme d'appropriation aš'arite de certains traits de la thèse des modes bahšamite – bien qu'il ne soit pas question, sous la plume d'al-Aš'arī et au sujet précisément de l'éternité. L'identification des attributs (*ma'ānī* ou *naḥsi*) à des modes en contexte aš'arite permet de répondre à l'épineuse question de l'ontologie des attributs en affirmant qu'en tant que « modes », ces attributs ne sont « ni existants, ni non-existants », « ni Dieu, ni autre que Lui », comme l'ont souligné de nombreuses recherches. On a cependant moins noté que la catégorie de mode, employée en contexte aš'arite, représente un outil théorique majeur permettant d'échapper à la règle de l'attribution en général, imposant que l'attribut ne puisse pas lui-même se voir attribuer quelque chose. Si l'éternité n'est pas un *ma'nā* mais un mode, une manière d'être, elle s'applique à l'ensemble des *ṣiḥāt* sans problème : par ce moyen al-Aš'arī garantit l'éternité des attributs tout en respectant l'ontologie générale du *kalām*. En revanche, on comprend bien qu'un tel argument ait été saisi par les mu'tazilites : sans que soit explicitement affirmée sa nature de mode, de deux choses l'une : (a) l'attribut ne pouvant résider dans un autre attribut, l'éternité se devra d'être un attribut parmi, et comme les autres – et la thèse du statut privilégié de l'éternité est fautive; (b) l'éternité réside bel et bien dans les *ma'ānī*, et les *ma'ānī* sont donc des substances, des *maḥall* – et ainsi le Dieu des aš'arite est composé de

l'école : « Notre maître al-Aš'arī a dit que tout être dont l'existence dure et se prolonge dans le passé est dit ancien, éternel, dans le langage courant. Dieu a dit : *au point qu'il devint comme une vieille (qadīm) branche de palmier*. Nous voulons prouver ici que l'éternel n'a pas eu de commencement. » *Iršād*, pp. 49-50.

parties, lesquelles parties existent comme autant de divinités. On comprend dès lors que l'éternité joue un rôle majeur dans la réfutation mu'tazilite des attributs-*ma'ānī*.

Comme le précise encore D. Gimaret au sujet d'al-Aš'arī, être éternel, pour Dieu, correspond au fait « d'exister antérieurement à autre chose (*al-taqaddum bi-l-wuğūd*) », c'est-à-dire à l'adventice (*muḥdaṭ*). C'est donc exister antérieurement à toute autre chose, puisqu'il est vrai que seul Dieu est éternel. Si l'éternité correspond au fait d'être antérieur à toute chose, elle n'est le fait que d'un seul être (Dieu et Lui seul). Comment se fait-il alors qu'elle ne puisse être considérée, par al-Aš'arī lui-même, comme attribut le plus propre, ou attribut le plus spécifique de Dieu ? Ou plutôt comment se fait-il qu'on ne trouve pas formulée dans le mu'tazilisme d'exploitation claire et directe de cet argument ? L'éternité semble en effet, de tous les attributs, le seul attribut *exclusivement* divin : la puissance, la vie, la science, la volonté et l'ensemble des autres attributs étant dits de l'homme et de Dieu. Certes, la pensée aš'arite refuse l'idée que l'homme soit réellement puissant et que la puissance soit univoquement attribuée à Dieu et à l'homme – et dans une certaine mesure réservera le même traitement aux attributs tels que la science et la volonté²⁹⁸. Mais justement, si la question de l'univocité et de l'authenticité de ces attributs humains est contestée, c'est bien qu'il existe, entre ce qui est appelé « puissance », « volonté » ou « science », une forme d'analogie ou de ressemblance possibles entre celle de l'homme et de Dieu. Le cas de l'éternité ne laisse aucun doute : elle appartient exclusivement à Dieu – rappelons qu'aucune école de *kalām*²⁹⁹ ne soutient l'éternité du monde. Nul abus de langage, nulle homonymie ni analogie ne permet de rapprocher la créature de l'éternité de Dieu. Cela explique même, d'une certaine manière, la différence entre la durée et l'éternité. Si la durée compte bel et bien au nombre des attributs divins chez al-Aš'arī et que celle-ci n'équivaut pas à l'éternité, c'est que la durée est tout autant attribuable à Dieu qu'à la créature. Plus précisément, la durée est un attribut de la substance physique. Contrairement à l'accident, qui, selon l'aš'arisme, ne dure pas de lui-même (il est recréé en permanence par Dieu lui-même par l'accident durée), la substance dure en tant que *maḥall* – qui demeure assez longtemps pour être le *maḥall* d'une succession d'accidents parfois contraires, tout en demeurant substance. Dieu aussi dure, Il est « durant ». Mais la durée de

²⁹⁸ Le cas de la puissance divine est emblématique de la position de l'école. Voir à ce sujet Ibn Fūrak rapportant la doctrine d'al-Aš'arī (*Muğarrad maqālāt*, p.108, 10-12) (cité par A. Alami, *L'Ontologie*, p. 105) : « il ne nie pas que ces noms [la possibilité de faire et le pouvoir] sont parmi les noms qui se disent des choses différentes parmi les genres comme se dit la qualification de la couleur et de la chose des espèces différentes. » Voir encore *Muğarrad* p.91, 15-20 où Ibn Fūrak dit qu'al-Aš'arī soutient que « l'agent en réalité c'est Dieu, qu'Il soit exalté ! Son sens, c'est celui de faire advenir qui signifie faire sortir [les choses] du néant à l'être. » Son sens, c'est celui de faire advenir qui signifie faire sortir [les choses] du néant à l'être. Sont synonymes les termes suivants : « créer, « faire », « advenir », « inventer », « faire naître » [...]. Ces qualifications sont réellement spécifiques (*'ala al-haqīqati*) à Dieu. Il [al-Aš'arī] disait que si elles se disent de l'adventice, ce n'est que par extension »

²⁹⁹ C'est le cas, entre autres, de Nağğār.

Dieu, comme l'ensemble de Ses attributs, est éternelle, contrairement à la durée de la substance qui est de part en part *muḥdat*, et donc causée et créée. On serait donc tenté de lire dans la seconde théorie aš'arienne de l'éternité divine une première « version » de la théorie de l'éternité comme attribut divin le plus propre.

Pour autant, le plus exclusif n'est pas tout à fait le plus spécifique, ou le plus propre. Notons la nuance : que l'éternité soit le *seul* attribut possédé par Dieu *seul*, donc un attribut *exclusivement* possédé par Dieu (au détriment des autres), n'en fait pas du même coup l'attribut le plus propre de Dieu, c'est-à-dire l'attribut qui Le caractérise le plus. Sans doute ici al-Aš'arī affirme seulement que l'éternité est, de tous les attributs, celui qui distingue Dieu de tous les autres êtres, et qui qualifie du même coup Ses attributs. Y voir l'affirmation d'une forme d'« attribut le plus propre » constituant simplement l'une des interprétations possibles de cette thèse aš'arienne, ou un glissement possible de l'exclusivité vers la détermination ou caractérisation propre de Dieu. Quoi qu'il en soit, le rôle dévolu par al-Aš'arī à l'éternité parmi les attributs, et plus précisément le fait qu'il en fasse le mode des attributs, conjugué à la thèse mu'tazilite de l'attribut le plus propre, pourrait expliquer la thèse de l'éternité comme attribut « le plus » divin, le plus propre au divin. La confusion venant, en quelque sorte, d'une hybridation de deux éléments doctrinaux dont l'un n'impliquait pourtant pas l'autre. Il est possible que la thèse de l'éternité comme attribut le plus propre naisse en terrain aš'arite – car seul un disciple d'al-Aš'arī, ayant admis que l'éternité était un attribut non seulement à part, mais l'attribut (ou plutôt le mode) des attributs, peut immédiatement identifier le *aḥaṣṣu aṣṣifāt* à l'éternité. Pour le dire autrement : sans pour autant admettre l'existence d'un *aḥaṣṣu aṣṣifāt*, le rôle de l'éternité a, en contexte aš'arite, un statut suffisamment ambigu à l'égard des autres *ṣifāt* pour incarner un tel rôle. Qu'il s'agisse d'une erreur d'interprétation ou d'une projection volontaire et consciente du cadre théorique aš'arite sur l'attribut le plus propre, nous défendons l'idée que l'argument de l'éternité divine comme attribut le plus propre doit beaucoup à l'interprétation aš'arite de la similitude et de l'éternité selon les mu'tazilites et résulte de la combinaison entre deux thèses distinctes : le partage du plus propre et l'éternité comme le plus propre de Dieu.

Une autre hypothèse consiste à minimiser le rôle de ce changement de position au sujet de l'éternité divine. Peut-être faut-il plus simplement considérer que ces deux applications de l'éternité (E¹, l'éternité comme attribut et E², l'éternité des attributs) existent réellement chez al-Aš'arī, mais sans que E² n'implique de contradiction vis-à-vis de l'éternité E¹. Ainsi les deux sens (E¹, E²) coexisteraient sans contradiction dans la doctrine aš'arienne, puisqu'ils

renverraient à deux acceptions possibles de l'éternité. L'éternité E¹, que D. Gimaret considère comme l'éternité progressivement abandonnée par al-Aš'arī, serait plutôt à comprendre au sens fort et restreint comme l'antériorité à toute chose, et le fait de n'avoir pas de cause. En ce sens, Dieu serait éternel (E¹) par une entité *qidam*, laquelle serait au même titre que les autres *šifāt*, distincte de Son essence. Tandis que l'éternité E², s'il est vrai qu'al-Aš'arī la définit comme un mode, une modalité d'existence caractérisée par « le fait d'exister antérieurement à autre chose (*al-taqaddum bi-l-wuġūd*) »³⁰⁰, semble correspondre à une définition plus large, moins restreinte, de l'éternité. Celle à laquelle al-Ġuwaynī fait référence lorsqu'il affirme, au sujet de l'éternité, qu'elle peut être entendue comme simple ancienneté, à l'image de la « vieille (*qadīm*) branche de palmier »³⁰¹ (et là serait notre E²), ou plus techniquement comme « ce qui n'a pas eu de commencement »³⁰², à quoi correspondrait le sens de E1. Ainsi, rien n'empêcherait que l'éternité puisse être à la fois, au sein de la pensée d'al-Aš'arī, un attribut ma'ānī et une modalité d'existence du divin, par laquelle Dieu se distinguerait de la simple *durée* des êtres adventices. Il serait donc possible que l'éternité puisse être traitée comme attribut (E¹) et que soit traitée l'éternité des attributs (E²), sans que l'éternité *des* attributs corresponde à un attribut au sens ontologique fort. L'usage fait par al-Aš'arī de la modalité permettrait ce faisant de distinguer ces deux sens de l'éternité divine, sans poser les problèmes d'une éternité-entité (E¹) s'appliquant à d'autres entités³⁰³. Quoi qu'il en soit, l'une ou l'autre hypothèse ne suffit pas à expliquer l'attribution de la thèse de l'éternité divine comme *aḥaṣṣu al-šifāt* aux mu'tazilites, dont il faut chercher les indices, semble-t-il, ailleurs. Comment s'articule cet argument « mu'tazilite », et comment opère-t-il comme levier anti-aš'arite ?

b.2. L'éternité comme attribut le plus propre

La thèse de l'éternité *comme attribut le plus propre* n'est donc pas spécifiquement mu'tazilite, bien qu'elle soit défendue par certains d'entre eux. Toutefois, l'éternité est un attribut sur lequel les mu'tazilites vont consolider leur doctrine de l'identité attribut-essence dans le cas de Dieu. C'est même au nom de l'éternité divine que le mu'tazilisme refusera que les attributs divins soient des attributs comme les autres –soit comme les accidents de la substance. Comme nous l'avons dit plus tôt, les accidents sont, pour les aš'arites aussi bien que

³⁰⁰ D. Gimaret p. 28

³⁰¹ Coran 36 ;39, cité et commenté dans l'*Iršād*, p. 50.

³⁰² *Iršād*, p. 50

³⁰³ Cette seconde lecture n'a pas besoin de suivre la chronologie dont parle D. Gimaret dans la doctrine d'al-Aš'arī sur l'éternité (E² venant remplacer E¹), s'il s'agit là de deux thèses différentes non-contradictaires.

pour les mu‘tazilites, des entités (*ma‘ānī*) résidant dans la substance (*taqūmu biha*)³⁰⁴. En d’autres termes, pour un aš‘arite comme pour un mu‘tazilite, le repos ou le mouvement d’une substance s’explique par la présence, au sein de cette substance, d’une entité ou *ma‘nā* « repos » ou « mouvement ». Les mu‘tazilites n’ont donc aucun mal, ni à comprendre, ni à admettre l’existence de telles entités dans la substance --c’est même du mu‘tazilisme que vient cette théorie. Le refus des attributs *ma‘ānī* ne vient donc ni d’une mauvaise interprétation de la théorie, ni d’un refus des *ma‘ānī* en eux-mêmes et bien compris. Du fait que Dieu est éternel, et que Ses attributs le sont aussi, ils ne sauraient être pensés comme des *ma‘ān*. Tâchons donc de comprendre le rôle que joue l’éternité divine dans le cadre de l’argumentation mu‘tazilite anti-*ma‘ānī*. Autrement dit, d’identifier à quelle définition spécifique de l’éternité ont recours les mu‘tazilites, afin de rendre son attribution aux *ṣifāt al ma‘ānī* incompatible avec l’unité de Dieu.

Le terme de *qadīm* s’entend en plusieurs sens lorsqu’il est appliqué à Dieu. S’il est vrai, comme nous l’avons vu, qu’al-Aš‘arī tend à en faire une modalité d’existence et pas seulement un attribut entitatif comme les autres et s’il est aussi vrai que pour lui, l’éternité de Dieu consiste en Son antériorité vis-à-vis du reste des choses, le concept d’éternité ne recouvre pas tout à fait le même sens que chez les mu‘tazilites. Le concept d’éternité ne correspond pas strictement à l’impossibilité de la non-existence d’une chose à un moment donné, ou encore à la non-cessation dans un moment à venir, mais il peut également désigner l’antériorité d’une chose sur une autre. Ces deux interprétations possibles du concept d’éternité – temporelle et logique ; ou plutôt relative et absolue – se traduit par une forme d’hésitation chez les aš‘arites qui suivront leur maître, mais également du côté des mu‘tazilites eux-mêmes, qui pour certains, répugneront à affirmer de Dieu qu’il est « *qadīm* » :

« On rapporte [encore] de [Mu‘ammar] qu’il n’admettait pas de dire que Dieu est *qadīm*, car, [disait-il] *qadīm* vient de *qadūma/yaqdumu* (« précéder »), d’où (?) *qadīm* : or cela [signifie] un acte, comme quand on dit : « il fut saisi de [tout] ce qui précédait et de tout ce qui a suivi ». Il disait également que [*qadīm*] suggère une antériorité *temporelle*, alors que l’existence de Dieu n’est pas temporelle. »³⁰⁵

L’ambiguïté du terme *qadīm* n’est pas inconnue des théologiens, quel que soit leur bord. C’est elle qui rend, pour Mu‘ammar, l’attribution de cette « éternité-ancienneté » impropre à Dieu. La reconnaissance de part et d’autre du débat de la signification tantôt relative, tantôt absolue

³⁰⁴ Cela sera l’objet de la section suivante, qui correspond au troisième point de la doctrine mu‘tazilite.

³⁰⁵ Au sujet de Mu‘ammar, voir Šahrastānī, *Milal*, p. 239.

de la notion d'éternité ne suffit pas à expliquer la divergence de leur positionnement sur l'éternité. Le partage qu'on serait tentés de faire entre la conception, mu'tazilite, d'une éternité absolue et la conception, aš'arite, d'une éternité temporelle et relative est trop rapide. En réalité, l'éternité est reconnue dans ses deux significations selon le contexte argumentatif dans lequel elle est mobilisée. Autrement dit, l'éternité n'a pas seulement deux significations, mais, en tant qu'argument, est tantôt employée dans le sens de l'antériorité tantôt dans le sens de la prééternité. L'éternité divine est mobilisée dans le *kalām* dans deux grands types de questions : premièrement, les questions d'ordre cosmologique, relatives à la création du monde. En contexte aš'arite et mu'tazilite, l'éternité de Dieu est mobilisée dans la cadre de la preuve de la création du monde au sens de l'antériorité, celle du Créateur à l'égard de la créature. La contingence du monde est la preuve non seulement de l'existence du Créateur, mais aussi de Son éternité. Là, l'éternité est un attribut de Dieu, créateur du monde Lui-même non créé ni causé par un autre être antérieur à Lui. Il n'est pas question ici du statut *d'attribut* de l'éternité divine. L'enjeu de ce premier ordre de questions est de prouver que Dieu est premier quant à Sa création (soit, le dégager de l'adventicité). D'où les précautions employées par al-Aš'arī, dans l'usage des termes *azalī*, *qidam* ou *baqa*. Le cadre de cette question de l'éternité du Créateur ne nécessite pas que soit tranchée la question de l'éternité temporelle ou absolue, puisqu'il s'agit simplement de dire de Dieu qu'il préexiste à Sa Création.

C'est le deuxième type de problème où l'argument de l'éternité divine est mobilisé qui nous intéressera. L'une des questions est de savoir si l'éternité est un attribut comme les autres et le cas échéant, si elle relève des attributs *nafsiyya* ou *ma'nawiyya*³⁰⁶. Une autre sera de déterminer à quelles conditions l'éternité s'applique à Dieu *et* Ses attributs, et à quelles conséquences mènerait alors l'éternité de ces attributs. La détermination des conditions d'application de l'éternité à Dieu représente ainsi l'un des arguments déterminants d'une certaine ontologie des attributs, c'est-à-dire de tous les autres attributs. Dans ce cadre se jouera implicitement l'hésitation entre la compréhension relative ou absolue de l'éternité. Pour les aš'arites, l'existence des *ma'ānī* vaut pour l'éternel et le contingent. Autrement dit, il existerait, pour la substance comme pour Dieu, des attributs dits *ma'nawiyya* et *nafsiyya*³⁰⁷.

³⁰⁶ La question, qui par ailleurs ne se pose qu'en contexte aš'arite, sera vite résolue : elle est l'un des attributs *nafsiyya*, mais cette réponse posera à son tour une série de questions sur son statut à l'égard d'autres attributs essentiels tels que l'unité ou la non ressemblance de Dieu au contingent, et ensuite sur son statut d'attribut positif, au même titre que ces derniers.

³⁰⁷ Précisons ici (il en sera question plus tard), que chez al-Ġuwaynī les attributs peuvent être causés *et* éternels, la cause étant absolument nécessaire dans le cas des attributs divins. Cf. *Iršād*, p.47.

Pour les muʿtazilites, justement, on ne saurait retrouver ces deux types d'attributs dans le cadre de l'éternel : puisque l'existence d'un attribut *maʿnā* fait signe vers une cause, une réalité préexistante causant, en la substance, une certaine caractéristique. On comprend dès lors que pour un muʿtazilite, l'éternité joue un rôle si central dans l'argumentaire anti-*maʿānī*, sans qu'il soit particulièrement nécessaire de faire appel à une théorie de l'attribut le plus propre. Puisque par définition, l'attribut *maʿnawīyya* est causé, et que cette relation de causalité suppose une relation d'antériorité de la cause sur son effet, comment pourrait-on les reconnaître en Dieu, s'il est vrai qu'Il est éternel ? L'éternité comprise comme absolue, une fois reconnue à Dieu et Ses attributs, rend éternelle la relation essence-attribut, et rend donc impossible toute relation de différenciation, de production, de causalité, autrement dit, toute forme de différence en Dieu. L'éternité, de ce fait, joue sans nul doute un rôle de « méta-attribut », qui permet au muʿtazilisme de défendre non seulement l'absence de différenciation ou de relation de causalité en Dieu, mais avec elle, l'identification des attributs et de l'essence. Si l'on définit l'éternité comme l'absence de cause et de condition, et non plus comme la seule antériorité existentielle sur autre chose, on comprend qu'elle soit l'un des arguments principaux contre l'existence des *maʿānī* en Dieu.

c. L'attribut de l'essence³⁰⁸

c.1. L'attribut divinité

Šahrastānī fait intervenir, dans son exposé de la théorie de l'attribut-éternité comme attribut le plus propre, un autre concept, celui de « divinité » : « si [ces] attributs avaient en commun avec Lui l'éternité, qui est [Sa] qualification la plus particulière, ils auraient [de même] en commun avec Lui la divinité. »³⁰⁹ La divinité de Dieu est-elle identifiée ici à Son attribut éternité ? Constitue-elle en elle-même un attribut, un « attribut-divinité », ou bien désigne-t-elle simplement le simple fait que Dieu soit divin ? Une première hypothèse consisterait à l'entendre comme une caractérisation générale de Dieu, la résultante de l'ensemble de ce qui constitue la singularité ou l'identité de Dieu à l'égard des autres êtres. On retrouve des expressions similaires, chez Ibn Rušd, d'abord, qui emploie dans le *Kašf* l'expression d'« attribut de la divinité (*šifa al ilāha*) »³¹⁰, dans le cadre de l'argument de l'empêchement

³⁰⁸ Nous nous appuyons dans cette section principalement sur les travaux de R. M. Frank (*Beings and their attributes*) et de A. Alami (*L'Ontologie modale*) et nous référerons aux sources citées dans ces textes.

³⁰⁹ Šahrastānī, *Milal*, I, p.182. Nous soulignons.

³¹⁰ *Kašf*, §91, p.124.

mutuel (*tamanū*). Ibn Rušd démontre l'impossibilité qu'existe plusieurs dieux (concurrents ou alliés), et déclare que l'existence de plusieurs dieux est incompatible avec la toute-puissance divine, et donc incompatible avec « l'attribut de la divinité ». On retrouve une formule très proche sous la plume d'al-Ġuwaynī, dans une argumentation elle aussi très proche de celle du philosophe –on peut d'ailleurs supposer que c'est de *l'Iršād* qu'il tient un tel concept. Al-Ġuwaynī parle, là encore dans le contexte de l'argument du *tamanū*, d'un « caractère de la divinité » (*ḥukm al-ilāhiya*), arguant lui aussi qu'« il ne peut pas exister deux êtres éternels dont on supposerait que chacun des deux a le caractère de la divinité »³¹¹.

Dans ces deux cas, l'idée d'un « attribut » ou « caractère de la divinité » a pour fonction de distinguer Dieu des autres êtres, et d'en souligner le caractère unique. Autrement dit, l'attribut divinité renvoie au caractère général de Dieu, à Sa divinité et non à un attribut en particulier. La divinité ainsi comprise correspond davantage à la résultante de la preuve de l'existence d'un Dieu un qu'à un attribut ou caractère particulier. « L'attribut » ou « caractère de la divinité » renvoie donc à une façon d'exprimer la divinité de Dieu et sa singularité à l'égard de l'ensemble des êtres, sans que ne soit précisée à *quoi, précisément, tient* cette singularité et cette divinité. Dans le cadre qui nous intéresse en revanche, l'idée de « divinité » de Dieu telle qu'elle est posée par Šahrastānī débouche sur d'autres problèmes. Soit Šahrastānī explicite l'identification des mu'tazilites de l'éternité à l'attribut le plus propre ; soit il indique l'existence d'un autre attribut encore, par lequel Dieu sera dit « divin », désigné comme attribut « divinité ». C'est là notre seconde hypothèse : la divinité de Dieu correspondrait ici à ce que certains mu'tazilites nomment « attribut de l'essence ». Nous nous appuierons pour la défendre sur la théorie de l'attribut de l'essence et sa distinction d'avec les autres attributs (*ma'nawīyya*, bien sûr, mais aussi *naḥsiyya*). Nous défendrons ensuite que cet attribut bien particulier est, sinon identifié, du moins rattaché très étroitement à l'attribut éternité.

Qu'entendent les mu'tazilites par « attribut de l'essence » en général ? A. Alami l'assimile à un principe d'individuation permettant, au sein de l'ontologie mu'tazilite, de maintenir « l'égalité de l'essence » sans conduire à la « confusion entre les existants »³¹². Les mu'tazilites expliquent en effet la différence entre les substances par la présence d'au moins une entité (*ma'nā*) « réelle et objective » en chacune d'elles. Mais en vertu de ce même principe, la différence entre les *ma'ānī* eux-mêmes pose problème : comment, sinon en vertu de la

³¹¹ *Iršād*, p.70, p. 65 également.

³¹² A. Alami, *L'Ontologie*, pp.59-60.

présence en eux d'un *ma 'nā*, les *ma 'ānī* se distingueraient-ils entre eux ? Cela est impossible³¹³ et un autre problème se pose : la résidence de tel *ma 'nā* dans telle substance étant elle-même accidentelle, non-nécessaire, elle ne saurait à elle seule opérer comme principe de différence entre les substances. Les substances, comme elles ne se distinguent ni par l'action directe d'un agent (Dieu), ni par les *ma 'ānī* eux-mêmes, doivent posséder quelque chose de plus : « c'est, conclut Alami, ce qu'Abū Hāšim appelle *l'attribut de l'essence*. » Cette « innovation » d'Abū Hāšim³¹⁴ introduit une nouvelle catégorie dans l'ontologie des attributs et doit faire une place à cet attribut qui ne se range ni du côté de l'essence, ni du côté des autres *ṣifāt*. Mais comme le note A. Alami, l'attribut de l'essence ne saurait être confondu avec l'essence elle-même. À elle seule, c'est-à-dire par sa seule essence, la substance ne peut se distinguer d'une autre --c'est là tout l'intérêt de poser un *attribut* de l'essence comme principe d'individuation. D'où la mise en garde de Alami, qui commente ainsi la théorie de la différence formulée par le Qādī 'Abd al- Ğabbār :

« Quand le bahšamisme, dans certains textes, *fait comme si* la différence découlait de l'essence, c'est toujours par commodité : “sache que la différence entre deux choses se rapporte à leur *essence* et non à ce qui y réside”³¹⁵. Ce texte peut être interprété comme ceci : le terme *essence* ici renvoie non pas à *l'essence comme telle*, mais à *l'attribut de l'essence*. L'expression « ce qui y réside » désigne les attributs, comme le fait d'être puissant, savant et vivant, et les entités objectives et réelles qui peuvent y résider. »³¹⁶

Si c'est bien en vertu de cet attribut de l'essence que la substance est ce qu'elle est, si l'essence et *son* attribut sont inséparables, l'attribut de l'essence n'est pourtant pas identique à l'essence. Quelle différence y-a-t-il alors entre l'essence et l'attribut de l'essence ? En contexte bahšamite, chaque essence a son attribut, duquel découlent certaines caractéristiques : et c'est ainsi qu'Abū Hāšim et ses disciples justifient que l'attribut de l'essence opère à la fois comme principe d'identité de l'essence à elle-même, comme principe de ressemblance et de différence avec les autres essences. Un tel principe d'individuation et d'identité est valable pour toutes les essences, et *a fortiori*, pour Dieu, qui Se doit d'être distingué de tous les autres êtres. C'est ce qu'indique Abū Rašid al Nisāburī dans le *Masā'il* :

« L'Éternel (qu'Il soit exalté !) doit nécessairement être distinct de tout ce qu'on peut concevoir comme il doit en être différent [...] s'il en est ainsi, il faut que chaque chose conçue soit

³¹³ Puisque seule la substance, peut être porteuse d'un *ma 'nā*.

³¹⁴ Cf. R. M. Frank, *Beings*, p. 55 : « That the concept of the Attribute of the Essence is an innovation of Abū Hāšim is clear from the reference to it as “the attribute which Abū Hāšim affirms (in *Muh*, 127, 4) ».

³¹⁵ Al-Qādī 'Abd al- Ğabbār, *al-Muġnī*, t.VIII, p.268, 16.

³¹⁶ A. Alami, *L'Ontologie*, p.61. Nous soulignons.

différente de l'Éternel et distincte de Lui. Et il ne peut en être ainsi que si *l'Éternel se spécifie par un attribut par quoi il se distingue des autres choses*. C'est pour cela que nous avons déterminé que chaque chose non-existante doit être sur (*'alā*) un attribut par quoi elle se distingue des autres choses.³¹⁷»

Que Dieu soit différent de tous les autres êtres est reconnu par la majorité des écoles de *kalām*. La particularité bahšamite consiste dans l'usage d'un tel attribut de l'essence du divin comme principe de spécification. Que « chaque chose », existante ou non, doive « être sur un attribut » qui l'en distingue des autres indique non une dépendance de l'attribut à la condition de l'existence de cette chose, mais la co-dépendance de l'attribut de l'essence et de l'essence. Si l'attribut de l'essence permet d'expliquer l'identité à soi et la distinction entre les êtres, deux choses demandent encore à être caractérisées : (1) le type de relation, de manière générale, qui unit l'essence et son attribut (une co-dépendance sans identification complète) ; (2) dans le cas particulier de Dieu, l'identité précise de cet attribut. Deux problèmes en réalité liés : sans une détermination précise de la relation de l'attribut à l'essence, il semble difficile, voire impossible d'identifier l'attribut de l'essence à autre chose que l'essence même. Quel serait, pour l'atome, un tel attribut sinon l'atome, pour l'accident noir le noir, pour Dieu, le divin ? La théorie bahšamite de l'attribut de l'essence s'insère dans la difficulté même du problème de l'identité de la chose à elle-même sans en résoudre la tautologie, puisque c'est en vertu d'autre chose que de sa seule essence que la chose est ce qu'elle est, sans toutefois être complètement autre et différente de son essence. D'une certaine manière, le principe d'identité tient, selon cette théorie, à *quelque chose* qui n'est ni l'essence, ni un attribut.

c.2. La relation essence-attribut de l'essence

À cette distinction entre l'attribut et l'essence s'ajoute une autre : l'attribut de l'essence n'est pas non plus un attribut essentiel. Bien qu'« essentiels », les attributs *nafsiyya* entretiennent vis-à-vis de l'essence une certaine relation, qui maintient entre ses membres une certaine distinction : tout essentiels qu'ils soient, de tels attributs ne *sont* pas l'essence. Plus encore, les attributs essentiels d'une chose dépendent non seulement de l'essence de la chose mais de son existence. L'attribut de l'essence, quant à lui, se distingue des autres attributs par sa modalité de relation à l'essence, et à l'essence seule. Toute chose possède un attribut de l'essence, qu'elle soit existante ou non. L'attribut de l'essence est donc rattaché de manière

³¹⁷ Abū Rašid al-Nisābūri, *Masā'il*, pp. 44-45, cité par A. Alami, *L'ontologie*, p. 64.

nécessaire à l'essence : de manière non-contingente, mais aussi sans condition autre que l'essence elle-même. Une telle indifférenciation de l'attribut de l'essence à l'égard de l'existence de la chose s'explique par le statut que l'ontologie mu'tazilite reconnaît au néant ('*adam*). C'est ce que Nīsābūrī affirme en précisant que « cet attribut se dit de l'essence dans l'état de non-existence et dans l'état d'existence », autrement dit, que cet attribut de l'essence est l'attribut de telle essence, et ce, que cette essence existe ou non. Comme le note R. M. Frank, la singularité de la théorie bahšamite de l'attribut de l'essence tient à l'inconditionnalité de sa relation à l'essence³¹⁸, et ce, à la différence des attributs essentiels. La distinction entre l'attribut de l'essence et les attributs essentiels est subtile : bien qu'essentiels et non « entitatifs », c'est-à-dire non-causés par des *ma'ānī*, les attributs essentiels sont tout de même *conditionnés* par ce qu'est le sujet et plus précisément encore, par l'attribut de l'essence. Là où toute autre relation de l'essence à l'attribut, même essentiel, implique une forme de dualité, l'attribut de l'essence s'inscrit dans une relation de quasi-identité à l'essence. Cette quasi-identité s'explique, selon R. M. Frank, par le fait que l'attribut de l'essence exprime de manière directe et absolue ce que la chose est en elle-même :

« It is the essential attribute par excellence, the attribute which is essential in the strictest and most literal sense (*li-dāti 'alā l-haqīqa*). The essence of a thing, what it is in itself, is precisely “the way it is in itself” (*mā huwa 'alayhī fī dātihī*) in being itself, so that our statement of the Attribute of the Essence is the statement of the thing's being identical with itself in being “the way it is in itself”. As the thing's total identity with itself as it is predicated of itself without any implication of duality, the Attribute of the Essence is ‘restricted to the ‘essence’/thing itself” (*maqsūratun 'alā d-dāt*). Its being as it is in itself is absolute; it cannot be derived from anything else but is irreducible. »³¹⁹

Tandis que les attributs essentiels appartiennent au sujet « *en vertu de lui-même* » et ainsi se distinguent du sujet lui-même, l'attribut de l'essence, dans son inconditionnalité s'identifie, ou presque, à la chose même. C'est même le sens de cet attribut, puisqu'une chose ne saurait être elle-même en vertu d'un seul de ses attributs essentiels. Nul attribut essentiel ne permettrait plus qu'un autre d'expliquer que la chose soit ce qu'elle est, ni d'exprimer, à lui seul, la totalité de la chose. Plus encore, les attributs dits essentiels ou entitatifs dérivent de l'attribut de l'essence, c'est-à-dire sont conditionnés par deux choses : l'existence de la chose et son attribut de l'essence. Bien qu'essentiels, les attributs sont causés par l'essence de la chose et conditionnés par elle et ne sauraient être identifiés à l'essence dans son intégralité. L'attribut de

³¹⁸ Voir R. M. Frank, *Beings*, p. 56. « *The Attribute of the essence is 'unconditioned by anything else (ḡayru mašrūṭānin bi-'amrin siwāhā)*, for there is no conceivable condition that could be the ground for this attribute [...] and not possible that a thing be conditional upon itself. »

³¹⁹ R. M. Frank, *Beings*, p. 53.

l'essence exprime donc l'identité de la chose à elle-même, une identité qui n'a besoin d'autre fondement qu'elle-même. L'attribut de l'essence permet ainsi de mettre en lumière le hiatus, l'intermédiaire existant entre l'essence et l'attribut essentiel, et donc leur distinction possible (ne serait-ce que mentale). Une essence n'a donc d'autre fondement qu'elle-même : pas plus l'essence que son attribut ne découlent l'un de l'autre, de sorte qu'on serait tenté d'affirmer que l'essence et son attribut sont identiques³²⁰.

« Il faut, écrit A. Alami, avec Abū Hāšim, concevoir l'Éternel lui-même comme ayant, ou plutôt comme *étant* un attribut de l'essence qui sera nommé *divinité*.³²¹ » C'est en raison de sa quasi-identification à l'essence (l'attribut étant moins possédé par le sujet qu'identifié à lui) que l'attribut de l'essence ne trouve d'expression que dans la redondance – Dieu a la divinité, ou plutôt *est* divin. Mais à quoi correspond, en contexte bahšamite, ce concept de divinité ? La théorie bahšamite de l'attribut de l'essence vise à distinguer celui-ci des autres attributs et des caractéristiques (*aḥkām*) en général qui découlent de lui. Or, pour l'ensemble des existants, de telles caractéristiques découlent de l'attribut de l'essence de manière accidentelle : non pas que de telles caractéristiques ne puissent pas découler de cet attribut, mais qu'un tel attribut, en lui-même, n'existe pas de manière nécessaire. Prenons un exemple : l'occupation d'un espace (*taḥayyuz*) est une caractéristique découlant nécessairement de l'attribut de l'essence d'une substance (*ḡawhar*), à savoir sa substantialité. De ce fait, l'occupation d'un espace nous mène, du point de vue de la connaissance, nécessairement à la substantialité de la substance, sans pour autant que la relation entre l'essence et l'existence de la substance soit lui-même nécessaire (puisque une telle substance peut tout aussi bien ne pas exister). La perception de l'occupation d'un espace par une substance nous conduit nécessairement à l'existence de la substantialité, mais la substantialité n'est pas en elle-même nécessaire : d'un point de vue métaphysique, elle est simplement possible. Cette distinction de relation tient au fait que l'attribut de l'essence ne dépend pas de l'existence, et entretient vis-à-vis de l'existence un simple rapport de possibilité. Dans le cas de Dieu, qui seul existe nécessairement, l'attribut de l'essence est tout aussi nécessaire que Son existence. La nécessité joue ici le rôle de caractéristique, qui fait signe vers l'attribut de l'essence. Mais en raison de sa nature, cette caractéristique de nécessité ne saurait découler de l'accidentalité ou de la substantialité – ni de l'une, ni de l'autre ne découle la nécessité. C'est dans cette distinction absolue entre Dieu et le reste des essences qu'A. Alami

³²⁰ Voir R. M. Frank, *Beings*: « *It is thus altogether impossible to assign a ground for the Attribute of the Essence since to say that a thing is its own ground (ta'līlu š-šay'i bi-nafsihi) is to say that there is none.* » p. 53.

³²¹ A. Alami, *L'Ontologie*, p.64.

fait résider l'invention bahšamite de l'attribut divinité :

« Seul Dieu existe nécessairement. Cette nécessité qui différencie Dieu des autres attributs de l'essence, telle que l'accidentalité et la substantialité, doit absolument découler de quelque chose d'autre qu'elles. Aussi Abū Hāšim s'est-il trouvé devant l'inévitable choix d'inventer un nouveau concept qui est divinité. Car si la spatialisation nous conduit vers la substantialité, la nécessité doit nous renvoyer à ce qui n'est pas substantialité, ni accidentalité. Elle nous conduit donc vers *un autre* attribut de l'essence qu'Abū Hāšim nomme *divinité*.³²²»

Ainsi, la nécessité apparaît, pour Dieu, comme le trait caractéristique menant à sa divinité, laquelle, contrairement à la substantialité et à l'accidentalité, n'est pas un attribut de genre. Tandis que la substantialité et l'accidentalité, mais aussi la colorité, la noirceur, sont à la fois des attributs de l'essence, (de telle essence en particulier) et des attributs de genre (l'attribut d'une collection de substances, d'accidents, de couleurs ou de noirceurs)³²³ ; la divinité est le seul attribut de l'essence divine. Dans son rapport à la nécessité qui distingue Dieu de tous les autres êtres (essences et existants), l'attribut divinité est donc à comprendre comme ce vers quoi tend cette nécessité : la connaissance de la nécessité divine, et avec elle, la connaissance de la singularité de cet existant comme le seul à être nécessaire, nous conduit alors à l'absolue singularité de Son essence, qu'on ne peut exprimer qu'avec le terme de divinité. L'attribut divinité est donc l'expression en Dieu de Son identité mais aussi de Son statut d'exception au sein de l'ontologie mu'tazilite.

L'attribut de l'essence, ou attribut le plus propre de Dieu, c'est donc Sa singularité absolue, sa divinité, puisque seul Dieu existe de manière nécessaire, et que cette nécessité est l'expression ou caractère (*ḥukm*) de sa divinité. Cela, à nouveau, à la différence de l'attribut de l'essence des substances : la substantialité, à la fois attribut le plus propre et attribut de genre, étant propre à toutes les substances et à aucune en particulier. Par ailleurs, la substantialité se dit de la substance (au sens de toutes les substances indifféremment) quand bien même celle-ci n'existe pas réellement. Dire de Dieu qu'Il est divin, c'est exprimer son attribut le plus propre par lequel Son *existence* même est nécessaire et unique. L'attribut de l'essence est d'autant plus propre à Dieu qu'il est le seul à ne pas poser de causalité ou de réelle dérivation entre l'essence et ses attributs (là où la substantialité est la cause des attributs de la substance).

³²² Alami, *L'Ontologie*, p. 68.

³²³ A. Alami, *L'Ontologie*, p. 166 : sur les attributs de genre chez les bahšamites : « les attributs de genre (*ṣifāt al-ajnās*) tels que substantialité, colorité, etc., sont inhérents à l'essence, mais l'être comme attributs n'est ni l'attribut de genre ni l'essence, car il s'ajoute du dehors à l'un comme à l'autre. Il est seulement la *condition d'apparition* des caractéristiques qui résultent de l'attribut de l'essence. »

L'identification de l'attribut de l'essence de Dieu à l'éternité est déjà formulée explicitement par al-Ġubbā'ī, qui désigne par « éternité » le sujet même (*mawṣūf*) de la prédication et non le prédicat (*ṣifa*)³²⁴. À sa suite, l'idée d'un Dieu-éternité persiste, mais aussi trouve une nouvelle voie d'expression dans le bahšamisme, au moyen de ce nouvel outil doctrinal qu'est l'attribut de l'essence. D'une part, Abū Hāšim et ses disciples maintiennent l'idée ḡubbā'ite que les attributs se prédisent de l'éternel ; mais ils justifient encore cette thèse en recourant au concept de nécessité. Le fait que Dieu soit éternel, écrit 'Abd al-Ġabbār, « entraîne l'actualité de Son existence en vertu de laquelle Il est ce qu'Il est (*l-wuġūda HaSala lahū li-mā huwa 'alayhī fi dātihī*) » ; et ce, « ni par une cause (*lā li-'illatin*) », « ni par l'action d'un agent (*wā lā 'an fā'ilin*) »³²⁵. Là encore, l'attribut de l'essence ou l'essence même de Dieu semble recherchés du côté de ce qui justifie sa nécessité existentielle. On explique facilement l'intérêt porté par le bahšamisme à la nécessité : Dieu n'existant que de manière nécessaire, sa relation à Ses attributs elle aussi est nécessaire, de sorte que ce n'est qu'« en vertu de l'actualité de Son existence » nécessaire qu'Il est ou possède, nécessairement, Ses attributs. Quant à la relation entre la nécessité et l'éternité --dont on a vu que l'une indiquait l'autre comme la caractéristique indique l'attribut de l'essence--, elle s'explique par le fait que c'est de l'éternité que découle cette nécessité existentielle et relationnelle (entre Dieu et Ses attributs). Cette interprétation s'inscrit dans ce qu'affirme R. M. Frank au sujet de l'éternité divine dans le contexte bahšamite : « [...] *God's Attribute of the Essence is most commonly taken as His being eternal (kawnuhū qadīman). This is interpreted in terms of the necessity of His attributes and most specifically of the necessity of His being existent* »³²⁶.

Il faudrait donc comprendre l'attribut éternité ainsi : l'éternité, de tous les attributs divins, est celui qui exprime l'essence divine elle-même, puisque c'est en raison de Son éternité qu'Il sera dit exister nécessairement. La nécessité existentielle (de Dieu et de Ses attributs) constitue le signe, comme nous l'avons dit, de Son absolue singularité, et c'est semble-t-il en tant qu'éternité que cette singularité ontologique et existentielle se caractérise. L'attribut de l'essence, s'il est le plus proche voire le plus identique à l'essence elle-même, doit, dans le cas de Dieu en exprimer l'unicité. De l'éternité, donc, découlent la nécessité, mais aussi l'unicité

³²⁴ Cf. al-Aš'arī *Maq.* 529f : « Si quelqu'un dit : « 'Éternel' est un attribut [de Dieu] », il [al-Ġubbā'ī] répondrait « cela est faux, car l'Éternel est la chose décrite (*al-mawṣūf*), tandis que l'attribut (*ṣifa*) est ce l'on dit de "Dieu" et de "l'Éternel" ». Voir R. M. Frank, *Beings*, pp.18-19 ; sur la relation entre nom et nomination, voir D. Gimaret, *La Doctrine*, pp. 354 sq.

³²⁵ 'Abd al-Ġabbar, *Muġnī'* 11, 432, 13-15.

³²⁶ Frank, *Beings*, p. 68.

divine ainsi que sa non-ressemblance à l'égard des autres êtres. Mais il est une autre raison qui nous pousse à croire que l'éternité soit, de tous les attributs, la meilleure candidate à être l'attribut le plus divin, l'attribut de l'essence de Dieu, à s'identifier à la divinité même. Cette raison est doctrinale, voire polémique : en identifiant la divinité à l'éternité, les mu'tazilites « éternalisent » l'essence divine et sa relation aux attributs. Ce faisant, elle supprime le hiatus existant, pour les autres êtres, entre l'essence et l'attribut essentiel. Puisque pour une substance, être étendue ou occuper un espace dépend, découle et dans une certaine mesure est causé par la substantialité de la substance en demeurant par ailleurs suspendue à l'existence même de cette substance ; il existe toujours, entre l'attribut de l'essence et les attributs (ma'nawiyya comme nafsiyyah), au moins un hiatus, une possibilité de ne pas exister et une relation de conditionnalité. En Dieu, l'éternité a beau être l'attribut le plus propre, elle ne saurait réellement conditionner ni entraîner la nécessité, sinon d'une nécessité éternelle et nécessaire qui donc ne pourrait jamais ne pas exister. Voilà pourquoi la nécessité et l'éternité sont pour Dieu les expressions de la singularité de la relation existence-essence en Lui. En faisant de l'éternité l'attribut le plus propre, le mu'tazilisme, à partir d'Abū Hāšim, rend l'équation entre Dieu et Ses attributs possibles, puisque dire que Dieu est, revient à dire qu'Il est chacun de Ses attributs de manière nécessaire et éternellement. On comprend donc que l'éternité soit, chez les bahšamites, si importante : non seulement pour attaquer les adversaires šifatistes, en les accusant d'éternaliser des entités (ma'ānī) ; mais encore pour se réserver la possibilité d'affirmer une identité entre Dieu et Ses attributs. La puissance, la volonté, la science ne sauraient appartenir à Dieu en vertu d'autre chose que Lui-même (car elles lui appartiennent tout aussi nécessairement qu'Il existe), pas plus qu'elles ne sauraient Lui appartenir à un moment plus qu'à un autre (car elles lui appartiennent aussi éternellement qu'Il est ce qu'Il est). L'éternité vient donc opérer comme le principe de singularisation de Dieu à l'égard des autres êtres, mais aussi comme le principe d'une identification stricte à Lui-même et Ses attributs, autrement dit d'une identité, en Lui, entre l'essence et les attributs, et qui elle seule peut expliquer que Dieu soit Ses attributs.

c.3. L'identification par l'attribut le plus propre

Au cours de notre réflexion il est apparu que la théorie de l'attribut le plus propre évoquée par les auteurs aš'arites renvoie à un point technique de la doctrine mu'tazilite, mais aussi et surtout à un point proprement bahšamite et qui n'a pas été perçu comme tel. Ce que Šahrastānī ou al-Ġuwaynī présentent comme la thèse générale des mu'tazilites correspond en

réalité à un ensemble de traits doctrinaux dont il s'agit ici de restituer les contextes :

1/ premièrement, la théorie de l'éternité comme *aḥaṣṣu al-ṣifāt* repose sur la transposition, de la question de l'attribut le plus propre, vers une application du principe de différenciation et de similitude en général. Comme nous l'avons vu, Al-Ġuwaynī applique la théorie de l'attribut le plus propre à une théorie générale de la similitude, selon laquelle « la communauté du plus propre entraîne nécessairement la communauté des autres attributs non-causés³²⁷ ». Pourtant, si Šahrastānī renvoie dans son exposé du mu'tazilisme à l'attribut de l'essence, ce dernier n'opère pas dans la littérature bahšamite comme principe de similitude entre deux choses, mais comme principe d'individuation, dont on a vu qu'il expliquait tout à la fois la communauté d'essence (entre deux substances par exemples, qui partagent la substantialité), en tant qu'attribut de genre et le fait que les essences ne soient pas toutes indifférenciées. Ainsi présenté, l'attribut de l'essence peut être partagé par un ensemble d'individus sans qu'ils soient indifférenciés et confondus. En réalité, l'attribut de l'essence n'opère comme principe d'individuation réelle que dans le cas de Dieu, pour qui la singularité s'exprime sous les traits de la nécessité existentielle. C'est parce qu'en Dieu, et en Dieu seul, l'existence de l'essence et de Ses attributs est nécessaire que l'attribut de l'essence n'est pas un attribut de genre, mais correspond à la stricte *divinité* de Dieu. Quant à l'assimilation d'un tel attribut à l'éternité, ses rares indices en contexte mu'tazilite indiquent bien qu'il ne s'agit pas d'un choix arbitraire, comme le prétend Al-Ġuwaynī. L'éternité permet bien plutôt aux mu'tazilites de justifier l'existence d'un certain type d'identité entre l'essence divine et ses attributs et d'affirmer que Dieu est savant, puissant, voulant, oyant, voyant, durant, et ce, « *li-nafsīhi* ».

2/ Deuxièmement, la présentation aš'arite de l'argument de l'éternité divine comme attribut le plus propre repose sur une certaine conception de l'éternité sans que celle-ci soit déterminée de manière précise. Ġuwaynī, tout comme Al-Aš'arī rend compte de l'équivocité du terme *qidam*, pris entre une compréhension relative et absolue. Certes, l'éternité de Dieu renvoie chez ces deux auteurs, en définitive, à l'éternité prise comme antériorité à *toute* chose, ce qui rend son attribution à Dieu déjà spéciale et spécifique. Pour autant, nous avons vu que l'exclusivité de la possession de cet attribut, dont fait état Al-Aš'arī au sujet de Dieu, se refuse à être caractérisée comme le propre, ou le plus propre de Dieu. Il faut, pour ce faire, que le concept d'éternité recouvre, une absoluité *ainsi* qu'une dimension modale, celle de nécessité, comme le souligne R. M. Frank :

³²⁷ *Iršād*, p.51-2.

«*Al qidam* (to be eternal) is, from the outset, considered an attribute of God alone, and al-Ğubbā'ī and the traditions descended from him, despited the heated argument over the matter, consider it the one attribute in terms of which all the others are to be understood. What a being has by being, what is it (*li-nafsihī/li-dātihī*) belongs to it *unconditionally* (*yastahīlu min 'indi ġayrihū*) ; and while the actuality of the essential properties of the possible are contingent upon its existence, God's existence is His essential attribute, for the attribute is that His being has neither beginning nor end. It belongs to Him to exist per se (*yastahiqqu l-wuġūda li-dātihī*), so that His existence is necessary (*wāġib*), and 'He is distinguished from all other being *by the necessity of His being.*' The nonexistence of the eternal is therefore impossible. God, thus, whith His essential attributes, can have no contrary, for to have a contrary entails the possibility (non-necessity) of being and of not being and, in *kalām* terms, is to be subject to th efficient causality of another and consequently to be generated in existence. The necessary (eternal) can, in brief, have no contrary; 'the necessity of a thing is indicative of the impossibility of its contrary. »³²⁸

Que Dieu soit éternel, et que Son éternité en soi « l'attribut de l'essence » se voit justifié par la *nécessité* existentielle de Dieu et de Ses attributs. L'éternité comme attribut de l'essence apparaît donc comme le terme manquant d'une identification entre Dieu et l'attribut qui, sinon, échouerait à se maintenir. Puisque la relation entre l'essence et les attributs essentiels ou entitatifs tient toujours, pour que ces derniers existent, à être médiatisée par l'existence de l'essence, l'identité de la substance et de ses attributs est conditionnelle et seulement possible. Puisque Dieu existe éternellement et nécessairement, autrement dit, puisque la condition (l'existence de l'essence) est elle-même éternelle, la relation entre l'essence (ou l'attribut de l'essence) et les attributs *nafsiyya* n'est pas une relation de dérivation : les attributs ne découlent pas de l'essence, ni ne sont conditionnés par l'existence, mais l'éternité et la nécessité d'une telle existence les identifient à l'essence elle-même, éternellement et nécessairement. Ainsi formulée, la théorie de l'attribut de l'essence diffère, à maints égards, de la représentation aš'arite de l'attribut le plus propre. « L'attribut le plus propre » de Dieu semblait s'identifier à l'un des attributs qui présenterait, plus que les autres, le caractère distinctif de Dieu à l'égard des autres existants (et qui présenterait le risque d'être partagé). Revenons à ce que Šahrastānī dit de l'attribut le plus propre de Dieu : « Selon al-Ğubbā'ī, la qualification la plus particulière de Dieu est l'éternité ; et [toute] similitude quant à [la qualification] la plus particulière implique similitude quant aux [qualifications] plus générales »³²⁹. La théorie de l'attribut de l'essence cherche à identifier la modalité propre d'existence de Dieu, une divinité par laquelle Il existe comme étant Ses attributs, sans contradiction. C'est ainsi que l'on peut

³²⁸ R. M. Frank, « *Kalām* and Philosophy », p. 75. L'argument rappelle, selon R. M. Frank, la doctrine d'al-Fārābī pour qui le Premier (*al-awwal*) est celui qui ne connaît pas de contraire.

³²⁹ Šahrastānī, *Milal*, I, p. 279.

entendre la relation d'équivalence entre l'essence et l'attribut, rendue possible par l'intervention de l'attribut de l'essence. Ibn Mattawayh par exemple affirme que les *ṣifāt* divines –son être savant, voulant, puissant--, « résultent *nécessairement* (*muqtadāt*) de ce que Dieu inclut en Lui comme attribut [la divinité] »³³⁰. Ainsi compris, l'attribut-divinité joue le rôle de moyen terme entre les attributs et l'essence en les unifiant dans une quasi-identité.

Comme nous le verrons plus tard, la théorie de l'attribut de l'essence marque un tournant dans l'argumentation mu'tazilite au sujet de la relation Dieu-attributs. Plus précisément, elle permet de mieux comprendre l'expression qualifiant la relation entre Dieu et Ses attributs « *li-dātihi* ». Les aš'arites distinguent par cette même expression les attributs *nafsiyya* des attributs *ma'nawiyya*, lesquels dépendent d'un *ma'nā*, d'une cause. Par cela, ils entendent que les attributs essentiels sont dérivés de l'essence et sont dans un rapport plus immédiat à l'essence. Mais lorsque l'expression apparaît en contexte mu'tazilite, les aš'arites y voient l'indicateur d'une identification ontologique forcée, voulant que Dieu *soit* la science, et que les attributs soient identiques entre eux également. Une telle lecture se voit confirmée par certains écrits mu'tazilites. Chez al-Ġubbā'i, les attributs essentiels sont dits être « *li-dātihi* » « par sonessence », ou « par lui-même », signifiant par-là que la science de Dieu qualifie son essence, que Dieu est savant et que ce faisant, la science est identifiée à Son essence. Abū Hāšim quant à lui dira des attributs essentiels qu'ils sont « *li mā huwa 'alayhi fī dātihi* », ce qui signifie qu'ils *découlent*, sont entraînés par l'*attribut de l'essence*. Ainsi, Abū Hāšim fait intervenir un nouvel attribut, intermédiaire, dans la théorie d'Al-Ġubbā'i : chaque attribut essentiel n'est pas, à lui seul, l'essence, mais n'en exprime jamais qu'un aspect, une partie. L'identification accusée par l'aš'arisme, et, dans une certaine mesure, par Ibn Rušd ne saurait donc légitimement condamner tous les mu'tazilites. Il nous reviendra, dans la deuxième partie, de statuer sur le type d'argument mu'tazilite visé par Ibn Rušd dans sa critique.

3. Le problème du lieu d'inhérence

a. Parole, volonté, ouïe et vue de Dieu

Vient enfin, après le refus du *tašbīh* et la théorie de l'éternité comme attribut le plus propre, ce que nous avons identifié chez Šahrastanī comme le troisième trait distinctif de la théorie mu'tazilite au sujet des attributs divins :

³³⁰ Ibn Mattawayh, *al-Mağmu'* p.158 (cité par A. Alami, *L'Ontologie*, p. 180).

« Ils sont [également] unanimes à soutenir que la Parole de [Dieu] est adventée (*muḥdat*), créée dans un lieu d'inhérence (*maḥall*) ; qu'elle est lettre et son, et que des paroles semblables (*amṭāluha*) sont écrites dans les copies du Coran, comme citations (*hikāyāt*) de la Parole divine : car [la Parole] qui [vient à] exister dans un lieu d'inhérence [n'] est [qu']un accident qui cesse d'être dans l'instant même. Ils sont [également] unanimes à soutenir que la Volonté, l'Ouïe, le Regard, ne sont pas des entités résidant dans l'essence de [Dieu]. Mais ils divergent quant aux modes de leur existence, et quant à l'interprétation de leurs significations, comme on le verra plus loin. »³³¹

Contrairement aux deux premiers points, Šahrastānī relève les problématiques posées par certains attributs particuliers (la parole, la volonté, l'ouïe et la vue), propres à leur identité et leurs significations particulières. Chaque attribut pose un problème bien spécifique dans sa relation à l'essence divine. Mais Šahrastānī les regroupe semble-t-il en deux types : la parole, d'un côté, dont la matérialité implique l'externalisation de son lieu d'inhérence (*maḥall*), hors de Dieu Lui-même ; la volonté, l'ouïe et la vue, qui ne résident pas dans l'essence. Nous proposons de regrouper ces deux catégories d'attributs sous un même problème général, celui de la relation de l'attribut divin au lieu d'inhérence (*maḥall*), dès lors que celui-ci n'est pas identifié à l'essence divine. Dans chacun de ces cas, nous le verrons, la doctrine mu'tazilite a engagé une réflexion sur la manière dont la relation entre l'accident et son lieu d'inhérence affecte le statut ontologique même de l'accident. Rattacher ce que le mu'tazilisme aussi bien que l'aš'arisme a identifié comme des *ṣifāt* de Dieu au problème du *maḥall*, ces *ṣifāt* sont traitées comme des accidents *a'rād* dans leur relation à la substance. En refusant à certains attributs la relation d'inhérence à Dieu, le mu'tazilisme condamne-t-il les autres *ṣifāt* à n'être que des *a'rād* ? On retrouverait là le reproche adressé à l'aš'arisme, celui de traiter du problème des attributs divins comme d'un problème de métaphysique générale, voire de physique (Dieu étant une substance, et le *ma'nā* un accident). À moins que ce statut d'exception de ces attributs particuliers ne soit l'occasion de formuler les problèmes relatifs à la compréhension de la relation attribut-essence sur le modèle de l'inhérence ontologique, ainsi qu'un coup porté à la réification aš'arite des attributs.

Qu'ont en commun la parole, la volonté, l'ouïe et la vue de Dieu ? Tels que les définissent les mu'tazilites, de tels attributs révèlent au moins deux faiblesses propres à la théorie aš'arite des *ṣifāt*. D'une part, la parole et la volonté sont considérées comme adventices. C'est donc la relation entre l'essence éternelle de Dieu et l'adventicité de l'attribut de l'acte qui

³³¹ Šahrastānī, *Milal*, I, p.182.

est ici mise en lumière. Comment Dieu pourrait-il être le substrat d'une advection sans Lui-même en partager l'adventicité ? D'autre part, l'ouïe et la vue sont interprétées par les mu'tazilites non comme des *ṣifāt* positives –et ce, univoquement en Dieu comme en l'homme— mais comme des capacités (*istitā'at*) résultant d'une configuration (*binya*) générale du sujet ainsi que d'une absence d'obstacle ou d'infirmité. Le problème soulevé par l'ouïe et la vue, là encore, met à mal la relation d'inhérence à Dieu et du même coup leur statut de *ṣifāt*. Nous serions tentés de dire que les deux premiers attributs (la parole et la volonté), en s'externalisant dans un autre *maḥall* que Dieu ou encore en imposant la suppression du *maḥall* lui-même, destituent Dieu du statut même de *maḥall* et donc de substance ; tandis que les deux autres (l'ouïe et la vue), destituent la *ṣifā* de son caractère positif d'existant, dissoute dans la seule configuration du sujet. Ces attributs ainsi traités comme des cas-limites de l'ontologie générale des attributs révèlent ainsi d'autres modes d'existence par leur manière d'inhérer, ou plutôt *de ne pas inhérer en Dieu*, bouleversant par là même la « raideur » de l'ontologie aš'arite³³². Si le rapprochement de l'ouïe et de la vue est évident, celui de la volonté à ceux-ci est difficile à justifier, d'autant plus que le problème de l'attribut volonté semble plutôt s'apparenter à celui de la parole. C'est du moins la méthode d'exposition choisie par al-Aš'arī, qui regroupe dans le *Luma'*, dans une même démarche, la réfutation de la doctrine mu'tazilite de la parole et de la volonté³³³. Al-Aš'arī y montre que Dieu ne crée ni une volonté, ni une parole particulière dans, ou hors de Lui-même, pas plus qu'on ne saurait défendre l'existence d'une parole ou d'une volonté divine sans aucun lieu d'inhérence du tout. Le père de l'aš'arisme montre que refuser d'attribuer les *ṣifāt* de la parole et de la volonté à Dieu reviendrait à nier qu'Il soit parlant et voulant. Pourtant, le problème de l'inhérence n'est pas exactement le même dans les deux cas. Comme le précise Šahrastānī, les mu'tazilites soutiennent que la parole divine est adventée (*muḥdat*) et qu'elle est entièrement comprise dans la matérialité des lettres et des sons. La parole est donc un accident « qui cesse d'être dans l'instant même », c'est-à-dire qui n'a pas de durée (*baqa*), qui suppose donc pour exister un *maḥall* extérieur à Dieu, lui-même adventice et matériel. Tandis que la volonté pose un autre problème : non celui de l'externalisation de son lieu d'inhérence, mais celui de la suppression même du *maḥall*.

³³² Nous empruntons cette idée à Marwan Rashed, « Algèbre et inférence », *art. cit.*, p.38-39 : « Ces considérations préliminaires éveillent donc le soupçon que les attributistes ont dû chercher à transposer, non sans une certaine raideur, une doctrine originellement bahšamite de l'*istidlāl* [la preuve par signe]. Autant cette dernière constituait, si l'on peut dire, la face méthodologique de l'ontologie modale, autant sa réécriture insistait, comme on vient de le voir, sur le concept d'attribut (*ṣifa*), compris non plus comme un état de choses spécifique mais comme un *accident entitatif*. ».

³³³ Al-Aš'arī, *Luma'*, 2 §36, 45 et 48 : Dieu est voulant et parlant de toute éternité.

Là est la différence : la parole qualifie le sujet tout en résidant dans un autre substrat ; la volonté qualifie le sujet sans y résider, mais aussi existe, alors même qu'elle ne réside dans absolument rien. Quant à l'ouïe et la vue, Šahrastānī ne précise pas ici la raison qui pousse les mu'tazilites à en nier le caractère de *ṣifāt*. En les assimilant à la volonté, il semble que Šahrastānī confond à tort deux problèmes qui méritent pourtant d'être distingués : dans le cas de l'ouïe et de la vue, c'est leur statut *d'entité* qui est remis en question par les mu'tazilites. Aussi la vue et l'ouïe sont attribuables à Dieu mais sans que cette attribution dénote l'existence de *ma'ānī* correspondants et donc suppose une relation d'inhérence de ces attributs dans le sujet. Envisagés sous le problème général de l'inhérence, nous verrons que ces attributs supposent l'attribution d'un caractère à un sujet tout en menaçant, par trois côtés, la définition aš'arite de l'attribution et de ses corrélats ontologiques (*ma'nā*, inhérence, *maḥall*) : (1) l'ouïe et la vue attestent d'une attribution sans attribut (*ṣifa*, *ma'nā*) ; (2) la volonté, d'une attribution sans *maḥall* ; (3) la parole, de son attribution à un sujet et de sa résidence dans un autre.

a.1 L'ouïe et la vue : des qualifications sans attributs

Au sujet de l'ouïe et de la vue divines, Šahrastānī renvoie à une position mu'tazilite en particulier. À leur sujet, baghdadiens et basriens ne défendent pas la même chose. Pour les premiers, la vue et l'ouïe sont assimilées à la science de Dieu ; tandis que pour les autres, la vue et l'ouïe sont autres que la science et distinctes l'une de l'autre. Elles sont aussi attribuées à Dieu « au sens propre », comme l'indique al-Ġuwaynī :

« Pour les théologiens orthodoxes, Dieu est audiant. Quant aux schismatiques, ils ont suivi des opinions diverses, al-Ka'bī et ses partisans de Bagdad enseignent que, quand on nomme Dieu entendant et voyant, cela signifie qu'Il connaît les choses telles qu'elles sont exactement. À ce système se sont ralliés des groupes de naġġaria. Les anciens mu'tazilites de Bašra disaient que *Dieu est audiant et voyant au sens propre*, de même qu'Il est savant au sens propre. En outre, ils prétendaient que *Dieu est voyant et entendant de Son essence*. D'après al-Ġubbā'ī et son fils, en disant que Dieu est audiant et voyant, *on entend qu'Il est vivant et sans défaut*. Un de leurs principes est que la nature de l'audiant et du voyant dans le monde sensible est la même que celle de l'audiant et du voyant dans le monde non-manifesté. »³³⁴

Nous laissons de côté la première position, celle des baghdadiens : en niant la singularité de ces deux attributs, elle ne pose pas la question de leur inhérence, en tant qu'attributs, au sein de l'essence de Dieu. La thèse ġubbā'īte en revanche reconnaît la singularité et l'existence de la vue et de l'ouïe tout en refusant de les traiter comme des attributs comme les autres. C'est à

³³⁴ *Iršād* pp.81-82

cette thèse que Šahrastānī fait référence, une position d'un point de vue aš'arite problématique puisqu'elle consiste à attribuer les qualités d'audiant et de voyant à Dieu tout en les vidant de la consistance ontologique des *šifāt*. Non seulement elles ne découlent pas de *ma'ānī*, ni pour le *šāhid*, ni pour le *gā'ib* ; mais elles sont en quelque sorte dissoutes dans deux conditions de la vie et de l'absence d'infirmité ou de défaut du sujet audiant et voyant. Considérées comme des perceptions, l'ouïe et la vue dépendent, pour qualifier le sujet, d'une condition première déjà présente dans le sujet. Il en va du monde visible, au sein duquel « ce qui produit le fait d'être percevant c'est le fait d'être vivant³³⁵ » comme pour Dieu, de sorte que « ce qui produit nécessairement le fait que Dieu (qu'Il soit exalté !) est percevant [...] c'est le fait qu'Il est vivant à condition que la chose perçue soit existante.³³⁶ » Une telle théorie n'est pas recevable pour l'aš'arisme, qui applique à Dieu les mêmes conditions d'existence de l'attribut que celles de la substance. Al-Ġuwaynī, comme on le verra plus tard, prouvera l'existence des *šifāt* de la vue et l'ouïe par la méthode de « dénombrement et élimination », permettant d'arriver à la connaissance de l'attribut perception à partir de la caractéristique qui en découle, soit la même méthode que pour les autres *šifāt*³³⁷. Ainsi, la thèse mu'tazilite est refusée au motif qu'elle menace l'existence positive (*tubūt*) des attributs, tout en conservant la qualification qui en découle. Or, comme nous l'avons vu, la théorie aš'arite pose que toute caractéristique constatée ou apparente dans un sujet implique l'existence réelle d'un attribut positif résidant dans le sujet, autrement dit, que la caractéristique fait signe, indique l'existence de la *šifā* (entendu dans ce contexte comme *ma'nā*) correspondant. En s'abstrayant de cette condition, la position ġubba'ite affirme que certaines caractéristiques peuvent exister sans qu'elles soient *causées* par un *ma'nā*, mais aussi montre qu'elles peuvent se dire du sujet (humain ou divin) sans inhérer dans une de ses parties (dans le cas de l'homme) ni dans le « substrat » divin. La réaction aš'arite qu'elle fait naître témoigne, comme nous le verrons avec les attributs parole et volonté, de la parenté existant entre l'idée d'inhésion et celle de localité ou d'occupation physique de l'espace. Bien que Dieu soit reconnu comme immatériel par les aš'arites, les *šifāt* qui Le caractérisent doivent

³³⁵ Voir A. Alami *L'Ontologie*, p. 206 sur Ibn Mattawayh (*Maġmū'*) et R. M. Frank *Beings*, p. 51.

³³⁶ Šahrastānī, *Milal*, I, p.137.

³³⁷ *Iršād* p. 172 : « En effet, pour prouver l'existence de la science, nous nous appuyons sur la survenance de sa qualification, c'est-à-dire sur la constatation que le savant est savant ; et qu'ensuite nous procédons par dénombrement et élimination, suivant la méthode indiquée pour prouver l'existence des attributs ; nous sommes conduits, par le même raisonnement, à affirmer que celui qui perçoit, perçoit [au moyen d'une perception]. » Notons qu'al-Ġuwaynī refuse donc de traiter l'ouïe et la vue comme des attributs à part, nécessitant un autre type de démonstration. Ne nous méprenons pas sur la comparaison de tels attributs à la science : il ne s'agit pas de les confondre, comme le font al-Kā'bi et Naġġār, mais de montrer que l'ouïe et la vue de Dieu sont des attributs positifs et existants en Dieu, au même titre que les autres (la science, mais aussi la puissance, etc.).

résider dans Son essence, de la même manière que les accidents résident dans la substance et la substance dans un lieu.

Sur ce point, le mu'tazilisme accuse déjà une forme de confusion, au sein de la théorie des attributs divins-*ma'ānī*, entre le *maḥall* et le *makān*. Cette lecture de la notion d'inhérence comme *tahayyuz* vient certainement de la définition commune à l'aš'arisme et au mu'tazilisme de l'attribut-*ma'nā*. Exclusivement réservés au monde physique, les *ma'ānī* sont assimilés à des accidents résidant réellement dans une partie du corps, et *in fine*, dans la substance-atome (*ḡawhar*). « L'attribut-entité (réelle) *ma'nā* est comprise dans le bahšamisme comme ce qui réside (*qā'im*) dans une partie du corps³³⁸ ». Le réalisme des attributs *ma'ānī* du bahšamisme explique le refus des *ma'ānī* en Dieu de manière générale. La spécificité de l'ouïe et de la vue est que ces attributs sont considérés comme des caractéristiques réelles de Dieu, qui non seulement s'abstraient de la présence de *ma'ānī* mais dépendent d'autre chose : une configuration générale du sujet, la vie, qui opère non comme leur cause mais condition d'existence et d'exercice.

a.2. La volonté : « ce monstre apparent qu'est un accident sans substrat³³⁹ »

Le cas de la volonté est plus complexe. Comme pour l'ouïe et la vue, les baghdadiens et les basriens s'opposent. À cela tient sans doute le fait que Šahrastānī traite, comme un seul et même problème, les cas de la volonté et ceux de l'ouïe et de la vue. Là encore, selon Šahrastānī, Nazzām et Ka'ibī refusent à Dieu la volonté au sens propre, assimilant la volonté divine à Sa science et les manifestations de cette volonté à des actes de parole tels que l'ordre ou la menace. Si l'on en croit D. Gimaret, Šahrastānī s'appuie sur *l'Iršād* d'al-Ġuwaynī dans sa présentation de la théorie d'al-Ka'ibī³⁴⁰. Au sujet de la volonté, Ġuwaynī fait état non de deux, mais de trois théories mu'tazilites divergentes : (1) celle de Nazzām et de Ka'ibī, que nous venons de présenter ; (2) celle de Najār et (3) celle des ḡubbā'ites. La position (2), celle de Naḡḡār, telle que présentée par Ġuwaynī nous donne un autre indice permettant d'expliquer le regroupement par Šahrastānī de la volonté et des attributs perception de l'ouïe et de la vue. En affirmant que Dieu est « voulant par Lui-même », les naḡḡariya entendent, dit al-Ġuwaynī,

³³⁸ A. Alami, *L'Ontologie*, p.104

³³⁹ Marwan Rashed, « Algèbre et inférence », p.48.

³⁴⁰ Voir Šahrastānī, *Milal*, I, p. 202. Gimaret indique que cette présentation est quasi-littéralement reprise à celle d'al-Ġuwaynī, cf. *Iršād*, p. 75. Notons tout de même un détail qui échappe à cette correspondance : alors que Šahrastānī rapproche le concept baghdadien de la volonté à la science divine, al-Ġuwaynī les accuse plutôt de confondre la volonté de Dieu et Sa puissance. Notons aussi que cette conception de la volonté est assimilée sous la plume de Šahrastānī à la position des philosophes (*Milal*, I, p. 79).

« qu'Il n'est ni contraint ni défavorable³⁴¹ ». Une définition négative de la volonté qui n'est pas sans rappeler celles de la vue et de l'ouïe, définies par les ġubbā'ites à partir de l'absence d'infirmité du corps et d'obstacle entre l'objet perçu et le sujet percevant. Quoi qu'il en soit, c'est la position (3), celle des ġubbā'ites qui nous intéresse ici, puisque c'est à elle qu'on peut rattacher la remarque de Šahrastānī. Les mu'tazilites de Basra refusent d'admettre l'existence d'une volonté unique et éternelle en Dieu. Ils préféreront parler de volontés adventices et sans durée. Dieu veut, non d'une volonté résidant en Son essence, ni « de Son essence » seule, mais par des volontés créées. Le statut de *šifā* de la volonté divine est évidemment nié, mais avec lui, la relation d'inhérence sujet-attribut, et la relation d'inhérence tout court. Comment, alors même qu'ils reconnaissent l'inhérence de l'accident dans un substrat comme condition d'existence de l'accident, les ġubbā'ites peuvent-ils soutenir l'existence d'une volonté sans inhérence ? Et comment Dieu peut-il être qualifié par des volontés qui ne résident en rien et ne durent pas ? Le problème soulevé par la volonté est celui d'un attribut dit « de l'acte », ou plus largement « connecté » ou « transitif »³⁴². Définies comme des actes créés, les volontés ne peuvent inhérer en Dieu sans en menacer l'éternité ; ni inhérer en un quelconque substrat extérieur à Lui (par exemple, la chose ou l'être sur lequel la volonté divine s'exercerait), sans du même coup qualifier ce substrat lui-même de voulant. La volonté fait figure d'exception dans la théorisation mu'tazilite des attributs : bien qu'il existe d'autres attributs transitifs et bien que la volonté présente certaines caractéristiques communes avec la parole de Dieu (elle aussi adventice, et non-inhérente à Son essence) ; la volonté est le seul attribut à ne pas exister comme attribut et à s'extraire de toute relation de résidence. La difficulté de cette position tient d'une part au fait qu'elle considère la volonté divine comme un *'araḍ* (adventice et accidentel), d'autre part à l'application d'une définition stricte et en quelque sorte « contraignante » de l'inhérence. L'inhérence n'est jamais neutre, elle n'est pas un simple « exister dans », mais en existant dans la chose ou la partie de la chose, elle s'accompagne toujours d'une qualification. La preuve en est que si la volonté-*'araḍ* existait en Dieu, Il en partagerait nécessairement l'adventicité ; si elle inhérait dans un autre *maḥall*, cette chose, même inerte (*ġamad*)³⁴³ serait qualifiée de voulante. Pourtant, du fait même de sa nature adventice et accidentelle, la volonté ne saurait, si

³⁴¹ *Iršād*, p. 77.

³⁴² Cf. pour ces expressions voir A. Alami p.43 ; pour la référence à Ibn Mattawayh (*Maġmū'*), voir p.108. I. Mattawayh fait la distinction entre les attributs qui sont des connexions et les attributs qui ne sont pas des connexions. La science et la volonté sont conçus comme des attributs qui se connectent à un objet extérieur.

³⁴³ C'est l'une des conclusions fallacieuses auxquelles peut mener la théorie basrienne de la volonté divine, selon al-Ġuwaynī (*Iršād*, pp. 101-102) : « En outre, ils sont obligés d'admettre que la volonté de Dieu [d'après leur raisonnement] repose sur des choses inertes (*ġamād*). » Bien entendu, les mu'tazilites refusent que les volontés inhèrent dans quel que sujet que ce soit, mais al-Ġuwaynī tire sciemment la même conclusion au sujet de la volonté qu'à celui de la parole divine, qui réside non en Dieu mais dans le substrat matériel portant les sons et les lettres.

l'on en croit les règles de l'ontologie mu'tazilite, exister en rien, sans *maḥall*. L'exception de la volonté divine pose donc le problème du statut ontologique de l'accident sans lieu d'inhérence, ou, pour reprendre la formule de Marwan Rashed, de l'existence monstrueuse de « l'accident sans substrat ³⁴⁴».

a.3 La parole : du sujet-*maḥall* au sujet-*fā'il*

C'est aussi en raison de son adventicité que certains mu'tazilites répugnent à considérer la parole divine comme une *ṣifa* subsistante dans l'essence de Dieu. La définition de la parole est centrale au débat sur la nature du Coran (créé ou incréé) et à ce titre représente déjà un enjeu théologique à part entière³⁴⁵. Contre les aš'arites qui cherchent à défendre le dogme sunnite de l'incréation du Coran, les mu'tazilites s'appuieront sur une définition particulière de la parole (divine ou humaine) pour défendre l'adventicité du Coran. C'est même sur cette univocité de l'attribut parole en Dieu et en l'homme que les mu'tazilites fonderont leurs démonstrations et notons que sur ce point la thèse est commune à l'ensemble des mu'tazilites. Nous mettons ici de côté les enjeux relatifs au statut de ces « lettres et sons », compris avec Ğa'far b. Harb et Ğa'far Mubaššir, puis par les bahšamites, comme des citations (*hikayāt*)³⁴⁶. Deux éléments de définition mu'tazilite de la parole retiendront notre attention ici : son adventicité et son absence de durée. Cette caractérisation de la parole, héritée d'Abū l-Huḍayl et développée à partir d'al-Ġubba'ī (*Muġnī'*, VII, 24, 10s ; *Maġmū'*, I, 323, 8s) pose à nouveaux frais le problème de la relation attribut-essence, puisqu'elle aboutit à une définition du sujet *agent* de la parole et non plus *maḥall* de celle-ci. Les ġubba'ites rangent en effet la parole parmi les attributs de l'acte (*ṣifāt al-fā'il*), caractérisant le sujet sans résider en lui. À la différence de la volonté qui n'a pas de lieu d'inhérence, la parole réside dans des *maḥāll* adventices et matériels. Mais dans ce cas, l'inhérence de la parole dans un *maḥall* n'implique pas qu'un tel *maḥall* soit qualifié lui-même de parlant (rappelons que c'était l'une des raisons poussant les mu'tazilites basriens à refuser que la volonté réside dans quelque chose d'autre que Dieu). À la différence de la volonté, en effet, la parole est considérée par les mu'tazilites comme une réalité matérielle, qui entretient avec son lieu d'inhérence un simple rapport de réception non qualifiante. Le sujet de la parole, quant à lui, sera dit « parlant » en tant que sujet-agent de la parole. C'est en cela que consiste

³⁴⁴ Marwan Rashed, « Algèbre et inférence », p.48.

³⁴⁵ Sur le contexte d'élaboration des textes aš'arites ainsi que sur ceux des ḥanbalites, cf. D. Gimaret, *Doctrine*, p.309. Ajoutons à cela que selon Gimaret, la question de la parole est intrinsèquement liée à celle du statut et de l'interprétation des attributs.

³⁴⁶ Selon al-Ġubba'ī, le Coran est créé par Dieu dans une multiplicité de lieux (la mémoire des hommes, les bouches qui le récitent, les livres, etc.).

l'opposition avec la théorie aš'arite de la parole, qui la considère comme une entité résidant dans le « soi » ou l'essence³⁴⁷, et qu'al-Aš'arī nomme *kalām al-nafs* (parole du « for intérieur », comme propose de le traduire D. Gimaret³⁴⁸. Les sons et les lettres ne sont que l'expression et les manifestations (*dalālāt*)³⁴⁹ d'une « entité unique » (*ma'nan wāhid*)³⁵⁰ et qui dans le cas de Dieu est éternelle. Pour les mu'tazilites, celui qui parle n'est pas qualifié de « parlant » en raison de la résidence du *kalām* en lui, mais du fait qu'il *produit* la parole :

« Selon al-Aš'arī, la parole est une entité résidant dans l'âme (*ma'na qa'im bi l-nafs*), différente de l'expression (*ibara*), l'expression étant, elle, un signe de [cette parole] venant de l'homme. Selon lui, le parlant est celui en qui réside la parole, alors que, selon les Mu'tazilites, [c'est] celui qui *produit* la parole. Seulement [disait-il], on donne [ordinairement] à l'expression le nom de « parole » soit par métaphore, soit par [simple] homonymie.³⁵¹ »

Comment la parole peut-elle qualifier Dieu tout en résidant dans un substrat extérieur à Lui ? C'est par « dérivation »³⁵², écrit Šahrastāni, que Dieu sera dit « parlant », et de ce fait, être sujet d'un acte n'implique pas d'être le support de l'entité correspondante à cet acte. Ce qui importe ici et que nous retiendrons dans ce débat est cette autre conception du sujet proposée par les mu'tazilites. Le sujet n'est pas uniquement qualifié par l'inhérence d'un attribut en lui, autrement dit le sujet n'est pas voué à être un *maḥall* pour être qualifié. Le sujet est aussi sujet-*fā'il*, un agent de production dont la qualification vient de la création et de l'extériorisation d'actes en dehors de lui. Une théorie qui renverse la logique causale implicitement engagée par

³⁴⁷ A, *Risālat at-Tagr* (68,9s) : « Celui à qui n'est pas une parole (*lam yakun lahu kalām*) ne saurait être parlant au sens propre ; celui à qui n'est pas une volonté ne saurait être voulant au sens propre. Si on (qualifiait) qqn de la sorte sans qu'existent les attributs qui déterminent en lui ces qualificatifs (*ma'a 'adami s-sifāt allatī tūğibu hādihī l-awṣāf lahu*), il ne mériterait pas d'être au sens propre ainsi qualifié, il ne le serait qu'au sens figuré et mensongèrement. (...) par conséquent, *du moment que Dieu est qualifié au sens propre (fī l-haqīqa) de tous ses qualificatifs, on doit nécessairement affirmer l'existence des attributs qui déterminent en Lui, au sens propre, ces qualificatifs (idā kāna llāhu mawsūfan bi-jamī' hādihī l-awṣāf fī l-haqīqa, wağaba iḡbāt as-sifāt allatī awğabat hādihī l-awṣāf lahu fī l-haqīqa)* ».

³⁴⁸ D. Gimaret, *Doctrine*, p.203 : « Mais pourquoi cet emploi de *nafs*, alors que *qald* paraîtrait plus indiqué ? ». Sur l'emploi de *nafs* (expressions de la langue arabe justifiant cet usage en contexte aš'arite), voir p. 203-204 : « L'emploi de *nafs* plutôt que *qalb* permet d'appliquer à Dieu autant qu'à l'homme ladite définition de la parole : Dieu n'a pas un cœur, mais Il a bien un *nafs*, si on veut entendre par là Son essence, *support* de Ses attributs éternels. Il arrive du reste (rarement) qu'on dise *qāt* au lieu de *nafs* [...] » (Nous soulignons). On verra justement que l'un des enjeux de la position anti-mu'tazilite de la parole consiste à maintenir la relation de résidence dans un sujet de la parole comprise comme *ma'nā*.

³⁴⁹ Ibn Furāk, *Muğarrad* 192, 4-8²

³⁵⁰ D. Gimaret note que cette thèse n'a pas été « inventée » par al-Aš'arī lui-même mais qu'il la tient d'Ibn al-Rawandi et d'Ibn Kullāb : « [...] la thèse d'A. s'inspire [...], des conceptions d'Ibn Kullāb concernant la parole divine, que ce dernier disait être un attribut éternel résidant en Dieu (*qā'im bihī*), de même que Sa science et Sa puissance. Pour Ibn Kullāb, la parole divine n'est ni lettres ni sons, elle est en Dieu une « entité unique » (*ma'nan wāhid*) [...] (cf. *Maq* 584,9-17.) (*La Doctrine*, p.205).

³⁵¹ Šahrastānī, *Milal*, I p. 322.

³⁵² Sur le statut des attributs dérivés : Šahrastānī, *Milal*, I, p. 265. Sur la relation entre attributs *bi-l-fā'il* et attributs dérivés, Frank, *Beings*, p. 136-137.

l'aš'arisme, au sujet des attributs, voulant que l'inhérence d'un *ma'nā* cause la qualité dans le sujet, et qu'à ce titre tout dépende de cette inhérence. Le renversement opéré ici correspondant à une redéfinition du sujet, passé à sa détermination de sujet-substrat à celle de sujet-agent.

b. Le problème de la subsistance de l'attribut

b.1. Le modèle de la relation substance/accident

Comme nous l'avons vu, ces trois types d'attributs (ouïe et vue ; volonté ; parole) représentent trois entorses au principe d'inhérence de l'ontologie du *kalām*. Ce principe, que les *mutakallimūn* dans l'ensemble s'accordent à reconnaître, repose pour le *šāhid* sur la distinction entre ce qui réside en soi-même et ce qui réside en autre chose que soi-même. C'est sur cette distinction est fondée la différence entre la substance (dite *qā'im bin-nafs*) et l'attribut ou accident (*qā'im bi-ğayrihi* ou encore *qā'im bi qā'imun bin-nafs*). Or, ces attributs particuliers nous permettent d'apprécier la portée de la transposition aš'arite du modèle ontologique *ğawhār- 'araḍ* (substance/atome-accident) sur la relation entre Dieu et Ses attributs. La théorie mu'tazilite accuse l'aš'arisme d'identifier Dieu à un *maḥall* et Ses attributs à des *ma'ānī*, pensés sur le modèle des *a'rād*, autrement dit, d'accidents résidant dans le corps ou une partie de celui-ci. En montrant que certains attributs divins peuvent être *qā'im bi-ğayrihi* ou ne pas subsister en Dieu (c'est le cas de la parole et de la volonté), mais aussi en montrant que certaines qualités peuvent résider en Dieu sans être à proprement parler des *ṣifāt* (c'est le cas de l'ouïe et de la vue), le mu'tazilisme propose de dissocier ce que l'aš'arisme a systématiquement joint : la nature de l'accident, son existence dans un lieu d'inhérence et l'inhérence de l'attribut comme condition de qualification du sujet. L'application de cette règle conduit à son extrapolation à la qualification verbale elle-même : pour un aš'arite, la qualification de Dieu comme « savant », « voulant », « oyant » ou « voyant » renvoie toujours à une relation bien précise sur le plan ontologique, à savoir l'inhérence, qui suppose l'existence réelle et entitative du sujet et de l'attribut, ainsi toujours considérés comme *maḥall* et accident. De là l'accusation de traiter Dieu comme une substance dotée d'accidents, inévitable conséquence ontologique d'une définition fonctionnelle des rôles respectifs et relatifs du sujet et de l'attribut (le sujet-*maḥall* ; l'attribut-*ma'nā*). Que recouvrent les expressions *qā'im bin-nafs* et *qā'im bi-ğayrihi* en contexte mu'tazilite, et de quelle manière s'appliquent-elles ou contribuent-elles à forger l'ontologie des attributs divins ? L'idée d'autosuffisance (*qā'im bin-nafs*) est déjà employée en contexte grammatical pour désigner ce qui peut à soi seul avoir une signification. “*The grammarians*

*sometimes use qā'im bin-nafs to describe a grammatical element that can 'stand alone' as a single word or expression that is meaningful by itself, 'standing alone'*³⁵³.”

La correspondance des sens ontologique (autosubsistance) et logico-sémantique (auto-signifiante) de l'expression justifie ainsi le mode d'existence propre à la substance, « *in se subsistens* », qui subsiste par soi et le mode de prédication qui lui revient : ce qui subsiste par soi correspondant à ce dont on prédique quelque chose et ne saurait être prédiqué d'autre chose. Il en va de l'ontologie du monde visible comme de la logique prédicative, qui propose autour de cette notion de distinguer l'atome et l'accident, le sujet et le prédicat. Mais qu'en est-il de son application à Dieu et Son, ou Ses attributs ? La notion de *qā'im* est étroitement liée à la relation de dépendance ontologique du *qā'im bi-ġayrihi* à l'égard de ce qui subsiste par soi. À ce titre, R. Frank note que l'expression « *qā'im bin-nafs* », bien qu'elle caractérise l'atome et la substance corporelle, n'est pas souvent employée pour les désigner. Certains auteurs, en particulier al-Al-Aš'arī, refusent même d'appliquer la notion à tout ce qui n'est pas Dieu³⁵⁴. L'application de la distinction *qā'im bin-nafs/qā'im bi-ġayrihi* à Dieu s'accompagnerait donc d'une transposition de la dépendance ontologique de Ses attributs à l'égard de Son essence ; ainsi que d'une certaine conception de la relation d'inhérence, dont nous verrons qu'elle tend à s'identifier à l'occupation spatiale d'un atome.

Le problème de la dépendance ontologique des attributs à l'égard de l'essence a comme nous l'avons vu trouvé une tentative de neutralisation dans l'aš'arisme : les *ma'ānī* divins sont aussi éternels que Lui d'une part ; et d'autre part les *ma'ānī* sont définis par un rôle causal à l'égard des caractéristiques correspondantes. De sorte que Dieu est bel et bien le *maḥall* des attributs qui existent éternellement et nécessairement et de manière positive dans l'essence. Inhérer, pour un attribut, n'est pas simplement dépendre de, mais aussi caractériser son lieu d'inhérence : l'attribut ne saurait exister (c'est-à-dire subsister, de lui-même, hors d'une essence), mais l'essence ne saurait être ce qu'elle est sans cette relation d'inhérence. Une dépendance, donc, à double sens. En se défaisant de l'accidentalité dont elle est pourvue dans le monde physique, la résidence des attributs divins *bi-ġayrihi* devient ainsi nécessaire. En effet, pour le monde physique et adventice, la dépendance ontologique de l'accident vis-à-vis du *maḥall* se double de l'accidentalité même de la relation d'inhérence (*cet* accident pouvant toujours exister ou ne pas exister dans *ce maḥall*). L'aš'arisme maintient donc, dans le *šāhid* et

³⁵³ R. M. Frank, *Beings*, p.48

³⁵⁴ Frank se réfère au *Šāmil* p. 423 ; *Luma'* §45. Cf. *Beings*, p. 48

le *ġā'ib* sans mal la distinction ontologique entre ce qui subsiste par soi et réside dans autre que soi, puisque les deux expressions n'impliquent pas systématiquement l'accidentalité qui revient seulement aux étants adventices du monde physique. La différence entre Dieu et les autres existants, et entre les existants entre eux se traduit non seulement par la distinction entre *muhdath* et *qādim*, mais aussi sur le critère de la dépendance ontologique, exprimée par les expressions de *qā'im bin-naf/qā'im bi-ġayrihi*. Notons que le critère de la dépendance ontologique recoupe celui de l'éternité-adventicité : Dieu est *qādim* parce qu'indépendant ontologiquement ; mais il opère également parmi les étants du monde adventice, entre eux, puisqu'on y distinguera la substance (*qā'im bin-nafs*) de l'accident (*qā'im bi-ġayrihi*). Selon Al-Aš'arī, cette relation d'inhérence propre au monde physique trouve son équivalent dans la relation Dieu-attributs, où les entités sont portées par l'essence. Dans tous les êtres, donc, on retrouve cette relation de dépendance, que ces êtres soient éternels ou non. Comme le souligne D. Gimaret, même au sein de l'être éternel (Dieu), se trouve de l'existant par soi et de l'existant par ce qui existe par soi. La dépendance ontologique est la même, pour la *šifā* (divine) et le 'araḍ (de la substance), seule la survenance temporelle de l'accident permet de les distinguer -d'où son nom de 'araḍ³⁵⁵.

On comprend donc que les mu'tazilites trouvent dans cette transposition du modèle substance-accident à Dieu les moyens d'attaquer les aš'arites. L'éternité de Dieu ne suffit pas, dans la définition aš'arite de la relation d'inhérence, à Le dégager de son assimilation à la substance. Et ce, à tort ou à raison : que les aš'arites définissent ou non explicitement Dieu comme une substance, ils pensent la relation d'inhérence sur le modèle physique. Là se joue sans doute l'un des écarts entre les positions mu'tazilite et aš'arite sur les attributs. En contexte mu'tazilite, l'éternité divine est priorisée parmi les attributs et de ce fait l'existence positive d'attributs en Lui est rendue impossible³⁵⁶. Une condition dont les aš'arites semblent se passer, qui pensent les attributs divins sur le modèle des accidents de la substance, des accidents qui ne peuvent exister par eux-mêmes comme des entités divines, indépendamment de l'essence. Les attributs n'existant jamais qu'en et par autre chose, ils ne peuvent s'autonomiser ni exister séparément. C'est donc parce que l'essence divine est pensée non pas comme substance, mais sur le modèle de la substance (définie comme *qā'im bin-nafs*) que la distinction ontologique est

³⁵⁵ D. Gimaret, *La Doctrine*, pp. 35-36 : « Comme l'homme, Dieu a une puissance en vertu de laquelle Il est puissant, une science qui fait qu'Il est savant, une vie, une parole, etc. La seule différence, c'est que, dans le cas de l'homme, on parle en l'occurrence d' « accident » ('araḍ), alors que, dans le cas de Dieu, on parle d' « attribut » (šifa). ».

³⁵⁶ Pour les raisons mentionnées précédemment, à savoir que de telles entités seraient à leur tour éternelles.

maintenue dans l'aš'arisme entre Dieu et Ses attributs. Dans ce cadre, on constate que la différence entre l'éternel et l'adventice est secondarisée au profit de la distinction substance-accident, ou plutôt substance-non-substance, puisqu'au sein de l'éternel comme de l'adventice, on trouve de l'existant par soi et de l'existant par autrui. Même en Dieu, être éternel et nécessaire il existe des attributs éternels, nécessaires mais existant *bi-ğayrihi*. Cette modalité ontologique ne menaçant pour autant pas la nécessité et l'éternité divine, mais statuant seulement sur la distinction existentielle et modale entre l'attribut et l'essence. Chez les mu'tazilites ainsi, l'expression de « *qā'im bi* » semble plus univoquement employée qu'en contexte aš'arite entre le visible et l'invisible. C'est même comme nous l'avons vu en raison d'une compréhension univoque du *ma'nā* comme entité *accidentelle* que la théorie des *ma'ānī* se voit si sévèrement critiquée dans son application à Dieu. Les expressions de « *qā'im bin-nafs* » et « *bi-ğayrihi* » fonctionnent dans le cadre de cette critique comme les synonymes de « substance » et de « accident ». L'une des stratégies mu'tazilites consiste ainsi à nier le statut d'entité-accident aux attributs et par là même à dégager la relation essence divine-attribut de son identification ontologique à la relation substance-accident. L'ouïe et la vue, comme nous l'avons vu, caractérisent Dieu sans exister à titre d'attributs, mais qualifient la totalité de l'essence tout comme elles caractérisent, en l'homme, non l'atome (*ğawhar*) ou la partie, mais la totalité unifiée du corps humain vivant. Ainsi la destitution du statut d'attribut-accident de ces caractères divins s'accompagne d'une suppression de la relation d'inhérence *spécifique*. Par « relation d'inhérence *spécifique* » ou « particulière » (*iḥtiṣaṣ*), nous caractérisons la règle de l'inhérence de l'accident dans la substance, qui veut que *tel* accident réside dans *tel* atome et le caractérise en particulier³⁵⁷. R. Frank note que cette relation de caractérisation et d'inhérence particulières n'est pas appliquée à tous les attributs par les mu'tazilites, qui ménagent justement la possibilité de l'existence d'autres formes de qualifications et d'inhérence et ce, à la différence des aš'arites :

“In some instances this need for a substrate for the sake of particular association or specific qualification (*iḥtiṣās*) may be considered as derivative (*tabī'*) of the specific nature of the accident; but this is not universally so since some entitative accidents, sc. God's acts of willing, do not require a substrate at all.³⁵⁸”

³⁵⁷ Une expression que l'on retrouve chez Ibn Mattawayh, *Tadrika*, 148r° 12-15 ; Abū Rāšid, *Ziyadat*, 451 f., (voir R. M. Frank, *Beings*, p. 88), qui l'emploie au sujet du cas de la volonté divine.

³⁵⁸ R. M. Frank, *Beings*, p. 70.

En d'autres termes, les mu'tazilites dissocient la caractérisation et l'attribution de l'inhérence entendue comme *ḥulūl* particulier, venant localement caractériser la substance-atome. 'Abd al-Ġabbār affirme en effet que la caractérisation spécifique peut ou non s'accompagner d'une inhérence au sens propre : dans certains cas, le *ḥulūl* suffit à caractériser la substance, tandis que dans d'autres cas –comme celui de la volonté et de la parole–, la caractérisation de la substance ne vient pas de l'inhérence réelle dans une substance. Les cas de l'ouïe et de la vue, simples capacités, n'inhèrent pas en Dieu de la même manière qu'elles ne résident pas dans une ou plusieurs parties de l'homme ; la parole et la volonté quant à elles, caractérisent Dieu en résidant dans autre chose ou même sans résider dans aucun substrat, désolidarisant ainsi la relation de consécution entre le mode d'existence (celui d'une dépendance ontologique à l'égard du substrat) et le pouvoir de caractérisation (la production d'un caractère, *ḥukm*) de l'attribut. Les attributs des mu'tazilites sont ainsi pensés, dans le cas de Dieu, davantage comme des « actifs »³⁵⁹ que comme des entités, des actifs définis prioritairement de manière fonctionnelle à l'égard de la caractérisation et non des entités définies à partir de leur inhérence.

b.2. La distinction maḥal-makān

L'autre problématique soulevée par la transposition des catégories de *qā'im bin-nafs/qā'im bi-ġayrihi* à Dieu concerne l'interprétation « spatiale » de l'inhérence. Volontaire ou non, la compréhension de la « résidence dans » comme sur le modèle local de la caractérisation spécifique est à l'origine d'un transfert du problème dans une terminologie physique qui opère à plusieurs niveaux : non seulement l'attribut est pensé comme ce qui caractérise localement la substance, en n'occupant jamais que la partie ou l'atome (le « subsister par » devenant un « résider dans ») mais la nécessité de l'inhérence des accidents dans la substance est défendue du côté des aš'arites au même titre que la nécessité pour la substance d'occuper un espace. Une erreur que les mu'tazilites ne risquent pas de commettre. Ibn Mattawayh, notamment, divise les étants adventices en deux groupes selon leur rapport au lieu : d'une part, les étants qui existent dans un lieu (il s'agit des atomes) ; de l'autre, ceux qui n'existent pas dans un lieu (les accidents). La relation de dépendance ontologique (*qā'im bi-ġayrihi*) de l'accident du monde physique ne saurait donc être confondue avec une relation physique entre la substance (atome) et son lieu. Le *taḥayyuz* est certes l'un des attributs essentiels de la substance-*ġawhar*³⁶⁰ pour

³⁵⁹ Nous reprenons l'expression de A. Alami, *L'Ontologie*, p.26 : « Ainsi conçus, les attributs ne sont ni instruments ni des propriétés. Ils sont des actifs et non des entités réelles et objectives. »

³⁶⁰ Chez les aš'arites et les mu'tazilites, on s'accorde à dire que le *taḥayyuz* est nécessairement consécutif à l'existence de l'atome.

les aš'arites comme chez les mu'tazilites, il semble qu'il devienne pour certains aš'arites l'une des propriétés essentielles de toute attribution, voire la règle absolue de l'attribution dans le *šāhid* comme le *gā'ib*. D'où la confusion chez les aš'arites entre le critère de la dépendance ontologique (l'existence *par* autre chose) et la localisation (l'existence *dans* autre chose, qui en serait le lieu). Bien sûr, les aš'arites n'affirment pas que les attributs occupent un lieu en inhérant dans l'essence immatérielle de Dieu, mais ils traitent la substance comme un lieu : l'attribut inhère dans autre chose, à la manière dont la substance occupe nécessairement un *makān*. Une conception qui tend à rattacher non seulement le sujet au *maḥall*, mais le *maḥall* à sa dimension physique, de lieu, de place, autant qu'à son sens premier de « porteur ». Le cas de l'attribut volonté, qui ne subsiste selon les ḡubbā'ites et les bahšamites hors de tout *maḥall*, retiendra ici notre attention. Dans sa présentation du ḡubba'isme et du bahšamisme, Šahrastānī évoque à nouveau le cas de la volonté, dont le sort est comparable, selon lui, à celui d'une substance « sans emplacement » (*makān*), pour ne pas dire à Dieu Lui-même :

« Mais alors la qualification la plus particulière de ces attributs (*ṣifāt*)³⁶¹ convient [également] à [Dieu] en tant que Dieu Lui aussi [existe] sans lieu d'inhérence. / Et admettre des existants qui sont des accidents --ou assimilables à des accidents— sans lieu d'inhérence *est comme admettre des existants qui sont des substances – ou assimilables à des substances—sans emplacement (makān)*. Cela est proche de la doctrine des philosophes, en tant qu'ils admettent un intellect qui est une substance sans lieu d'inhérence ni emplacement ; et de même en va-t-il selon eux de l'Âme universelle et des Intelligences séparées. »³⁶²

Que la volonté n'inhère dans aucun substrat n'implique pas qu'elle soit une substance ou « assimilable » à une substance. Šahrastānī fait ici non une comparaison directe mais une analogie, entre d'une part la relation accident-substance et substance-emplacement/*makān* et ce afin de pointer l'aberration que la position mu'tazilite représente à l'égard de l'ontologie générale du *kalām*. La règle de résidence de l'accident dans la substance-atome est donc aussi inviolable que le principe selon lequel toute substance-atome a un *taḥayyuz*. L'analogie pourrait se limiter à rapprocher ces deux principes afin de montrer que l'inhérence est, pour l'accident, tout aussi nécessaire et essentielle que le *taḥayyuz* pour l'atome. Mais elle pose encore autre chose : l'accident hors du *maḥall* pourrait s'apparenter à une substance sans *makān* --ce qui pose déjà problème--, mais à cela s'ajoute le fait que Dieu seul peut être considéré comme un être *qā'im bin-nafs* sans *taḥayyuz*, puisque sans localité ni corporéité. Ainsi comprise, la

³⁶¹ Après avoir parlé de la volonté divine, Šahrastānī extrapole la position de ses adversaires aux cas de l'« exaltation » (*ta'zīm*) et de « l'anéantissement » (*fanā'*), p.265-266. Šahrastānī fait ici allusion à l'accident « anéantissement » que Dieu créerait sans lieu d'inhérence.

³⁶² Šahrastānī. *Milal*, I, p. 266-267. Nous soulignons.

position mu‘tazilite sur la volonté divine pose la question, sous de nouveaux traits et cette fois sous une plume aš‘arite, de la « divinisation » des attributs³⁶³. Šahrastānī montre ainsi que la volonté, hors de toute inhérence ou bien serait annihilée en tant qu’attribut, ou bien existerait, mais à la manière d’une substance, hors du sujet. Si la volonté existait en tant qu’accident sans *maḥall*, elle ne serait plus un accident, mais une substance. Mais puisqu’elle est sans *maḥall*, elle est, pour les mêmes raisons, sans *makān* (car sinon elle résiderait dans ce *makān* à la manière d’un accident dans le *maḥall*).

Šahrastānī va plus loin encore : la volonté telle que la définissent ḡubbā’ites et bahšamites existe en réalité *comme* Dieu, sans lieu d’inhérence. L’analogie est importante à plus d’un titre : d’abord, Šahrastānī rapproche, au point de les confondre, le lieu d’inhérence de l’accident du *makān* de la substance. De sorte qu’être *qā’im bin-nafs* consiste à exister dans un lieu, sauf dans le cas de Dieu, dont on dit indifféremment qu’Il n’a pas de localité (*makān*) ni de lieu d’inhérence (*maḥall*) –de même, nous le verrons plus tard, pour le cas de « l’intellect » des philosophes qui est une substance sans lieu d’inhérence ni lieu physique. Il faut donc que les attributs, aussi divins soient-ils, existent selon la même relation à l’essence que les accidents à l’égard de la substance. C’est même en vertu de cette relation qu’ils sont caractérisés l’un vis-à-vis de l’autre (le substrat vis-à-vis de l’accident) et qu’est définie la substance en elle-même (la substance, non en tant que substrat d’autre chose, mais comme atome ou corps occupant un espace défini).

Relativement à ce rapprochement *maḥall/makān*, deux compréhensions de la substance sont à mobiliser. D’une part, la substance S¹, substance-substrat ou substance porteuse (*maḥall*), définie par son rôle fonctionnel selon le critère de partage entre le *qā’im bin-nafs/bi-ḡayrihi*. La substance S², qui correspond à la substance-atome (*ḡawhar*), définie cette fois relativement à un *taḥayyuz*, qui accompagne nécessairement son existence. S¹ et S² sont évidemment identifiées dans le cas du monde physique, mais leur correspondance dans le *ḡā’ib* pose problème (toute S² est une S¹, l’inverse n’est pas vrai). La substance S¹ est l’analogue ontologique et métaphysique du sujet sémantique ou du terme auto-signifiant –caractérisée donc, par l’auto-subsistance ontologique—, elle peut s’appliquer à l’atome aussi bien qu’à Dieu. Tandis que la substance S², sans pour autant être *qā’im bi-ḡayrihi*, a pour condition d’existence nécessaire la spatialité (*taḥayyuz*). Pour Šahrastānī, le problème de la volonté des mu‘tazilites est celui d’un accident s’identifiant à la substance S¹ sans se plier à la condition de la substance S², soit d’une volonté autosubsistante puisque ne résidant dans aucun substrat. Or

³⁶³ La critique, nous l’avons vue, était formulée par les mu‘tazilites contre les aš‘arites et leur théorie des *ma‘ānī* qui seraient en eux-mêmes des dieux.

tel est le cas de Dieu, et de Lui seul. Cette conclusion repose sur un double présupposé : d'une part, qu'exister sans résider dans une substance revient à exister comme substance ; d'autre part, qu'exister en tant que substance sans lieu est le propre de la substance immatérielle divine. Conclure cela, c'est penser la relation d'inhérence et la dépendance ontologique de l'accident vis-à-vis de la substance sur le modèle physique. Et ce, dans le cas du *ḡā'ib* également³⁶⁴ : tout ce qui n'est pas *qā'im bin-nafsihi* se doit d'être *ṣifa* ou *'arad* et indifféremment se soustraire à la condition d'inhérence pour exister.

Au travers des cas particuliers de l'ouïe et de la vue, de la volonté et de la parole divines, le mu'tazilisme accuse la raideur de l'ontologie aš'arite des attributs, qui définit la nature de l'essence et des attributs en termes fonctionnels à partir de l'ontologie du monde physique. Par l'ouïe et la vue, les mu'tazilites montrent que la qualification est possible sans la condition d'inhérence de *ma'ānī* dans l'essence. La parole et la volonté sont considérées quant à elles comme des *ma'ānī* ou du moins de réels accidents. Là encore, les mu'tazilites désolidarisent la qualification de la relation d'inhérence, mais vont plus loin encore dans la subversion de l'ontologie aš'arite, en rendant possible qu'un attribut-*ma'nā* qualifie un sujet autre que son substrat d'inhérence ainsi qu'un attribut-*ma'nā* puisse exister sans inhérer, sans pour autant être une substance. Trois principes fondamentaux de la théorie aš'arite des attributs sont ainsi bafoués : 1/ toute qualification ne vient pas d'un *ma'nā* correspondant ; 2/ toute qualification particulière (*iḥtiṣāṣ*) du sujet n'est pas issue d'une inhérence particulière et locale *dans* le sujet ; 3/ au moins un attribut existe ni comme un accident, ni comme une substance (la volonté), et donc il faut supposer un troisième type d'existence qui n'est ni celle de l'accident, ni celle de Dieu, soit, un mode d'existence propre aux attributs divins.

³⁶⁴ Le rapprochement entre la relation accident-substance et attribut-Dieu est explicitement formulée par I. Fūrak (*Muğarrad* 28, 21-24) et Baḡdādi. *Gimaret, Doctrine*, p.238.

Conclusion : Le silence d'Ibn Rušd

Au vu de l'ampleur des thèses mu'tazilites et aš'arites soulevées par la querelle sur les attributs, la présentation qu'en donne Ibn Rušd semble tronquée et partielle. Le *Kašf* développe pourtant les arguments des aš'arites et rend compte, en les renversant, de leur solidarité au sein d'un système. Ainsi, l'adventicité du monde, la théorie atomiste, l'existence du vide et la thèse des attributs-accidents ou « entitatifs » de Dieu se rejoignent en visant la démonstration d'un Dieu puissant et créateur par l'adventicité du monde. La thèse aš'arite des attributs-*ma'ānī* repose même, comme le montre le philosophe, sur une conception de la substance (*ġawhar*) qui, déjà, pour le monde visible (*al-šāhid*), ou sublunaire, est fautive. L'erreur des aš'arites sur les attributs tient ainsi autant –si ce n'est plus—à leur théorie physique qu'à leur conception de la transcendance divine. C'est même celle-ci qu'ils nient, en fin de compte, puisque leur thèse des attributs-*ma'ānī* les contraint, dit le philosophe, à admettre que Dieu est un corps. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd développe en effet deux types d'arguments : les premiers visent les thèses en elles-mêmes et les seconds accusent une méthode de raisonnement qui est la transposition abusive du visible à l'invisible. Par les premiers et les seconds arguments, Ibn Rušd dénonce ainsi dans le *Kašf* la structure même de l'aš'arisme, qui procède par une inférence viciée dès son point de départ (c'est-à-dire dès la substance), vers l'invisible. La thèse sur les attributs est ainsi la manifestation de l'erreur même du système aš'arite : cherchant à prouver l'existence de Dieu, ils développent une physique de la substance-atome et défendent l'adventicité du monde. Mais alors que cette conception de la substance visait à assurer la transcendance du Créateur, elle finit par le comprendre aussi.

Ibn Rušd prend soin, dans le *Kašf*, de distinguer deux « méthodes » chez l'adversaire : celle des aš'arites en général –dont il fait d'al-Ġazālī le représentant—et celle d'al-Ġuwaynī. Ce dernier se démarque, aux yeux du philosophe, du reste de son école, par l'intégration de la thèse avicennienne du possible et du nécessaire. Il se distingue également, dans le *Kitāb al-Iršād* qu'Ibn Rušd a lu, et qu'il mentionne ici, par la thèse de la causalité nécessaire, en Dieu, des attributs-*ma'ānī* inhérent à l'essence. La conception ġuwaynienne des attributs divins témoigne d'influences variées, qui relèvent autant du bahšamisme que de la *falsafa* et dont elle

retient certains concepts et méthodes³⁶⁵. Le *Kašf* suit le plan de l'*Iršād*, distingue son auteur du reste des aš'arites, mais n'épargne pas le théologien pour autant. Al-Ġuwaynī est bel et bien un ennemi théorique, et ce d'autant plus qu'il représente un certain aš'arisme « systémique » dont les prétentions rationnelles dépassent celles de ses prédécesseurs —et qui certainement annoncent celles qui le suivent.

On s'étonnera en revanche du silence d'Ibn Rušd sur les mu'tazilites : s'il ne les a pas lu, il en connaît les thèses, ne serait-ce qu'à travers l'*Iršād* qui en fait largement état. En réalité, ce silence est relatif : dans le *Kašf*, le philosophe s'oppose aux mu'tazilites. Il nie leur thèse sur la négation de la direction divine, qu'il semble connaître avec précision. Il se réfère également à leur théorie de l'existence du non-être. C'est au sujet des attributs que la réfutation rušdienne se fait laconique, voire absente. Cette présentation partielle serait-elle partielle ? Un doute que le second silence du *Kašf* semble renforcer : Ibn Rušd, à proprement parler, ne se prononce pas sur les attributs. Aux autres théories, il oppose une réponse aristotélicienne, synthétique et rapide, certes, mais existante. Sur les attributs divins, il présente les innovations blâmables des « trois écoles », mais n'en condamne que deux explicitement —l'aš'arisme et le christianisme— et ne leur oppose pas la juste définition de ce qu'il faut entendre par Dieu, ni par Son unité. En se référant aux voies offertes par la Révélation, il semble même par après abandonner le projet d'y répondre. La thèse mu'tazilite sur les attributs se soustrait aux modèles pluralistes de la composition : mais cela suffit-il à la « sauver », et à dégager, au sujet précis des attributs de Dieu les mu'tazilites du reste des *mutakallimūn* ? Car c'est bien au sujet des attributs qu'Ibn Rušd épargne les mu'tazilites, qu'il ne manque pourtant pas de critiquer sur d'autres points.

Si l'identité de l'attribut et de l'essence est admise par le philosophe, il semble qu'elle doive se prouver ailleurs que dans ce traité de théologie. C'est en effet dans le *Tahāfut al-Tahāfut*, mais aussi dans le *Grand Commentaire* au livre Lambda de la *Métaphysique*, et en résonance profonde avec le *Kašf* que se joue l'affrontement de la thèse aristotélicienne de l'unité et de l'aš'arisme sur les attributs. La deuxième partie de notre travail s'appliquera à identifier la position assumée d'Ibn Rušd sur la question des attributs, soit, l'interprétation rušdienne de la définition aristotélicienne de l'unité divine et son application au cadre terminologique et conceptuel du problème des attributs de Dieu.

³⁶⁵ Nous développerons cette idée dans la dernière partie de ce travail.

Partie 2. L'unicité de l'essence divine

Dans cette partie nous chercherons à établir comment Ibn Rušd défend l'unicité du Premier en dépit de la multiplicité de Ses attributs. Cette recherche se confronte à deux obstacles : d'abord, à l'absence, dans le *Kašf*, d'une réponse de l'auteur au problème des attributs, en sorte que la présentation de la querelle théologique est condamnée —du moins en apparence— à sa dimension aporétique, faute de rencontrer sa résolution philosophique. Deuxièmement, à l'ambiguïté de la position d'Ibn Rušd vis-à-vis de l'une des voix de la querelle théologique, à savoir le mu'tazilisme. Si celle-ci défend l'unicité divine par l'identification de l'attribut à l'essence, comment le philosophe reçoit-il cette idée ? Nous défendrons ici que la « solution » rušdienne au problème des attributs ainsi que sa compréhension de la thèse mu'tazilite ne font qu'un et sont à rechercher ailleurs que dans le *Kašf* : dans le *Tahāfut al-Tahāfut* et dans le *Grand Commentaire* au livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote principalement.

Trois problèmes guideront notre enquête : 1/ premièrement, celui de l'incorporité divine. L'assimilation de l'essence divine à une substance corporelle composée d'attributs-accidents est l'une des formes que prend la condamnation de l'aš'arisme. Mais la preuve de l'incorporité demande encore à être démontrée par les philosophes, car c'est à partir d'elle seulement que peut être établie la simplicité de l'essence. Dans le *Tahāfut* Ibn Rušd reproche à Ibn Sīnā de proposer une voie nouvelle, distincte de celle des « anciens philosophes »³⁶⁶ pour établir la simplicité du Premier. Il s'agit de la détermination de Dieu comme l'être nécessaire par soi. Que Dieu soit par soi nécessaire, c'est-à-dire dépourvu de causes efficientes, se révèle insuffisant pour dégager la simplicité de l'essence divine de la multiplicité des attributs ; car Dieu n'est alors que Premier et un, sans toutefois qu'en soit démontrée l'unicité. La voie que propose Ibn Rušd est à la fois nouvelle et ancienne : ancienne parce qu'elle se présente comme un retour à la juste lecture de la métaphysique aristotélicienne, que ses prédécesseurs, selon lui, ont perdu de vue. Nouvelle, car elle réinvestit la solution offerte par les mu'tazilites, en lui offrant un prolongement philosophique et les moyens métaphysiques d'être démontrée. 2/ Le deuxième problème découle du premier : en quoi, si conformément au mu'tazilisme, Ibn Rušd

³⁶⁶ *Tahāfut al-Tahāfut*, éd. Maurice Bouyges, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1992 (3^e éd.), VII, p. 372. Désormais *TT*. Nous traduirons les textes en nous référant à la pagination de l'édition de M. Bouyges et mentionnerons, dans le cas contraire la traduction de référence.

défend l'unicité par l'identité de l'attribut et de l'essence, consiste alors l'essence divine ? Autrement dit, par quel attribut cette identité se réalise-t-elle ? Ibn Rušd là encore propose une solution en partie originale. Conformément aux philosophes, il défend que la nature divine est celle d'un intellect, en sorte qu'il revient singulièrement à l'attribut science de réaliser cette identification. Mais cette thèse sera aussi formulée *contre* les philosophes qui réduisent les attributs divins à des prédicats relationnels ou négatifs, et qui dans ce cadre définissent la science divine comme une simple *négation* de la corporéité de Dieu. Ibn Rušd tendra à prouver, *par* l'incorporéité et positivement, l'assimilation réelle et ontologique de Dieu à la science définie à partir de la psychologie d'Aristote. 3/ Enfin, le troisième problème vient de cette « solution » rušdienne au problème des attributs « par » la Science : comment, si Dieu est savant, et qu'Il *est* science, concevoir Son unicité à l'égard de ce qu'Il connaît, à savoir le monde ? et inversement, comment entendre dans le cas de Dieu, la thèse aristotélicienne de l'identité de l'intellect et de l'intelligible sans nier que Dieu connaisse le monde ? C'est le problème de la connaissance divine des particuliers qui sera abordée. Si cette question existe à part entière, son investissement dans le problème des attributs révèle la portée métaphysique de la thèse psychologique de l'intellect défendue par Ibn Rušd.

Chapitre A/ Un *tawhīd* rušdien et mu'tazilite

1. De l'unité à l'unicité

Si la position mu'tazilite sur les attributs est celle qui se rapproche le plus de la position unitaire sur la nature de Dieu, Ibn Rušd leur adresse toutefois un reproche –et non une critique. Le reproche est double : d'abord, les mu'tazilites défendent une idée inaccessible à la foule, à savoir l'identité entre le sujet et l'attribut. Ensuite, leur démonstration échoue à apporter un argument nécessaire à l'établissement de l'unicité, qui en est la condition même, à savoir l'incorporéité divine :

« [119] Il en est de même du propos des mu'tazilites selon lequel l'essence et les attributs sont une seule et même chose (*šay' wāḥid*). Cela est éloigné des connaissances premières et leur est même contraire. Il relève plutôt des connaissances premières que la science doit être distincte du savant, et qu'il est impossible que la science soit identique au savant, sauf à considérer que

les deux termes annexés (*al-mudāfeyn qarīna*)³⁶⁷ ne fassent qu'un, comme si le père et le fils renvoyaient tous deux à une seule et même notion en elle-même (*ma'nā wāḥidan bi'aynihi*). Or cet enseignement est loin d'être compris par la foule et en faire état de façon déclarée serait compris comme une innovation blâmable ; car cela l'égarerait plus que ne la guiderait.[120] De plus, les mu'tazilites n'ont aucune preuve démontrant que cela s'applique au Premier – qu'Il soit loué – pas plus que les autres théologiens, ils n'ont de démonstration permettant de nier la corporéité de Dieu, dans la mesure où, pour eux, la négation de la corporéité divine s'appuie sur la nécessaire adventicité du corps en tant que corps³⁶⁸. Or nous avons déjà démontré au début de ce traité qu'ils n'avaient aucune démonstration pour prouver cette idée, que seuls les savants, du reste, pourraient démontrer. »³⁶⁹

Ibn Rušd ne formule pas un désaccord vis-à-vis de la thèse de l'unité entre l'essence et l'attribut mais leur reproche de ne pas la démontrer réellement et de la destiner à des esprits insuffisamment disposés à la saisir. Que l'essence et les attributs soient « une seule et même chose » (*šay' wāḥid*) nécessite que puisse être défendue l'identité entre deux termes qui, quoique relatifs (*al-mudāfayn qarīna*), demeurent sémantiquement distincts et ne peuvent être ramenés à une signification unique (*ma'nā wāḥidan bi'aynihi*) : le savant et la science, le père et le fils. Ces termes renvoient à des significations et des existants distincts. Ici, Ibn Rušd ne vise pas seulement la distinction sémantique, nécessaire à toute proposition attributive signifiante, mais avec elle l'annexion, qui suppose dans ce contexte une forme d'appartenance : le fils étant le fils du père, et la science, la science du savant. Qu'Ibn Rušd compare la relation sujet-attribut (savant, science) à celle de deux substances distinctes et individuelles semble indiquer une réticence à l'égard d'une position réduite en fin de compte à une synonymie arbitraire entre deux termes et significations différents. Pourtant, l'unité du sujet et de l'attribut, chez les mu'tazilites n'est pas une synonymie, mais une unité entendue au sens ontologique : l'attribut désigne le sujet et s'y identifie, de manière à ce que le savant et sa science renvoient non seulement à une même signification, mais à un seul *être*. Le sens de cette comparaison est d'expliciter l'incompréhension à laquelle le *tawḥīd* mu'tazilite pourrait conduire, d'une part, chez le plus grand nombre, pour qui la science et le sujet savant sont deux notions (*ma'ānī*) différentes. D'autre part, de la part du savant, qui serait tenté d'y voir l'attestation arbitraire de l'unicité ontologique par simple synonymie. Que manque-t-il alors aux mu'tazilites pour non seulement affirmer l'unité de l'essence et l'attribut, mais pour la démontrer ?

³⁶⁷ IVème forme. Kazimirsky t. II, *ḍāfa* « IV.3. Joindre, annexer, ajouter. De là 4. Joindre comme un complément un mot à un autre, le mettre en rapport d'annexion, au génitif », p. 48.

³⁶⁸ *Lil ġism bimā huwa ġism*.

³⁶⁹ *Kašf*, §§119-120.

Dans la question VI du *Tahāfut*, Ibn Rušd répond à l'accusation gazālienne suivante : « les philosophes s'accordent à dire, comme les mu'tazilites, qu'il est impossible d'attribuer la Science, la Puissance et la Volonté au Premier Principe ; que ces noms nous sont donnés par la Révélation et qu'ils correspondent à des expressions verbales [seulement] »³⁷⁰. Al-Ġazālī précise que ce jugement est non seulement faux, mais arbitraire : pourquoi, alors qu'en nous les attributs sont « ajoutés » à l'essence, ils ne feraient qu'un avec l'essence divine, jusqu'à disparaître dans leur singularité, leur différence et leur signification ? Ibn Rušd concède, du moins en apparence, la difficulté de cette position ; à laquelle il oppose la difficulté, plus grande encore, de l'aš'arisme :

« Je dis : La difficulté [qui se présente] à celui qui nie la multiplicité des attributs est que ces attributs se ramènent à une essence unique (*al-ṣifāt al-muḥtalifa tarja'u ilā dāt wāhida*), de sorte que les concepts (*mafhūm*) de « science », « volonté » et de « puissance » sont un seul et même concept (*mafhūman wāhidan*) mais encore que « science » et « savant », « puissance » et « puissant », « volonté » et « voulant » auraient une même signification (*ma'nā wāhid*). La difficulté [qui s'impose] à celui qui, à l'inverse, défend que l'essence et les attributs ajoutés [à l'essence] existent tous les deux est que l'essence est la condition de l'existence des attributs (*ṣartan fī wujūd al-ṣifāt*), et les attributs, la condition de la perfection de l'essence (*ṣartan fī kamāl al-dāt*). »³⁷¹

Quoiqu'Ibn Rušd ne mentionne pas les mu'tazilites, c'est à eux autant qu'aux philosophes qu'il faut penser. Ibn Rušd n'affirme pas que l'unité divine tels que les uns et les autres la défendent consiste en une synonymie, mais il relève simplement cette difficulté. C'est dans la confrontation à l'autre position, consistant à défendre l'ajout d'attributs distincts de l'essence à celle-ci que doit être comprise cette formulation de la thèse unitaire. Le contexte est le suivant : Ibn Rušd répond, comme souvent dans le *Tahāfut*, à al-Ġazālī mais aussi à Ibn Sīnā. La thèse avicennienne de la nécessité par soi du premier, affirme Ibn Rušd, ne suffit pas à contrer la composition divine et la dépendance de l'essence à l'égard des attributs ajoutés.

La composition à laquelle les aš'arites condamnent l'essence divine est en effet liée à la production de cette composition : il faudrait donc que l'être nécessaire par soi le soit, finalement, par autre chose, à savoir ses attributs par laquelle l'essence se parachève et dont elle tire ses perfections. Ibn Rušd appuie cette démonstration par le principe selon lequel nul

³⁷⁰ *TT VI*, Bouyges, p.311.

³⁷¹ *TT VI*, Bouyges, p.312.

composé ne saurait l'être de lui-même³⁷², à moins de supposer que la composition soit elle-même, à son tour un accident éternel, au même titre que les autres attributs-accidents des aš'arites. Ainsi la thèse avicennienne ne permet pas de résoudre la difficulté de la position aš'arite, qui est celle de la composition. Toute composition étant produite et étant composée *par autre chose* qu'elle-même, soit cette composition serait éternelle et *nécessaire par autre chose*, soit elle serait seulement possible, ce qui invaliderait la thèse même d'Ibn Sīnā. La composition nie la nécessité par soi tandis que la nécessité par soi est insuffisante pour nier la composition. Ibn Rušd distingue ainsi bien plus que deux positions au sujet des attributs : (a) il y a celle des aš'arites, qui mène inmanquablement à la composition ; (b) celle d'Ibn Sīnā, qui s'oppose à la composition mais échoue à la résoudre par l'idée de nécessité *par soi*, qui permet seulement de prouver que l'existence du premier principe n'est pas *causée* par un agent extérieur ou une cause formelle ; (c) la position qu'il faudrait adopter, qui permet d'assurer l'unicité et non pas simplement l'unité de Dieu. Celle-ci peine à être démontrée positivement. L'unicité divine, soit la négation de la composition en Dieu, suppose que soit dépassé le principe selon lequel tout sujet tiendrait sa qualification *d'autre chose, bi-ġayrihi* : par exemple, que le sujet soit savant implique qu'il tire sa science d'une cause dont il tirerait cette science. Pour qui voudrait démontrer non seulement l'unité divine (que les aš'arites et qu'Ibn Sīnā, chacun à leur manière, parviennent à prouver en démontrant que l'existence de Dieu n'a pas de cause efficiente), mais Son *unicité* et Sa simplicité, il faudrait pouvoir prouver que « le savant et la science sont une seule et même chose ». Cela, dit Ibn Rušd, n'est pas « impossible », mais difficile et il faut « parvenir à unifier leurs concepts ». La difficulté de cette position tient à la démonstration de la non-composition de l'essence divine : (c₁) les philosophes y répondent par la différence entre l'accident et l'attribut. Les attributs-accidents que défendent les aš'arites par leur thèse des *ma'ānī* sont étrangers à l'essence tandis que les attributs des philosophes sont essentiels. C'est à la solution mu'tazilite (c₂) que l'on portera notre attention ici, puisque c'est elle que le philosophe jugera la meilleure et « la plus convaincante »³⁷³, contre à la fois les aš'arites et Ibn Sīnā. En faisant valoir la voie mu'tazilite contre la « solution » avicennienne par la nécessité, Ibn Rušd insiste sur l'importance de la simplicité ontologique dans la réfutation de la pluralité aš'arite. La simplicité n'est pas la nécessité et doit se défaire d'autre chose encore que de « l'absence de causes efficientes » (ou, en contexte aš'arite, de l'agent). S'il « n'existe

³⁷² Le principe est défendu entre autres dans le *GC Met. L* (commentaire 39) : « or tout composé est produit ». Nous reviendrons sur cette formulation dans la troisième partie.

³⁷³ *TT VI*, Bouyges, p. 320.

pas de démonstration chez les aš'arites consistant à dire que ce qui est nécessaire est simple »³⁷⁴, en existe-t-il chez les philosophes et chez les mu'tazilites ?

La thèse philosophique des attributs négatifs et relationnels ne suffit pas à contredire ceux qui verraient dans la thèse de l'unicité une réduction des attributs à leur dimension formelle voire une forme déguisée de dépouillement *ta'tīl*. Si elle n'est ni purement formelle, ni purement synonymique, mais ontologique, Ibn Rušd défend que l'unicité divine ne peut se passer d'une démonstration de l'incorporéité du Premier. Par existant un, simple et nécessaire, il faut avant tout entendre un être autosubsistant et incorporel, au sein duquel toute forme composition est niée, à commencer par la composition en *mawḏū'* et accidents. L'incorporéité de Dieu permet à elle seule de disqualifier la multiplicité réelle des attributs défendue par les aš'arites. Elle permet encore autre chose : de donner un fondement ontologique et logique à l'identité entre l'attribut et le sujet, sans pour autant d'en nier toute forme de distinction :

« L'existence de ces attributs dans ce qui est incorporel (*laysa bi-ġism*) est impossible (*mustahīl*), puisque la nature de ces attributs est éloignée (*ġarīb*) de leur sujet et c'est pour cette raison qu'on les appelle « accidents » (*sumiyat a'rāḍan*) et se distinguent (*tamayyizat*) du sujet, dans l'esprit et dans la réalité (*fī al-nafs wa ḥāriġ al-nafs*). »³⁷⁵

Sauver les attributs par la simplicité de l'Un : là pourrait être le projet d'Ibn Rušd. Contre les aš'arites bien-sûr, mais aussi contre ou malgré ceux qui ont tenté de prouver l'unicité du Premier en la confondant avec Son unité existentielle – c'est le cas d'Ibn Sīnā. Restent ceux qui ont compris la différence entre l'unité et l'unicité de Dieu et qui défendent, à raison, la simplicité de l'essence, c'est-à-dire *dans* l'essence : les mu'tazilites, et ceux qu'Ibn Rušd désigne comme « les philosophes », à savoir les péripatéticiens³⁷⁶. Mais chez les uns et les autres, l'identité entre Dieu et Ses attributs n'est pas suffisamment fondée. L'identité attribut-essence défendue par les mu'tazilites est juste, mais elle n'est recevable qu'à la condition de l'incorporéité. Les philosophes se contentent de nier les attributs ajoutés à l'essence en définissant les attributs comme des prédicats relationnels et négatifs, sans apporter de démonstration positive de leur identité ontologique à l'essence. Ibn Rušd n'est au sujet des attributs ni complètement

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 317.

³⁷⁶ Et parmi eux, ceux qui ont, comme lui, justement compris Aristote.

philosophe, ni complètement mu‘tazilite mais tire de l’une et l’autre position deux thèses : avec les mu‘tazilites, il défend l’identité du savant (Dieu) et de Sa science, mais leur fournit la preuve de l’incorporéité qui manque à cette thèse. Avec les philosophes, il s’accordera sur la démonstration de l’incorporéité divine mais en prolongera l’application à la défense de l’unicité divine.

2. Non composition et incorporéité : prolongements à la thèse mu‘tazilite

L’enjeu de l’incorporéité divine n’a pas échappé aux mu‘tazilites. Mais les preuves pour la démontrer ne sont pas suffisantes et Ibn Rušd les rapproche dans le *Kašf* de celles des aš‘arites. « Pour eux, la négation de la corporéité divine s’appuie sur la nécessaire adventicité du corps en tant que corps (*li-l-ğism bimā huwa ġism*) »³⁷⁷, soit à partir de la détermination du corps comme adventice et de l’impossibilité d’attribuer cette adventicité à l’éternel. Plus tard dans le *Kašf*, et après avoir démontré la fausseté de la preuve aš‘arite de l’existence de Dieu par la création du monde, il conclut que, sans avoir toutefois eu accès aux ouvrages des mu‘tazilites, ceux-ci empruntent des méthodes analogues à celles des aš‘arites : « quant aux mu‘tazilites, leurs ouvrages ne sont pas parvenus jusqu’à notre péninsule³⁷⁸ mais leurs voies sur ces questions sont analogues à celles des aš‘arites. »³⁷⁹ C’est donc, faute de mieux, du côté des aš‘arites que nous devons chercher cette preuve, et avec elle, les raisons de son insuffisance. En quoi consistent leurs méthodes, et surtout, en quoi échouent-elles à prouver l’incorporéité de Dieu ?

Les démonstrations théologiennes s’appuient sur la réduction du monde à des principes physiques atomistes, son assimilation au corps et à ce qui s’y rattache : le monde est constitué, selon ces principes, de substances (*ğawāhir*, c’est-à-dire d’atomes) de d’accidents (*a‘rād*)³⁸⁰. Si les accidents ne sont pas des substances, ils n’existent que dans et par la substance corporelle. Du principe de dépendance métaphysique, les théologiens en tirent un autre : l’atome, porteur

³⁷⁷ *Kašf*, §120.

³⁷⁸ Al-Andalus.

³⁷⁹ *Kašf*, §67, p.118.

³⁸⁰ Cf. *Kašf*, §133, p.139 : Ibn Rušd renvoie aux mutakallimūn en général : « Ils affirment que la preuve que Dieu n'est pas un corps est que tout corps est produit (*muḥdat*). Et si on leur demande comment ils prouvent que tout corps est créé, ils répondent par l'argument qu'on a déjà exposé, à savoir celui de l'adventicité des accidents (*ḥudūṭ al-a‘rād*), et le principe selon lequel ce qui ne peut se passer de l'adventicité des accidents est produit. Or, non seulement il a été prouvé que cette méthode n'avait rien de démonstratif, mais quand bien même elle l'était, elle serait hors de portée de la nature de la foule. En plus de quoi, ceux qui affirment que Dieu consiste en une entité et des attributs ajoutés à cette entité (*dātun wa šifātun zā‘ida ‘ala al dāt*), affirment en réalité qu'Il est un corps, bien plus qu'ils ne le nient, comme ils croient [pourtant] le faire par la négation (*dalīl intifā*) de Son adventicité. Telle est la première raison pour laquelle la Révélation ne mentionne pas qu'Il n'est pas un corps ».

d'accidents adventices, doit lui-même être adventice. De cette démonstration générale, Ibn Rušd distingue une version particulière, celle d'al-Ġuwaynī :

« [46] La deuxième méthode est celle qu'Abū al-Ma'ālī [al-Ġuwaynī] présente dans son ouvrage intitulé *al-Nizāmiyya*³⁸¹. Elle est fondée sur deux prémisses : [47] (1) la première affirme que le monde dans tout ce qu'il contient (*al-'ālam, bi-ġamī' mā fīhi*) pourrait être (*ġā'iz*) autrement qu'il ne l'est. Par exemple, il est possible (*ġā'iz*) qu'il soit plus petit ou plus grand qu'il ne l'est, il est possible (*ġā'iz*) qu'il ait une forme différente (*bi-šakl āḥar*) de la forme qu'il a (*ġayr al-šakl alladī huwa 'alāyhi*), il est possible (*ġā'iz*) que les nombre des corps [qu'il contient] (*'adad aġsāmihī*) soit différent de celui qu'il contient, ou encore il est possible (*ġā'iz*) que les mouvements de tous les objets mus dans une direction (*ḥarakāt kull mutaḥarrīk ilā ġiha*) se fasse dans la direction opposée à leurs mouvements. Et ce jusqu'à [affirmer] qu'il soit possible (*hattā yumkinu fī*) que la pierre se meuve vers le haut et que le feu se meuve vers le bas, que le mouvement d'est en ouest s'inverse, et que l'ouest soit à l'est. [48] (2) La deuxième prémisses affirme que tout ce qui est possible est produit (*al ġā'iz muḥdat*) par un producteur (*wa lahu muḥdiṭ*), c'est-à-dire un agent (*fā'il*) qui a choisi l'une de ces deux possibilités (*bi-āḥad al ġā'izayni*) plutôt que l'autre (*ūlā minhu bi-l-ākhar*). »³⁸²

Cette seconde version de la démonstration de l'existence de Dieu ne repose pas sur l'adventicité des corps et du monde, mais sur la nature du possible. Le monde aurait pu et pourrait toujours être autrement, et telle est la preuve non seulement de l'existence de Dieu par celle du monde, mais de l'existence d'un Dieu puissant et voulant, qui est l'agent de *ce* monde plutôt que d'un autre. De ces deux prémisses découle la conséquence irrecevable pour Ibn Rušd de la contingence et de l'adventicité du monde. Ce n'est pas pour cette raison qu'Ibn Rušd pourtant réfute cette démonstration mais à celui du possible. Al-Ġuwaynī a identifié l'adventice au possible (« *al ġā'iz muḥdat* »), et de là, tire l'existence nécessaire l'existence d'un Agent (*fā'il*). Cette formulation ġuwaynienne de la démonstration théologique, Ibn Rušd la rapproche de la thèse avicennienne du nécessaire par soi. La démonstration ġuwaynienne est en quelque sorte une extrapolation fautive du principe de dépendance ontologique du possible à l'égard du nécessaire, soit une mauvaise interprétation d'une thèse par ailleurs discutable, en direction d'un « “possibilisme” radical »³⁸³ de l'aš'arisme :

« [54] Ibn Sīnā partage cette prémisses dans une certaine mesure (*bi-wuġūhin mā*), puisqu'il considère que tous les existants (*kull mawġūd*), à l'exception de l'agent (*mā siwa al-fā'il fa huwa*), et considérés en eux-mêmes (*idā u'tubira bi-dāthihī*), sont *possibles* et *contingents* (*mumkin wa ġā'iz*), et que ces possibles sont de deux sortes : le contingent relativement à son agent (*ġā'iz bi-i'tibār fā'il*), et le nécessaire relativement à son agent (*wājib bi-i'tibār fā'ilihī*) et possible par soi (*mumkin bi-i'tibār dāthihī*). Et le nécessaire selon tous les aspects (*al-wāġib bi ġamī' al jihāt*) est le Premier Agent (*huwa al-fā'il al-awwal*). [55] Or cette déclaration est absurde car le possible selon son essence et selon sa substance (*al-mumkin fī dāthihī wa fī*

³⁸¹ Al-Ġuwaynī, *al-'Aqīda al Nizāmiyya*, ed. M. al-Kawṭarī Al-Qāhirat : Maktabat al-azhāriyyat li-l-turāt, 1992, p.17.

³⁸² *Kaṣf*, §46-48, pp.110-111.

³⁸³ M. Geoffroy L'*Islam et la raison*, p. 106.

jawharihi) ne peut devenir nécessaire relativement à son agent (*laysa yumkinu an yu'add darūrīyyan min qibal fā'ilihi*), à moins de supposer que la nature du possible se mue en la nature du nécessaire (*illā law iuntiqalibat tabī'a al-mumukin ila tabī'a al-ḍarūrī*). Si par « possible par soi » (*mumkinan bi-i'tibār dātīhi*), il entend ce qui est supprimé (*irtifā' huwa*) lorsqu'on imagine (*tuwūhḥima*) son agent supprimé (*fā'iluhu murtafa'an*), nous répondrons : cette suppression est impossible (*hadā al-irtifā' huwa mustaḥīl*). [...] [56] quant à la seconde prémisse, qui dit que ce qui est possible est adventice (*al-ḡā'iz muḥdat*), elle n'est pas de soi évidente et les philosophes (*al-'ulamā'*) se divisent sur cette question. Platon autorise que le possible soit éternel et non Aristote. [...] [57] Quant à Abū al-Ma'ālī [al-Ġuwaynī], il a cherché à expliquer sa prémisse par d'autres prémisses. La première est le contingent (*aj-ḡā'iz*) doit avoir un principe déterminant (*muḥassis*)³⁸⁴ qui le détermine comme substrat d'un attribut contingent plutôt que d'un autre. La deuxième : que ce principe déterminant (*muḥassis*) ne peut qu'être un [agent] voulant (*murīdan*). La troisième : ce qui existe par la volonté (*al-mawjūd 'an al-irāda*) est produit (*huwa ḥādīt*). »³⁸⁵

Derrière et avec al-Ġuwaynī, c'est Ibn Sīnā que vise Ibn Rušd. Ce dernier adresse à Ibn Sīnā l'argument de l'impossible transformation du possible en nécessaire qu'il ne développe pas ici. C'est à la version dialectique et théologique de cette thèse, c'est-à-dire à sa formulation par al-Ġuwaynī qu'Ibn Rušd s'attaque dans le *Kašf* : que le monde puisse être tout autre et qu'il dépende de la seule volonté divine, n'est-ce pas là nier l'ordonnement entre les parties du monde, sa cohérence générale, et partant, la science du Créateur ? Ibn Rušd oppose à al-Ġuwaynī les arguments de la « providence » (*dalīl al'ināya*) et de l'« invention » divine (*dalīl al iḥtirā'*)³⁸⁶, appuyés sur la constatation de l'ordre visible dans le monde et dirigés contre une présomption non seulement fautive mais éloignée de l'expérience du monde. La thèse avicennienne du nécessaire par soi et de l'idée de la contingence du monde d'al-Ġuwaynī se rejoignent donc, pour Ibn Rušd par le rôle qu'elles accordent au possible dans la preuve de l'existence de Dieu. Dans le *Tahāfut*, Ibn Rušd rapproche à plusieurs reprises la position aš'arite générale (sans plus de précision) avec celle d'Ibn Sīnā au sujet de l'unité divine bien qu'elles se distinguent quant au statut des attributs. Pour al-Ġazālī, la nécessité du Premier est juste, mais ne revient en fin de compte qu'à dire que Dieu n'a pas de cause efficiente --ou, en termes aš'arites, d'« Agent » (*fā'il*)-- et non à nier la multiplicité des attributs. En un sens, Ibn Rušd s'accorde avec al-Ġazālī sur ce point : il faut autre chose que la négation de la dépendance ontologique du Premier à l'égard d'autre chose pour en affirmer la simplicité, car la thèse du nécessaire par soi n'est pas incompatible avec la multiplicité des attributs-*ma'ānī*. Plus encore, les aš'arites défendent par l'idée d'un Dieu nécessaire (et donc de la contingence du monde) la

³⁸⁴ C'est-à-dire un principe spécifiant.

³⁸⁵ *Kašf*, §54-57, p.113-114.

³⁸⁶ *Kašf*, §75-78, p.119-120.

nécessité et l'éternité de Ses attributs.

Alors qu'Ibn Rušd annonce dans le *Kašf* la communauté des démonstrations mu'tazilite et aš'arite sur l'existence de Dieu et la création du monde, il rapproche finalement Ibn Sīnā de l'aš'arisme. Dans le *Tahāfut*, il présente la voie mu'tazilite comme la meilleure réponse possible à l'erreur commune d'Ibn Sīnā, d'al-Ġazālī et d'al-Ġuwaynī. Répondant à al-Ġazālī qui accepte la nécessité du Premier entendue comme absence de cause ou d'agent antérieur à Lui tout en refusant qu'elle soit suffisante à nier la réalité de Ses attributs, Ibn Rušd affirme :

« [Je dis] : Tout cela est une critique dirigée contre la méthode d'Ibn Sīnā pour nier les attributs (*nafti as-šifāt*) par l'affirmation de l'existant nécessaire par soi (*itbāt wāğib al-wujūd bi-dātihi*). Mais la méthode la plus convaincante (*al-tarīq al-iqnā'*) sur cette question pour démontrer la nécessité de l'Un (*wuğūb al-ittihād*) et en faire une conséquence obligatoire pour les aš'arites est la méthode mu'tazilite. En effet, [ces derniers] entendent par « possible » l'existence véritablement possible (*al-wuğūd al-mumkin al-ḥaqīqi*)³⁸⁷ et ils pensent que tout ce qui est inférieur au Premier principe possède cet attribut (*kull mā dūn al-mabda' al-awwall huwa bi-ḥaḍihi al-šifa*)³⁸⁸. Leurs adversaires aš'arites leur concèdent cela et pensent, eux aussi, que tout possible a un agent (*kull mumkin falahu fā'il*) et qu'une série [causale] (*al-taslasal*) a un terme final (*yūqata'a bi-l-afdā'*), et aboutit à ce qui n'est pas possible par soi (*laysa mumkinan fī nafsihi*). Leurs opposants [les mu'tazilites] leur concèdent [à leur tour] cela. Mais en leur concédant cela, ils entendent qu'il s'ensuit que le Premier, qui est le terme final des possibles n'est pas un possible [Lui-même] et qu'il doit nécessairement être simple et non-composé (*laysa mumkinan fa wāğib an yakūn bašītan ġayr murakkab*). Or, les aš'arites refusent de dire que la possibilité réelle (*al-imkān al-ḥaqīqi*) implique nécessairement qu'Il est simple, mais plutôt et seulement qu'Il est éternel, que nul agent ne Le cause. Ainsi ne trouve-t-on pas, chez ceux-ci, de démonstration (*burhān*) de la simplicité du Premier à partir de l'existence nécessaire ».³⁸⁹

Il existe donc bel et bien une démonstration (*burhān*) mu'tazilite de la simplicité de Dieu et irréductible à la preuve aš'arite de l'existence de Dieu par la contingence du monde. Les mu'tazilites concèdent à leurs adversaires la définition du possible entendu comme dépendance ontologique à l'égard d'autre chose. D'où les mu'tazilites tirent-ils alors, en dépit de cette admission commune, que le Premier est, puisque nécessaire, simple (*baṣiṭ*) ? La réponse est à rechercher du côté de la définition du possible, que les aš'arites –que partage, d'une certaine manière, Ibn Sīnā³⁹⁰—, ont insuffisamment déterminé. Le « véritablement possible » (*al-*

³⁸⁷ C'est à dire le causé.

³⁸⁸ C'est-à-dire le fait d'être possible.

³⁸⁹ *TT* VI, Bouyges, p. 320-321.

³⁹⁰ On notera d'ailleurs que l'argument anti-avicennien d'Ibn Rušd contre le nécessaire par soi repose bien souvent sur le reproche de l'impropriété terminologique et de l'absence d'une définition suffisamment restreinte du « nécessaire » et « possible ». Cf. *TT*, VI, p. 326 : au sujet des notions communes de nécessaire et de possibles appliquées dans ce contexte : « [...] en résumé, on ne peut prétendre, en suivant pour cette question cette voie, accéder à une quelconque forme de certitude, en raison de l'équivocité des expressions « existant nécessaire par soi », « possible par soi », mais « existant nécessaire par autre que lui ». Cet argument (les notions de nécessaire

mumkin al-haqīqī) désigne chez les mu‘tazilites le *causé* : ce qui non seulement nécessite une cause, d’un point de vue logique et modal, mais également existe par et avec la cause. Les mu‘tazilites permettent de dépasser une première définition du possible entendu comme dépendant d’une cause *efficiente* ou d’un *agent* —soit la réduction de la causalité à l’agence et son assimilation par les aš‘arites de la cause à l’agent, le *fā‘il*— et introduisent par cette autre définition du possible, la cause réceptrice. Ainsi entendu comme *causé* et non plus seulement comme adventice ou contingent, le possible ne démontre pas l’existence d’un principe nécessaire par soi, séparé et extérieur à lui mais la nécessité d’une cause qui peut être inhérente ou constitutive de l’existant possible réel. Cette cause, ce peut être la cause formelle, ou encore la cause matérielle, principe d’individuation, « cause réceptrice » (*‘illa qābila*), impliquant avec la nature matérielle de la chose, sa composition. Pour Ibn Rušd, là est l’erreur des aš‘arites : en concevant les attributs divins comme des accidents de la substance, ils posent, en Dieu, l’existence d’une cause réceptrice et donc réaffirment la composition dans en Dieu tout en Le concevant comme nécessaire. Si la voie des mu‘tazilites est « la méthode la plus convaincante » (*tarīq al-iqnā‘*) à leur opposer, elle échoue cependant à leur faire admettre la simplicité de Dieu. Il manque en effet quelque chose aux mu‘tazilites dans leur démonstration : l’articulation de la simplicité entendue comme non-composition et de l’incorporéité, que seuls les concepts de cause et de réception permettent d’établir. C’est ici que la *falsafa* et plus particulièrement la doctrine aristotélicienne de la matière et la théorie des causes prolongent l’effort mu‘tazilite, dans une langue qui n’est plus celle des *mutakallimūn*. « Nommer l’essence réceptrice (*al-dāt al-qābiliyya*) une cause réceptrice (*‘illa qābiliyya*) appartient à votre terminologie »³⁹¹, répond al-Ġazālī aux philosophes. Il appartient également à la philosophie de prouver que l’absence de cause réceptrice dans l’Existant nécessaire et premier rend impossible la multiplicité des attributs-*ma‘ānī*. Ceux-ci sont « surajoutés à l’essence » du Premier, et précise Ibn Rušd, distincts de Lui. Il en faut plus, selon Ibn Rušd, pour prouver la simplicité de l’Un et ainsi de réfuter la composition en essence et attribut. Il faut que soit établie la preuve que la nature de la réception implique la matière.

Ibn Rušd établit ainsi, contre al-Ġazālī, deux arguments dialectiques en faveur de l’immatérialité de Dieu, en réponse à la preuve du Premier l’impossible régression des causes à l’infini. Premièrement, al-Ġazālī tente de piéger les philosophes en traitant de leur « cause

et de possible sont chez Ibn Sīnā obscures) est également employé par al-Ġazālī (cf. *TT*, IV, 12, V, 3 ; VI, 7 ; VII, 8-9 ; VIII, 3 ; X, 3 ; X, 5).

³⁹¹ *TT* VI, p. 322.

réceptive » comme d'une cause agente. De la même manière que Dieu est l'Agent premier, on pourrait admettre que la chaîne des réceptacles s'arrêterait à Lui, et ce de la même manière, écrit al-Ġazālī, que l'essence est le réceptacle de l'accident, mais n'a pas elle-même de réceptacle. À cet argument, Ibn Rušd répond par la nature matérielle de la cause réceptive, donc par l'impossibilité pour Dieu d'être le terme final des causes réceptives (la cause réceptive de toutes les autres). Il faut donc raisonner par l'absurde, et imaginer ce que pourrait être le rapport que Dieu, identifié à la dernière des causes réceptives, aurait avec la matière. Comment pourrait-Il être Lui-même étranger à la matière si sa nature ne diffère pas de celle des autres causes réceptives, nécessairement matérielles ? Il faudrait ou bien que Dieu soit Lui-même caractérisé et individualisé selon la matière, soit, refuser qu'Il soit distinct selon l'essence et l'attribut, et donc affirmer qu'Il est étranger ou « extérieur » à la matière. Là encore, l'identification de Dieu au terme final de la série non plus d'agents, mais de *causes*, ne résout rien selon Ibn Rušd :

« La recherche du terme des causes réceptives (*al-'ilal al-qābiliyya*) est différente de celle du terme des causes efficientes (*al-'ilal al-fā'iliyya*), puisque celui qui admet l'existence de causes réceptives doit admettre également que la série des causes réceptives trouve un terme dans une cause réceptive première (*bi-'illa qābiliyya ūla*), qui doit nécessairement être extérieure au Premier Agent (*hāriġa 'an al-fā'il al-awwal darūra*), de même qu'il doit admettre l'existence d'un Agent Premier extérieur aux *matières* réceptives (*al-mawād al-qābiliya*). Si l'Agent Premier possédait une matière, cette matière n'existerait pas numériquement ni dans le réceptacle premier (*al-qābiliyya al-ūla*) ni dans les réceptacles inférieurs de tous les autres existants. Bien plutôt, s'Il devait avoir une matière, celle-ci Lui serait particulière (*mādda hāssa bihi*). »³⁹²

Ici Ibn Rušd explicite la manière dont l'être premier et nécessaire, dès lors qu'on admet en Lui une essence et des accidents, est non seulement un être composé et matériel, mais encore corporel. Dieu pourrait bien être le terme premier et final de la chaîne des causes réceptives, Il devrait, en raison de la nature matérielle de la cause réceptive, entretenir avec cette matière une relation impossible. Ou bien Dieu serait étranger à cette cause réceptive, car étranger à la matière, mais alors il faudrait imaginer une cause réceptive et matérielle antérieure ou extérieure à Lui, par laquelle Il serait reçu ; ce qui est impossible, dès lors que Dieu est le Premier Agent et le dernier terme de cette relation. À moins qu'Il ne soit Lui-même cette cause, mais ce faisant, il aura une nature matérielle. Cette matière, en Lui, ne saurait être première et indifférenciée, mais au contraire particulière et individuelle. La matière est ici entendue au sens du principe d'individuation de *Physique I*, 7 à savoir la matière comprise comme substrat commun à tous

³⁹² *TT VI*, p.323-324.

les êtres matériels, se divisant pourtant numériquement avec les individus³⁹³. Cette matière numériquement distincte, et particulière à Dieu serait à comprendre comme la corporéité divine. De là, affirme Ibn Rušd, l'assimilation des attributs à des accidents de la substance, et de l'essence de Dieu à une substance matérielle, réceptrice, mais encore composée et corporelle.

L'argument, de manière générale, repose sur la notion d'altérité et de composition. Les mu'tazilites et les philosophes ont relevé que les attributs divins des aš'arites ont une nature étrangère ou distincte de l'essence. Envisagés comme des *ma'ānī*, les attributs divins sont comme des accidents, et ainsi « la nature de ces attributs est éloignée (*ġarīb*) de leur sujet »³⁹⁴, de la même manière que la nature (matérielle) de la cause réceptrice « doit nécessairement être extérieure au Premier Agent ». Ce principe d'altérité correspond à ce que la métaphysique aristotélicienne (mais aussi la psychologie) définit comme cause réceptrice et comme réception, de manière générale, qui obéit à un principe d'identité et de différence : d'un côté, ce qui reçoit doit être privé de la nature de ce qui est reçu, de l'autre, elle doit partager avec lui une communauté générique. Aussi, en faisant de Dieu une cause réceptrice, les aš'arites L'assimilent à une substance matérielle –car, dit Ibn Rušd, « la réception indique une matière »³⁹⁵-- et ils assimilent Ses attributs à des accidents de la substance. Quant à l'identification de Dieu à un corps, Ibn Rušd la dénonce par le fait qu'une fois admis que Dieu reçoit Ses accidents comme le font les aš'arites, Il ne pourra être considéré comme un accident reçu par une matière antérieure ou plus éminente, mais devra être de la nature de cette matière, avoir une cause réceptrice et recevoir des accidents : or, cette détermination par la matière fera de Lui un corps, soit un certain composé particulier. La corporéité de Dieu est ainsi, chez les aš'arites, présentée comme la conséquence nécessaire de la différence entre l'attribut et l'essence. Voilà pourquoi la preuve de *l'incorporéité* du Premier, et non seulement de Son immatérialité, est nécessaire pour que les mu'tazilites puissent défendre, comme Ibn Rušd l'écrit dans le *Kašf*, que le savant et la science sont une seule et même notion, mais aussi une seule et même chose. Les aš'arites n'ont pas perçu l'attribution d'attribut-accidents distincts de l'essence et ajoutés à elle comme une forme de composition. Ne considérant l'unité divine que par l'éternité et la nécessité du Premier, et la causalité, seulement sous la forme de l'agence, Dieu peut sans contradiction être le réceptacle d'attributs ajoutés et distincts de Lui. Ainsi, on comprend qu'Ibn Rušd dise à la fois des mu'tazilites qu'ils défendent à raison l'identité de l'attribut et de l'essence divine et qu'ils ne parviennent pas à la démontrer. La méthode mu'tazilite, bien qu'elle ait les moyens

³⁹³ *Phys.* I 7 190b24, trad. P. Pellegrin, p.105.

³⁹⁴ *TT VI*, p.317.

³⁹⁵ *TT VI*, p. 325.

de distinguer l'unité (l'unité existentielle, découlant de la nécessité par soi) et l'unicité (la simplicité découlant de la non-composition) ne permet pas d'établir comme le fait la *falsafa* l'équivalence entre la composition dans l'être selon la cause réceptive et la composition selon l'essence et l'attribut, établie à partir de la composition corporelle.

3. La démonstration de l'unité ontologique : deux thèses « contre » les philosophes

Ibn Rušd n'évoque pas la position des philosophes sur l'unicité divine dans le *Kašf*. L'unicité, en revanche, fait l'objet d'une analyse dans le *Tahāfut* à partir de la définition philosophique de l'attribut. Si l'unicité est défendue en dépit de la multiplicité des attributs, c'est à partir de ces derniers que doit être comprise la thèse des philosophes. Ibn Rušd en donne deux caractéristiques principales à la sixième question du *Tahāfut*. 1/ D'abord, les attributs ne sont *que* des attributs et non des accidents tels que les conçoivent les aš'arites. L'unicité est donc définie de manière négative, comme non-composition de Dieu en essence et accidents. Mais encore faut-il préciser la relation de tels attributs à l'essence, s'il est vrai qu'ils ne s'y ajoutent ni ne s'en distinguent. Ibn Rušd affirme que selon cette conception, à laquelle il souscrit par ailleurs, les attributs divins sont essentiels, autrement dit que c'est « par soi » (*bi-dātihi*) et « essentiellement » qu'il se rapportent à l'essence. Ainsi envisage-t-il, une fois les attributs distincts des accidents, de quelle manière la prédication de ces attributs à l'essence ne relève ni d'un « ajout » ni d'une prédication accidentelle. Si c'est bien « par soi » que l'essence divine est savante, puissante, voulante, etc., elle ne l'est pas *par* autre chose, ou par l'« ajout » de quelque chose d'autre. Si c'est « par soi » que Dieu est ainsi qualifié, cela signifie encore que c'est nécessairement, et non accidentellement qu'Il l'est. L'unicité des philosophes dépend donc de la détermination de l'essence divine conforme à ces deux sens du « par soi » définis par Aristote. Au sein de ces acceptions du « par soi », nous verrons qu'ils doivent encore souscrire à d'autres critères jusqu'à être définis comme propres. 2/ Deuxièmement, les attributs des philosophes renvoient à des « négations » ou des « relations », et donc à des *expressions*. Là, Ibn Rušd se contente dans le *Tahāfut* de confirmer la présentation gāzaliennne de cette théorie, jugée conforme au discours des philosophes. Envisagés selon leurs significations (comme négations et relations), les attributs peuvent être prédiqués dans leur multiplicité sans que ne soit menacée la simplicité de l'essence. Toutefois Ibn Rušd marquera dans ce cadre une

réserve au sujet d'un attribut en particulier échappant à cette division : l'intellect, irréductible à une négation et plus largement à une expression.

a. Les attributs et l'existence « par soi »

D'abord, les philosophes envisagent les attributs divins à travers leur relation essentielle à l'essence. C'est l'une des conclusions de la question VI du *Tahāfut* portant sur les attributs divins, et qui donne semble-t-il le fin mot de la définition philosophique des attributs de Dieu. Ibn Rušd résume la position des philosophes ainsi :

« Pour eux, ces attributs (*sifāt*) se distinguent des accidents (*a' rād*), car ils ont établi que les accidents sont des choses surajoutées à l'essence de la chose désignée (*al a' rād umūr zāūida 'al ad-ḡāt al mušār ilayhā*), qui [, elle,] existe par elle-même (*qā'ima bi-nafsihā*) et que les accidents ont besoin de ces substances pour exister alors que les substances n'ont pas besoin des accidents pour exister. Ils ont aussi établi que les attributs, puisqu'ils ne sont pas des accidents, ne sont pas surajoutés à l'essence (*ḡayr zā'ida 'alā l-ḡāt*), mais la réalité même de cette essence individuelle (*hiya nafs haqīqa al-ḡāt al mušār ilayhā*) qui subsiste par soi (*qā'ima bin nafsihā*), si bien que, quand on imagine ces attributs supprimés (*irtifā'*), l'essence même se trouve supprimée (*urtufi'at ad-ḡāt*). »³⁹⁶

Contre les aš'arites, les philosophes refusent que l'attribut s'ajoute à l'essence divine à la manière d'un accident. Ils sauvent par ce moyen les deux sens de l'unité : la négation d'une pluralité de divinités, d'abord. Les attributs n'existent que par l'essence et n'ont pas d'existence « par soi », à la manière des substances³⁹⁷. Les attributs des aš'arites sont les accidents de la substance, qui elle, « existe par soi » (*qā'ima bi-nafsihā*). Le critère de l'existence par et dans autre chose des accidents suffit, selon les aš'arites, à nier la composition en Dieu. Ainsi ont-ils commis l'erreur de limiter la composition en attributs à une composition en unités réelles ou en substances, considérant que la dépendance ontologique permettrait d'assurer que le Premier, avec tous Ses attributs, est un. Ibn Rušd répond par cette comparaison entre accidents (pris comme équivalents des attributs aš'arites) et attributs (les essentiels des philosophes) à ce qu'al-Ġazālī présentait comme une solution au problème de la multiplicité. Dans le *Tahāfut*,

³⁹⁶ *TT* VI, p. 359.

³⁹⁷ Voir Cristina Cerami, « Essence, accident et nécessité : la notion de *par soi* chez Averroès », *Les Études philosophiques*, (2016), 2 (117). C'est là le troisième sens du « par soi » dégagé par Cristina Cerami à savoir la substance individuelle et séparée. La détermination des attributs *ma'ānī* ou accidents par les aš'arites, comme le souligne dans l'extrait Ibn Rušd, permet également d'échapper à ce risque. Mais notons qu'Ibn Rušd dans le *Kašf* évoque le risque de la pluralité des déités dans le *Kašf* à partir de la définition des attributs comme des *ma'ānī* (entités). Dans le *Tahāfut*, suivant la terminologie d'al-Ġazālī, l'argumentation est nécessairement plus fine. En réalité, c'est la deuxième détermination des attributs des philosophes (négations ou relations) qui permettra de pointer l'insuffisance de l'idée aš'arite de la *dépendance* ontologique de l'accident vis-à-vis de l'essence à prouver l'unité de Dieu.

Ibn Rušd affirme qu'al-Ġazālī choisit, parmi ces trois possibilités, la dernière pour déterminer la relation entre Dieu et Ses attributs : si les attributs sont *ajoutés* à l'essence divine, ou bien 1/ l'essence et les attributs sont indépendants l'un de l'autre, ce qui conduirait à en faire des existants séparés et existants par eux-mêmes ; 2/ou bien ils sont dépendants les uns des autres, mais dès lors, l'essence divine ne pourrait être nécessaire ; 3/ ou bien, enfin, les attributs dépendent de l'essence, et l'essence est indépendante de ses attributs³⁹⁸. Si al-Ġazālī défend la troisième possibilité, c'est en raison du statut ontologique de l'essence, qui existe par elle-même et par la définition même des accidents qui résident en elle. De ce fait, l'unité peut sans contradiction s'appliquer à l'essence avec ses attributs : les attributs n'existant pas pleinement par eux-mêmes, l'essence est une. À cela, Ibn Rušd répond que deux choses peuvent toujours, en dépit de leurs différences essentielles, avoir en commun le nom (de sorte qu'il est toujours possible d'appeler « un » l'essence et ses attributs ensemble)³⁹⁹, autrement dit, que l'unité s'applique équivoquement à ce qui n'est pas réellement un. Mais l'erreur des aš'arites, selon le philosophe, est surtout d'avoir considéré cette négation de l'existence indépendante et séparée des accidents comme suffisante à sauver l'unité de l'essence avec ses attributs. Autrement dit, d'avoir fondé l'unicité de l'essence (sa non composition et sa simplicité) sur la base de la négation de la pluralité ontologique d'accidents séparés devenant ainsi eux-mêmes des essences. Ce faisant, il faut bien distinguer dans l'argument d'Ibn Rušd la défense spécifique de *l'essentialité* de l'attribut à l'égard de l'essence, qui seule permet de fonder la simplicité de Dieu. En cela Ibn Rušd fait un certain usage du critère de l'essentialité, distinct de celui de la substantialité seule des aš'arites.

On fera appel pour le comprendre à l'analyse proposée par Cristina Cerami de l'interprétation rušdienne de la notion aristotélicienne de « par soi » à partir de son *Grand Grand Commentaire aux Seconds Analytiques* d'Aristote I, 4⁴⁰⁰. Principalement, la définition rušdienne des attributs divins repose sur ce que Cristina Cerami a dégagé comme les deux premiers sens du *par soi* (par soi₁ et par soi₂), qui correspondent aux prédicats essentiellement rattachés au sujet, par opposition aux prédicats rattachés *accidentellement* au sujet. Si Ibn Rušd reproche aux aš'arites de nier que les attributs divins soient essentiellement rattachés à l'essence, il leur reproche avant cela de se contenter du critère de la dépendance ontologique de l'accident pour affirmer l'unité de l'essence. Autrement dit, de confondre l'essentialité des *par*

³⁹⁸ *TT V*, p. 295.

³⁹⁹ Voir *TT V*, p. 295 l'exemple choisi est celui des corps célestes dont on dit aussi qu'ils sont des « corps ».

⁴⁰⁰ Cristina Cerami, art. *cit.*

soi 1 et 2 avec la substantialité, soit, un autre « par soi », étranger ou du moins différent des deux premiers. Ibn Rušd comprend ainsi cet autre sens du « par soi » présent chez Aristote :

« Et son propos *Et on dit par soi de toutes les substances individuelles* veut dire que l'on dit de chacune des substances individuelles qu'elle est par soi au sens où elle n'est pas par autre chose. Ce sens s'oppose à « ce qui est par autre chose », à savoir l'accident. Et son propos *par exemple celui qui marche (en effet, le sens de « la marche » n'est pas le même sens de ce dont la marche est prédiquée) et par exemple le blanc* veut dire que ces individus <sont> comme le marchant individuel, non pas la marche individuelle qui existe dans le marchant. »⁴⁰¹

Cristina Cerami identifie ce troisième sens, ontologique, du « par soi », comme « le *par soi* des substances premières » (« par soi₃ »)⁴⁰². Ibn Rušd associe ce sens du « par soi » aux deux premiers par *homonymie* seulement, puisqu'ils ne s'opposent pas, comme eux, à « par accident », mais à l'existence « en et par autre chose ». Suivant « une tradition qu'on peut faire remonter au moins à Alexandre d'Aphrodise », Ibn Rušd évoque ce « par soi » mais pour mieux le dégager des prédicats essentiels (par soi₁ et 2), car le par soi₃ de la substance première « désigne une façon *d'exister*, non d'être prédiqué »⁴⁰³. L'erreur de la solution gazalienne au problème de la multiplicité a consisté à faire reposer l'essentialité sur le critère du par soi₃, et ainsi de prétendre défendre l'unité de l'essence entendue comme substance première, c'est-à-dire individuelle. C'est ainsi que nous comprenons la référence par Ibn Rušd dans l'extrait du *Tahāfut* à l'essence individuelle désignée (*dāt al-mušār ilayhā*), car c'est bien à elle que renvoie la définition gazalienne de la substance, toujours comprise comme première et individuelle. C'est encore ainsi que l'on peut comprendre qu'Ibn Rušd, dans son commentaire aux *Seconds analytiques*, identifie comme la première caractéristique de ce par soi₃, à savoir le fait de désigner un « ceci »⁴⁰⁴. Alors que le texte grec ne précise pas si le « par soi » correspond à la substance première ou seconde, Cristina Cerami note que :

« Le texte arabe, en revanche, ne laisse aucun doute sur l'interprétation du propos d'Aristote. En effet, les trois caractères sont traduits dans l'ordre comme désignant : « *tout ce qui est visé par la désignation* », « *ce dont l'être n'est pas dans une chose* » et « *ce qui ne se dit pas d'une chose qui subsiste* ». Ce ne sont donc que les substances premières, par opposition aux accidents inhérents en elles, qui peuvent correspondre à une telle description. En lisant cette traduction, Averroès ne peut qu'admettre cette interprétation, en concluant donc que ce sens de « par soi » départage les substances individuelles de tout ce qui existe en et par quelque chose d'autre, à savoir les accidents individuels. »⁴⁰⁵

⁴⁰¹ Ibn Rušd, *GC An. Post.* I, p. 224, 2-225, 5.

⁴⁰² Cristina Cerami, art. *cit.*, p.224.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 225 : « Aux lignes 73 b5-10, en effet, Aristote formule trois propriétés caractérisant ce sens de “ par soi ” : est par soi en ce sens “ce qui signifie un ceci”, “ce qui n'est pas ce qu'il est en vertu du fait d'être quelque chose d'autre”, et “les choses qui ne sont pas dites d'un substrat” »

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.225.

Les substances visées par leur détermination « par soi » ainsi entendues, et qui sont celles auxquelles les aš'arites limitent l'essence divine, correspondent à ce qui existe par soi et non *par* autre chose –soit, à ce qui existe séparément, indépendamment. Elles correspondent encore aux substances individuelles, qui ont une quiddité et qui sont désignées comme « *tode ti* », un « ceci », d'où l'insistance d'Ibn Rušd à désigner l'essence autosubsistante (*qā'ima bi nafsīha*), dans le *Tahāfut* et contre les aš'arites, par l'expression d'une essence désignée, spécifique et individuelle (*dāt al-mušār ilayhā*). La question se posera ensuite de la pertinence de l'usage de cette expression (*mušār ilayhā*) : si cette expression désigne la substance individuelle, que peut-elle désigner, dans le cas de Dieu ? ⁴⁰⁶

b. Les cinq sens de l'indivision chez les philosophes

Mais les attributs-accidents des aš'arites prétendent encore se défaire, après la substantialité, de l'accidentalité. Cette fois, c'est en tant que prédicats que leur statut devra être identifié selon Ibn Rušd. L'« ajout » par lesquels les aš'arites déterminent les *šifāt* implique un type de composition réelle et prédicative. S'ils ne sont pas essentiellement mais accidentellement rattachés à l'essence, celle-ci peut toujours, en acte et en puissance, être composée. Dans le *Tahāfut*, al-Ġazālī rappelle en quels sens les philosophes définissent l'unicité de l'essence. C'est selon cinq sens que la multiplicité des attributs doit être niée dans l'essence : 1/ d'abord, les attributs ne sauraient être comme les parties du corps, et diviser l'essence selon la division quantitative (*bi-l-kammiyya*)⁴⁰⁷. (2) Les attributs divins ne sont pas non plus distincts de l'essence selon la qualité (*bi-l-kayfiyya*), c'est-à-dire, à la manière de la matière et de la forme qui, sans être réellement séparées dans le corps, ont des définitions différentes, et réalisent l'unité de la substance par leur union et accidentellement. (3) Les attributs essentiels ne sont pas plus, vis-à-vis de l'essence, comme les *accidents* de la substance⁴⁰⁸. Les attributs divins, enfin, ne divisent pas l'essence comme (4) le genre et l'espèce d'une essence *définie*, pas plus qu'ils ne divisent le sujet (5) à la manière de l'existence et de

⁴⁰⁶ Le problème trouvera sa solution dans la démonstration qui va suivre, à savoir la distinction au sein des attributs essentiels, et avec la notion de propre. A nouveau, au sein de la détermination de Dieu comme une essence recevant ses attributs essentiels par soi, il s'agira de réfuter que cette essence soit une essence individuelle dotée d'attributs individuels.

⁴⁰⁷ *TT*, V, p. 296. Voir *Mét.* Delta 251023b12-16 : « Partie se dit, en un sens, du résultat de n'importe quelle sorte de division de la quantité, car ce qui est enlevé à la quantité en tant que quantité s'appelle toujours partie de cette quantité, par exemple, lorsqu'on dit que deux est une partie de trois d'une certaine manière. »

⁴⁰⁸ *TT*, V, p. 296.

l'essence. Cette énumération correspond aux conceptions farabienne et avicennienne de la simplicité. Elle reprend la détermination aristotélicienne de l'indivisibilité selon (a) le corps et l'âme, en (b) éléments ; (c) en substance et accidents, en (d) matière et forme, mais y ajoutent autre chose comme le souligne H. A. Wolfson⁴⁰⁹, à savoir la division en genre et différence propre à la définition. Cet autre sens de l'indivision vient de Philon d'Alexandrie et permet de dépasser, selon H. A. Wolfson, une conception de la simplicité de dieu qui jusqu'alors n'était que « corollaire à son incorporéité »⁴¹⁰. Mais en commentant ces cinq sens de l'indivision de l'essence divine, Ibn Rušd montre qu'ils sont défendus par les philosophes en raison de la *nécessité* de Dieu et non en vertu de l'essentialité de l'attribut. Pour chaque espèce de division, le philosophe montre leur lien avec la corporéité du sujet.

Les types (1) et (2) de division sont des divisions corporelles et c'est à ce titre qu'elles sont niées de Dieu. « Sont d'accord sur ce point tous ceux qui croient que le Premier principe n'est pas un corps, que ce soit (a) ceux qui estiment que le corps est composé de parties indivisibles ou (b) ceux qui pensent qu'il n'en n'est pas composé »⁴¹¹ écrit Ibn Rušd, qui désigne ici (a) les aš'arites (pour qui les corps sont composés d'atomes) et (b) les péripatéticiens (qui, sans admettre les atomes, admettent que la composition quantitative s'applique au corporel). La deuxième division, en matière et forme, est-elle aussi niée en raison de l'incorporéité de Dieu. Mais quant à la manière de le montrer, la philosophie ne saurait s'accorder avec l'aš'arisme. Al-Ġazālī défend que c'est par la nécessité de Dieu que la nature corporelle du Premier est niée, et avec elle, sa composition selon la matière et la forme. L'erreur d'al-Ġazālī est de considérer que, puisque la matière et la forme dépendent, dans les corps qu'elles composent, l'une de l'autre, elles sont incompatibles avec la nécessité de l'essence divine. À cela, Ibn Rušd répond, par une critique qui vise la démonstration gazalienne, et avec elle, la relation établie avant lui par Ibn Sīnā entre la nécessité et l'incorporéité, qui fait de la nécessité une *condition* de l'incorporéité et *donc* de l'indivision :

« Cela demande examen. C'est que, selon les philosophes, le corps céleste n'est pas composé de matière et de forme ; il est seulement simple, selon eux. On pourrait penser et dire vrai qu'il est un existant nécessaire par soi. Cette question sera traitée par la suite. Nous ne connaissons aucun philosophe qui ait pensé que le corps céleste est composé de matière et de forme, à la

⁴⁰⁹ Harry Austryn Wolfson, « Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes, » in *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, vol. 2, Barcelona: CSIC, 1956, p.545.

⁴¹⁰ H. A. Wolfson, art. cit., p.547: « *In Greek philosophy [...] the simplicity of God, which was a corollary of the incorporeality of God, would exclude only the divisibility of god into (a) body and soul, (b) the four elements, (c) substance and accident and (d) matter and form.* »

⁴¹¹ *TTV*, p.298.

manière des corps simples (*la al-ağsām al-basīṭa*) du monde sublunaire, à la seule exception d'Ibn Sīnā. »⁴¹²

La remarque formulée au passage mérite qu'on s'y arrête. Que l'être soit nécessaire par soi implique qu'il soit immatériel et *a fortiori*, dégagé de la puissance et de la composition corporelle. Mais tout corps n'est pas composé : certains sont simples, non à la manière des « corps simples du monde sublunaire », mais à la manière de corps non composés. Si la clause de la nécessité suffisait à dégager la corporéité de l'essence, alors il faudrait que les substances immatérielles, soient, elles aussi, nécessaires par elles-mêmes. Voilà pourquoi Ibn Sīnā, selon Ibn Rušd, voulant assurer la nécessité du Premier, a « composé » les corps célestes, à rebours de la physique et de la métaphysique aristotéliennes.

Le troisième type de divisibilité, (3) selon l'accident et l'essence, repose là aussi selon Ibn Rušd, à tort, sur les critères de la nécessité et de l'incorporéité. L'argument est le suivant :

« La troisième [manière de nier la multiplicité] est la négation de la pluralité des attributs au sujet de l'Existant nécessaire (*nafyi kaṭrat al-ṣifāt 'an wāğib al wuğūd*). (1) Si ces attributs avaient l'existence et l'essence nécessaire, l'Existant nécessaire [lui-même] serait multiple, puisque [son] essence est aussi nécessaire. (2) Si les attributs étaient *causés* par l'essence (*ma'lūla 'an al-dāt lazima*), ils ne seraient pas des existants nécessaires (*wāğib al-wuğūd*) et les attributs de l'Existant nécessaire n'existeraient [ainsi] pas nécessairement, à moins de considérer que [l'expression d'] « existant nécessaire » (*wāğib al-wuğūd*) contienne (*al-ism yaštamilu 'alā*) à ce qui est existant nécessaire et ce qui n'est pas existant nécessaire, ce qui est absurde et impossible. Cela⁴¹³ est proche de la vérité (*qarīb min an yakūna haqqan*) dès lors qu'on applique le terme d'existence nécessaire à l'existant immatériel (*mawğūd fī ġayr mādda*), puisque les existants dépourvus de matière (*fa-inna al-mawğūdāt allatī laysat fī mādda*) sont ceux qui existent par soi (*wa hiya al qā'ima bi-dātiha*) et non dans un corps. « On ne peut imaginer qu' [une telle] essence soit *constituée* par ces attributs *essentiels* (*laysa yumkinu an yutaṣawwar fihā ṣifāt dātiya tataqawwamu bihā al-dāt faḍalan*) –sans parler des attributs *ajoutés* à l'essence (*'an in yutaṣawwar fihā ṣifāt zā'ida 'alā al-dāt*), c'est-à-dire les attributs appelés « accidents » (*wa hiya al- ṣifāt allatī tusammā a' rādan*), dont on peut [toujours] imaginer la suppression sans que l'essence, elle-même, ne soit supprimée (*li'annahā idā tuwuhhīmat murtafa'a lam turtafa' al dāt*) –, car cela n'est pas le cas des attributs essentiels (*bi-ḥilāf al- ṣifāt al-dātiya*). La prédication (*al haml*) d'attributs essentiels au sujet (*mawṣūf*) est juste puisqu'ils en constituent l'identité/quiddité (*hiya hiya*) et non la prédication des attributs non essentiels à ce type d'être. »⁴¹⁴

D'abord, Ibn Rušd restitue l'argument d'Ibn Sīnā : si l'être est nécessaire, cette nécessité ne peut se dire que de Dieu et non de Ses attributs. Si les attributs de Dieu étaient, avec Lui et comme Lui, nécessaires tout en étant les attributs de l'essence, ils en seraient les dérivés nécessaires, ce qui est par définition absurde. Le terme de « nécessaire » ne s'applique qu'à

⁴¹² *Ibid.*, pp.298-299.

⁴¹³ Cette négation.

⁴¹⁴ *TT V*, pp. 299-300.

Dieu, « à moins de considérer que [l'expression d'] existant nécessaire » (*wāğib al-wuğūd*) contienne (*al-ism yaštamilu 'alā*) ce qui est existant nécessaire et ce qui n'est pas existant nécessaire »⁴¹⁵ et il serait impossible d'attribuer la nécessité dans ces deux sens. Au contraire, le terme de « nécessaire » ne s'applique qu'à ce qui est nécessaire par soi, à ce qui est immatériel et incorporel : ce qui n'a pas de cause externe pour exister, mais ce qui n'est pas composé de parties ou ce qui est de manière plus générale non *constitué* par quoi que ce soit. Ainsi cette condition s'applique autant aux accidents des aš'arites, dont la nature est éloignée et étrangère à celle de l'être immatériel et nécessaire, mais aussi –et là est la difficulté de l'argument--, aux attributs essentiels. Mais Ibn Rušd précise que la nécessité ainsi comprise exclut, en plus de la composition en parties réelles ou l'existence de causes, la constitution en attributs. Les attributs essentiels de Dieu ne sont pas niés, mais leurs conditions d'attribution et leur relation à l'essence restreinte et précisée. À nouveau Ibn Rušd fait appel, pour expliciter cette notion de « constitution », à l'impossibilité de leur retranchement. Tel est le critère général posé par Ibn Rušd pour distinguer les attributs essentiels et les accidents. Mais ici Ibn Rušd va plus loin en précisant la raison pour laquelle cette suppression des attributs est impossible sans supprimer l'essence elle-même –autrement dit, pour assurer l'essentialité non seulement de l'essence, de l'attribut, mais de la relation de l'attribut à l'essence ; ici, la « prédication » (*al-ḥaml*). Que la prédication soit essentielle doit ici être précisée car il ne s'agit pas de n'importe quel attribut essentiel, mais de ceux de Dieu, incorporel et nécessaire. Il faut, précise Ibn Rušd, que ces attributs essentiels visent l'identité ou la quiddité (*hiya hiya*) du sujet (*mawṣūf*).

Les deux derniers types de division sont d'un autre ordre. D'abord, (4) l'indivisibilité selon le genre et l'espèce ne concerne pas directement l'incorporéité de l'essence. Le genre et l'espèce se rapportent à la définition et divisent ainsi le sujet pris comme le défini. Toutefois, dans le *TT*, Ibn Rušd rapproche ce type de division de la composition en matière et forme : « Elle est proche de la multiplicité liée à une chose, à cause de sa matière et de sa forme parce que les définitions n'existent que pour les composés de matière et de forme (*lil murakkabāt min al-mādda wa al-ṣuwar*), mais non pour les existants simples (*wa lā lil basīṭa*. »⁴¹⁶ Ibn Rušd rapproche ainsi la division selon le genre et l'espèce de la division de type (2), selon la matière et la forme. L'espèce et le genre, pas plus que la matière et la forme ne sont des parties réelles et quantitatives du corps. Si elles sont analogues, c'est qu'elles opèrent comme des divisions en puissance, c'est-à-dire à titre de *distinctions* (mentales) plus que de divisions (réelles).

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *TT* V, p.301.

L'indivision en genre et espèce s'applique ici à ce qui est simple, puisque ce qui est simple ne saurait recevoir de définition. Mais en quel sens faut-il entendre la simplicité dans ces deux cas ? Les divisions (2) et (4) sont donc rapprochées quant au critère de la composition de l'être auquel elles s'appliquent. Au sujet de la division (2), en matière et forme, Ibn Rušd montrait qu'Ibn Sīnā l'applique aux corps célestes étant donné que ceux-ci ont, pour ce dernier, une nature composée et non simple. La matière et la forme sont donc à l'égard du composé ce que le genre et la différence sont au défini : des parties jointes en acte mais distinguables en puissance, c'est-à-dire en pensée. La simplicité ontologique est cependant à comprendre comme *analogue* seulement du caractère indéfinissable de l'essence, puisque l'une et l'autre n'opèrent pas dans la même dimension. La non-composition en matière et forme concerne les substances existantes, dont certaines sont immatérielles, mais pour autant définissables (les corps célestes, par exemple, ou les intelligibles) ; tandis que la non-division en genre et espèce concerne aussi bien Dieu, être simple et immatériel, que la substance individuelle (Zayd), puisqu'il n'y a pas de définition de l'individuel mais seulement une perception sensitive. Il faut donc que l'essence divine réponde à ces deux types d'indivision ensemble pour être absolument simple : Dieu est indéfinissable, mais non à la manière d'une substance singulière et corporelle, qui elle, peut toujours être divisée selon la matière et la forme. Mais pour autant, Dieu est simple non à la manière, non plus, d'un universel qui n'existe pas en dehors de l'âme⁴¹⁷. Pour le dire autrement, Ibn Rušd applique à Dieu, et à Lui seul, le double critère de l'indivision en puissance, (2) selon la matière et la forme et (4) selon le genre et l'espèce et en assure l'indivisibilité métaphysique *et* prédicative. De ce fait, les attributs essentiels de Dieu ne sont pas des parties de Sa définition : sa simplicité ne peut être saisie ni en tant que « *tode ti* », ni comme un « *ti esti* », ni un par selon le genre. Si les attributs essentiels n'entrent pas dans la définition de Dieu, ni à la manière de la différence spécifique, ni à la manière d'un genre, quel statut leur accorder alors ? Pour le dire autrement, à quel titre, sinon à celui de simple description, Dieu pourra être le sujet d'une proposition attributive ?

Comme l'indique Ibn Rušd, la dernière division (5) selon l'existence (*wuġūd*) et l'essence (*mahiyya/inniyya*) renvoie à « la théorie d'Ibn Sīnā », soit à « une théorie erronée ». Ibn Rušd renvoie à la thèse formulée dans le *Sifā'* selon laquelle « le Premier n'a d'autre quiddité

⁴¹⁷ *DA*, I, 1, 402b, 7-8 ; *Métaph.* L, 5, 1071a, 19 ; Z, 10, 1035b, 28 ; *Anal Post.* II, 19, 100a, 16. Ibn Sīnā dira que : « nul universel ou idée générale est en existence, puisque l'existence actuelle d'un universel ou d'une idée générale est seulement dans l'intellect, dont la relation potentielle ou actuelle à toute chose singulière est la même. » (*Naġāt*, éd. Marmura, Beyrouth, 1991, III, p.360, l. 14 ; p.361, l.1.)

(*mahiyya*) que son existence individuelle (*al-inniyya*) »⁴¹⁸. Ibn Sīnā précise cela par distinction avec les existants en qui l'essence (quiddité) et l'existence sont distinguables non seulement dans l'âme, mais distinguées hors de l'âme. Telle que rapportée par al-Ġazālī dans le *Tahāfut*, cette idée repose sur le principe d'incompatibilité entre la nécessité (*wāğib*) et le conséquent (*lazman*). Comment l'Existant nécessaire pourrait-il être distinct de Son existence nécessaire, sans que cette dernière lui soit attribuée à la manière d'une cause ? Ou plutôt, comment, si l'existence nécessaire Lui était distincte, pourrait-il être nécessaire sans être un conséquent de cette nécessité ? Al-Ġazālī dit que selon Ibn Sīnā, Dieu n'est pas distinct en essence et existence, puisque son existence est d'être nécessaire. Les distinguer, à son sujet, entraînerait la conséquence absurde que « l'existence nécessaire (*al-wuğūd al wāğib*) », si elle s'ajoutait à la quiddité (*māhiyya*), soit elle-même un « conséquent de cette quiddité (*lāzaman li-tilka l-ilmāhiyya*) »⁴¹⁹. Le vice de ce raisonnement, selon Ibn Rušd, est le suivant :

« [Ibn Sīnā] croit que l'existence (*al anniyya*), est le fait pour une chose d'exister (*huwa kawn aš-šay' mawğūdan*) et que c'est une chose ajoutée à la quiddité (*šay' zā'id 'alā al māhiyya*) hors de l'âme (*hāriğ al-nafs*) et ce à la manière de l'accident de l'essence ('*arād fiha*) puisque l'existence est une condition (*šarṭ fi wuğūd al mahiyya*) pour qu'une essence existe, et une condition pour l'essence de l'existant nécessaire (*wāğib al wuğūd lahu*), alors l'existant nécessaire serait composé (*murakab min šarṭ wa mašrūṭ*) d'une condition et d'un conditionné et serait ainsi [seulement] possible quant à l'existence. Ibn Sīnā affirme également que ce qui existe et qui est ajouté à l'essence a une cause (*falahu illa*), or l'existence est un accident (*fahuwa 'arad*) qui advient à l'essence (*li ahaqq al māhiyya*). »⁴²⁰

Ce dernier type de division est identifié par Ibn Sīnā comme une division selon la condition et le conditionné et ne peut être admis en raison de la nécessité de l'Être nécessaire. Ici, Ibn Rušd reproche la même chose à Ibn Sīnā qu'aux aš'arites au sujet des attributs ajoutés à l'essence. bien qu'Ibn Sīnā refuse, au sujet de Dieu, que l'existence s'ajoute à l'essence, c'est au simple fait de les distinguer, pour le cas des autres substances et de manière générale qu'Ibn Rušd s'oppose. Ibn Sīnā, selon lui, fait de l'existence un accident, au même titre que les accidents des aš'arites –mais cette fois pour le nier au sujet de Dieu. C'est donc au présupposé de départ, à savoir, à la distinction réelle et mentale de l'existence et de l'essence que remonte l'erreur, et non à sa conclusion (la simplicité de l'essence divine). Ainsi peut-on rapprocher ce type de division (5) du type (3), à savoir, la division en accidents. Afin d'assurer l'unité de l'existence et de l'essence, pour tous les êtres, Ibn Rušd répond par une distinction des deux sens de « l'existence » (ou plutôt du *verbe* exister). « Exister » signifie d'une part ce qui est, par

⁴¹⁸ Ibn Sīnā, *Nağāt*, éd. Marmura, VIII, 4 (3) 1.5-6, p.274.

⁴¹⁹ *TT*, V, p. 297.

⁴²⁰ *TT*, V, pp.303-304.

opposition à ce qui n'est pas. En un second sens, « exister » est à prendre comme « être vrai ». au sens de « vrai », l'existence correspond à quelque chose qui est dans l'esprit⁴²¹, elle se dit de la même manière des dix catégories de la même manière. Selon le premier sens en revanche, l'existence dénote ce qui se dit de toutes les catégories, mais selon l'antériorité et la postériorité, puisque l'existence se dit avant tout de ce qui est « par soi » à la manière de la substance existante (tandis que les autres catégories existent par ce qui existe par soi) et de ce fait, l'existence s'applique aux autres catégories comme un genre⁴²².

L'existence est donc, au sens 1), identique à l'essence, puisque l'existence est la chose même individuelle et correspond à la substance existante ; mais au sens 2) elle peut toujours se dire des autres catégories, qui en un sens, existent. Si l'essence précède l'existence, comme prétend le défendre Ibn Sīnā, c'est seulement pour nous, dans l'ordre de la connaissance, et non réellement de sorte que l'existence s'y ajouterait et donc s'en distinguerait⁴²³. Ibn Rušd traite ici de l'« existence » ajoutée d'Ibn Sīnā comme de l'universel, à partir de son statut épistémique et ontologique vis-à-vis de l'existant individuel tel que le pose Aristote. « Ainsi, écrit Ibn Rušd dans le *TT*, on dit en ce sens que les individus existent dans la réalité extérieure et que les universaux existent dans l'âme (*al ašḥās mawğūdat fī al-a'yān wa al-kulliyāt fī al-aḍḥān*) »⁴²⁴ De là, une deuxième conclusion, quant à l'existant entendu comme le « vrai » : « le vrai se dit en ce sens des choses existantes et des choses séparées (*ma'nā al-ṣādiq fī-l-mawğūḍāt al-hayulāniyya wa al-mufāriqa*) »⁴²⁵. L'existant au sens du vrai peut donc se prédiquer univoquement des êtres séparés et non séparés, de même qu'on peut le prédiquer des substances et des autres catégories. De là, Ibn Rušd pousse le raisonnement avicennien jusqu'à l'absurdité : si l'existence était, comme il le prétend, un accident ajouté à l'essence, mais qu'il pouvait être prédiqué des autres catégories, il faudrait que l'on prédique l'existence à l'existence.

Les cinq types de division traités par Ibn Rušd peuvent ainsi être regroupées en trois classes. D'abord, les types (1), (2) et (4) reposent sur l'incorporité de l'essence : même de la division selon le genre et la différence, Ibn Rušd dit qu'elle s'applique aux êtres composés et non simples. La simplicité semble donc démontrée à partir de la simplicité réelle mais aussi

⁴²¹ On renvoie à l'ambiguïté de la définition du vrai chez Aristote dans sa relation à ce qui existe extérieurement entre *Met.* Gamma 7, ou il affirme qu'elle correspond à ce qui existe extérieurement et la thèse de *DA* 432a11 qui affirme que le vrai n'existe que dans l'âme.

⁴²² Bien que l'être ne soit pas un genre, cf. *Mét.* B, 3 998b22, il se dit des dix catégories (*Met.* T 10 1051a34).

⁴²³ Selon le principe selon lequel il est impossible de savoir ce qu'est une chose avant de savoir qu'elle est, cf. *An. Post* II 7 92b4.

⁴²⁴ *TT*, V, p.304

⁴²⁵ *Ibid.*

conceptuelle de l'essence. Le premier type de division est cependant exclu à partir de la division réelle en parties quantitatives et ne concerne donc *que* le corps. Les types (2) et (4) quant à eux sont susceptibles d'être appliqués à Dieu par analogie avec le composé, puisque ni la matière et la forme ; ni le genre et la différence n'existent à proprement parler, de manière distincte. Les types (3) et (5) sont traités par Ibn Rušd comme deux divisions selon la différence essence-accident, soit selon le modèle catégorial. Ils concernent quant à eux la distinction ontologique et réelle, à savoir la manière dont l'existence « par soi » s'applique à l'essence seule et non à ce qui s'y ajoute. De ce fait, c'est dans le rapprochement de ces deux types de division qu'Ibn Rušd précise le statut de l'attribut essentiel vis-à-vis de l'essence de Dieu. Puisqu'il est essentiel, l'attribut doit correspondre à la « réalité » même de l'essence. C'est à cela que renvoie Ibn Rušd lorsqu'il recourt à l'argument de l'impossible suppression de l'attribut essentiel, dans le *Tahāfut*, comme critère définitif pour les distinguer des accidents. Ils sont « la réalité même de cette essence individuelle (*hiya nafs haqīqa al-dāt al-mušār ilayhā*) qui subsiste par soi (*qā'ima bin nafsihā*), si bien que, quand on imagine ces attributs supprimés (*irtifā'*), l'essence même se trouve supprimée (*urtufi 'at al-dāt*). »⁴²⁶ Ainsi l'attribut essentiel, selon Ibn Rušd, correspond à ce que Cristina Cerami a identifié comme prédicat « par soi » au sens de ce qui se rapporte essentiellement au sujet. Ceux-ci « s'opposent dans leur ensemble aux prédicats *accidentels* et divisent avec ces derniers la classe des prédicats »⁴²⁷, ils sont à la fois essentiels et nécessaires. Mais il faut en distinguer deux sens chez Ibn Rušd : le *par soi*₁ se rapporte à l'essence comme l'un de ses éléments et le *par soi*₂, comme ce qui se rapporte à la chose dans son ensemble, et dont la formule indique le « ce que c'est » de cette chose⁴²⁸. Si les attributs de Dieu ne renvoient pas à une partie de Son essence, mais correspondent à Son essence (selon l'argument de l'impossible suppression), comment S'y rapportent-ils ? C. Cerami distingue chez Ibn Rušd, deux sens au sein du *par soi*₂ : ce qui se rapporte au sujet comme genre, et ce qui se rapporte au sujet de manière strictement « co-extensive ». C'est à cette deuxième sous-classe que correspondent, selon elle les « propres »⁴²⁹ : « Les propres, nous dit Averroès,

⁴²⁶ *TT VI*, p. 359.

⁴²⁷ Cf. Cristina Cerami, art. *cit.* p. 223.

⁴²⁸ Voir les définitions des deux premiers sens du *par soi* dégagées par C. Cerami, in *An. Post.* I 4, 73 a34-37 : « Est dit appartenir par soi à une chose tout ce qui lui appartient comme élément de son *ce que c'est* » ; *ibid.*, a37-39 : « On parle aussi d'appartenance par soi dans tous les cas où des choses appartiennent à d'autres, lesquelles sont contenues dans la formule qui montre ce que sont les premières. »

⁴²⁹ Le sens 2 du *par soi* tel qu'il correspond à la définition du « propre », cf. *Topiques*, I, 5, 102a 18-19, trad. Jacques Brunschwig et Myriam Hecquet, Paris, Flammarion, 2015 : « Est un propre ce qui, sans exprimer l'essentiel de l'essence de son sujet, n'appartient pourtant qu'à lui, et peut s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret. Par exemple, être apte à la lecture et à l'écriture est un propre de l'homme. Personne en effet n'appelle propre ce qui peut appartenir à un autre sujet (par exemple *dormir* rapporté à l'homme), même dans les cas où il se trouve qu'à un moment donné l'attribut en question n'appartient qu'au sujet considéré. » Il s'agirait là,

appartiennent à la seconde sous-classe de prédicats par soi₂, car c'est au sujet lui même et non pas à son genre, que le prédicat appartient. Dans ce cas, évidemment, la question de l'opposition ne se pose pas, car le prédicat est *coextensif* au sujet. »⁴³⁰

Aux accidents « ajoutés à l'essence » des aš'arites, les philosophes opposent ainsi l'essentialité des attributs, dont la suppression entraînerait la suppression de l'essence elle-même. Les attributs présentés par Ibn Rušd sont essentiels (c'est-à-dire non accidentels) et reviennent ainsi « par soi » à l'essence. Mais pas seulement : l'argument de la suppression développé par Ibn Rušd correspond positivement à une identification de l'attribut essentiel à « l'essence individuelle qui subsiste par soi » ; il en est, écrit le philosophe, « la réalité même ». Que la substance soit ici présentée comme une réalité *individuelle*, et que l'attribut s'y rapporte *essentiellement* correspondent aux critères du « propre », soit d'un troisième sens du « par soi » au sein même de la classe des prédicats essentiels (les « par soi »₁ et ₂). Tel est le sens de la relation *bi dātihī* qui désigne la coextensivité du sujet et du propre.

c. Les attributs négatifs et relatifs

Dans le *Tahāfut*, al-Ġazālī s'attaque à une autre thèse philosophique sur les attributs. Les philosophes, selon lui, prétendent conserver l'unicité divine par une réduction des attributs à négations ou des relations. Lorsqu'il présente cette thèse, al-Ġazālī ne parle plus d'attributs (*ṣifāt*), mais de noms (*asmā'*), car c'est aux seconds que les philosophes réduisent les premiers par leur théorie. Si les attributs ne désignent plus les accidents de l'essence, ils ne sont pas plus des parties d'un énoncé définitionnel, mais des termes et des expressions. Une fois déterminée la relation de l'attribut à l'essence de Dieu (comme relation essentielle), encore faut-il défendre que la signification de ces attributs ne menace pas l'unicité de l'essence. Puisque les attributs des philosophes ne sont pas distincts de l'essence ; puisqu'ils ne désignent pas une partie de l'essence, ou quelque chose de l'essence, mais se rapporte à l'essence dans sa totalité ; puisqu'enfin les attributs ne sont pas des parties de la définition de Dieu, alors les philosophes doivent à présent défendre l'unicité en dépit de la variété de *signification* portée par les attributs.

dît Aristote tout au plus, d'un propre relatif, ou propre momentané, mais pas du propre « tout court ». « Mais il est clair qu'aucun des attributs qui peuvent appartenir à un autre sujet que le leur ne peut s'échanger avec lui en position de prédicat : de fait, si un sujet donné dort, cela n'implique pas qu'il soit homme. »

⁴³⁰ Voir Cristina Cerami, art. *cit.*, p. 236.

Le glissement, dans la présentation gázalienne, des attributs vers les noms s'accompagne significativement d'une analyse mêlant les sept attributs traditionnels au reste des *asmā'* divins, sans que ne soit précisé le statut des uns et des autres. Dieu est indifféremment « Principe Premier, Existant, Substance, Un, Éternel, Perpétuel, Savant, Intelligence, Connaissant, Connue, Agent, Créateur, Voulant, Puissant, Vivant, Aimant, Aimé, Plaisant, Prenant plaisir, Généreux, Bien pur »⁴³¹, sans que les attributs traditionnellement admis par le *kalām* s'y trouvent distingués. Le critère ontologique aš'arite de la distinction par l'ajout de l'attribut à l'essence étant supprimé, c'est par cet autre critère que le remplacent les philosophes, à savoir, la *signification* de ces expressions :

« Le point central pour comprendre leur doctrine est qu'ils affirment que l'essence du Principe est une, et que la multiplicité des noms (*al-kaṭra al asma'*) vient uniquement d'une relation (*idāfa*) de quelque chose à elle, ou de Sa relation à quelque chose, ou encore de la négation (*salab*) de quelque chose. La négation n'entraîne pas la multiplicité au sein de ce dont on nie quelque chose, pas plus que la relation. Ainsi, ils ne nient pas la multiplicité des négations et des relations, et ils ramènent toutes ces choses (*umūr*)⁴³² à des négations et des relations. »⁴³³

Chacun de ces noms a, derrière sa formulation positive une signification négative ou relative – ils *désignent* soit une négation (*salb*) soit une relation (*idāfa*). Ces significations ne désignent pas des négations ou des relations réelles en Dieu, celle-ci n'étant ni négative (privée de) ni relative à autre chose ou encore en puissance. Les noms ainsi compris désignent seulement l'essence divine *de manière* négative ou relativement à autre chose. C'est ainsi que les philosophes, selon al-Ġazālī, prétendent que « toutes ces expressions (*kull ḍalika al-'ibārāt*) reviennent à un concept unique (*ma'nā wāḥid*) sans aucune multiplicité »⁴³⁴.

On serait tenté de voir dans cette thèse un infléchissement néoplatonicien : la division des attributs divins en négations et relations renvoie en effet à la thèse plotinienne des *Ennéades* sur les attributs. Au livre VI, Plotin dit de l'Un qu'Il est le Principe, et par là, qu'il faut entendre

⁴³¹ *TT V*, p. 305.

⁴³² Voir Marwan Rashed, « Chose, *item* et distinction : l'« homme volant » d'Avicenne avec et contre Abū Hāšim al-Ġubbā'ī » *Arabic Sciences and Philosophy*, 28, Cambridge University Press, 2018. Voir en particulier l'analyse qu'il donne du terme « *amr* » : comme il l'indique, le terme est plus général et plus large que celui de *šay'*. À la difficulté de le traduire, M. Rashed propose de recourir à la langue allemande : « La langue allemande aurait ici la ressource de traduire *amr* par *Sache* et *šay'* par *Ding*. Le mode n'est pas *Ding*, mais *Sache* ; en franco-latin, nous suggérons de rendre *amr* par *item* et *šay'* par *chose*. » p.171.

⁴³³ *TT V*, po. 305-306

⁴³⁴ *Cf.* p. 305. La réduction de la multiplicité à un « concept unique », nous le verrons sera ensuite reprochée par Ibn Rušd aux aš'arites et aux chrétiens dans son *Grand Commentaire à la Métaphysique* d'Aristote, (commentaire 39).

une relation, puisque « le principe de toute chose doit être supérieur aux choses qui viennent après lui »⁴³⁵. Il conçoit de manière plus générale que « tout ce qui est dit de Lui n'est que négation »⁴³⁶, et rejette ainsi à Son sujet toute question portant sur « l'essence, la qualité, le pourquoi ou l'existence », et sur la qualité tout particulièrement, puisque « chercher ses qualités, c'est demander ses accidents ; or, Il n'a point d'accidents »⁴³⁷. Plotin vise non seulement l'unicité mais encore l'ineffabilité de l'Un et introduit ainsi la négation et la relation au cœur d'une théologie négative⁴³⁸. La négation porte sur la recherche même de l'essence de l'Un par la cause, la qualité, l'essence et l'existence. Autrement dit, en affirmant que « tout ce qui est dit de lui n'est que négation », Plotin réduit ce qui est dit de Lui selon la « qualité » ou la cause à des négations : Il n'a pas d'accidents et n'a pas de cause (Il est principe). La désignation de l'Un comme Premier ne peut se comprendre qu'à la manière d'une relation, soit à partir des autres êtres qui lui sont inférieurs : « que le Premier est, au moment où nous disons qu'il est, nous le voyons par les êtres qui sont après lui ». Négation et relation sont les deux versants de l'ineffabilité de l'Un, donc deux façons d'affirmer la négation : elles portent sur les limites du discours théologique plus qu'elles ne prouvent l'unicité divine. Il n'est pas certain que telle soit la destination de la thèse des philosophes. Qu'entendent al-Fārābī et Ibn Sīnā par la « négation » et la « relation », et sur quoi celles-ci portent-elles ? Les deux philosophes ont bel été bien défendu la thèse des attributs négatifs et relatifs. Mais la négation ne porte pas tant l'attribution elle-même, ni sur la détermination de la relation entre l'attribut et l'essence que sur l'essence divine uniquement. Comme nous le verrons, al-Fārābī et Ibn Sīnā, quoique de manière différente, défendent la simplicité de l'essence divine à partir de *l'existence* du Nécessaire ou du Premier. Ainsi, la négation vise à dégager de Dieu tout ce qui n'est pas Lui et qui en menacerait la primauté et la nécessité *existentielles* (par l'absence de cause, ou d'être qui Lui serait antérieur ou dont Il tirerait sa nécessité). Et lorsqu'ils identifient les attributs à des relations, c'est en vertu d'une définition relative de la primauté et de la nécessité, c'est-à-dire relativement à ce qui émane de Lui ou Lui est inférieur et rattaché. Dans ces deux conceptions, les attributs relatifs et négatifs conduisent à une réduction des attributs à l'essence, et de l'essence à l'existence entendue comme première ou nécessaire.

⁴³⁵ *Ennéades* VI, 8, 9 v.10, trad. Emile Bréhier, Paris, Belles Lettres, , 1993, VI, 2^{ème} partie, p. 144.

⁴³⁶ *Ibid.*, VI, 8, 11, v.31, VI, 2^{ème} partie, p. 147.

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ *Ibid.*, « La recherche de son essence montre encore mieux qu'il ne faut poser sur lui aucune question. Saisissons-la, s'il nous est possible, en notre intelligence, et apprenons qu'il est sacrilège de rien lui attribuer. » v.10, p. 147.

C'est par l'explicitation de ce qu'il faut entendre par « Premier » qu'al-Fārābī démontre la non-composition de Son essence. Si Dieu est « un », il l'est de manière négative, au sens où Il ne l'est pas en vertu d'autre chose, mais *fī dātīhi*, par Lui-même, sans l'addition d'autre chose et sans que l'unité soit une partie ou une cause de Son essence. Pas plus, les prédicats relationnels ne désignent la relation de l'essence à un accident ou une cause extérieure. Si Dieu est « Premier », Il l'est encore par Lui-même et non par autre chose. La signification d'être Premier doit simplement être comprise comme le fait, pour Lui, d'être le Premier des êtres. Les attributs n'ont d'autre signification que celle de *l'existence* même du Premier Principe, laquelle renvoie *in fine* à sa distinction à l'égard de toute chose. Ici, la simplicité est un corolaire de l'unité, puisque Son existence est unique, et que cette unité exclut les parties de Sa définition lesquelles seraient, vis-à-vis de l'essence, des causes :

« (1) Il est, en Son essence, indivisible logiquement, <par quoi> j'entends qu'il ne se divise pas en choses moyennant lesquelles Il se constituerait substantiellement. C'est en effet *qu'il ne saurait y avoir d'énoncé définitionnel* qui explicite Son essence, énoncé dont chacune des parties signifierait une partie de ce par quoi Il se constitue substantiellement. S'il en allait autrement, les parties dont Il se constituerait substantiellement seraient (2) *causes* de Son être, à la manière dont les unités idéelles (*ma'ānī*) que signifient les parties de la définition sont causes de l'être de la chose définie et à la manière dont la matière et la forme sont causes de l'être de ce qui en est constitué. Or cela, en Lui, n'est pas possible, puisqu'Il est Premier. Puis donc qu'Il ne se divise pas de cette manière (cela vaut *à fortiori* pour ce qui est de se diviser selon la quantité et selon tous les autres modes de division), Il est 'un' aussi de cet autre point de vue. »⁴³⁹

Le cas particulier de la relation de « Premier » à l'essence de Dieu est chez al-Fārābī révélateur d'une certaine interprétation de l'attribut essentiel ou « par soi ». Al-Fārābī traite de front l'impossibilité de fournir (1) un « énoncé définitionnel qui explicite Son essence » et le fait que l'essence divine ait des (2) « causes » et ce en raison du fait qu'Il est « Premier », soit « antérieur » et « supérieur »⁴⁴⁰ à tous les êtres. Être Premier, en ce sens, désigne donc une relation, qui elle-même se rapporte à l'existence de Dieu. Le philosophe exclut de Dieu la différence et les contraires également par la négation de l'existence de cause à Son être : de même qu'« acquérir son être à partir d'une autre entité que Lui-même, antérieure à Lui, n'est pas possible »⁴⁴¹, en raison du fait qu'Il est Premier, de même, la négation du contraire découle du fait que « l'être du contraire de telle chose donnée est au même échelon que l'être de cette

⁴³⁹ Al-Fārābī, *Le Livre du régime politique*, trad. P. Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012, [44] p.49.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, [43], p.47.

⁴⁴¹ *Ibid.*

chose. »⁴⁴². Dieu est non seulement, pour al-Fārābī, « un » (au sens de simple) et « premier » (au sens de principe des autres existants), mais un *car* premier. La simplicité de Dieu renvoie en réalité au sens *existentiel* de l'un⁴⁴³ et en est le corollaire. On retrouve ici, appliquée à la négation de la définition de Dieu, l'assimilation farabienne de la cause extérieure d'une chose --dont cette dernière est l'effet--, avec les autres prédicats « par soi » rattachés essentiellement à l'essence et susceptibles de rentrer dans un énoncé définitionnel⁴⁴⁴. Ici, la cause externe (la cause agente, existentielle) et la cause interne (genre, différence ou propre) sont identifiées afin d'être rejetées au sujet de Dieu. Ainsi al-Fārābī joint ici des sens de la relation « par soi » des prédicats à l'essence qu'Ibn Rušd, contre lui, s'appliquera à distinguer⁴⁴⁵. Comme le montre Cristina Cerami, la cause agente ne rentre pas dans la démonstration absolue pour Ibn Rušd⁴⁴⁶, sinon par accident ou par coïncidence. La détermination farabienne des attributs est donc lâche : négatifs ou relationnels, ils expriment respectivement l'impossibilité que Dieu soit composé de parties, d'accidents et de différences (soit la négation de causes internes) ; et l'impossibilité que Son existence soit causée par un être qui Lui soit antérieur et supérieur.

C'est à Ibn Sīnā que l'on doit la formulation la plus nette⁴⁴⁷ de la thèse des attributs-prédicats négatifs et relationnels, et c'est elle que reproduit al-Ġazālī dans son exposé. Les attributs sont chez Ibn Sīnā soit (a) des négations, soit (b) des relations, soit (c) des relations et des négations ensemble, soit enfin (d) ni des négations ni des relations :

- « (a) Quand on dit de Lui qu'il est un, on n'entend désigner que cette existence elle-même, avec négation en lui de la division par la quantité ou le discours, ou négation en lui d'associé. [...] (b) Quand on dit de lui qu'Il est Premier, on n'entend que la *relation* de cette existence au tout.

⁴⁴² *Ibid.* [43-44], pp.47-49.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.50 : « L'un des sens de l'« unité » est [45] l'être propre par lequel tout étant se tient à part de ce qui est autre que lui, à savoir l'unité à raison de laquelle tout étant est dit « un » sous le rapport où l'être qui est propre à cet étant existe. Parmi les sens de « un », 'est celui qui est convertible avec <celui de> « existant ». Donc, le Premier, de cette façon également, est un et plus que n'importe quelle autre réalité une, Il est digne du nom « un » et de son contenu idéal. ».

⁴⁴⁴ Les par soi₁ et ₂ dégagés par C. Cerami, art. *cit.*

⁴⁴⁵ Dans le *GC* à *Met. Z.*, c.31 et *GC Met. L.*, c.18. Ibn Rušd souligne tout particulièrement l'erreur d'al-Fārābī (moins celle d'Avicenne) au sujet de la démonstration de l'unité du Premier jugée par trop platonicienne. Voir l'analyse que donne C. Cerami de ces passages dans *Génération et Substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2015, spé pp. 649-650.

⁴⁴⁶ Cf. C. Cerami art. *cit.* p.229. Comme l'indique C. Cerami, elle ne rentre que dans certaines démonstrations, identifiées chez Ibn Rušd comme « les démonstrations par signe », distinctes des démonstrations absolues : « Averroès nous dit ainsi que les prédicats qui expriment la cause agente pourraient dans certains cas rentrer dans les démonstrations absolues, mais que dans la plupart des cas cela n'est pas possible. En effet, dit-il : « Il est difficile de prouver l'être de la chose en vertu de l'agent. En effet, quand on pose l'existence de l'agent l'existence du patient ne s'ensuit pas. » La cause agente, en revanche, peut rentrer dans les démonstrations de la cause et du *signe*. » Mais là encore, il faut préciser que si la cause agente peut rentrer dans de telles démonstrations, c'est à titre de conclusion et non de prémisses.

⁴⁴⁷ Comme le montre H. A. Wolfson, al-Fārābī distingue les prédicats relationnels et négatifs mais il ne précise pas ce qu'il entend par les attributs négatifs. art. *cit.* pp.558-559.

[...] (c) Quand on dit [qu'il est] « voulant », on ne veut pas dire autre chose que le Nécessairement existant, avec son intellectualité ('*aqliyyatihi*), --c'est-à-dire, --la négation en lui de matière--, est principe de l'ordre de tout le bien et lui, intellige cela. De sorte que cette [dénomination] est composée *d'une relation et d'une négation*. (d) Si l'on dit « bon », on n'entend que le fait que cette existence est exempte d'immixtion de ce qui est en puissance et déficient, --et c'est là une négation. Ou le fait qu'il est principe de toute perfection et ordre et c'est là une relation. Si tu intelliges les attributs du Premier vrai de cette manière, tu n'y trouveras rien qui puisse exiger, par son essence, des parties ou une multiplicité, de quelque manière que ce soit. »⁴⁴⁸

À l'exception de l'attribut « un » qu'il ne mentionne pas, al-Ġazālī suit la typologie du *Šifā'*. Si Dieu est « Premier », (b) « c'est une *relation* avec tous les existants qui sont après Lui »⁴⁴⁹. Par « voulant », (c) « on entend par là qu'il n'est pas indifférent à tout ce qui émane de Lui, qu'il n'y est pas contraint »⁴⁵⁰ c'est donc une négation et une relation. Quand on dit de Dieu qu'il est « Bon », ou « Le Bien », on désigne soit une relation, soit une négation (à la différence d'Ibn Sīnā qui affirme qu'il ne s'agit ni de l'une ni de l'autre), de sorte que (d) « soit on veut dire que son existence est exempte de toute imperfection et de toute possibilité de non-existence⁴⁵¹ [...] soit on veut dire « bien » ce qui est cause de l'ordre des choses », autrement dit, on désigne l'existence « avec une sorte de relation »⁴⁵². Ibn Rušd juge l'exposé offert par al-Ġazālī juste et précis. Mais il n'est pas certain, pour autant, qu'il y souscrive pleinement :

« Ici [al-Ġazālī] traite avec maîtrise la plus grande partie de ce qu'il mentionne dans la description qu'il fait des théories des philosophes concernant Dieu, comme étant « un », malgré les nombreux attributs qui Lui sont attribués. Nous ne disputerons pas avec lui dans ce domaine, sauf en ce qui concerne ce qu'il a mentionné (s'agissant de Dieu), i.e., que sa désignation *comme intellect indique une négation*. Au contraire, c'est le nom le plus approprié à son essence selon les philosophes péripatéticiens, contrairement à ce que pense Platon pour qui l'intellect n'est pas le Premier Principe car on ne peut pas Lui attribuer l'intellect⁴⁵³. De même, lorsqu'il [al-Ġazālī] dit des intelligences séparées qu'il y a en elles possibilité, non existence et mal, cette affirmation n'est pas la leur. »⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ *Šifā'*, trad. G. Anawati livres I-V, Paris, Vrin, 1978, t. II pp. 105-106, 367 l.16 – p. 369 l.13. Cf. *Nağāt*, Marmura, III p. 410 l.7-p.411 l.8.

⁴⁴⁹ *TT V*, p. 306.

⁴⁵⁰ *TT V*, p. 307.

⁴⁵¹ Le mal n'ayant pas d'essence. Sur cette question, voir *TT V*, pp.308-309.

⁴⁵² *TT V*, p.308

⁴⁵³ Il s'agit peut-être là d'une attaque à l'endroit de la thèse du *Timée*, 42a-b, qui défend une intelligence « implantée » et donc ajoutée au corps (distincte de lui). L'idée serait ici contraire à l'incorporité par laquelle Aristote, et avec lui Ibn Rušd définissent l'intellect (cf. *DA III*, 4, 429a25-30, Bodéüs, pp.258-259) mais elle met également en péril l'unicité de Dieu puisque maintient la notion de sujet de l'intellect. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

⁴⁵⁴ *TT V*, p.310.

Le compliment est assez rare pour être noté. Al-Ġazālī a bien compris en quel sens les philosophes ont neutralisé la multiplicité des attributs. En réduisant les attributs à leurs significations négatives ou relatives, les philosophes ne font que décrire, de manière différente, la même chose, à savoir l'essence, et toutes ces significations se ramènent à un concept et une signification unique. Si l'ensemble des attributs ne font que nier les imperfections de Dieu ou établir sa nécessité à l'égard de tous les autres existants, cela est encore insuffisant pour affirmer positivement le sens de l'unicité de Son essence. En témoigne la détermination avicennienne de Dieu, « quand on dit de Lui qu'il est *un* » : par-là, selon Ibn Sīnā, « on n'entend désigner *que cette existence* elle-même, avec négation en lui de la division par la quantité ou le discours, ou négation en lui d'associé. » La signification de l'un est circulaire : Dieu est un parce qu'il est existant, et que son existence correspond au fait d'être un et nécessaire. Cette explication comporte un autre vice : Dieu est un (non composé en parties quantitatives ou définitionnelles), de la même manière qu'il est un (sans associé) parce qu'il est *nécessaire*. Or Dieu est nécessaire parce qu'existant, étant donné qu'en Lui et en Lui seul, la quiddité et l'existence ne font qu'un. Une telle démonstration de l'unicité semble là encore ramener à l'unité de Dieu uniquement, puisqu'elle repose, chez Ibn Sīnā sur l'existence de Dieu comme nécessaire et chez al-Fārābī, comme Premier. Ces deux déterminations de l'essence divine conduisent à envisager les attributs, dans leur multiplicité, comme des expressions ou des formulations de ce que « nécessaire » et « premier » signifient déjà, à savoir une relation aux autres existants et une négation d'un autre dieu ou d'un autre associé. La réserve d'Ibn Rušd vise moins l'exposé ġazalien que la thèse d'Ibn Sīnā, puisque c'est en vertu de sa restitution fidèle qu'il la formule. D'un côté, Ibn Rušd affirme s'accorder avec l'exposé ġazalien de la thèse des philosophes, et ne la disputera pas. De l'autre, il refuse que l'intellect soit une négation, et ce contre Ibn Sīnā qui affirme que l'intellection divine est « la négation en lui de matière ».

Pourquoi refuser à l'intellect plus qu'aux autres attributs le caractère de négation ? Ibn Rušd refuse cela et plus encore affirme qu'« au contraire, c'est le nom le plus approprié à Son essence selon les philosophes péripatéticiens ». Cette réserve signifie trois choses pour Ibn Rušd : (1) que l'intellect est, par définition immatériel et que la négation de la matière est même une condition pour son existence (et cela, en accord avec les philosophes). (2) Que Dieu est immatériel, et donc intellect. En ce sens Ibn Rušd ne peut qu'affirmer, avec les philosophes, les différents types d'indivision, qui tous (à l'exception du dernier, selon l'existence et l'essence d'Ibn Sīnā) permettent d'affirmer l'incorporéité de l'essence et sa non-composition. (3) Pour autant, l'intellect n'est pas qu'une négation de la matérialité, et ce faisant, Dieu n'est pas

uniquement incorporel. Les philosophes ont bien saisi et bien défendu l'incorporéité du Premier Principe ou de l'Existant nécessaire. Cela, pour Ibn Rušd, constitue une condition nécessaire à Sa simplicité, c'est-à-dire à Sa non-composition. Mais cette simplicité est aussi positive, et doit se comprendre comme une identité entre Dieu et l'intellect. L'identification de Dieu à l'intellect n'a pas pour condition et signification restreintes l'incorporéité de l'un et de l'autre. La réserve d'Ibn Rušd vise ainsi la thèse des philosophes et non celle d'al-Ġazālī. Ce dernier reformule la conception philosophique de l'attribut-intellect et détaille en quel sens cet attribut se réduit à une négation de la matière :

« Quand on dit qu'Il est intellect, cela signifie qu'Il est un existant *dépourvu de matière* et que tout existant qui a cette propriété est une intelligence, c'est-à-dire qu'Il conçoit Son essence, qu'Il en est connaissant, qu'il connaît les autres choses. Tel est l'attribut de l'essence de Dieu. C'est-à-dire qu'Il est dépourvu de matière et Il est alors intelligence. Ce sont là deux expressions qui ont un même sens. Quand on dit qu'Il est connaissant, cela signifie que Son essence qui est intelligence a un objet de connaissance qui est son essence car Il est conscient de soi et se conçoit lui-même. Son essence est objet de connaissance et son essence est sujet de connaissance, et le tout est « un » parce qu'Il est objet de connaissance en tant qu'il est quiddité immatérielle non voilée à son essence qui est intelligence en ce sens qu'il est une quiddité immatérielle à laquelle rien n'est voilé. Puisqu'Il Se connaît Lui-même ; Il est sujet connaissant et puisqu'Il est lui-même objet de connaissance pour Lui-même, Il est objet connu. Puisque son intellection est par son essence et non par quelque chose d'ajouté à son essence, Il est intelligence. Il n'est donc pas impossible que le savant et la chose sue soient « un » car le sujet connaissant quand il connaît et se connaît comme connaissant, connaît ce fait parce qu'il est sujet connaissant ; alors le sujet connaissant et l'objet connu d'une certaine façon ne font qu'un. Cependant, notre intellect se distingue de l'intellect du Premier car l'intellect qui appartient au Premier est éternellement en acte alors que le nôtre est tantôt en puissance tantôt en acte. »⁴⁵⁵

C'est justement en vertu de cette définition de l'intellect, dont Ibn Rušd dit qu'elle correspond à ce qu'il faut entendre par lui, qu'Ibn Rušd défendra non la valeur négative de cet attribut, mais sa relation coextensive à l'essence divine, et sa signification positive. Les philosophes aboutissent à l'idée du Dieu-intellect par la négation de la corporéité divine. Puisque Dieu est nécessaire, ou Premier, et c'est en tant que nécessaire ou premier qu'il est incorporel et non composé. L'immatérialité, ce faisant, conduit à admettre qu'Il est intellect, mais au motif que l'intellection est définie comme dépourvue de matière. Ibn Rušd défend au contraire une compréhension forte de la thèse du Dieu-intellect chez Aristote. Prescrivant un retour à la thèse péripatéticienne originale, il dénonce ici la démonstration incomplète et accidentelle de l'identité entre Dieu et cet attribut par ses prédécesseurs. Ce qu'al-Ġazālī rapporte comme la définition philosophique de l'intellect correspond à la thèse d'Aristote sur l'intellect, comme nous le verrons. Ainsi exposée, la thèse est donc juste, mais la réduction de l'intellect à la

⁴⁵⁵ *TTV*, p.306.

négarion de la matière insuffisante pour démontrer l'unicité et l'essence de Dieu. Ibn Rušd même oppose la thèse aristotélicienne à la thèse platonicienne sur l'intellect divin. Pour Platon selon lui, Dieu n'est pas Lui-même intellect puisqu'on ne pourrait Lui attribuer l'intellect. La référence, rapide et vague, est difficile à saisir. Tout au plus on soulignera le caractère volontairement obscur et circulaire de la tournure : c'est parce que Dieu est qualifié par l'intellect qu'Il ne peut être intellect. La thèse aristotélicienne telle que la conçoit Ibn Rušd, en revanche, identifie Dieu à l'intellect, et doit être entendue de manière forte, dans le sens de l'identité et de l'unicité divine.

Les philosophes ont privilégié la démonstration de l'existence et de l'unité à celle de Son unicité. Ce faisant ils prétendent démontrer Sa simplicité à partir de Son existence (nécessaire ou première) : c'est cela qui les conduit à réduire les attributs à des négations ou relations, qui ne font que décrire cette existence unique, en relation ou par distinction avec les autres choses. C'est à l'existence et non à l'unicité de Dieu que renvoient inmanquablement la détermination des attributs selon Ibn Sīnā : « La première description et la plus directe de l'Être nécessaire est : *Il est et Il existe*. Quant aux autres descriptions, il en est par lesquelles *l'existence* est qualifiée au moyen de la relation, et d'autres par lesquelles l'existence est qualifiée au moyen de la négation. »⁴⁵⁶

En un sens, la thèse philosophique des attributs négatifs ou relatifs n'a d'autre fonction qu'assurer l'unité existentielle de Dieu, et toujours avec elle, sa définition comme nécessaire ou comme principe. Ce reproche est formulé chez Ibn Rušd, à l'endroit des philosophes ayant suivi « la méthode d'Ibn Sīnā » et des aš'arites dans le *Tahāfut*. Les uns comme les autres ont échoué à démontrer l'unicité divine, de deux manières différentes. Le contexte est le suivant : (1) d'un côté, Ibn Sīnā s'oppose, à raison, aux aš'arites qui défendent la multiplicité réelle des attributs divins. Son argument est celui de l'existant nécessaire. Si Dieu est nécessaire, alors Ses attributs devront être nécessaires et des conséquents⁴⁵⁷. Penser, comme le font les aš'arites, que les attributs ont une existence distincte de l'essence, c'est donc leur attribuer la nécessité et courir le risque d'affirmer plusieurs dieux⁴⁵⁸. Ainsi la nécessité suffit à affirmer l'unité et

⁴⁵⁶ *Nağāt* III p.410 ll.3-6 (L : pp. 129-30). Cf. H. A. Wolfson, *art. cit.* p. 553.

⁴⁵⁷ Là, c'est l'argument d'Ibn Sīnā qui identifie l'être nécessaire à une cause, et donc la définition du nécessaire comme cause agente qui est exploité : si les attributs sont eux aussi nécessaires, ils seraient des causes agentes eux aussi et donc (conséquence suivante) seraient des dieux, ou bien seraient nécessaires *et* non nécessaires. *TT* VI, p. 318-319. Voir aussi la formulation directe par al-Ġazālī de l'équivalence entre nécessité et agence de la cause p. 320 : « si vous entendez par existant nécessaire ce qui n'a pas de cause efficiente, pourquoi ne le dites-vous pas ? »

⁴⁵⁸ Voir *TT* VI, p.318-320 pour la totalité de l'argument : « [Al-Ġazālī] veut dire : Ils [les philosophes] réfutent que le sujet et l'attribut existent par eux-mêmes, car de cela découle que chacun d'eux n'a pas besoin de l'autre, et que,

l'unicité de Dieu par la négation de ses attributs. (b) la thèse aš'arite quant à elle consiste à défendre la multiplicité des attributs *par* la nécessité de l'essence divine, et par la définition des attributs comme existant *par et dans* l'essence. « Le mieux est de dire, précise Al-Ġazālī, que l'essence, pour son existence, n'a pas besoin des d'attributs, alors que les attributs ont besoin de ce en quoi ils sont attribués, comme c'est notre cas »⁴⁵⁹. La position aš'arite, ainsi, se prétend compatible avec le sens que donne Ibn Sīnā de l'unicité divine. Et en un sens et stratégiquement, c'est aussi ce que défend Ibn Rušd, qui sur cette question, suggère d'opposer, aux philosophes comme aux aš'arites, la méthode des mu'tazilites. Ces derniers selon Ibn Rušd ont ajouté à la nécessité de Dieu l'idée de son unicité : Si Dieu n'est pas un « possible », il doit aussi « nécessairement être simple, non composé (*laysa mumkinan fa wājib an yakūna basīṭan ġayr murakkab*) ». Les aš'arites et Ibn Sīnā sont joints ici dans une même erreur : « Ainsi ne trouve-t-on pas, chez ceux-ci de démonstration de la *simplicité* du Premier à partir de l'existence nécessaire.⁴⁶⁰

Ibn Rušd oppose aux philosophes et aux aš'arites la même méthode, à savoir celle des mu'tazilites. Ces derniers selon lui ont établi, ou du moins tenté d'établir une preuve de l'unicité divine. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd s'opposait à eux au double motif de l'absence de preuve de l'incorporité et de la difficulté de leur thèse selon laquelle « l'essence et les attributs sont une seule et même chose (*šay'wāhid*) »⁴⁶¹. La thèse est juste, et correspond à la conception rušdienne des attributs, à savoir des attributs-propriétés, dont l'extension est celle-là même du sujet et avec lequel ils sont interchangeables. Les deux reproches formulés par Ibn Rušd dans le *Kašf*, en réalité, ne font qu'un : la thèse de l'identité entre le sujet et l'attribut est inaccessible à la foule, en raison de sa complexité, mais elle est aussi incomprise par les savants. À la foule, il est impossible de faire comprendre que le savant et la science se ramènent à une chose unique, en raison de la différence de signification de ces deux notions. Divulguer cette idée reviendrait à exiger d'elle qu'elle conçoive des termes seulement relatifs ou « annexés » comme des synonymes. Cela est non seulement impossible, mais c'est encore faux. Ibn Rušd ne conçoit pas la relation attribut-essence comme une synonymie entre deux termes relatifs, mais comme une relation essentielle, nécessaire d'identification de l'essence de l'Un à cet attribut en particulier, la science.

par conséquent, chacun d'eux serait un dieu indépendant par soi et qu'il y aurait une dualité parce qu'il n'y aurait aucun élément par lequel le sujet et l'attribut deviendrait un. » (p.319).

⁴⁵⁹ *TT VI*, p.317.

⁴⁶⁰ *TT VI*, p. 320-321.

⁴⁶¹ *Kašf*, §120.

Nous défendrons que la science, en raison de sa nature, est l'attribut à partir duquel une telle relation est non seulement concevable, mais encore réelle. La thèse mu'tazilite de l'identité de Dieu et de sa science est également inadaptée aux philosophes, mais à certains seulement. Voyant que l'essence de Dieu est incorporelle, non-composée et invisible en pensée, Ibn Sīnā et dans une certaine mesure, al-Fārābī ont pourtant limité la portée de cet argument à la preuve de l'unité du Premier principe, et ce faisant ont cru prouver la simplicité de Dieu par Sa seule existence. Il faut donc, pour défendre l'identité du savant et de son attribut, prouver l'incorporéité du savant. La thèse mu'tazilite, divulguée auprès de la foule, laisse entendre que cette identité vaut pour tous les existants, et qu'ainsi l'homme savant et sa science ne font qu'un, de même que le père et le fils signifieraient la même chose. D'un autre côté, il faut aller plus loin que les philosophes qui admettent et démontrent l'incorporéité de Dieu, et cela par le dépassement de leur théorie des attributs négatifs et relatifs. Ibn Rušd préconise ainsi un retour à la bonne compréhension d'Aristote, soit à la définition psychologique de l'intellect comme simple et incorporel. C'est donc par la science, et non par n'importe lequel de Ses attributs que l'unicité divine sera défendue par Ibn Rušd, qui prolonge ainsi la thèse mu'tazilites, et lui donne les moyens théoriques d'être défendue. Dans ce qui va suivre, nous étudierons les étapes et les arguments par lesquels Ibn Rušd, ayant admis que les attributs sont les propres de Dieu, applique la psychologie d'Aristote à la métaphysique, et apporte une réponse au problème théologique des attributs divins.

Chapitre B/ Unicité et identité : la thèse du Dieu-intellect

Ce chapitre s'intéressera à la place singulière, au sein des attributs divins, qu'Ibn Rušd réserve à la science. Ibn Rušd à dessein applique la définition qu'Aristote donne de *l'intellect* dans la psychologie au problème théologique des attributs : selon les contextes, le philosophe parle de « science » (*ilm*), comme dans le *Kašf*, adoptant la terminologie théologique et scripturaire ; ou d' « intellect » (*aql*), comme dans les développements métaphysiques sur la

question⁴⁶² ; ou encore indifféremment d' « intellect » et de « science » dans le *Tahāfut*, où la thèse des philosophes rencontre la langue de l'adversaire aš'arite al-Ġazālī. La fluidité dans l'emploi des termes de « science » et « d'intellect » a donc un contexte : celui, tantôt psychologique, tantôt métaphysique ; tantôt démonstratif et tantôt dialectique du *Tahāfut*. Elle a aussi une histoire, et de multiples formulations qui la précède : bien qu'il ne faille pas toujours en unifier les significations, Aristote lui-même parle dans son *De Anima* de « science » et d'intellect, des termes repris par les commentateurs grecs et arabes. Notre hypothèse est la suivante : lorsqu'Ibn Rušd place la science en tête des attributs divins, et lorsqu'il recourt à la science dans sa défense de l'unicité divine, c'est en mobilisant la détermination psychologique de l'intellect telle que trouvée dans le *De Anima*.

Selon cette hypothèse, Ibn Rušd emploierait la caractérisation aristotélicienne de l'intellect pour l'appliquer, sous le terme de « science » et en contexte théologique, au problème des attributs. D'abord, nous devons établir le parcours de la thèse du Dieu-intellect, qui commence avec la psychologie. Comment Ibn Rušd définit-il l'intellect, à partir de sa définition dans le *De Anima*, et sous quels aspects singuliers investit-il cette définition dans le cadre de la relation entre Dieu et l'attribut ? Nous envisagerons ensuite la possibilité qu'Ibn Rušd identifie la science non seulement à un propre, mais à « l'attribut *le plus propre* »⁴⁶³ de Dieu. Si la science permet de saisir l'unité de Dieu, encore faut-il qu'Ibn Rušd précise la relation que cet attribut entretient avec les autres, et déterminer, à partir de l'équivalence entre l'essence et la science, le sort que le philosophe réserve à ce qui reste de cette multiplicité. Enfin, nous traiterons de la thèse du Dieu-intellect telle que formulée de manière forte chez Ibn Rušd : Dieu n'est pas savant, *Il est science*, et ce, en vertu de la nature de l'intellect telle que démontrée par la psychologie. Cette identité, si elle est stricte et rattache non plus le sujet à un prédicat (« Dieu » et « savant »), nous poussera à chercher derrière celle-ci les conditions par lesquelles Ibn Rušd défend en plus de la relation essentielle, une identité substantielle et ontologique bel et bien réelle. Pour qu'elle soit possible, il faut que disparaisse, en quelque sorte, le sujet ontologique (*mawḏū'*), qui nécessairement opère comme facteur de multiplicité au sein de l'attribution. Une disparition que seule permet la nature de l'intellection entendue comme incorporelle, identique à son objet et son sujet et, dans le cas de Dieu, éternellement en acte.

⁴⁶² Comme nous le verrons, dans le *Grand Commentaire* aux livres 7 à 9 *Métaphysique* d'Aristote, particulièrement au commentaire 39.

⁴⁶³ Voir *infra*.

1. De la psychologie à la métaphysique

a. L'intellect : ni accident, ni attribut

La conclusion donnée par Ibn Rušd à la VI^{ème} question du *Tahāfut* sur les attributs coïncide avec ce qu'il présente comme la position des mu'tazilités dans le *Kašf*, à savoir la détermination de l'unicité divine à partir d'un type de relation spécifique avec l'attribut. Elle est à la fois l'aboutissement et le dépassement de sa défense de la position des philosophes sur les attributs. Un aboutissement, d'abord, puisqu'elle permet de répondre aux ultimes attaques d'Al-Ġazālī. La thèse des philosophes sur les attributs, selon al-Ġazālī, consiste à dire que « Son essence est intellect et science (*dātuhu 'aql wa 'ilm*)⁴⁶⁴ ». Cette thèse de l'identité directe et entière entre l'essence et l'attribut les conduit à défendre qu'« Il n'a pas d'essence, dans laquelle la science existe (*da laysa lahu dāt tumma 'ilm qā'im bihi*) ». Une conclusion aberrante, selon al-Ġazālī, puisque l'attribut est toujours l'attribut d'un sujet : la science, écrit-il –et cela se dit aussi des autres attributs--, « est un attribut et un accident qui requiert un sujet (*al-'ilm šifa wa 'araḍ iustadi mawšūfan*) ». Pour al-Ġazālī, affirmer que « ce qui subsiste, est, par Son essence, intellect et science (*wa qawl al-qā'il huwa fī dātihī 'aql wa 'ilm*) », revient à affirmer tout autant qu'« Il est puissance et volonté (*ka-qawlihi huwa qudra wa irāda*)⁴⁶⁵ ». Cette idée conduit soit (a) à nier l'essence divine, en niant le sujet, soit (b) à admettre que les accidents peuvent exister sans essence ni sujet, et à identifier Dieu à de tels attributs. L'argument ne vise pas l'indifférenciation entre les différents attributs divins mais consiste à accuser les philosophes de dégager les attributs de leur rapport au sujet, puis d'identifier Dieu à de tels attributs sans sujet. Ainsi, l'attribut remplace, en quelque sorte, le sujet (*mawšūf*), et l'ultime attaque Ġazalienne consiste à accuser, derrière la thèse de l'identité de Dieu et de la Science, la disparition même du sujet :

« Dire que ce qui subsiste est, par Son essence, intellect et science (*wa qawl al qā'il huwa fī dātihī 'aql wa 'ilm*) revient à dire qu'Il est puissance et volonté (*ka-qawlihi huwa qudra wa irāda*), et que [l'accident]⁴⁶⁶ subsiste par lui-même (*wa huwa qā'im bi nafsihī*). Et dire cela est comme dire de la noirceur et de la blancheur qu'elles existent par elles-mêmes, ou encore de la quantité, de la quadruplicité, de la triplicité, qu'elles existent par elles-mêmes, et ce pour tous les accidents (*wa kazā fī kull al a'rāḍ*). De même qu'il est impossible que les attributs du corps (*šifāt al-aḡsām*) subsistent par eux-mêmes sans un corps distinct de ces attributs (*taqū binafsihā dūna ḡism huwa ḡayr al-šifāt bi 'ayn*), de même on sait que les attributs du vivant (*šifāt al ḥayāt*), tels que la science (*al-'ilm*), la vie (*al-ḥayāt*), la puissance (*al qudra*) et la volonté (*al-irāda*) ne subsistent pas non plus par eux-mêmes, mais subsistent *uniquement* dans une essence (*innamā taqūmu bi-l-dāt*). Ainsi, la vie subsiste dans une essence (*taqūmu bi-l-dāt*) et c'est

⁴⁶⁴ TT VI, p.355.

⁴⁶⁵ TT VI, p.365

⁴⁶⁶ Le masculin singulier ne peut renvoyer, au vu du contexte qu'à « Dieu » ou à « l'accident » (*'arad*) mentionné à la ligne précédente. C'est bien entendu de l'accident dont il s'agit ici.

d'elle que l'essence reçoit la vie (*fatakūnu ḥayātuhu bihā*)⁴⁶⁷, et ainsi en est-il de tous les autres attributs. [Les philosophes] ne se contentent pas de nier tous les attributs du Premier (*salb al-awwal sā'ir al-ṣifāt*), soit, de nier Sa réalité et Sa quiddité (*salb al haqīqa wa al-māhiyya*)⁴⁶⁸. Ils vont jusqu'à Lui nier l'autosubsistance (*al qiyām bi nafsīhi*) et Le réduire aux réalités des accidents (*ilā haqā'iq al-a'rād*), qui n'existent pas par eux-mêmes. »⁴⁶⁹

Contre cette attaque, Ibn Rušd défend la singularité de l'attribut « science », non seulement vis-à-vis des accidents de la substance, mais encore au sein des autres attributs. Contre Al-Ġazālī et les aš'arites qui s'entêtent à considérer l'attribut sous la forme et la modalité de *l'accident*, ajouté et distinct de l'essence, Ibn Rušd répond par une distinction, (a) d'abord entre l'attribut et l'accident ; ensuite, (b) entre la science humaine et la science divine. Mais « l'attribut » auquel renvoie Ibn Rušd ici n'est *pas encore* la science. Par « attribut », Ibn Rušd désigne ce qui se distingue de *l'accident* de la substance corporelle et de la substance corporelle elle-même, tout en l'identifiant à quelque chose d'autre, à savoir la forme. La science n'est pas un accident de la substance corporelle, et la science transcendante de Dieu est ainsi doublement éloignée de l'attribut-accident des aš'arites : d'abord, parce qu'elle n'est pas un accident, mais une *forme*, de l'autre parce qu'elle renvoie, dans le cas de la science éternelle et divine, à une forme *sans substrat*, c'est-à-dire sans matière. Une raison de plus de renvoyer l'adversaire à son « incohérence » :

« [I.] L'erreur et l'égarement de ce propos sont évidents, car il a été démontré qu'il existe, parmi les attributs, un qui peut davantage prétendre au nom de « substantialité » que la (1) substance qui subsiste par elle-même (*min as-ṣifāt ma huwa aḥaqq bi-ism al-ḡawhariyya min al-ḡawhar al-qā'im bi dātīhi*)⁴⁷⁰, et (2) c'est l'attribut par lequel la substance qui subsiste par soi devient subsistante par soi (*wa hiya al-ṣifa allatī min qibalihā šāra al-ḡawhar al qā'im bi dātīhi qā'iman bi dātīhi*). Il a en effet été prouvé que (3) le substrat de cet attribut est quelque chose qui ne subsiste pas par soi, ni n'existe en acte (*al maḥall li ḥādīhi al-ṣifa laysa šay' qā'iman bi dātīhi wa lā mawjudan bi-l-fi'l*). Au contraire, sa subsistance par soi et son existence actuelle dérivent de cet attribut (*bal innamā wujida lahā al qiyām bi-nafsīhi wa al-wujūd bi-l-fi'l min qabl ḥādīhi*

⁴⁶⁷ Ici renvoie à l'essence de l'être vivant, et non à « Dieu » contrairement à ce que suggère la traduction de Taïeb Meriane, *Destruction de la destruction*, Paris, Vrin, 2022, p. 329. Il n'y a pas de raison de parler de Dieu ici, quoique la destination de l'argument sera d'appliquer à Dieu ce que les philosophes prétendent nier au sujet des substances vivantes et corporelles.

⁴⁶⁸ Nous choisissons ici de faire de la proposition « nier Sa réalité et Sa quiddité » une explicitation de la première négation « nier tous les attributs du Premier » et non une autre (contrairement à la traduction de T. Meriane, p. 329, et conformément à la lecture de Simon Van Den Bergh, cf. *Averroes's Tahāfut al-Tahāfut*, vol. I and II, Cambridge University Press, 1987, pp.214-215). Nier tous les attributs de Dieu revient à nier la réalité et la quiddité de Dieu. À cette première négation, Al-Ġazālī ajoute une seconde : celle, non plus de l'essence, mais aussi de l'existence de l'essence.

⁴⁶⁹ *TT VI*, p. 355-356.

⁴⁷⁰ Voir la traduction de D. Van Den Bergh: « *one that (a) has a greater claim to the term "substantiality" than the substance existing by itself.* » Or, *qa'im* renvoie à subsister et non exister. La différence étant rendue par le texte à la ligne suivante, qui distingue, « *qa'im bi-* » et « *wuḡūd bi-* » *L'existence* renvoie à l'acte et la puissance ; la subsistance à l'indépendance ou l'antériorité ontologique attribuée à la substance catégorialement définie au sens de *Cat. 5*.

al-ṣifa) et cet attribut, dans son existence, est dans cette mesure ce qui reçoit les accidents (*wa hiya fī wuġūdihā ‘alā ġihat al muqābila li-l-a ‘rād*), bien que certains de ces attributs, comme cela appert par leur nature, nécessitent un substrat parmi les choses changeantes (*min amr ba ‘dihā annahā tahtāju ilā al maḥall fī al-umūr al-mutaġayyira*), puisque le principe fondamental des accidents est qu’ils subsistent dans autre chose tandis que le principe fondamental des quiddités est de subsister par elles-mêmes (*li’anna al-aṣl fī al-arād an taqūma bi ġayrihā wa aṣl fī al māhiyyāt al taqūma bi dātihā*), à l’exception des choses d’ici-bas, dont les quiddités nécessitent un substrat parmi les choses transitoires (*illā mā ‘arada hunā li-l aṣyā’ al-kā’ina al-fāsida min kawn māhiyyatihā muḥtāġa ilā mawḏū’*). [II.] Mais cet attribut est le plus éloigné de la nature de l’accident (*fa haḏā al-waṣf huwa aṣadd ṣay’ ba ‘idan ‘an ṭabī‘at al-a ‘rād*), et comparer la science éloignée (lointaine) aux accidents d’ici-bas (*fa taṣbīhihā al ‘ilm allaḏī hunālika bi-l- a ‘rād allatī hunā*) est le comble de l’erreur, et il est plus faux encore de comparer l’âme à un accident (*an-naṣf ‘aradan*), à la manière de la triplicité ou de la quadruplicité. Cela suffit à montrer l’incohérence et l’erreur de tout cet argument, de sorte que nous appellerons notre ouvrage “L’Incohérence” seulement, et non “L’incohérence des Philosophes”. Car qu’y a-t-il de plus éloigné de la nature de l’accident que la nature de la science (*wa mā ab ‘ad ṭabī‘at al- ‘ilm min ṭabī‘at al ‘a ‘rād*), et plus particulièrement encore, la science du Premier (*wa bi ḥāṣṣa ‘ilm al awwal ta ‘ālā*) ? Puisqu’elle est la plus éloignée de la nature de l’accident (*fī ġāyat al bu ‘d min ṭabī‘at al ‘arad*), elle l’est encore de la nécessité d’avoir un substrat (*fī ġāyat al bu ‘d min hāġatihi ilā al-maḥall*).”⁴⁷¹

La réponse d’Ibn Ruṣd se fait en deux temps. D’abord (I) Ibn Ruṣd distingue, et là est le dépassement de l’ultime attaque Ġazalienne, plusieurs sens à la substance. Ibn Ruṣd parle d’une substance, la substance « par soi » individuelle et première⁴⁷², par laquelle subsistent les accidents (1). De cette substance, Ibn Ruṣd dit qu’elle subsiste par elle-même et que les accidents subsistent par elle. Ibn Ruṣd dit cependant que la substance subsiste par une autre substance, la substance (2), qu’il désigne par le terme d’« attribut », et qui n’est autre que la forme de la substance. Mais de quelle substance parle-t-on, et dont l’attribut serait la forme ? C’est là qu’un troisième sens de la substance se révèle, à savoir (3) la substance-substrat, à savoir la matière, qui ne subsiste pas « par soi » ni n’existe actuellement sans la forme. Ainsi, c’est parce qu’elle est antérieure à la matière que la forme (3) est assimilée à une substance. Et c’est d’une certaine manière, et *d’une certaine manière seulement*, qu’elle ressemble à la substance autosubsistante avec ses attributs, la substance (1) ou « par soi » ; *tout en demeurant métaphysiquement un attribut de la substance (2)*, à savoir l’attribut ou forme d’une *matière*. La démonstration, déjà complexe, se dédouble, puisqu’Ibn Ruṣd compare le cas de la relation substance-accident ou substrat-forme « ici-bas » (*hunā*) au statut de l’attribut de l’« au-delà » (*hunālika*), c’est-à-dire opère une distinction entre les mondes sublunaire et supralunaire. C’est là le deuxième temps de la réponse d’Ibn Ruṣd (II), qui articule la définition de la forme

⁴⁷¹ TT VI ; Bouyges p.365-366. Nous numérotions.

⁴⁷² Le « par soi » identifié par C. Cerami, art. cit., p.217.

matérielle (la substance 3) avec la science divine, singulièrement définie vis-à-vis de la science humaine. L'attribut dont parle Ibn Rušd, et qui « est le plus éloigné de la nature de l'accident », à savoir la forme, est éloignée en raison de l'antériorité de la forme sur la matière. La forme est donc un attribut, et non un accident. Ensuite, Ibn Rušd dénonce deux erreurs : d'abord, la science divine en particulier est éloignée de la nature des accidents des substances composées, ensuite, l'âme ne saurait non plus être un accident, ou comme un accident de la substance. Ni la science divine, ni l'âme humaine ne correspondent à l'attribut-accident des aš'arites. Mais que l'une et l'autre soient les plus éloignées de la nature de l'accident et ne soient pas plus les attributs d'une substance composée et corporelle, Ibn Rušd n'en apporte pas de justification ici, et se contente de suggérer que la nature de l'âme et celle de l'intellect sont d'une certaine manière, analogue non à l'attribut-accident mais à l'attribut-forme, mais que d'une autre manière, elles ne sont pas des formes matérielles. C'est ce qu'il faut entendre par l'équivalence posée par le philosophe en fin de texte, entre relever « de la nature de l'accident » et avoir « la nécessité d'un substrat ». Un tel éloignement ne peut se mesurer qu'à la lumière de la nature même de ces substances ou de ces formes : si l'âme est une forme et non un attribut-accident, comment se distingue-t-elle des formes matérielles ? Et si l'âme elle-même est séparée de la matière, en quoi consiste la science, et en quoi se distingue-t-elle de l'âme humaine ? Et en quoi, dans ce cadre même, la science divine se distingue-t-elle de la science humaine ? Ces distinctions sont cruciales pour saisir le type d'attribut-forme qu'est la science divine et donc pour comprendre la singularité de la relation attribut-essence ; et c'est à la psychologie qu'il revient en premier lieu de les déterminer.

b. Lambda 9 : intellect divin ou Dieu-intellect ?

L'idée du Dieu-intellect est largement répandue chez les commentateurs grecs et arabes d'Aristote : Alexandre, Thémistius, Théophraste, puis, chez les commentateurs arabes, al-Kindi, al-Fārābī, Ibn Sīnā et Ibn Rušd, pour n'en citer que quelques-uns. On la retrouve également développée chez les néoplatoniciens –massivement chez Plotin– et sur cette idée en particulier les commentaires d'Aristote sont imprégnés de platonisme voire de plotinisme. Mais l'idée est déjà présente en *Métaphysique* Lambda. À l'issue de l'exposé de la nature de la substance (1069a18-1069b35)⁴⁷³, Aristote en vient à défendre l'éternité du monde et de la

⁴⁷³ Distinction substance matérielle et immatérielle : « il y a trois substances, l'une est sensible, qui se partage en éternelle et corruptible (celles que tous reconnaissent, comme les plantes et les animaux), dont il est nécessaire de saisir les éléments, qu'ils soient un ou plusieurs ; la troisième est immobile et certains affirment que celle-là est

génération (1069b35-1071b3)⁴⁷⁴. L'Éternité du mouvement et de la génération supposent une cause motrice, elle-même immobile et éternellement en acte, et qui soit parfaite au point de mouvoir, sans être mue, l'ensemble des autres choses à la manière d'une fin⁴⁷⁵. Ce principe ultimement désirable, Aristote le définit comme un intellect⁴⁷⁶ :

« D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature. Son genre de vie (*diagogê*) est comparable au genre de vie qui est le meilleur pour nous en un court laps de temps (en effet, il est, lui, toujours ainsi, car pour nous, c'est impossible), puisque son acte (*energeia*) est aussi plaisir⁴⁷⁷ [...]. L'intellection en elle-même est intellection du meilleur en lui-même, et l'intellection à son plus haut point est intellection du meilleur au plus haut point (*hê malista tou malista*). L'intellect a l'intellection de lui-même par une saisie de l'intelligible (*kata metalepsin tou noetou*), car il devient intelligent en touchant (*thigganôn*)⁴⁷⁸ et en pensant l'intelligible, de sorte que l'intellect est la même chose que l'intelligible. En effet, ce qui est capable de recevoir l'intelligible, c'est-à-dire la substance⁴⁷⁹, c'est l'intellect, et il est en acte quand il le possède, de sorte que l'intelligible, plus que l'intellect, est ce que l'intellect semble avoir de divin et que l'étude (*theoria*) est le plus grand plaisir et le plus grand bien. Donc, que le dieu soit perpétuellement dans un état de perfection tel que celui où nous sommes parfois, cela admirable ; si c'est un état de plus grande perfection, cela est encore plus admirable. Or c'est bien le cas. Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle en acte. Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur (*zoôn aidion ariston*), de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car le dieu est cela même. »⁴⁸⁰

De nombreux commentateurs ont disputé la destination et la place du livre L dans la *Métaphysique* et la nature physique, métaphysique ou théologique de son objet⁴⁸¹. Ce texte

séparable [...] les deux premières substances relèvent de la physique, car elles vont avec le mouvement, alors que la dernière relève d'une science différente, si elles n'ont aucun principe en commun » 1069a30-1069b3, p. 380.

⁴⁷⁴ A partir de la question de la génération, et contre les idées platoniciennes. La génération se fait du particulier au particulier, mais pas du singulier (ou de l'individuel vers l'individuel). De sorte que par la génération, la substance n'est ni universelle, ni individuelle : « ces fameuses causes universelles n'existent donc pas, car le singulier est principe des singuliers. En effet, universellement un humain est le principe d'un humain, mais l'humain n'est personne, alors que Pelée est le principe d'Achille, ton père est ton principe et ce B que voici est le principe de BA que voici, mais le B en général est le principe du BA pris simplement. » 1071a20-25, p. 387 A. Jaulin. Sur la position singulière d'Ibn Rušd sur la question de l'articulation de la génération et de l'agent, plus particulièrement sur la position du philosophe sur les commentateurs précédents et ses rapprochements avec les adversaires au sein du *kalām*, voir C. Cerami, *Génération et substance*, p. 646-651.

⁴⁷⁵ *Met.* L, « Mais, puisqu'il y a ce qui est mû, ce qui meut et un moyen terme, <...> il y a quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel, à la fois substance et acte. Or le désirable et l'intelligible sont moteurs de la façon que voici : ils meuvent sans être mus. » 1072a 23-26, (trad. Jaulin) p.391.

⁴⁷⁶ *Met.* L, 1072b15-30, p.393-394.

⁴⁷⁷ Cf. *Ethique à Nicomaque*, X, 4, 1174b23, p. 31-32.

⁴⁷⁸ Cf. *DA*, 429b 5-9 ; 430a2-9 ; *Mét.* T, 1051 b24-25.

⁴⁷⁹ Jaulin précise : la substance formelle p. 393.

⁴⁸⁰ *Met.* L, 1072b17 p.393.

⁴⁸¹ Le livre Lambda lui-même, au sein de la *Métaphysique*, a posé aux commentateurs anciens et modernes le problème de son objet. Les commentateurs modernes (Bonitz, Jaeger, Ross) s'accordent à reconnaître dans le livre L un livre indépendant de la *Métaphysique*, ayant son objet propre, à savoir le premier moteur immobile défini comme une nature immatérielle et intellectuelle. Une lecture à laquelle O. Hamelin s'oppose en rattachant Lambda aux autres livres (*Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976, p.34-35) ; et dans une certaine manière Krische (*Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie*, I, 1840, p.263 et ss. ; ou encore Goedeckemeyer qui rattache Lambda à K). De manière plus générale, c'est la question de la nature de l'objet de Lambda qui est disputée, et donc le rapport de Lambda à *Physique* VIII : Bonitz défend que Lambda est un livre de physique. Cf. F.

renvoie ici à cette autre question qu'est la coïncidence entre cet « objet » de la métaphysique, ici désigné comme « divin » et la psychologie. L'activité du dieu est déterminée comme une intellection, à savoir comme un certain type d'activité. Aristote la distingue d'autres types d'activités perceptives, telles que la sensation, ou encore l'exercice de la mémoire⁴⁸². Il spécifie aussi la manière dont l'intelligible devient intelligible, autrement dit de quelle manière l'intellect saisit les intelligibles (par la pensée en acte, qui est alors comme un « toucher » de l'intelligible⁴⁸³). Aristote précise aussi que c'est en acte que l'intelligible est saisi, de sorte que c'est du côté de la nature de l'intelligible en acte qu'il faut rechercher « ce que l'intellect semble avoir de plus divin »⁴⁸⁴. Dieu, en fin de compte, est un « vivant » ou « animal », et le type d'intellection par lequel Aristote le caractérise ici est un certain type de *vie* (le meilleur et le plus admirable) et d'activité. « À partir de 1072b 14, le ton change », comme l'indique Gwenaëlle Aubry⁴⁸⁵, puisque la démonstration cosmologique d'un premier moteur laisse place à une description du type de *vie*, c'est-à-dire du type d'activité (*energeia*) du dieu. Fabienne Baghdassarian y voit également « tournant » au sein de Lambda : « Dorénavant, il ne s'agira plus d'envisager le Premier Moteur dans sa fonction causale, mais en lui-même », c'est-à-dire hors du mouvement cosmique dont il est moteur (donc, de son « activité causale ») mais à partir de son type d'activité « substantielle »⁴⁸⁶. La détermination de l'activité *substantielle* du

Baghdassarian p. 11-16 ; Frede « Introduction », in M. Frede, D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Oxford, At the Clarendon Press, 2000, p.37 ; Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris, Belle Lettres, 1992, p.42-51 ; Berti « Y a-t-il une théologie d'Aristote ? », in L. Langlois et Y.-Ch Zarka, *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p.58. Interprétation théologique de Lambda : L. Elders, *Aristotle's Theology : a Commentary of Book Lambda of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum & Comp. N. V. – Dr Y. J. Prakke & Y. M. G. Prakke, 1972, p.73 ; Ch. Horn (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, Berlin, Walter de Gruyter, 2016, p. 3.

⁴⁸² *Met. L*, 1072b17 p.393. Voir sur la question de la mémoire, cf. J.-B. Brenet, *Que veut dire penser ?* pp.11-14

⁴⁸³ Sur les rapports entre pensée et toucher, voir J.-B. Brenet, *Que veut dire penser ?* chapitre 2 « toucher ». Voir *supra*.

⁴⁸⁴ *Mét. L*, 1072b23 p.393.

⁴⁸⁵ G. Aubry, *Dieu sans la puissance*, Vrin, Paris, 2018, p. 170 : « À partir de 1072b 14, le ton change. On a établi que le premier moteur est, qu'il est immobile, et qu'il peut être à la fois immobile et moteur. On a aussi établi son identité à l'intelligible et au bien, et sa nécessité. Il ne s'agit plus tant à présent de dire qu'il est, et ce qu'il est, *que de dire comment il est* : de décrire, donc, son mode d'être, sa *diagogè*. Le ton devient plus rhétorique, plus descriptif que démonstratif, en même temps que le texte propose une traduction concrète des caractéristiques énumérées, et notamment de la plus importante d'entre elles : *l'energeia*. De la même façon, il n'est plus question, seulement, des substances mobiles et périssables, mais, plus concrètement, et pour une fois, du sujet humain (*emis, emein*, 1072b 15, b25). La description de la *diagogè* divine passe en effet par une comparaison avec la « nôtre », comparaison qui va aussi éclaircir la notion de cause finale. »

⁴⁸⁶ Fabienne Baghdassarian, *Aristote, Métaphysique, Lambda*, présenté et traduit par Fabienne Baghdassarian, Vrin, 2019, pp. 260-261 : « L'examen qui s'ouvre ici marque un tournant. Dorénavant, il ne s'agira plus d'envisager le Premier Moteur dans sa fonction causale, mais en lui-même ; dans l'occupation (*diagogè*) qui est la sienne, indépendamment du mouvement qui lui est suspendu. Ce faisant, c'est la nature même du principe qu'Aristote s'apprête à définir, approfondissant ainsi le regard proprement ontologique que la perspective de Lambda permet de porter sur le Premier Moteur. La connaissance de la substance immobile dont on dispose à ce stade – éternité, actualité, excellence et intelligibilité – se verra ainsi réinvestie dans un examen d'un genre nouveau, qui ne cherchera plus à déterminer les conditions de sa motricité, mais sa nature même. »

Premier Moteur conduit donc à la définition d'une activité intellectuelle d'un ordre plus parfait et meilleur que l'intellection humaine et ce faisant s'adosse à la détermination psychologique de notre intellect pour l'en distinguer. L'intellection divine est éternelle, elle est en acte, elle est intellection du meilleur. Elle est aussi, *puisque l'intellection*, identique à ce qu'elle conçoit, de sorte que si elle est éternellement en acte, l'intellection divine est parfaitement une et continue, c'est-à-dire simple (non-composée), en plus d'être immatérielle⁴⁸⁷.

Mais l'intellection divine, quoique distincte de la nôtre, y renvoie pourtant toujours. De sorte que la question se pose de la valeur de cette comparaison entre l'intellect humain et divin et avec elle, celle de l'objet du discours. La description de Lambda porte-t-elle sur « dieu », soit un « animal éternel », dont il s'agit de définir le type d'activité ? Selon cette hypothèse, la comparaison avec l'intellect humain est heuristique et distinctive, et vise, *in fine*, à l'identification noétique et ontologique⁴⁸⁸ du dieu à un intellect au moyen d'une spécification de l'intellect divin à l'égard de l'intellection humaine. Mais si le discours porte ici sur « *ce que l'intellect a de divin* », il apparaît alors qu'il faut penser le partage entre le dieu et l'homme, d'une nature commune, et le discours porte la part « divine » de l'intellect humain. Pour F. Baghdassarian, c'est davantage en tant qu'adjectif qu'en tant que sujet que le « divin » est mobilisé ici. Le rapprochement entre l'intellect humain et divin, quoique distinctif et heuristique est justifié par la nature de l'intellection humaine, qui, sous certains traits, mais sous certains traits seulement, présente « une affinité suffisante avec la substance immobile ». Ainsi se confirmerait la « parenté (*suggeneia*) noétique reconnue entre l'homme et le Dieu »⁴⁸⁹. La difficulté d'établir à partir de l'intellection en général, de la substance immobile ou de l'intellection humaine en particulier, se comprend par l'identification de Dieu à un intellect en Lambda continue de partager les commentateurs⁴⁹⁰. Elle renvoie, plus largement, à l'articulation de la thèse métaphysique et théologique d'un Dieu-intellect et de la détermination psychologique de la nature (divine, ou non) de l'intellection.

⁴⁸⁷ Simplicité et unité « l'un et le simple ne sont pas identiques, car l'un signifie la mesure, tandis que le simple signifie la manière d'être de la chose elle-même », 1072a 33-34, p. 392.

⁴⁸⁸ Voir J. Jolivet, « Étapes dans l'Histoire de l'intellect agent » p. 570 : J. Jolivet voit dans ces lignes de Lambda un passage de l'identification noétique à l'identification ontologique entre Dieu et l'intellect.

⁴⁸⁹ F. Baghdassarian, *op. cit.*, p. 261-262.

⁴⁹⁰ Outre la position extrême de M. Gabriel qui refuse qu'Aristote identifie le Premier Moteur à un intellect (« God's Transcendent Activity : Ontotheology in *Metaphysics* 12 », *The Review of Metaphysics* 63, 2009, p.385-414), le débat porte sur l'ordre d'exposition suivi par Aristote, et sur ce qu'il implique vis-à-vis de la mobilisation de l'intellection dans ce contexte. S. Menn affirme que la substance immobile est assimilée à l'intellection avant d'être dite « divine », et donc qu'Aristote ne parle pas encore de Dieu (« The Aim and the Argument of Aristotle's *Metaphysics* », p. 2-14). Ainsi c'est d'abord parce qu'elle est ainsi qualifiée que la substance immobile répond aussi à la définition de l'intellection. Voir aussi Joseph G. De Filippo, « Aristotle' identification of the Prime Mover as God », *The Classical Quarterly*, 1994, 44(2), p. 393-409, spé. p. 402-403.

2. Solutions rušdiennes au problème de l'intellect

a. Quel intellect ?

Tandis que certaines lectures tirent les lignes 1072b14 à 30 de Lambda vers une interprétation noétique et identifient son objet non au dieu mais à « ce que l'intellect a de divin » ; l'histoire des commentaires anciens sur le *De Anima* a dégagé, comme symétriquement, quelque chose de divin au sein de la détermination psychologique de l'intellect humain. Ce n'est pas *dans*, mais plutôt *à partir* du *De Anima* que l'idée d'une dimension ou part divine de l'intellect se développe, puisqu'à partir du concept d'« intellect agent », étranger à la terminologie du Stagirite et générée par ses commentateurs⁴⁹¹. L'histoire de ce concept est trop dense et trop difficile pour être retracée ici⁴⁹². Nous n'en retiendrons que quelques traits, nécessaires pour comprendre comment, contre qui et par qui Ibn Rušd détermine l'intellect agent et la portée théologique qu'il lui offre : l'intellect agent est séparé, immatériel, non-mélangé et éternel. Mais quant à la question de savoir si d'agent, d'actif ou « producteur », cet intellect est toujours en acte, cela dépend du type d'intelligible qu'il produit et de la manière dont il s'y rapporte selon Ibn Rušd. L'intellect agent coïncide-t-il avec l'intellect divin de Lambda 9 ? Notons d'abord que l'intellect agent « naît » d'une distinction, proposée par Aristote en *DA* III, 5 entre deux types d'intelligences, ou deux types d'activités au sein de cette intelligence :

« Il y a, d'un côté (1) l'intelligence caractérisée par le fait *qu'elle devient toutes choses*, et de l'autre, (2) celle qui se caractérise par le fait *qu'elle produit toutes choses*, comme une sorte d'état comparable à la lumière. Car, d'une certaine façon, la lumière aussi fait que les couleurs potentielles soient des couleurs effectives. Et cette intelligence est séparée (*choristos*), sans mélange (*amighes*)⁴⁹³ et impassible (*apathes*), puisqu'elle est *substantiellement activité (te ousia on energeia)*. »⁴⁹⁴

L'intellect est double : il comporte l'intelligence qui « devient toutes choses », c'est-à-dire, tous les intelligibles qu'elle *reçoit* et une intelligence qui « produit », c'est-à-dire actualise les intelligibles en puissance dans les choses, à la manière de la lumière qui actualise les couleurs. L'intelligence productrice est « séparée, sans mélange, impassible » car « substantiellement activité ». L'enjeu de la séparation est déjà celui de l'âme à l'égard du corps dans les

⁴⁹¹ On ne trouve pas cette expression « à la lettre » chez Aristote, cf. J. Jolivet, art. *cit.* p. 569.

⁴⁹² Outre la littérature abondante sur le sujet, on renverra, sur l'histoire des traductions arabes du *De Anima*, à R. M. Frank, « Some fragments of Iṣāq's Translation of the *De anima* », *Chaires de Byrsa*, 8 (1958-1959), p.231-251.

⁴⁹³ Voir Michael Frede, « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent » In Gilbert Romeyer Dherbey (ed.), *Corps Et Âme : Sur le de Anima D'Aristote*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. Selon Frede, la thèse du non-mélange vient d'Anaxagore et que c'est à lui que renvoie Aristote, *DA* I 2 405b19.

⁴⁹⁴ *DA* III 5 430a23, p. 265. Nous soulignons et numérotions.

commentaires d'Ibn Rušd au *De Anima* et sa « question obsédante »⁴⁹⁵. C'est l'enjeu eschatologique du *Compendium* d'Ibn Rušd, celui de la séparation et donc de l'immortalité de l'âme humaine, pourtant définie à partir de la physique et de la biologie⁴⁹⁶. La séparation de l'âme tient précisément selon Ibn Rušd à l'identification en elle d'une « action qui lui est propre » et qui « pourra être séparable »⁴⁹⁷, à savoir l'intellection⁴⁹⁸. La question se pose alors de savoir si c'est l'intellect tout entier ou cet intellect agent seulement, « substantiellement activité », qui correspond à ce principe séparé.

b. L'intellect agent séparé (Alexandre)

Les premiers commentateurs ont à partir d'Alexandre cherché à dégager l'intellect agent de l'intellect potentiel. Dans le *Peri nou*⁴⁹⁹, Alexandre définit le *nous poietikos* comme une troisième instance de l'intellect, ou une troisième intellection ajoutée à l'intellect matériel (*nous hulikos*) qui correspond au *nous pathetikos* d'Aristote ; et *l'hexis* (ou intellect *in habitu*)

⁴⁹⁵ J.-B. Brenet, *L'intellect (Compendium du livre De l'âme)*, Paris, Vrin, 2022, p.21.

⁴⁹⁶ Cf. *DA*, I, 1 403a 10 -12 : « Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune partie ne lui est propre, elle ne peut être séparée. » pp.90-91. Comme le note Bodéüs, l'enjeu de l'immortalité de l'âme est présent dès cette formulation chez Aristote (note p. 91) : que l'âme ne soit pas séparée est refusé par les platonisants : l'âme, selon eux, ne saurait être « une entité dans le corps ». A. de Libera a souligné l'écart de ce positionnement à l'égard de Galien, qui pose à nouveau frais le problème du sujet : « En soutenant, contre Galien et la tradition médicale, que le principe de la pensée « conceptuelle » en l'homme –l' « intellect » – n'est pas « une faculté située dans le corps », *virtus in corpore* (contrairement à l'imagination, à la mémoire et à la « cogitative », assurant la synthèse des représentations), Averroès pose une question précise, celle du sujet proprement psychique, non corporel, de la pensée. » p. 39 Cf. J.-B. Brenet *Compendium* p.16 : « la question dernière n'est pas celle de la *substance* de l'âme et de ses concomitants, par conséquent, mais celle de la possibilité de sa « séparation », qu'il faut assurément comprendre, *en un sens ontologique fort*, comme séparation d'avec le corps. Dans ce cadre physique, autrement dit, la perspective de l'enquête sur l'intellect humain est métaphysique, et plus précisément eschatologique ». J.-B. Brenet montre le rôle de l'influence d'Ibn Bağğā dans le *Compendium*, plus importante que celle d'Aristote lui-même.

⁴⁹⁷ Ibn Rušd, « si l'on trouve que l'âme, ou une partie de l'âme, possède une action qui lui est propre, ceci pourra être séparable » (*in wuğida li-al nafs aw li ġuz' min aġzā'ihā fi'lun ma yahussu-ha, amkana an yufariqa*) » (*Talhis kitāb an nafs*, ed F. al-Ahwānī, p.8, 11 sq (trad. Marc Geoffroy « Sources et origines... », *art. cit* p.228). cf. *DA* trad. Bodéüs I, 1, 403a2 sq p. 83 : « donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soient propre, on peut admettre que l'âme se sépare mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée. »

⁴⁹⁸ Et ce conformément au texte d'Aristote : Aristote distingue l'intelligence de la sensation et de l'imagination (représentation), qui s'appuient toujours sur le corps : « Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à un phénomène propre ». *DA* I, 1 403A8, p.90.

⁴⁹⁹ *De intellectu*, in *Scriptora minora* 2.1, ed. I. Bruns (Berlin 1887) 1-100 ; *Texte arabe du Peri nou d'Alexandre d'Aphrodise*, ed. J. Finnegan, Beirut 1956 ; *Commentaires sur Aristote perdus en grec*, éd. A. Badawi, Beirut 1968. Sur l'attribution de cet ouvrage à Alexandre, voir Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, Their cosmologies, theories of the active intellect and theories of Human Intellect*, Oxford University Press (New York), 1992, p. 7-9 et 42-43 ; voir aussi P. Moreaux, qui d'abord défend la thèse de l'attribution du *Peri Nou* à Alexandre (*Alexandre d'Aphrodise* (Paris 1942) p.132-142) puis défend ensuite qu'il s'agit qu'il s'agit d'une œuvre authentique (« Le *De Anima* dans la tradition grecque », in G. Lloyd and G. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, (1975) p.297-304.

correspondant à la possession des intelligibles par l'intellect avant leur actualisation⁵⁰⁰. Cet autre intellect est *poietikos* comme l'est la lumière, il actualise « du dehors » les intelligibles contenus dans l'intellect « *in habitu* » (*bi-lmalaka*). L'idée alexandrinienne de « *nous thuraten* » est tiré d'un passage du *De Generatione Animalium* d'Aristote : « reste donc que l'intellect seul vienne du dehors et que seul il soit divin : car une activité corporelle n'a rien de commun avec son activité à lui. »⁵⁰¹. Il renvoie aussi au *DA*, dans lequel Aristote affirme ajoute à l'incorruptibilité de l'intellect une forme d'extériorité : « l'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance *qui arrive en nous et ne dépérit pas.* »⁵⁰² La thèse du *nous thuraten* connaîtra, sous la formulation de '*aql mufāriq* (l'intellect séparé) et « *min khārej* » (*thuraten*)⁵⁰³, devenu par la traduction « acquis » *mustafād*⁵⁰⁴ une postérité noétique et cosmologique massive chez al-Fārābī et Ibn Sīnā. L'intellect agent (*'aql al-fā'il*) s'identifie ainsi à l'intellect « acquis »⁵⁰⁵ du dehors et tient lieu de principe transcendant et de cause première. Ainsi Alexandre « prépare la voie », en quelque sorte, à Plotin⁵⁰⁶ et aux interprétations néoplatonisantes et métaphysiques du *De Anima* qui suivront⁵⁰⁷. L'intellect agent, rejeté hors de la composition et de la matière, n'est ni une faculté ni une partie de l'âme, pas plus qu'une disposition de l'intellect et c'est à la condition de son extériorité que le *nous poietikos* est « séparé », « non-mélangé », « impassible » et « substantiellement activité ». La recherche, par Alexandre d'un intellect séparé au dehors de l'âme et de l'intellection humaines va de pair avec sa conception matérialiste de l'intellect potentiel (*hulikos*), conçu comme une forme matérielle,

⁵⁰⁰ Alexandre, *De Anima*, 85-86 ; *De intellectu*, 107. Cet intellect entretient lui-même une relation complexe avec l'actualité déjà chez Alexandre. Thémistius soutiendra à ce sujet deux thèses contradictoires, cf. *Paraphrase* 95 et 98. Sur le détail de cette ambiguïté, voir Davidson, p. 10 (note).

⁵⁰¹ Aristote, *Génération des animaux*, II, 3, 736b27-29, trad. P. Louis, Belles Lettres, Paris, 1961, p.60-61.

⁵⁰² *DA*, I, 4, 408b18, p. 130. Pour une autre formulation voisine de cette idée par Aristote, cf. *Éthique à Eudème* 1248a 25-29, qui définit l'intellect producteur comme transcendant.

⁵⁰³ Selon E. Gilson, le concept d'intellect acquis du dehors vient en réalité d'al-Fārābī (« Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicenisant », *AHMDLMA*, 4 (1929-1930), p.21), une thèse à laquelle A. de Libera s'est opposée (*L'intelligence et la pensée*, p.28).

⁵⁰⁴ C'est la traduction de Iṣāq, qui rend le « *nous thuraten* » par « *al-'aql alladī min ḥārij* » dans sa traduction du *Peri nou* (éd. J. Finnegan, *mélanges de l'Université de Saint Joseph*, Beyrouth, 33, 1956), p.158-202. Voir J. Jolivet *op. cit.*, p. 573 à 575.

⁵⁰⁵ Cf. Davidson *op. cit.*, p. 11. Le problème étant l'ajout d'un autre intellect encore, l'intellect « acquis », dont les relations à l'intellect *in habitu* et le *nous thuraten* sont disputées. S'agit-il d'un intellect intermédiaire ? cf. A. Badawi, « New Philosophical Texts Lost in Greek », *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, (Albany, 1979) p.4-5.

⁵⁰⁶ J. Jolivet *op. cit.* p. 571. Plotin reprendra lui aussi l'idée d'un intellect acquis du dehors. Cf. Davidson, *op. cit.* p. 12: « Plotinus likewise used the term *acquired intellect*. He meant by it *intellectual knowledge that is acquired by the soul directly from the supernatural, cosmic Intellect.* » Cf. *Ennéades*, V, 6.4. Sur l'importance d'Alexandre dans la théologie de Plotin, voir P. Merlan, *Monopsychism, mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1963, section II, pp.9-84.

⁵⁰⁷ Sur l'influence de Plotin et de Proclus dans la tradition arabe et la réception du pseudo-Aristote, voir Olga Lizzini, « *Human Knowledge and Separate Intellect* », in Richard C. Taylor, Luis Xavier López-Farjeat (éd.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* Routledge (2015), p.285 sq.

puisque forme d'un corps⁵⁰⁸. L'existence d'un intellect agent, extérieur et transcendant s'explique donc par sa séparation d'avec la matière, puisque c'est par l'immatérialité qu'Alexandre définit la nature de l'intellect⁵⁰⁹. Ainsi, l'intellect agent conduit à une lecture forte du *nous poietikos*, d'Aristote, soit à une lecture « théologique » qui tend à rapprocher l'intelligence dont Aristote dit qu'« elle est sans doute quelque chose de plus divin et qui ne s'affecte pas »⁵¹⁰ de l'intellect divin de la *Métaphysique*⁵¹¹. D'une première manière, conclut Davidson, Alexandre fait coïncider *DA* III et Lambda 9, et avec, l'intellect et la divinité : *'Alexander connected the active intellect implied in Aristotle's De anima, Book 3, with the first, incorporeal, ever thinking cause of the universe established in Aristotle's Metaphysics, Book 12.'* Ces deux entités sont ainsi « identiques » ('*identical*') : l'intellect agent, en faisant passer l'intellect humain de la puissance vers l'actualité (à la condition de la séparation et de l'immatérialité) est la Cause même de l'univers, et donc le dieu⁵¹².

c. L'intellect selon Ibn Rušd

c.1. Non-mélange et séparation

L'intellect du dehors ne résout pas la question de la bipartition de l'intellect que formule selon Ibn Rušd le *De Anima*. À rebours de la thèse alexandrinienne d'un intellect transcendant et extérieur à l'intellect et des prolongements néoplatoniciens qu'elle entraîne chez ses prédécesseurs⁵¹³, Ibn Rušd pose un autre problème, celui du mélange dans l'intellection elle-

⁵⁰⁸ C'est Alexandre qui identifie l'intellect passif (« *pathetikos* ») ou « potentiel » à un intellect « matériel » (*noûs* « *hulikos* ») cf. *De intellectu*, 82.20.

⁵⁰⁹ *De intellectu*, 87-88.

⁵¹⁰ *DA*, I, 4, 408b29-30, p. 131.

⁵¹¹ Davidson, *op. cit.*, p. 14.

⁵¹² Davidson, *op. cit.*, p. 14 : « *He assumed that the two entities are identical, that the active intellect, the cause of human intellect's passage from potentiality to actuality, is nothing other than the First Cause of the universe, the deity* ».

⁵¹³ Outre Plotin et Philopon, l'idée d'un intellect transcendant est portée par les philosophes aristotéliens : Théophraste (tel que rapporté par Thémistius, *Paraphrase*, 102), al-Fārābī, Avicenne. Plusieurs cas sont toutefois plus ardues à situer dans ce spectre : ambiguïté de la thèse de Thémistius, qui cherche à concilier Aristote et Platon et qui sans doute est influencée par Plotin. Le rôle de la comparaison de l'intellect agent avec la lumière par Aristote joue un rôle majeur dans l'interprétation platonisante du passage, comme le montre Davidson, *op. cit.*, p.14 : « [...] *Themistius also insisted on the transcendent character of the active intellect, or of its primary aspect, because Aristotle had—in an analogy that would be analyzed and reanalyzed through the centuries—compared the active intellect to light* ». Selon Thémistius, l'intellect agent n'est ni seulement transcendant ni seulement immanent, mais les deux : il est à la fois la cause de l'univers, mais il est aussi dans l'âme humaine, conformément à *DA* III 5 430a 13 (voir *Paraphrase* au *DA*, p. 102-103). Davidson mentionne également les cas de Iṣāq ibn Hunayn et de Bakr al-Mawṣilī qui refusent explicitement d'admettre la transcendance de l'intellect agent (*Ibid.*, p.13).

même. Le problème, avant d'être celui de l'intellect producteur, est celui de l'intelligence qui « devient toute chose », soit, celui de la *réception* :

« Ayant expliqué qu'il y a un second genre d'intellect, à savoir l'agent, il entame une comparaison entre cet [intellect] et [l'intellect] matériel. Et il dit : *Et cet intellect aussi*, etc. C'est-à-dire : et cet intellect *aussi* (*etiam*) est séparé, *comme le matériel*, et il est aussi, comme lui, non passible et non mélangé. »⁵¹⁴

Ibn Rušd recompose ici le texte d'Aristote afin de résoudre ce qu'il perçoit comme une contradiction. Considérant avec Aristote que « l'intellect matériel » doit recevoir *toutes les choses* et les « devenir » toutes ces choses, il demeure pourtant une faculté réceptrice et matérielle. Mais l'intellect matériel n'est pas une sensation, puisque, devenant toutes choses, il n'est en lui-même « rien » avant la réception de l'intelligible, et ne pâtit pas de ce qu'il reçoit, à la manière de l'organe vis-à-vis de la sensation⁵¹⁵. Ainsi l'intelligible matériel n'est pas une substance matérielle ni une substance dans une matière⁵¹⁶. Comment alors penser une réception sans matière ? Ibn Rušd répond ainsi au problème : Aristote compare, aux lignes 430a17-20 du *De anima*, les deux intelligences (la productrice et la passive) en les rapprochant. L'intellect matériel est ainsi *lui aussi* ni mélangé ni passible, sans quoi il deviendrait une de ces choses, à la manière d'une matière individuée et spécifiée par la forme matérielle. Tel est le sens du terme « *aussi* » (*etiam*), dont Ibn Rušd fait une clef pour la juste interprétation du problème de *DA III 5* :

« Quand il dit : *Et cet intellect aussi est séparé, non mélangé, impassible*, il parle de l'intellect agent, et nous ne pouvons rien dire d'autre. *Mais le mot « aussi » indique que l'autre intellect [lui aussi] n'est ni passible ni mélangé*. En outre, il est manifeste que la comparaison [implicitement] proposée par [Aristote] porte sur l'intellect agent *et* l'intellect matériel, en tant que l'intellect agent et l'intellect matériel ont ces dispositions. »⁵¹⁷

Ces « dispositions », ou caractéristiques sont ainsi celles-là mêmes de l'intellect agent et de ce fait l'intellect matériel échappe à la nature du composé de matière et de forme⁵¹⁸ ; il est

⁵¹⁴ *GCDA III* commentaire 19 (cf. *DA III, 5, 430a17-20*), in *L'Intelligence et la pensée*, Alain de Libera, p.109.

⁵¹⁵ Conformément à ce qui a été démontré par Aristote, 1. l'intellect est une faculté de l'âme (*DA, II, 2, 413b11-13*, trad. Bodéüs : « [l'âme] se définit par les fonctions nutritive, sensitive, cogitative et par le mouvement. » p. 160). 2. Elle se distingue d'autres activités cognitives telles que la représentation ou l'opinion (*DA, III, 3, 427ab17-427b25*, pp. 247-250). 3. L'intelligence ne pâtit pas de ce qu'elle reçoit ou produit, car elle est incorporelle et séparée (« c'est que le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée » *DA, III, 4, 429b5*, p. 259).

⁵¹⁶ L'intellect n'est « ni une matière, ni dans une matière » *GCDA, III, comm.12* (cf. *DA III, 4, 429b22-26*) p. 95

⁵¹⁷ *GCDA III* commentaire 20 (cf. *DA III, 5, 430a 20-25*), in *L'Intelligence et la pensée*, Alain de Libera, p.115.

⁵¹⁸ Déjà Ibn Rušd détermine la nature de l'intellect matériel à partir des lignes 429a18-20 de *DA III, 4* : « [...] il est manifeste que la substance que l'on nomme « intellect matériel » n'est ni un corps ni une forme [existante] dans un corps. Il [l'intellect matériel] est donc absolument sans mélange avec la matière. [...] Et ce n'est pas non plus une forme matérielle, car les formes matérielles ne sont pas séparables [des corps]. Et sa nature n'est pas non plus celle de la matière, [car] elle [la matière première] ne reçoit que des formes distinctes les unes des autres et en tant

potentiellement tout, mais puisque *séparé* lui *aussi*, non-mélangé à la matière. Mais quelle différence alors doit-on continuer de lui reconnaître à l'égard de l'intellect agent ? La suite du commentaire y répond :

« Et lorsqu'il a énuméré ce qu'il⁵¹⁹ a de commun avec l'intellect matériel, il indique ce qui est propre à l'intellect agent. Et il dit : *et il est dans son essence activité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas en lui de puissance à quelque chose, comme dans l'intellect récepteur il y a puissance à recevoir les formes*. En effet, l'Intelligence agente ne pense rien des choses qui sont ici-bas (*que sunt hic*). Et, en tant qu'elle est l'agent de toutes les formes intelligibles, il faut nécessairement que l'Intelligence agente soit séparée et qu'elle ne soit ni mélangée ni passible, car, si elle était mélangée, elle ne serait pas l'agent de toutes les formes de même que, nécessairement, en tant qu'il est récepteur de toutes les formes, de même que, nécessairement, en tant qu'il est le récepteur de toutes les formes, l'intellect matériel doit être aussi séparé et non mélangé. »⁵²⁰

L'intellect agent se distingue donc de l'intellect matériel car il est substantiellement activité, autrement dit toujours en acte. L'intellect récepteur, lui, est *potentiellement* tout. Immatériel, séparé, non-mélangé, il a cependant besoin de recevoir la forme pour passer à l'actualité et de la recevoir d'une certaine manière. Si l'intellect agent est quant à lui toujours et éternellement en acte, alors c'est bien cette intelligence qui correspond à ce que l'intellect humain a de divin, et c'est bien par une telle activité que sera défendue la séparation de l'âme, et avec elle son immortalité. Ainsi Ibn Rušd étend la *séparation* et le *non-mélange* de l'intellect agent à l'intellect matériel « *aussi* ». Mais l'intelligence, dans son entier, est dénuée de la nature de la matière mais non de celle de la puissance : l'intellect bipartite d'Aristote est donc immatériel et séparé, mais la distinction demeure, entre agent et patient, à savoir l'actualité du premier et la puissance du second. Le *Grand Commentaire au de Anima* résout le problème du « mélange » repéré par Théophraste⁵²¹, qui déjà percevait dans la bipartition de l'intelligence le problème de la coexistence d'une nature réceptive et d'une nature active et donc l'ambivalence des notions de réception et de matière au sein de l'intellection immatérielle.

La solution offerte par Ibn Rušd au problème du mélange dans est philosophiquement et doctrinalement complexe : d'abord, parce qu'au sein de sa propre pensée et au fil des

qu'elles sont intelligibles en puissance, non en acte. [*L'intellect*] est donc un étant autre que la forme, que la matière, et que l'agrégat des deux. » (GC DA, comm. 5, trad. A. de Libera, p.56).

⁵¹⁹ Il s'agit de l'intellect matériel.

⁵²⁰ GC DA III commentaire 19 (cf. DA III, 5, 430a17-20), in *L'Intelligence et la pensée*, Alain de Libera, p.109.

⁵²¹ Théophraste parle de « l'intellect mélangé » (*mikton*). cf. J. Jolivet ; Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent d'après théophraste*, Paris, 1954. Si Ibn Rušd se réfère explicitement à Théophraste dans le GC DA, il y a cependant accès par Thémistius. Sur cette question, voir A. de Libera, *L'Intelligence*, p. 37.

différents commentaires au *De anima*, la thèse du philosophe a changé⁵²². Dans le *Compendium*, l'intellect agent seul est séparé et éternel, tandis que l'intellect matériel demeure dans une certaine relation avec la potentialité *et la matière*. Ce n'est que dans le *Grand commentaire* qu'Ibn Rušd applique la séparation et l'impassibilité à l'intellect matériel. A la question de la séparation de l'âme et de son immortalité, Ibn Rušd finit par répondre par la séparation de tout l'intellect, et non d'une disposition ou d'une part seulement, mais non sans avoir évacué certaines interprétations au profit d'autres⁵²³, jusqu'à pousser plus loin encore⁵²⁴ la thèse de la séparation. La thèse du *grand Commentaire* est originale, quoiqu'issue d'un « réseau de problèmes, mi originaux, mi dérivés »⁵²⁵. Ainsi, comme le note Alain de Libera, « Averroès ne commente pas Aristote à partir de rien. Il le lit *contre* Alexandre, à l'aide de Thémistius, *en ignorant* superbement Avicenne [...] Aux yeux d'Averroès, Avicenne n'appartient pas à la constellation aristotélécienne authentique. »⁵²⁶ Dire que l'intellect matériel ou potentiel est lui aussi séparé, c'est à la foi s'accorder et s'opposer avec Alexandre, Thémistius et Théophraste à différents niveaux :

« Nous nous accordons donc avec Alexandre dans la manière de poser l'intellect agent, tout en nous séparant de lui sur la nature de l'intellect matériel, et nous nous séparons de Thémistius sur la nature de l'intellect en habitus et dans la manière de poser l'intellect agent, mais nous nous accordons sous un autre angle avec Alexandre sur la nature de l'intellect habituel, tout en nous séparant de lui sous un autre. Telles sont les différences qui séparent les opinions qui se réfèrent à Aristote. »⁵²⁷

Ibn Rušd reconstitue ainsi le problème de l'intellect matériel dans son *Grand Commentaire* à Lambda⁵²⁸ : d'abord, Alexandre défend que « l'intellect acquis (*muktasab*) » est éternel, à la différence de l'intellect *in habitu*⁵²⁹. Cet intellect est donc séparé de l'âme, il n'en n'est pas une faculté ou une partie. Théophraste et Thémistius défendent « au contraire » que « l'intellect

⁵²² Voir J-B. Brenet, *L'Intellect, Compendium du livre De l'âme*, Paris, Vrin, 2022, (introduction : entre autres les p.43-45).

⁵²³ Celle d'Ibn Bāğğā, de manière notable. Cf. Voir J.-B. Brenet, *Compendium, op. cit.*, (introduction), p. 8-92.

⁵²⁴ O. Lizzini, art. cit., « *Roughly speaking, one can state that all the thinkers of classical Islam—with the exception of Ibn Rušd, who went so far as to separate even the intellect which is called “material” from the human soul—explain man's rational activity by means of the notion of a sperate intellect that is always in actu, whereas human intellect is designed as a faculty that, from an initial state of absolute potency, proceeds to self-actualization through cognitive activity itself.* » p.285; cf. R. C Taylor, *op. cit.*, p. 280-282.

⁵²⁵ A. de Libera, *L'intelligence*, p.37.

⁵²⁶ *Ibid.*

⁵²⁷ *GC DA III comm.20* (cf. *DA III*, 5, 430a20-25), in *L'Intelligence et la pensée*, Alain de Libera, p.122.

⁵²⁸ *GC Lambda*, C.17, éd. Bouyges, vol. III, p. 1488-1490. Cf. A. de Libera, *L'intelligence*, n.514 p. 298.

⁵²⁹ Ainsi à la bipartition de l'intellect, Ibn Rušd propose au comm. 18 de *DA III*, 5 une alternative qui n'est pas cependant en contradiction avec la bipartition de l'intellect : « il est de nécessaire qu'en elle aussi il y ait 1/ un intellect qui est intellect en tant qu'il devient tt, et 2/ un intellect qui est intellect en tant qu'il lui permet de tt concevoir, et 3/ un intellect en tant qu'il conçoit tout, tel un habitus, qui est comme la lumière ». Voir aussi *Commentaire Moyen* §20.

matériel est éternel, et que l'intellect agent séparé est tel une forme dans l'intellect matériel, de manière analogue au composé de matière et de forme ». La solution d'Ibn Rušd tient alors des deux positions sans s'y soustraire complètement : l'intellect matériel n'est pas une « préformation » (comme le soutient Thémistius) pas plus qu'une « préparation » (c'est la thèse d'Alexandre)⁵³⁰ bien que toutefois il soit à l'égard de l'intellect agent comme une matière ou une réception. L'intellect agent « agit » les intelligibles dans l'intellect matériel, et ce dernier demeure « inengendable et incorruptible ». Ainsi, l'intellect matériel n'est pas la matière de l'intellect agent (qui en serait la forme), à rebours de l'analogie avec forme matérielle qu'ont proposé les commentateurs grecs : « l'intellect qui est en puissance est pour cet intellect *tel un lieu*, non pas *tel une matière* ». Une fois l'intellect matériel lui-même séparé, le problème du mélange ressurgit sous une autre forme et repose la question, initiale, du *Compendium* à savoir la question de la composition de l'âme. Si l'intellection humaine a cette double nature, si demeure une certaine distinction entre patient et agent *dans* l'intellect, alors cet intellect, quoique séparé, sans-mélange (avec la matière) et impassible, n'est pas un ni simple. Non seulement l'homme est composé d'une double nature, puisque comporte une part divine en lui, mais l'intelligence elle-même n'est pas tout à fait et tout entière « substantiellement activité ». Le critère distinctif de l'actualité de l'intellect agent tient à la nature des intelligibles : car pour être en acte, l'intellect agent doit saisir un certain type d'intelligibles en acte, à savoir « les intelligibles théorétiques »⁵³¹. C'est ainsi que se formule l'actualité de l'intellect agent, à savoir par le type d'intelligible qu'il produit et son rapport à eux. L'intellect agent « est toujours acte pur, tandis que l'intellect matériel est [tantôt] ceci [en puissance] tantôt cela [en acte] » ; car ce dernier « est en [en relation] avec les choses qui sont ici-bas (*que sunt hic*) »⁵³². Si l'intellect matériel n'est pas la matière, mais comme le « lieu » de l'intellect agent, c'est en raison de sa possession en puissance seulement de ces intelligibles théorétiques⁵³³. La nature de l'intellect en question doit suivre celle des intelligibles : en puissance, ils sont comme dans un lieu, mais ce « lieu » est aussi celui de leur actualisation par l'intellect agent.

⁵³⁰ Ibn Rušd s'oppose ainsi à la thèse d'Alexandre de la « préparation » : *GCDA* III comm.14 : « En effet, une préparation n'est qu'une certaine privation, elle n'a aucune nature propre indépendamment de la nature du sujet, et c'est pour cela que les préparations diffèrent (*preparationes diversentur*) selon chaque étant. Ô Alexandre ! Tu prétends qu'Aristote veut seulement nous désigner la nature de la préparation et non la nature de ce qui est préparé [...] mais la nature de cette préparation pure (*simpliciter*), en quoi existe-elle ? » (Cf. *DA* III, 5, 429b29-430a2), A. de Libera, *L'Intelligence et la pensée*, p.99

⁵³¹ *GCDA*, trad. A. de Libera, p.114.

⁵³² *GCDA* III commentaire 19 (cf. *DA* III, 5, 430a17-20), in *L'Intelligence et la pensée*, Alain de Libera, p.111.

⁵³³ Et encore, le problème reste entier : les intelligibles théorétiques sont-ils eux-mêmes abstraits ? Sur cette question, voir l'analyse de J.-B. Brenet, *Compendium*, p. 45-54.

c.2. *Actualité et identité*

Ainsi l'intellect agent d'Ibn Rušd⁵³⁴, mais seulement lui, correspond à la définition aristotélicienne de l'activité divine décrite en Lambda. L'intellection de Dieu est éternelle, séparée, immatérielle et pure actualité. L'immatérialité et le non-mélange de l'intellect en général ne suffisent pas à en démontrer l'unité et la non-composition. C'est ce que prouve l'exemple de l'intellect récepteur ou potentiel : bien que non-mélangé, et lui aussi séparé, il est tantôt en puissance, tantôt en acte et se distingue par-là de l'intellect agent. Ainsi, quoique séparés, l'intellect agent et l'intellect matériel demeurent distincts, et si l'analogie du « lieu » a remplacé celle de la matière pour définir le rôle de l'intellect potentiel à l'égard de l'agent, elle n'évacue pas le problème de la réception (*receptio, qabūl*)⁵³⁵. La réception suppose plusieurs différences : d'abord à l'égard de l'agent, ensuite à l'égard de ce qu'il reçoit. Cette distinction à l'égard du reçu n'est pas entière et suppose toutefois une nature commune : si « tout ce qui reçoit quelque chose est nécessairement dénué de la nature de ce qui est reçu »⁵³⁶ ; cette différence est spécifique et non générique⁵³⁷. Cette distinction, quoique relative, n'existe pas pour l'intellect agent et n'en entame pas la simplicité. L'intellect agent est non seulement séparé et non-mélangé, mais il est encore non-composé dans la mesure où il est identique à ce qu'il intellige. Telle est la valeur de l'actualité substantielle propre à l'intellect agent, toujours identique à l'intelligible, et non, tantôt en acte, tantôt en puissance. Ainsi l'actualité, pour l'intellect, se traduit par l'identité avec ce qu'il intellige :

« Il dit ensuite : *Et la science en acte est identique à la chose*. Et il veut indiquer (*innuit*), à mon avis, (*ut reputo*), quelque chose de propre à l'intellect agent, en quoi il diffère du matériel : dans l'Intelligence agente la science en acte est identique à ce qui est su. Il n'en est pas ainsi dans l'intellect matériel, puisque son intelligible est composé par des *choses qui ne sont pas intellect par soi*. »⁵³⁸

Le « propre » de l'intellect agent, à savoir son actualité correspond à l'identité entre l'intellect et l'intelligible, ou entre la « science » et la « chose ». L'intellect matériel n'est pas simple mais

⁵³⁴ Celui du GC.

⁵³⁵ Voir CM, §3, 9, 18, 21.

⁵³⁶ GC DA, III comm.4, (cf. DA, III, 4, 429A18-20), p.55

⁵³⁷ GC DA, III comm.4, (cf. DA, III, 4, 429A18-20) : « La proposition énonçant que ce qui reçoit doit être dénué de la nature du reçu s'entend de la nature de l'espèce du reçu et non de la nature de son genre, ni *a fortiori* de son genre éloigné, ni *a fortiori* de celui qui est dit selon l'homonymie. [...] Et puisqu'il en est ainsi de l'intellect matériel, savoir qu'il fait partie des étants, que c'est une forme séparée et qu'il n'a pas de forme matérielle, il est manifeste qu'il n'est pas passif [au sens strict du terme] –puisque tout ce qui est passif, c'est-à-dire sujet au changement, est analogue aux formes matérielles--, et qu'il est simple, comme dit Aristote, et séparable. » p.56

⁵³⁸ GC DA III commentaire 19 (cf. DA III, 5, 430a17-20), A. de Libera, *L'Intelligence*, p.112. cf. CM §22.

composé par des « choses qui ne sont pas intellect par soi », mais qui deviennent intelligibles par l'opération de l'intellect agent qui les actualise. L'intellect matériel est lui-même intelligible lorsqu'il saisit l'intelligible en acte. C'est la question de *DA* III, 4, qui vise l'intelligence réceptive : celle-ci est-elle « elle aussi, intelligible ? » ; à laquelle Aristote répond par l'alternative : soit l'intelligence réceptive est en soi intelligible, soit elle l'est par autre chose (par l'actualisation des intelligibles qu'elle reçoit, et donc au moyen de l'intellect agent). Ibn Rušd formule ainsi le problème :

« On peut [donc] résumer ainsi le problème : soit l'[intellect matériel] est intelligible comme le [sont] les autres choses intelligibles séparées [*i.e.* par soi], et les choses qui sont à l'extérieur de l'âme seront douées d'intellection ; soit l'[intellect matériel] est intelligible comme le [sont] les choses qui sont à l'extérieur de l'âme [*i.e.* en puissance, à cause de la présence en lui d'une forme (*intentio*) intelligible distincte de son être], et il ne sera en soi ni doué d'intellection ni doué de perception. »⁵³⁹

Ici est retrouvée la puissance, par distinction d'avec l'actualité : l'intellect matériel n'est pas comme les intelligibles séparés, intelligible en soi, pas plus qu'il est substantiellement et par soi activité. Cet intellect n'est « rien » avant d'être actualisé, il a donc besoin de quelque chose d'autre pour être intelligible. Si l'intellect matériel n'est pas une substance individuelle et n'a pas une forme qui le singularise, s'il ne pâtit pas ni n'est affecté par ce qu'il reçoit comme la matière qui reçoit la forme, il n'est pas pour autant « par soi » intelligible, mais le devient par autre chose. Puisqu'en puissance seulement intelligible, puis en acte, l'intellect matériel est une réception sans matière. La matière est seulement « cause de la réception selon le changement »⁵⁴⁰, tandis que la passivité (sans changement) et la réception (sans matière) de l'intellect matériel sont cause de la réception « au sens absolu ». L'intellect matériel n'est pas lui-même composé, mais l'intelligence dans son entier possède ces deux natures, celle de la réception et celle de la production : de là, l'intelligence est d'une certaine manière une, car identique à son objet ; et non simple car elle ne l'est pas toujours. L'intellect humain est en partie seulement intelligible « par soi », il est de ce fait non-simple (sous le rapport de l'identité et de l'actualité) et non-composé (selon la matière et la forme).

Cette précision est nécessaire pour comprendre le rôle joué chez Ibn Rušd par l'actualité dans l'identification de Dieu à un intellect, et donc la portée de la définition psychologique de l'intelligence dans le cadre de sa théologie. Comme l'affirme Aristote dans le *DA*,

⁵³⁹ *GC DA*, A. de Libera *L'intelligence, op. cit.*, p.95 et p.254 : « le problème tel que le comprend Averroès est le suivant : ou l'intelligible et l'intellect sont par essence un dans l'intellect matériel, ou ils le sont *per aliud*, c'est-à-dire par la présence en l'intellect d'une forme extérieure. »

⁵⁴⁰ Selon le changement (*transmutabilis*), et par un individu désigné, à savoir la forme matérielle, *GC DA*, p.97.

l'immatérialité est la condition nécessaire de l'identification entre la science et ce qu'elle saisit : « dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé », de sorte que « la science de nature spéculative et l'objet de cette science sont, en effet, identiques ». Mais cette identification se confronte à un nouveau problème, celui du « motif pourquoi l'intelligence *n'opère pas perpétuellement*. »⁵⁴¹ Ibn Rušd apporte deux raisons, au moins à cela : 1/ d'abord, les intelligibles théorétiques ne sont pas d'eux-mêmes entièrement dépourvus de la nature de la matière, puisqu'ils ne sont pas des universels en acte ni eux-mêmes des formes séparées⁵⁴². Le problème de la matière se retrouve ainsi posé, non du côté du sujet qui intellige, mais du « sujet » (*mawdū*)⁵⁴³ des intelligibles qui ne sont en acte qu'après leur abstraction⁵⁴⁴. 2/ Ensuite, il est de ce fait impossible d'échapper à la nature de la réception : si l'intellect humain est réceptif et actif, il n'est pas une forme pure, mais tantôt intellige, tantôt non, les intelligibles en acte. La nature de la réception a donc besoin de cette autre nature : celle, motrice, de l'intellect agent, qui fait passer à l'actualité ce qui ne l'est pas toujours. La réception de l'intellect humain n'est pas matérielle, elle n'est pas la réception d'une forme individuelle dans une matière première, mais elle est une réception au sens absolu. L'attribution de la double nature de l'intellect (réception et principe moteur d'actualisation) n'est pas réservée à l'intellection humaine. Les intelligences et les corps célestes, eux aussi ont selon Ibn Rušd besoin (a) d'être parachevés et donc d'être dans une certaine mesure passifs ; (b) d'être parachevés *par quelque chose*, de sorte que leur nature n'est pas absolument simple et dépourvue de la nature de la réception :

« Et c'est selon ce mode (*ex hoc modo*) [de passion] que les corps célestes peuvent recevoir des formes séparées et en avoir l'intellection. Et c'est selon ce même mode que les Intelligences séparées peuvent être parachevées les unes par les autres. Sinon, il ne serait pas possible de concevoir là (*intelligeretur illic*) ni quelque chose qui reçoit ni quelque chose qui est reçu. D'où

⁵⁴¹ *DA*, III, 4, 429b25-430a5, trad. Bodéüs, p. 263.

⁵⁴² La position d'Ibn Rušd sur ce point a évolué entre le *Compendium* et le *GC*. Cf. J.-B. Brenet *Compendium* p.48-58. On peut parler donc de « matière » des intelligibles, même théorétique selon l'expression de J.-B. Brenet.

⁵⁴³ Ainsi, évacuant la matière de l'intellect matériel lui-même (celui-ci n'est pas le sujet-substrat des intelligibles à la manière d'une matière), Ibn Rušd en vient à considérer la matière des intelligibles eux-mêmes. J.-B. Brenet analyse ce passage à partir du *Compendium* et de l'interprétation rušdienne de la thèse thémistienne de l'intellect matériel comme « disposition » : « Du sujet-substrat de la *disposition* à recevoir l'intelligible, autrement dit, Averroès est passé au sujet-substrat de cet intelligible lui-même. Ce n'est pas la même affaire. S'interroger sur le substrat de la puissance de penser (c'est à dire de l'intellect, de la faculté intellectuelle comme telle, à l'état de perfection *première*) est une chose ; réfléchir sur le substrat de la pensée elle-même (c'est-à-dire de l'acte de penser, de l'intelligible en acte, ou bien de la faculté intellectuelle à l'état de perfection *seconde*) peut en être une autre ». Ce problème n'a plus lieu d'être dans le *GC*, puisqu'Averroès distinguera « le « sujet » *dans* l'individu, de l'intellect matériel » (c'est-à-dire l'âme cogitative dans laquelle l'intellect matériel existe) du « sujet-substrat *qu'est lui-même* l'intellect matériel (à savoir le sujet-récepteur de l'universel en acte) ». p. 54

⁵⁴⁴ Cf. J.-B. Brenet : cette matière, dans le *Compendium* renvoie aux images (§61), p. 55

nous voyons que l'être est exempt de cette nature (*liberatum ab hac natura*) est le Premier Intellect. »⁵⁴⁵

L'intellect humain, mais aussi les Intelligences séparées et les corps célestes ont en commun la réception. Il n'est que le Premier Intellect qui en est absolument dépourvu. Cette comparaison nous dit plusieurs choses : premièrement, que la réception n'implique pas la matière, puisque les corps célestes mais aussi les Intelligences séparées, qui ne sont pas des êtres composés de matière et de forme⁵⁴⁶, présentent cette forme de réception et de passion. Deuxièmement, que la réception implique nécessairement une sorte de *composition* : cette composition n'est pas celle du corps, mais celle de l'acte et de la puissance. Ainsi la nature de la réception implique celle de « parachèvement » (c'est-à-dire d'actualisation de ce qui n'était qu'en puissance), mais implique surtout qu'il y ait une différence entre « ce qui reçoit » et « ce qui est reçu ». Ainsi, toute chose (y compris les Intelligences séparées) est *composée*, bien qu'il faille entendre pour l'intellect, les intelligences séparées, les corps célestes, les expressions de « réception », « puissance » et de « perfection » « par homonymie » seulement⁵⁴⁷. Seule une forme pure et éternellement en acte et séparée est exempte de la nature de la réception : « nulle forme n'est exempte de puissance *absolument parlant*, sinon la Première Forme, qui ne conçoit rien en dehors de soi, mais dont l'existence (*essentia*) et la quiddité sont identiques »⁵⁴⁸. D'où la simplicité, l'éternité, l'identité et l'actualité pures de Dieu, qui ne peuvent être démontrées qu'à partir de Sa nature intellectuelle.

L'intellect divin, ou le Dieu-intellect de la *Métaphysique* répond à la fois aux critères de l'intellect agent, mais se distingue de l'intellect dans son entier par l'absolue simplicité de sa nature et l'absolue identité avec ce qu'il conçoit. Dans le *Grand Commentaire* à Lambda, Ibn Rušd reprend le problème de *DA III*, 4 pour l'appliquer à la nature de Dieu. Le problème était posé ainsi par Aristote : si l'immatérialité conditionne l'identité de l'intelligéant et de l'intelligé, puisqu'il est dans la nature de la science spéculative de s'identifier à son objet, alors la psychologie doit encore rendre compte du « motif pourquoi l'intelligence n'opère pas perpétuellement »⁵⁴⁹ ; autrement dit, expliquer comment la réception et la puissance existent au sein de ce qui est pourtant immatériel, séparé et non-mélangé. Ibn Rušd applique ce problème à Lambda 9 pour dégager la singularité de l'intellect divin à l'égard de l'intellect agent, Son

⁵⁴⁵ *GC DA, L'intelligence*, A. de Libera, p.97

⁵⁴⁶ Pour le cas des corps célestes, du moins, il y a une matière mais qui n'est pas entendue comme la matière des êtres composés.

⁵⁴⁷ *GC DA, L'intelligence*, A. de Libera, p.97

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p.78.

⁵⁴⁹ *DA III*, 4, 430a5, trad. Bodéüs, p. 263.

éternelle actualité, Son indentification à ce qu'il intellige et l'absence de récepteur de cet intellect. D'abord, Ibn Rušd rappelle le principe du *DA*, voulant que « [l'intellect] est lui aussi intelligible comme tous les autres intelligibles » puisque, « *dans les réalités qui ne comportent pas de matière*, l'intelligent et l'intelligé (*al-'āqil wa-l-ma'qūl*) sont identiques »⁵⁵⁰. Mais reste que notre intelligence n'est pas toujours en acte, et donc ne s'intellige pas éternellement elle-même :

« L'intellect en nous ne s'intellige lui-même *qu'au moment où il connaît intimement l'intelligible et le conçoit en acte*, et non au moment où il est en puissance, avant de concevoir l'intelligible. Car, dès qu'il conçoit l'intelligible, [l'intellect] ne fait plus qu'un avec lui. Il semble qu'[Aristote] veuille ainsi marquer la différence entre la puissance propre à l'intellect – qui tantôt existe en puissance, tantôt en acte—et *l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir celui qui n'est pas dans la matière*. Et c'est pourquoi notre intellect ne s'intellige lui-même qu'à un certain moment, et non toujours. »⁵⁵¹

L'immatérialité de l'intellect ne suffit donc pas. Il faut que la nature de l'intelligible en acte soit identique à celle de l'intellect. Si l'intellect agent est substantiellement activité, l'intellection n'est pas toujours, en elle-même (et non par autre chose), hors de toute composition (selon la puissance) et sans réception (par homonymie, et dans un sens absolu). L'intellect agent pourrait bien correspondre à ce que *Métaphysique* Lambda présente comme l'intellect divin. Mais l'intellect humain est toujours composé de la nature de l'agent et de celle du patient, et l'âme humaine, quoi qu'immatérielle et dans une certaine mesure séparée, ne l'est pas comme le divin lui-même. Pour l'âme et dans l'âme se pose encore la question du sujet et de la réception. En séparant de la matière les deux dimensions de l'intellect bipartite de *DA* III, 5, Ibn Rušd a posé l'existence d'une substance séparée, non-composée selon la matière, mais non absolument simple puisque composée selon l'acte et la puissance. La composition, a-t-il encore montré, s'étend à tous les êtres, exceptée la « Première Forme » ou « le Premier Intellect ». En un sens, la psychologie donne les moyens de confirmer l'unité et l'unicité de Dieu, dans la lignée des arguments cosmologiques et métaphysique de Lambda démontrant la nécessaire existence d'un Premier moteur cause éternelle du mouvement éternel. La définition psychologique de l'intellect permet de dégager la simplicité propre à l'être transcendant et éternel à l'égard d'autres existants séparés et non-mélangés qui peuvent prétendre à partager la nature divine, ou susceptible de renfermer quelque chose (une part, une activité ou une faculté) divine : ces existants séparés sont l'âme, l'intellect, les intelligences séparées. De tels existants ne sont pas

⁵⁵⁰ *Met. L* 9 1075a3-5 (*GC Met. L*, Bouyges, p.1702-1703).

⁵⁵¹ *GC Met. L*, Bouyges, p.16017-1618.

toujours et complètement ce qu'ils conçoivent ou reçoivent, ils sont toujours aussi autre chose et présentent toujours de réception, de puissance ou de passivité. Dieu, lui est « toujours comme nous le sommes nous-mêmes à certains moments »⁵⁵².

Contrairement à Alexandre, qui a externalisé l'intellect agent et situé « au dehors », Ibn Rušd a maintenu l'intellect agent dans l'âme humaine, il en a fait une activité non séparée de l'âme, mais une activité *de l'âme cogitative*, qui est dans son entier elle-même séparée. Ainsi la simplicité absolue est propre à Dieu seul, c'est-à-dire à la Première Forme réellement séparée *de* la matière et substantiellement simple. On comprend donc que l'intellect agent puisse prétendre au statut d'intellect divin, mais également que Dieu s'en distingue. En intégrant la bipartition de l'intellect dans l'âme, Ibn Rušd affirme ainsi que, (a) quoiqu'en partie divine, l'intellection soit toujours composée, et ce, même dans le cas des Intelligences séparées ; (b) mais aussi que la nature de l'intellect seule correspond à une existence absolument séparée, non-mélangée, simple et actuelle. Encore faut-il qu'elle ne soit que cela, c'est-à-dire pur intellect et pure forme intelligible *par soi*. C'est l'investissement de la détermination psychologique de l'intellect dans le cadre théologique qu'il nous reste à apprécier, puisque c'est comme intellect que la science est non seulement attribuée, mais *identifiée* à Dieu, à titre de réponse au problème de l'unité et de la simplicité de Son essence.

3. De la psychologie à la théologie

a. Dieu, « animal⁵⁵³ rationnel » ?

Comment Ibn Rušd investit-il cette thèse sur l'intellection dans le cadre du problème des attributs ? En Lambda 1072b25-30, Aristote définit Dieu par un acte --l'intellect— et l'acte de l'intellect comme une « vie » parfaite et éternelle⁵⁵⁴. Pure activité, sa vie est celle de

⁵⁵² *GC Met. L*, Bouyges, pp.1619-1620.

⁵⁵³ *Mét. L* « Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur (*zoôn aidion ariston*), de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car *le dieu est cela même* »

⁵⁵⁴ « Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle en acte »

l'intellect même, qui intellige par soi ce qui est le meilleur par soi⁵⁵⁵. Ibn Rušd en conclut, dans son commentaire, que la vie et la science sont les *attributs* de Dieu :

« Puis il dit : « 'vie'⁵⁵⁶ lui revient, car l'acte de l'intellect est la vie (*wa lahu ḥayāt li'anna fi'l al-'aql al ḥayāt*) ». Il a voulu dire : [Dieu] est qualifié par la vie (*huwa mawṣūf bi-l-ḥayāt*), parce que le nom de 'vie' (*ism al-ḥayāt*) ne s'applique qu'à la perception (*laysa yuṭlaq 'alā ṣay' illā 'alā al idrāk*) ; et puisque l'acte de l'intellect, c'est la perception, (*wa iza kāna fi'l al-'aql huwa al-idrāk*), l'acte de l'intellect, est 'vie' (*fa fi'l al-'aql huwa ḥayāt*). Puis il dit : « À l'intellect par soi (*al-'aql allazī bi-dātihī*) appartient une vie excellente (*wa lahu⁵⁵⁷ ḥayāt fādila*) ». Ce qui veut dire : si celui qui intellige est [un ?] vivant (*iḍā kāna al-'āqil ḥayyan ?*) et que son acte est 'vie' (*iḍā fi' luhu huwa ḥayāt*), alors c'est la chose correspondant à ce qui intellige par un intellect *par soi* (*fā al ṣay' allazī huwa 'āqil bi-'aqlihi dātihī*) et non *par un autre intellect* (*lā bi-'aql ḡayrihi*) (comme cela est le cas de notre intellect (*ka-al-ḥāl fi al-'aql minna*) qui est (*fa ḍalika al-ṣay'*) le vivant (*huwa al-ḥayy*) et à qui revient la vie au plus haut degré d'excellence (*allaqī lahu al-ḥayāt fi ḡāyat al faḍīla*). Ainsi la vie et la science (*al-ḥayāt wa al 'ilm*) sont les attributs les plus propres de Dieu (*aḥaṣṣu awṣāf al-ilāhi*), en sorte que Dieu est un vivant savant (*al-ilāhu ḥayy 'ālim*). »⁵⁵⁸

Que l'acte de l'intellect soit la vie, cela signifie que l'intellect est une activité (*fi'l*) qui ne peut s'attribuer qu'à un vivant. Il faut donc que Dieu, s'Il est intellect, soit également vivant : les attributs « vie » (*ḥayāt*), et « science » (*'ilm*) le qualifient ensemble, puisque l'intellect est une activité du vivant. La « vie » renvoie de manière générale à l'activité de « perception »⁵⁵⁹. Cette vie s'applique donc à tous les vivants percevants, c'est-à-dire aux êtres animés dont certains seulement jouissent du type de vie et de perception de l'intellect. Dieu est qualifié par la « vie » puisque par l'intellect et si cette vie est la plus « parfaite », c'est qu'Il intellige « par soi » et non *par* autre chose, et que cette intellection est intellection du meilleur. Mais que désigne ici le terme de « vie » (*ḥayāt*) et quel concept traduit-il à partir d'Aristote ? Précédemment, aux lignes 1072b16-30, Aristote distingue la sensation et la pensée, puis singularise au sein de la pensée, la pensée qui est « pensée par soi » et pensée de « ce qui est meilleur par soi ». Il attribue à Dieu un « genre de *vie* » qui correspond à ce type d'*intellection* : celui-ci est « comparable » seulement à celui que nous avons parfois. Le terme de « vie » (*ḥayāt*) traduit *diagogé*, c'est-à-dire l'activité ou l'occupation. De sorte que vie et intellect renvoient à la même chose : Dieu a la vie, autrement dit il a l'*occupation* la meilleure car son intellection est la meilleure. Les critères de l'occupation la plus parfaite l'en distinguent d'autres occupations ou d'autres types de

⁵⁵⁵ *Mét.* L, 1072b20-23 : « l'intellection en elle-même est l'intellection du meilleur en lui-même, et l'intellection à son plus haut point est intellection du meilleur au plus haut point. », trad. Jaulin, p. 393.

⁵⁵⁶ Contrairement à A Martin « Et Il a <la> vie » pas de « la », cf. Aubert Martin, *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lām-Lambda, Belles Lettres, Paris*, p. 240.

⁵⁵⁷ Et non comme le traduit A. Martin « l'intellect qui est sien » (à Dieu). Dieu est justement intellect. p.240 « *wa lahu* » renvoie à l'intellect et non à Dieu.

⁵⁵⁸ *GC Met.* Lambda, p.1619-1620. Nous soulignons.

⁵⁵⁹ Cf. *DA*, II, 2, 413a22-25.

« vies » : non seulement cette vie n'est pas sensitive ni pratique⁵⁶⁰, mais elle est intellectuelle, contemplative et théorétique. Tel est le premier sens de la « vie » (*ḥayāt*) dégagé par Ibn Rušd dans le commentaire lorsqu'il affirme que « <Dieu> est qualifié par la vie (*huwa mawṣūf bi-l-ḥayāt*), parce que le nom de « vie » *ne s'applique qu'à la perception* ». La perception en général est l'occupation du vivant, c'est-à-dire de l'être animé en général, et l'intellection revient aux « animaux » ou « animés » rationnels.

Au sein de l'intellect théorétique et de son activité, cette *diagogé* est encore distincte de l'intellection humaine par deux critères. Dieu intellige non seulement toujours, mais toujours 1/ « par soi » et 2/ Il intellige ce qui est le meilleur. 1/ L'intellection par soi et non « *per aliud* » correspond à l'intellection pure⁵⁶¹ : une intellection sans cause et purement intellectuelle, autrement dit sans que n'interviennent d'autres facultés psychiques dans cette opération. « Par soi » signifie donc pur, à la différence des opérations psychiques telles que le souvenir ou la sensation⁵⁶² desquelles Aristote prend soin de distinguer l'intellect. Selon Ibn Rušd, cette intellection pure ou « par soi » se démarque également de l'intellection humaine, qui produit *et* reçoit, et dont l'opération de « production » des intelligibles correspond à l'actualisation d'intelligibles possédés seulement en puissance. Si l'activité de l'intellect agent est elle-même mixte et hybride pour Ibn Rušd, c'est ainsi par sa relation à l'objet, à savoir les intelligibles *en puissance*, puis en acte. L'intellection humaine est tantôt *per se* et *per aliud* ; elle est tantôt en acte et tantôt en puissance car elle produit les intelligibles en les actualisant. Elle n'est donc pas tantôt pure, mais tantôt en acte seulement, car elle n'est pas purement et toujours en acte. « *Per se* » et en acte reviennent donc à une forme d'intellection qui n'a d'autre cause que soi-même⁵⁶³ et à ce qu'elle intellige. Ce qui est intelligible « par soi » n'est lui-même pas intelligible « par autre chose » et par une cause, ni par l'effet d'une actualisation par l'intellect ; l'intelligible est donc pur, car en toujours en acte. 2/ Tel est le deuxième critère de distinction de l'intellect divin, à savoir l'objet de son occupation ou de sa « vie ».

⁵⁶⁰ F. Baghdassarian *op. cit.*, pp. 264-266. Analyse de Baghdassarian sur la différence entre *theoria* et la *praxis* dans ce contexte et comme prolongement de la définition cosmologique du Premier Moteur. Cf. *Ethique à Nicomaque*.

⁵⁶¹ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* vol.2, Oxford, Clarendon Press, 1953, p.379; F. Baghdassarian, Lambda p.265-6. Cf. *Phédon* 65e-66a.

⁵⁶² *Met.* L, 1072b15-20, p. 393. D'abord, Aristote rapproche la sensation, l'éveil et l'intellection car ils sont des plaisirs plus grands que le souvenir ou l'espoir, en raison de la proximité avec leur objet et de la présence de celui-ci. C'est ensuite que l'intellection en est distincte.

⁵⁶³ En vertu du sens de *per se* dégagé en *Métaphysique* Delta 18 (1022a33-35)

De manière générale, l'argument d'Aristote conduit à distinguer l'intellect divin de l'intellect humain par intensification de la perfection de l'intellect humain⁵⁶⁴ : l'intellection, soit la *diagogé* du Premier Moteur est la plus parfaite des vies, elle se distingue de la contemplation humaine puisqu'elle est plus parfaite que celle-ci, mais répond toutefois à la même définition. Si l'homme peut lui aussi intelliger par soi et intelliger le meilleur, il vit aussi de cette vie, mais pas toujours. Au critère du degré de perfection Aristote ajoute celui de la permanence de cette activité, donc de son éternité : « son genre de vie est comparable au genre de vie qui est le meilleur pour nous en un court laps de temps (en effet, il est, lui, *toujours* ainsi, car pour nous c'est *impossible*) »⁵⁶⁵. Ibn Rušd commente cette distinction, la développe, la complète et lui donne une importance qu'elle n'a sans doute pas dans le texte du Stagirite. Cet argument, selon lequel la *diagogé* humaine, semblable à celle de Dieu, ne s'en distinguerait par la seule continuité de son activité (*energeia*) devient avec Ibn Rušd le levier d'une définition de l'intellect divin à partir de l'impossibilité de l'intellection humaine à être toujours en acte, de sa puissance et de sa discontinuité. « Si donc Dieu est toujours comme nous le sommes nous-mêmes à certains moments », cela est « admirable ». Mais ce propos n'explique pas les raisons de l'actualité continue et éternelle du Premier Moteur, ni celles de l'impossibilité humaine à vivre de cette vie (*diagogé*, *ḥayāt*). Le levier de la détermination de l'éternelle actualité du Dieu-intellect est psychologique. Ibn Rušd commente la distinction aristotélicienne entre l'actualité épisodique et l'actualité éternelle de l'intellect, mais il déplace aussi la restriction de l'attribution de la perfection et de l'éternité au divin. Aristote ne précise pas pourquoi le dieu est « perpétuellement dans un état de perfection tel que celui où nous sommes parfois ». Ibn Rušd s'empare de la mention du cas de l'intellection humaine et la déplace. « L'être qui intellige

⁵⁶⁴ *Mét.* L, « Donc, que le dieu soit perpétuellement dans un état de perfection *tel que celui où nous sommes parfois*, cela admirable ; si c'est un état de plus grande perfection, cela est encore plus admirable. » p. 393. Voir les deux lectures que propose F. Baghdassarian *op.cit.* : comment comprendre, demande-t-elle, le redoublement d'intensification du critère du meilleur des lignes 1072b18-19, « *hè malista tou malista* » ? F. Baghdassarian propose deux réponses : (a) la première lecture, faible, consiste à dire qu'Aristote reformule simplement les critères de l'excellence de l'intellection divine : « Aristote préciserait que l'intellection par soi du meilleur par soi est l'intellection qui est *le plus* intellection, portant sur l'intelligible qui est le plus intelligible et donc véritablement le meilleur » ; (b) l'autre lecture, forte, voit dans ce redoublement l'ajout d'une perfection supplémentaire visant à dégager définitivement l'intellection divine de l'intellection en général, et donc renvoyant, au sein de l'intellection et en référence aux degrés de l'intellection précédemment évoqués (1072b15-16), son « instantiation la plus parfaite ». « Aristote dessinerait ici en creux [...] le cas spécifique du Premier Moteur, en montrant qu'il mène une intellection absolument par soi, c'est-à-dire absolument pure et séparée des facultés psychiques inférieures – l'intellection d'un pur intellect, en somme –, portant sur l'être intelligible et excellent qui serait le plus par soi, c'est-à-dire sur le terme absolument premier de la rangée. » p. 266-267. Dans son commentaire, Ibn Rušd ne donne pas un tel rôle à l'intensification mais commente cette formule au sens « faible ». Si Dieu est toujours comme nous le sommes nous-mêmes à certains moments, c'est admirable, « et si c'est plus, c'est encore plus admirable », cf. A. Martin. p. 239. Bouyges, p. 1618. Précisément, cette lecture indique que là n'est pas le critère distinctif de l'intellect de Dieu, mais que de tels critères sont à rechercher ailleurs, dans la nature même de l'intellect.

⁵⁶⁵ *Met.* L, 1072b15-20, p. 393.

est un vivant », écrit-il, et le plus parfait intellige « par son propre intellect et non quelque chose d'autre *comme c'est notre cas* ». La précision n'est pas anodine. Ibn Rušd fait porter le critère de la différence non sur l'éternité ou l'actualité éternelle, mais sur le premier critère de l'intellection qu'est la détermination de la vie comme *diagogê* pure car « par soi » intellectuelle. Tandis qu'Aristote abandonne la comparaison avec l'intellect humain dans la détermination de la vie divine, Ibn Rušd la rappelle comme une clause restrictive : ce n'est pas tantôt seulement que l'intellect humain n'intellige pas purement, par soi et en acte, mais plutôt toujours. Ainsi trouve-t-on dans le commentaire d'Ibn Rušd quelques lignes qui se réfèrent à l'intellect « matériel » :

« Quand [Aristote] dit : « car elle⁵⁶⁶ devient intelligible au moment où elle est en contact avec l'[intelligible] et [le] pense », il veut dire : l'intellect en nous ne s'intellige lui-même qu'au moment où il est en contact avec l'intelligible et l'intellige en acte, et non quand il est en puissance avant de saisir l'intelligible. En effet, s'il intellige l'intelligible, il ne fait plus qu'un avec lui. Il semble qu'[Aristote] indique une différence entre l'intellect en puissance, qui tantôt existe en puissance, tantôt existe en acte et l'intellect qui existe toujours en acte, à savoir qui n'est pas dans la matière. Et c'est pourquoi notre intellect ne s'intellige lui-même qu'à un certain moment et non toujours. »⁵⁶⁷

Ibn Rušd fait intervenir la bipartition de l'intellect du *De Anima* pour expliciter le rôle distinctif de l'intellect humain mobilisé par Aristote en Lambda. Il fait intervenir ainsi une notion étrangère au texte afin d'expliquer l'intermittence propre à l'intellect humain, tantôt en acte et tantôt en puissance.

« Toujours » porte sur l'activité même de l'intellection par soi et en acte saisissant les intelligibles par soi et en acte ; autrement dit sur les deux critères de l'opération et de l'objet. « Toujours » signifie « toujours *en acte* ». Aussi faut-il expliquer qu'un intellect puisse toujours être *en acte*, qu'un intelligible soit toujours *en acte* et qu'il soit donc saisi *en acte*. Là est sans doute le second sens de la « vie » mobilisé dans ce texte, à savoir non plus seulement l'activité elle-même de l'intellect, mais l'actualité (*energeia*) de cette intellection. Pour l'intellect agent, cette « vie » est une actualisation ; pour Dieu, l'intellection est la vie et la vie est *energeia*. On comprend ainsi la définition de la vie comme intellection, et comme « acte » d'intellection par Ibn Rušd qui suit l'affirmation d'Aristote : « Et la vie aussi, certes, lui appartient, car *l'acte de l'intellect est vie* et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle *en acte*. » Dans cette formule, *l'acte* est mobilisé en deux sens : (1) pour désigner la vie même, soit l'occupation ou l'activité (*diagogê*) intellectuelle ; et (2) pour désigner l'actualité

⁵⁶⁶ L'intelligence.

⁵⁶⁷ *GC Met.* L, Bouyges, p. 1617.

(*energeia*) de cette vie. Ibn Rušd dédouble lui aussi l'acte (1) de l'acte (2). Il emploie le terme de « *fi'l* », qui désigne, comme en français l'*energeia* et la *diagogê*. S'il n'emploie pas, pour les distinguer, l'expression « *bi-l-fi'l* » (*en acte*) pour désigner l'actualité pure de l'intellect du Premier, c'est précisément que Sa vie est actualité, autrement dit, comme l'écrit Aristote, que « l'acte *est* le dieu ». La difficulté de ce passage tient à ce double sens de la « vie » comme activité et comme actualité que l'arabe ne rend pas visible, mais cela volontairement. L'indice de cette lecture est à rechercher dans l'usage rušdien du terme de « vie ». « Vie » est attribuée à Dieu comme un substantif, puisque Dieu est vivant. Mais il *est* cette vie. Les premières lignes du commentaire sont à lire comme l'explicitation de la formule aristotélicienne « car le dieu *est* cela même » sémantiquement et syntaxiquement trouble, puisqu'elle n'est pas une attribution d'un acte ou d'une vie (donc d'un attribut, *šifa*) à un sujet (*mawšūf*), mais l'identification de « Dieu » à « vie » (une fois définie comme *theoria* purement en acte) :

« Puis il dit : « 'vie'⁵⁶⁸ lui revient, car l'acte de l'intellect est la vie (*wa lahu ḥayāt li'anna fi'il al'aql al ḥayāt*) ». Il a voulu dire : [Dieu] est qualifié par la vie (*huwa mawšūf bi-l-ḥayāt*), parce que le nom de 'vie' (*ism al-ḥayāt*) ne s'applique qu'à la perception (*laysa yuṭlaqu 'alā šay' illā 'alā al-idrāk*) ; et puisque l'acte de l'intellect, c'est la perception, (*wa ida kāna fi'l al-'aql huwa al idrāk*), l'acte de l'intellect, est 'vie' (*fa fi'l al 'aql huwa ḥayāt*). »⁵⁶⁹

La suite du commentaire, comme nous le verrons, explicitera la différence syntaxique et ontologique des expressions « Dieu a *la vie* » et « Dieu *est vivant* »⁵⁷⁰ et Ibn Rušd interprètera la relation de « vie » à « vivant » en comparant la relation du substantif et de l'adjectif à partir de la relation entre la forme et la forme inhérente à la matière. L'attention porte ici sur la relation de Dieu à « Sa » vie. Que Dieu soit identifié à cette vie (*zoê, ḥayāt*), que cette vie soit l'occupation (*diagogê, fi'l*) la meilleure (*malista, faḍila*) ; que cette vie soit Son acte (*energeia, fi'l*) et que cet acte théorétique soit lui-même acte pur (*energeia, fi'l*), cela n'est le cas, selon Ibn Rušd *que* de Dieu. Il faut que Dieu soit non seulement intelligent, mais qu'il soit intellect, que cet intellect soit une activité, et donc qu'Il soit cette vie. Ainsi Dieu est-il non seulement vivant, éternel et parfait (*zoôn aidion ariston*), mais Il est vie, (*zoê, ḥayāt*) et Il est intellect (*noūs, 'aql*). De là, Ibn Rušd retrouve la détermination aristotélicienne de Dieu comme « un continu éternel » (*huwa muttaṣil azalī*)⁵⁷¹ (c'est à voir : choisissez le type d'écriture, moi je mets : *azaliyy*). Dieu n'est donc pas un *animal rationnel* car il n'est pas un être vivant animé

⁵⁶⁸ Contrairement à A Martin « Et Il a <la> vie » pas de « la », cf. p. 240 de la traduction d'A. Martin, *op. cit.*.

⁵⁶⁹ *GC Met. L*, Bouyges p.1619-1620.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p.1621 Bouyges.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p.1624 Bouyges.

par une âme, dont l'une des fonctions serait l'intellect comme c'est le cas de l'homme, mais « Dieu est ‘vivant’ ‘savant’ (*al-ilāhu hayy ‘ālim*) »⁵⁷² selon la formulation nécessairement rendue étrange par Ibn Rušd, c'est-à-dire qu'Il est vie et science et ce en raison de son actualité.

b. La science, attribut « le plus propre »

À l'issue du commentaire des lignes 1072b14-30, Ibn Rušd désigne la vie et la science comme les « attributs les plus propres de Dieu ». Les attributs « vie » et « science » sont non seulement des attributs essentiels, mais parmi eux, les plus propres. L'interprétation du texte d'Aristote a conduit Ibn Rušd à une assimilation de l'intellection à la vie, et de la vie à Dieu au moyen du concept d'acte ou d'activité (*energeia*), une activité par soi, qui intelligen ce qui est intelligible par soi et donc purement en acte. Qu'Ibn Rušd passe de l'intellect à la science comme *attribut* ; puis que la science de Dieu (et *donc*, Sa vie) soit identifiée comme Son attribut *le plus propre* suffit-il à établir la destination théologique du commentaire ? Elle conduit, quoi qu'il en soit, à l'affirmation de l'unicité divine, non malgré deux attributs « inassimilables » à l'essence, mais par leur confusion en une seule et même activité substantielle. L'unicité divine résulte de la définition de la science comme la vie de l'intellect, une fois démontré que Dieu est un intellect ; conformément au syllogisme de l'argument aristotélicien identifiant le Premier Moteur et la vie, et la vie à l'intellection⁵⁷³. Si la science est la vie du Premier Moteur, ces attributs sont les plus propres puisqu'ils reviennent à l'essence « par soi » (*kath auto, bi-dātihi*), non par autre chose. Ils en sont « les plus propres » aussi car l'essence divine est cela même, et l'est « par soi », c'est-à-dire en acte et non tantôt en acte et tantôt en puissance. Si vie et science, et donc, 'intellect', sont l'attribut le plus propre (*aḥassu al-ṣifa*), il faut toutefois déterminer si cette expression correspond simplement à une (a) reformulation de l'identité entre Dieu, la vie et l'intellect ; ou bien si (b) la notion de « plus propre » ajoute quelque chose de plus à l'identité attribut-essence, à savoir *l'exclusivité* divine de cette identification. (a) Selon la première interprétation, les attributs « vie » et « science » sont non seulement essentiels, mais ils sont « propres » c'est-à-dire reviennent *par soi* à l'essence. Et s'ils sont « *les plus propres* », c'est qu'ils sont l'essence même – de là le superlatif qui non seulement intensifie la relation « par soi » de ces attributs à l'essence mais reformule l'idée selon laquelle Dieu n'est pas seulement « vivant », mais « *vie* ». Ainsi la vie et la science sont non seulement essentiels, mais ils *sont*

⁵⁷² *Ibid.* Nous soulignons.

⁵⁷³ F. Baghdassarian, *op. cit.*, p. 274.

l'essence. « Attribut le plus propre » serait donc la reformulation, dans la terminologie théologique des mu'tazilites de l'identité substantielle métaphysique de Lambda, et c'est à elle en dernier lieu que souscrit le philosophe. (b) Si la vie et la science sont non seulement essentielles et propres à Dieu mais lui sont encore exclusivement attribuées, cela pose un nouveau problème. La vie et la science ne qualifient pas seulement Dieu mais sont aussi propres aux hommes spécifiquement et aux intelligences *séparées* en général. En quel sens ces attributs sont-ils dits « les plus propres » de Dieu, et pourquoi ne reviendrait-il pas plutôt à l'éternité de jouer un tel rôle ?

Que l'intellect, une fois identifié à la vie et à la science, soit l'attribut *le plus propre* de Dieu doit donc s'entendre en un autre sens, à savoir selon l'antériorité. Dans sa réponse à al-Ġazālī sur l'indivision de Dieu selon l'attribut⁵⁷⁴, Ibn Rušd donne une précision sur le sens des attributs dits « essentiels », distincts des attributs-accidents ajoutés à l'essence et qui en constitueraient les composants ou les causes. Les philosophes n'admettent que des attributs essentiels au sujet de l'Un, et ce à la condition de leur identité à l'Un. Les attributs *essentiels* s'opposent, de ce fait, aux attributs « non-essentiels », c'est-à-dire *accidentels* des aš'arites : « La prédication (*haml*) d'attributs *essentiels* (*as-ṣifāt al-dātiyya*) au sujet (*'alā al-mawṣūf*) est juste puisqu'ils en sont la quiddité (*hiya hiya*), et non la prédication des attributs non-essentiels (*ḡayr dātiya*) à ce type d'être »⁵⁷⁵, à savoir les substances immatérielles (*mawḡūd ḡayr madda ; al mawḡūdāt laysat fī madda*)⁵⁷⁶. Il faut donc comprendre « essentiel » comme un adjectif qualifiant un type de relation à l'essence. Car les attributs, essentiels ou accidentels, sont les mêmes : la science, la puissance, la vie, etc. et désignent la même chose, pour l'homme comme pour Dieu⁵⁷⁷. Ils sont en eux-mêmes univoques, mais prédiqués de manière différente, à savoir de manière essentielle. Tel était le sens de l'argument de la suppression : imaginer l'attribut essentiel supprimé reviendrait à supprimer l'essence elle-même ; autrement dit, il est impossible d'imaginer une telle essence sans l'attribut essentiel. Ainsi, que certains attributs qualifient en

⁵⁷⁴ C'est le 3^{ème} type de division rejeté au sujet de Dieu dans le *TTV*, après la division selon la quantité (appliquée aux corps) et la division selon la matière et la forme, en acte ou en puissance (réellement ou conceptuellement).

⁵⁷⁵ *TTV* ; Bouyges p.300.

⁵⁷⁶ *TTV* ; Bouyges p.299.

⁵⁷⁷ *Kašf*, § 100 : « Les qualificatifs que l'on trouve dans le Coran et qui décrivent l'Artisan Créateur du monde correspondent aux descriptions des perfections des hommes, qui sont au nombre de sept : la science, la vie, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue, la parole. » L'argument vaut pour 1) la foule, il est 2) conforme à l'intention de la Révélation ; mais et vaut aussi 3) pour le savant. 1) La foule doit bien se figurer une quiddité par des attributs qu'elle comprend et connaît, désigné parmi les choses visibles, 2) théologiquement, on ne peut priver Dieu des perfections humaines sans lui attribuer des imperfections ; 3) le philosophe doit attribuer ces prédicats à Dieu, mais comprendre qu'il s'agit là d'un mode de prédication particulier, et d'attributs univoques mais équivoquement attribués à l'Un et à l'éternel. Cf. *TT*, VI, p.356-357 Bouyges.

propre une essence et lui soient essentiels (*dātiya*) n'est ni propre ni exclusif à Dieu. Ibn Rušd prend ainsi soin de préciser que cette relation, pour être non seulement essentielle, mais pour aussi identifier l'attribut à l'essence, s'accompagne de l'immatérialité et de l'incorporéité du sujet. D'abord, il faut que cette essence soit immatérielle, qu'elle soit donc un *mawṣūf* (sujet d'une prédication) et non un *mawḍū'* ou *maḥall* (substrat ou sujet ontologique). Pour le montrer, Ibn Rušd procède par deux comparaisons : (1) l'homme (*insān*) et (2) l'âme (*nafs*), tous deux envisagés sous le rapport de la définition.

b.1. Le cas de l'homme : antériorité et postériorité

(1) Si la définition de l'homme comme « animal rationnel (*ḥayawān nātiq*) » pose « vie » et « raison » (ou « science ») comme ses attributs essentiels, ceux-ci lui sont prédiqués « par dérivation du nom (*bi-ištirāq al-ism*) ». « On ne dira pas en effet que l'homme est 'science' (*al-insān annahu 'ilm*), écrit Ibn Rušd, mais on dira de lui qu'il est un *animal* et qu'il est *savant* »⁵⁷⁸. Comme dans son commentaire à Lambda, Ibn Rušd explicite la manière dont il faut entendre les énoncés prédicatifs rattachant la vie et la science au sujet. Tandis que pour Dieu les substantifs 'vie' et 'science' lui sont attribués comme tels⁵⁷⁹, pour l'homme il en va autrement et c'est par dérivation qu'il sera dit « savant », conformément à la définition de la paronomase des *Catégories*⁵⁸⁰. Mais que traduit cette dérivation, ontologiquement ? Autrement dit, qu'implique, pour le sujet ontologique, une telle différence ? La dérivation de 'vie' vers 'vivant' ou de 'science' vers 'savant' permet de distinguer deux types de prédications différentes d'un même attribut de manière ambiguë. La dérivation lexicale exprime que 'vie' ou 'science' s'attribuent à Dieu (une fois démontrée sa nature d'intellect) antérieurement et à l'homme postérieurement⁵⁸¹. Mais à nouveau, en quel sens l'antériorité doit-elle être entendue et en vertu de quoi Dieu est-il antérieurement « savant », et donc « science » ? Que l'intellect soit prédiqué antérieurement à Dieu était exprimé chez Aristote en Lambda par l'intensification de la qualité et de l'excellence de son intellection (« *hè malista tou malista* »)⁵⁸². C'est là un des sens de l'antériorité, à savoir celle qui vise ce qui est, selon Aristote « le meilleur et le plus digne

⁵⁷⁸ *TT V*, p. 300

⁵⁷⁹ *GC Met. Lambda*, p.1619 Bouyges

⁵⁸⁰ Aristote, *Cat. I*, 1a12-15, trad. F. Ildefonse, J. Lallot, Seuil, 2002, p. 59 : « On dit paronymes les items qui tirent d'un [autre], par différenciation flexionnelle, une appellation en rapport avec son nom, par exemple, de grammairien (*grammatikes*) [on a tiré] grammairien (*grammatikos*), et de courage (*andreias*), courageux (*andreios*). »

⁵⁸¹ Cf. *Met Gamma 2*.

⁵⁸² *Met. Lambda*, 1072b18-19

d'estime »⁵⁸³. Or cette excellence de l'activité du Premier est l'expression de sa nature même, puisqu'en Lui l'essence, l'activité (sa vie) et l'objet de cette activité sont « par soi », en acte de la nature de l'intelligible. Ainsi c'est selon la postériorité que l'homme a la science et qu'il est « savant ». Cela tient à sa nature composée selon le corps et selon la puissance : si l'homme est essentiellement animal, il n'est qu'*accidentellement* « science », c'est-à-dire accidentellement savant en acte. L'immatérialité et l'acte de Dieu justifient ainsi qu'Il soit *science*, puisqu'Il l'est toujours et en acte ; tandis que l'homme a la science, mais nécessite une entéléchie seconde, soit l'actualisation elle-même accidentelle d'une forme en puissance en lui, pour être savant⁵⁸⁴. Ainsi, l'attribut « science » est univoque, en Dieu et en l'homme, mais attribué au premier selon l'antériorité et au second selon la postériorité conformément au sens de l'antériorité consécutive et existentielle des *Catégories* :

« Deuxièmement, [antérieure de deux] se dit de ce qui n'est pas réversible du point de vue de la consécution existentielle, par exemple dans 'un est antérieur par rapport à deux' ; en effet, *deux* existant, il suit immédiatement qu'*un* existe, tandis qu'*un* existant il n'est pas nécessaire que *deux* existe, en sorte qu'aucune réversibilité ne fait suivre de [l'existence de] un l'existence du reste, et il semble bien qu'est antérieur ce qui est au point de départ d'une consécution existentielle non-réversible. »⁵⁸⁵

L'actualité de l'intellection divine l'identifie à l'intelligible en acte, et ce, éternellement. Que l'intellect agent saisisse les intelligibles en acte n'est possible qu'à titre consécutif à l'actualité de l'intelligible, sans que cette clause consécutive soit réversible. Ainsi, ce qui est antérieur au fait que l'homme soit « savant » est l'existence de l'intelligible : l'homme connaît, c'est-à-dire actualise l'intelligible déjà existant en puissance à partir de choses existantes. Comme nous le verrons⁵⁸⁶, c'est par la non-réversibilité de cette antériorité qu'Ibn Rušd répondra au problème de la connaissance divine de la pluralité des existants, en renversant l'ordre de l'être et celui de

⁵⁸³ Aristote, *Cat.*, 12, 14b7-9, trad. F. Ildefonse, J. Jallot, p. 129 : « En plus de ce qui a été dit, le meilleur et le plus digne d'estime semble bien antérieur par nature ; aussi bien la plupart des gens ont-ils la coutume de dire que sont « antérieurs » ceux à qui ils accordent plus d'estime et qu'ils aiment davantage –mais, parmi les manières d'être antérieur, celui-ci est, peut-on dire, le plus inapproprié. »

⁵⁸⁴ Ibn Rušd commente la comparaison faite par Aristote en Lambda (1074b13-1075a10) entre la science du dormeur et la science en acte. cf. *GCL*, commentaire 51 aux lignes 1074b13-1075a10 d'Aristote, trad. J.-B. Brenet, *Dieu et la Connaissance du monde*, Rivages, Paris 2023 p. 127 (Bouyges pp. 1694-1695) : « s'Il est intelligent, il est nécessaire qu'Il soit toujours dans l'une de ces deux situations : soit dans l'état où le savant n'utilise pas sa science, soit dans l'état où Il utilise sa science. S'Il est dans l'état où Il n'utilise pas Sa science, Il est comme le dormeur, et Il ne connaît pas alors l'état excellent et honorable du savant, à savoir l'état dans lequel ce dernier utilise sa science, et cela est absurde et impossible, car alors que nous avons posé qu'Il était dans le meilleur des états. »

⁵⁸⁵ *Cat.* 12, 14a26-14b9, trad. F. Ildefonse, J. Jallot, p. 129. C'est le deuxième sens de l'antériorité dégagé par Aristote, après l'antériorité temporelle, et avant l'antériorité selon l'ordre et la connaissance.

⁵⁸⁶ Voir *infra*, dernier chapitre de cette partie.

la connaissance, du second vers le premier. Dieu est ainsi le premier, selon l'antériorité existentielle, des intellects :

« Si, quant à toi tu as compris ce que nous avons dit précédemment, à savoir qu'il existe des choses qui ont un terme en commun, ni univoquement, ni équivoquement ; mais selon l'universalité de termes renvoyant, par *analogie*, à une chose ; et que ces choses ont pour caractéristique de faire remonter à un premier terme dans son genre, et qui est la cause de tout ce que ce mot recouvre, comme la 'chaleur', que l'on prédique du feu et de toutes les choses chaudes, de même le terme 'existant' que l'on prédique de la substance et de tous les accidents, et comme le 'mouvement' que l'on prédique du déplacement spatial et de tous les mouvements ; tu n'auras pas à t'occuper de chercher les erreurs dans ce raisonnement. Car le terme d' 'intellect' est prédiqué par analogie des intelligences séparées par les philosophes, et parmi elles on trouve un premier intellect qui est la cause de tous les autres intellects, de même que c'est le cas pour la substance. Ce qui prouve qu'ils n'ont pas une nature commune, c'est que les uns sont causes des autres ; or la cause d'une chose est antérieure à l'effet. »⁵⁸⁷

Ainsi peut-on dégager un premier sens de l'attribut divin le plus propre. Non seulement la science est l'attribut le plus propre de Dieu, puisqu'Il est intellect, mais encore celle-ci est plus éminemment et antérieurement science. Dieu est intellect et « cause de tous les intellects » et par là-même, cause des existants. Que Dieu soit plus éminemment intellect, cela doit s'entendre en ce qu'il en est la cause. Ainsi, de même que la chaleur est l'attribut le plus propre du feu, la science est l'attribut le plus propre de Dieu : ni l'un ni l'autre n'en ont l'exclusivité, mais ils sont eux-mêmes, selon l'antériorité ontologique et substantielle, la cause première de ces attributs, soit l'essence même dont l'attribut est un dérivé. Ce type de « partage » ou de « communauté » de nature selon l'antériorité, Ibn Rušd la distingue ainsi du genre : être savant selon la postériorité vis-à-vis de l'Intellect premier n'est pas participer au genre de la « science », mais être l'effet d'une cause une et absolument simple : « ainsi, on ne peut concevoir de dualité dans ce Premier, car si l'on posait un Deuxième, il faudrait que celui-ci ait le même degré d'existence et la même nature que celui-là » : il faudrait alors, pour les distinguer, poser au sein de leur nature commune une différence spécifique, ce qui est contradictoire avec la primauté de la cause et l'éternité du Premier⁵⁸⁸. La comparaison entre l'attribution de la science à l'homme permet de dégager négativement la relation essentielle de l'attribut *dātiyya* et de l'essence de l'identité ontologique et substantielle. Que l'homme soit savant désigne l'actualisation d'une forme dans un sujet et non la forme elle-même comme sujet, ou à la place du sujet : c'est la différence entre « savant » et « science ». Dire que le savant et la science se ramènent à une chose une, Ibn Rušd le reprochait précisément dans le *Kašf* aux

⁵⁸⁷ *TT VII*, p.388.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

mu'tazilites. En réalité, l'argument obéissait dans ce contexte à une stratégie bien précise puisque le philosophe pointait l'erreur de l'affirmation « le savant, *c'est la science* » en elle-même et dans une application générale. Cette idée n'est que l'une des conséquences d'une thèse vraie, mais mal comprise et mal appliquée : ainsi, s'il est vrai que l'attribut « science » est *nafsiyya* ou *dātiyya* et que cela, pour l'absolument simple et en acte, revienne à affirmer que le sujet et l'attribut sont une seule et même chose, comme le disent les mu'tazilites ; il est faux d'appliquer cette définition de l'attribut essentiel à tout autre sujet, *a fortiori*, à une substance composée comme dans le cas de l'homme. Que l'attribut « science » soit *essentiel* et soit celui qui revient le plus proprement à Dieu ne signifie rien d'autre que cet attribut est l'essence, mais pour Dieu seulement.

b.2. Le cas de l'âme (nafs) : la forme matérielle

(2) Le cas de l'âme est mobilisé par al-Ġazālī pour attaquer la thèse des philosophes sur les attributs. L'attaque est la suivante : les philosophes refusent d'attribuer des attributs-accidents à Dieu en raison de Son incorporéité. Or ces mêmes philosophes s'accordent à reconnaître à l'âme des attributs, alors même qu'elle est, selon eux, immatérielle. Derrière cette accusation, al-Ġazālī veut montrer que l'inhérence de l'attribut dans l'essence n'implique pas la corporéité de l'essence, autrement dit, veut dévoiler l'arbitraire de la position philosophique qui pose l'affirmation de l'incorporéité et celle de l'attribut-accident comme exclusives l'une de l'autre. Car il se peut, selon al-Ġazālī qu'existe un sujet-substrat, c'est-à-dire un sujet ontologique incorporel doté d'accidents. C'est par la singularité du statut ontologique de l'âme qu'Ibn Rušd répond à de telles attaques. Le traitement qu'il offre au rapprochement entre Dieu et l'âme, dans la relation aux attributs s'opère de deux manières. D'abord, l'âme est envisagée par le philosophe en tant que « sujet » ; ensuite en tant qu'attribut.

L'incorporéité de l'âme fait de celle-ci un sujet indivis. Ses attributs, ainsi, ne composent pas réellement et ontologiquement l'âme. La définition de l'âme, pour Ibn Rušd, coïncide de ce fait avec l'essence divine. Elle en est même l'analogue, dans le monde visible, puisque l'unique substance immatérielle existante dans le monde sublunaire. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd confronte à plusieurs reprises l'incorporéité, l'existence et la connaissance : imaginer un être incorporel, immatériel, quoiqu'existant, est hors de la portée de la foule, pour laquelle ce qui existe est corporel (sensible) ou imaginable (par des images). Il en est de même de l'âme, sur laquelle la

Révélation, pour la même raison, s'est tue. Le problème commun à l'âme et à Dieu est celui de la conception d'une substance existante et immatérielle, soit d'un existant doté de l'attribut d'incorporéité :

« [152] [...] nul ne pourrait admettre l'existence, dans le monde invisible, d'un être incorporel, à l'exception de celui qui appréhenderait démonstrativement l'existence dans le monde visible d'un existant avec cet attribut (*mawğudan bi hāđihi al-şifa*), à savoir l'âme (*wa hiya al-nafs*). Quant à l'atteinte de la connaissance de cette notion d'âme (*ma 'nā min al-nafs*) elle n'est pas à la portée du large public, puisqu'il leur est impossible de concevoir l'existence d'un existant incorporel (*wuğūd mawğūd laysa bi ġism*). Leur étant impossible de le concevoir cette certitude, il leur sera impossible de concevoir la notion même du Créateur (*al ma 'nā min al bārī*) ». ⁵⁸⁹

L'âme est l'analogue, dans le monde sublunaire, de l'essence incorporelle de Dieu puisqu'elle est la seule substance incorporelle du monde physique ou « visible ». Du fait qu'elle est incorporelle, l'âme ne peut, non plus que l'essence divine, recevoir des accidents et être divisée ontologiquement selon la quantité, la qualité (entre matière et forme), selon la distinction attribut/essence. L'âme n'est donc pas un sujet au sens ontologique, bien qu'il soit toujours possible de lui reconnaître des attributs. Ainsi Ibn Ruşđ répond à l'accusation d'al-Ġazālī par la distinction entre sujet ontologique *mawđū'* et sujet défini *maħdūd*, que le cas de l'âme permet de saisir :

« Si l'on objectait aux philosophes qu'ils affirment, au sujet de l'âme des attributs de cette sorte (*ya 'taqidūna anna al-nafs fi hā amtāl hāđihi al-şifāt*), car ils affirment qu'elle a la perception, la volonté et le mouvement ; tout en défendant que l'âme n'est pas corporelle (*innahā laysat bi ġism*) ; on répondra qu'ils ne considèrent pas (*laysa yuridūna*) que ce sont des attributs de l'âme qui sont ajoutés à son essence (*as-şifāt hiya li-l-nafs zā'ida 'alā al-đāt*), mais qu'il s'agit d'attributs essentiels (*şifāt zātiyya*). Or ces attributs, ne multiplient pas le substrat (*mawđū'*) qui les supporte en acte (*al-hāmil lahā bi-l-fi'l*) mais la multiplie uniquement selon l'aspect, de la manière dont le défini est pluralisé en parties de la définition (*bal inammā yatakātaru bi-l-ġiha allatī yatakātar al maħdūd bi aġzā' al ħudūd*). » ⁵⁹⁰

La distinction entre sujet de la prédication et sujet ontologique manque aux aš'arites. L'âme est ainsi simple et en tant que substance incorporelle ne peut donc être le sujet d'accidents, donc un sujet *mawđū'*. L'âme est non seulement l'analogue sublunaire des substances immatérielles supralunaires, telles que Dieu et les intelligences séparées, mais elle est encore l'exemple par excellence d'un sujet indivisible réellement, soit d'un *mawşūf* ou d'un *maħdūd* sans dimension substratique. Les facultés (la perception, la volonté, le mouvement) n'inhèrent pas dans l'âme,

⁵⁸⁹ *Kaşf*, §152, p. 157.

⁵⁹⁰ *TT V*, p.300.

elles ne sont pas des accidents et ne se distinguent pas de la nature de leur sujet, elles ne divisent pas l'âme ni ne s'y ajoutent et sont ainsi les analogues des attributs essentiels de Dieu, dont la multiplicité ne menace pas l'unité du sujet, mais désigne seulement des parties d'un énoncé. Pour ces deux raisons, à savoir (a) l'impossibilité d'imaginer ou de sentir une substance immatérielle pourtant existante ; (b) et l'indivision ontologique de l'essence, l'âme est l'analogue de Dieu dans sa relation à l'attribut essentiel. (a) d'abord, parce que Dieu et l'âme sont deux substances incorporelles ; (b) ensuite, et corrélativement, parce que ce que l'on prédique de ces deux substances n'a de multiplicité que conceptuelle, c'est-à-dire dans les limites de ce que l'esprit peut formuler en vue de l'établissement d'un énoncé définitionnel. Mais l'âme n'est que l'analogue de Dieu. Métaphysiquement, l'âme est en effet rattachée à quelque chose d'autre, à savoir un sujet, dont elle est la forme, c'est-à-dire son entéléchie et la perfection.

Si l'âme n'est pas un sujet ontologique, est-elle un attribut ? Envisagée non plus comme sujet (ce qu'elle n'est pas), mais par rapport à un sujet, Ibn Rušd tente de définir l'âme comme un certain type d'attribut. Si l'âme n'est pas un sujet (sinon en tant que *maḥdūd*), elle n'est pas non plus un accident d'un sujet (*mawḍūʿ*). L'âme n'est pas l'accident mais la forme de l'existant animé. Cette deuxième mobilisation du cas de l'âme par Ibn Rušd, cette fois comme attribut, a vocation à répondre à une autre objection d'al-Ġazālī. Les philosophes, selon lui, nient l'autosubsistance de l'essence de Dieu en niant que Ses attributs subsistent en elle. Si l'essence de Dieu est *d'être* intellect, volonté et vie, par exemple, alors il faut admettre selon al-Ġazālī une indistinction ontologique et métaphysique entre l'accident et l'essence : cela reviendrait à dire que « la noirceur et de la blancheur qu'elles existent par elles-mêmes, ou encore de la quantité, de la quadruplicité, de la triplicité, qu'elles existent par elles-mêmes, et ce [de même] pour tous les accidents (*wa-kadā fi kull al a' rād*). »⁵⁹¹ Al-Ġazālī prend l'exemple de la « vie » : celle-ci est un accident du vivant, elle s'y ajoute. « La vie, écrit-il, subsiste dans une essence (*taqūmu bi-l-dāt*) et c'est d'elle que l'essence reçoit la vie (*fa-takūn ḥayātuhu bihā*) ». Faute de quoi l'essence elle-même *serait* vie, et la vie, une essence à part entière, de la même manière que tous les autres accidents. Aussi, les attributs divins seraient Dieu et Dieu, un attribut parmi eux, ce qui est absurde⁵⁹². Ibn Rušd répond à cet argument à partir du cas de la « vie ». Mais plutôt que de défendre que la vie n'est pas un accident de la substance ; il redéfinit la « vie » comme « l'âme », et l'âme comme la forme du sujet. Ibn Rušd retrace brièvement dans le

⁵⁹¹ *TT VI*, pp. 355-356.

⁵⁹² Ils vont jusqu'à Lui nier l'autosubsistance (*'al qiām bi nafsīhi*) et Le réduire aux réalités des accidents (*ila ḥaqāḥiq al a' rād*), qui n'existent pas par eux-mêmes. »

Tahāfut le parcours qui a mené les philosophes à la thèse de l'hylémorphisme⁵⁹³. Considérant que chaque existant est doté d'une partie active et passive, considérant que les essences du monde sublunaire ont un acte propre à leur espèce, « ils ont appelé « active » la forme, la quiddité, la substance et « passive » le sujet, l'élément, la matière »⁵⁹⁴ et ont ainsi défini que les corps ne sont pas simples mais composés de matière et de forme. Les philosophes ont ensuite conçu que la réception de la forme par la matière, soit, la nature réceptrice de la matière du composé est éloignée de la nature de ce qu'on appelle « substance » existant par soi. Au contraire, ce qui prétend davantage au titre de substance est identifiée par eux davantage à la forme qu'à la matière, bien que la forme ne soit pas autosubsistante, et donc réellement substance. Ibn Rušd accuse donc al-Ġazālī de confondre la substance et le substrat, et de concevoir l'essence en général et celle de Dieu en particulier sur le modèle de la matière. Ainsi, le philosophe dégage la forme de la nature des accidents. La forme est ainsi l'« attribut » de la matière informée,

« Mais cet attribut est le plus éloigné de la nature de l'accident (*fā haḍā al wasf huwa ašad šay' ba'idan 'an tabī'al a'rād*), et comparer la science éloignée (lointaine)^[3] aux accidents d'ici-bas (*fā tašbīhuhā al 'ilm allaḍī hunālika bi-l a'rād allatī hunā*) est le comble de l'erreur, et il est plus faux encore de comparer l'âme à un accident (*al-nafs 'aradan*), à la manière de la triplicité ou de la quadruplicité. »⁵⁹⁵

Pour s'opposer à al-Ġazālī qui fait de la vie un attribut quantitatif, comme « la quadruplicité, de la triplicité » divisant le corps, Ibn Rušd répond donc par la division qualitative de la substance vivante composée : celle-ci se compose, comme les autres substances, de matière et de forme, et sa forme est l'âme. Que l'âme ne soit donc pas un accident du sujet, mais qu'elle en soit la forme permet ainsi à Ibn Rušd de dégager l'attribution de la composition quantitative. Pour autant, la division qualitative, en forme et matière, est maintenue. L'âme n'est donc pas, en tant qu'attribut ou forme, une forme séparée autosubsistante mais elle est la forme d'un corps

⁵⁹³ *TT VI*, p.359 : « [...] après avoir étudié avec attention ces attributs », à savoir les actes spécifiques des plantes et des minéraux, etc. « ils ont su que ces derniers sont dans un réceptacle de cette essence, et, pour eux ce réceptacle se distingue de l'attribut. »

⁵⁹⁴ *TT VI*, p.360-361 : « De là, il leur apparut que ces corps sensibles ne sont pas des corps simples, ainsi qu'il le semble aux sens, ni composés de corps simples parce que tout corps a à la fois action et passion. Ils pensèrent que ce que les sens perçoivent de ces corps sont *les corps individuels composés de ces deux choses qu'ils nomment, l'une la forme, l'autre la matière* et que ce que l'intellect appréhende de ces corps sont des formes qui ne deviennent des intelligibles et un intellect que lorsque l'intellect les abstrait de ces choses dans lesquelles elles existent, c'est à dire qu'ils appellent *réceptacle et matière*. Ils ont trouvé que les accidents se divisent dans l'intellect d'une manière semblable à ces deux natures, bien que leur sujet, je veux dire le réceptacle dans lequel ils existent réellement, est ces corps composés de ces deux éléments (forme et matière). Lorsqu'ils ont distingué les intelligibles des sensibles il leur est apparu évident qu'il y a dans les sensibles deux natures, dont l'une est puissance et l'autre acte. ».

⁵⁹⁵ *TT VI* ; Bouygespp.355-356.

ou d'un sujet⁵⁹⁶. Qu'elle ne soit pas elle-même un sujet ontologique, soumis à la division réelle en attributs ; qu'elle ne soit, non plus, un accident ajouté à un sujet ontologique ne suffit donc pas à en faire une substance immatérielle autosubsistante par soi, c'est-à-dire hors d'un sujet. L'âme est une forme, mais n'est pas une forme pure. Que Dieu soit essentiellement, par soi et en acte, intellect doit ainsi se comprendre par distinction d'avec l'âme, qui est forme d'un sujet sans se confondre avec lui. Que l'âme soit l'entéléchie du sujet, corporel ou non, implique en effet un *hiatus* et une distinction entre le sujet et l'attribut, entre la substance et sa forme ; à savoir la puissance. Que l'âme ne soit pas un accident quantitatif du sujet ne l'empêche pas pour autant, et nécessairement, d'être la forme d'un sujet. Que Dieu soit la première forme, ou la première cause ne doit pas se comprendre par Son identification à une âme, mais à un intellect.

C'est ainsi qu'il faut comprendre que non seulement l'âme n'est pas un accident quantitatif de la substance, mais encore que la science divine (« éloignée ») n'est pas comparable à un accident ici-bas, pas plus qu'elle n'est la science d'une âme. Dieu, s'Il est intellect, est un intellect *sans âme*, Il est forme sans que cette forme se ramène à un *mawḍū'* ni à une matière. Telle est la conclusion à laquelle les péripatéticiens sont arrivés, après avoir conçu la nature non accidentelle de la forme matérielle, la distinction entre acte et puissance par l'entéléchie : recherchant la cause des causes, de la physique vers la métaphysique, ils sont parvenus à l'idée que la nature du Premier ne saurait être celle d'une forme d'un sujet, mais d'une forme pure, sans sujet :

« Ils ont étudié les causes et les effets et st arrivés à une cause première qui est, en acte, la première cause de toutes les causes. Il s'ensuit qu'elle doit être un acte pur, sinon, il y aurait en elle de la puissance ; en effet, si elle contenait de la puissance, elle serait en partie causée et en partie cause et ne serait pas cause première. Puisque tout composé d'un attribut et d'un sujet renferme virtualité et actualité, il est nécessaire selon les philosophes, *que le Premier ne soit pas composé d'attributs et de sujet*. Puisque tout ce qui est dépourvu de virtualité est selon eux, intellect, il est donc absolument nécessaire que le Premier soit selon eux, Intellect. »⁵⁹⁷

Seule la forme pure est dénuée de puissance. Ce que l'âme a permis de déterminer, à savoir l'actualité et la perfection essentielle des êtres, ne peut s'appliquer à ce qui est toujours en acte. L'âme permet donc d'envisager l'acte d'un sujet par différence avec la puissance, et ce faisant elle rend perceptible et intelligible la différence entre le sujet et l'attribut. Que Dieu soit intellect ne doit pas s'entendre comme l'attribution d'une science à Son essence, qui en serait comme la

⁵⁹⁶ Il n'est pas besoin de matière ou de corps pour être un sujet ; pas plus qu'il n'est besoin, pour qu'une forme soit réellement séparée, qu'elle ne soit pas la forme d'un corps. Le cas des corps célestes le montre.

⁵⁹⁷ *TT VI*, p.361.

forme et la perfection. La science est « attribut le plus propre » de Dieu car elle en est l'acte, mais sans que l'expression d'attribut ait encore un sens, puisqu'elle ne s'applique pas à un sujet ontologique. On comprend ainsi l'usage, en tant que sujet et en tant qu'attribut, qu'Ibn Rušd fait de l'âme dans le *Tahāfut*. L'âme permet de comprendre qu'un sujet immatériel et une forme puissent être sujet au sens de sujet grammatical (*mawṣūf*) sans être eux-mêmes composés ontologiquement. Ainsi, Ibn Rušd traite de la difficulté, pour la foule de concevoir et pour le philosophe de définir ce qui est invisible, incorporel, mais toutefois existant. L'âme permet aussi de comprendre, une fois distincte de l'accident et du sujet et donc définie comme forme d'un sujet ontologique, ce qu'est une forme pure, c'est-à-dire une forme sans sujet et donc un intellect purement en acte.

Tel est sans doute le sens de la précision apportée par Ibn Rušd lorsqu'il rapporte la théorie des philosophes en partie bien comprise par al-Ġazālī. Si tous les philosophes se sont accordés à définir Dieu par Sa science ou comme intellect, tous n'ont pas compris cette idée de la même manière. Au sujet de l'intellect, Ibn Rušd dit que « c'est le nom le plus approprié à son essence selon les philosophes péripatéticiens, contrairement à ce que pense Platon pour qui l'intellect n'est pas le Premier Principe car on ne peut pas Lui attribuer l'intellect »⁵⁹⁸. Il se peut qu'Ibn Rušd renvoie à la thèse platonicienne du *Timée* de l'âme du monde. Identifier Dieu à une âme serait selon lui encore produire une différence ontologique (car l'âme ou « la vie », n'est pas l'intellect) entre le sujet et l'attribut. Comme Aristote l'a démontré en Lambda 7, la vie de Dieu n'est pas distincte de l'intellect mais l'acte de l'intellect est sa vie. Si Dieu est un vivant ou un être animé, cela implique une distinction avec son acte, à savoir l'intellect. L'identification de l'acte, de la vie et de l'intellect est donc nécessaire pour comprendre ce que le texte d'Aristote dit déjà, selon la lecture de Fabienne Baghdassarian :

« Les interprètes ont pour coutume de noter qu'Aristote prolonge ici une remarque du *Sophiste* 248e-249b, où Platon souligne que l'intelligence ne peut aller sans la vie. Mais, à la différence de Platon, la vie du Premier Moteur n'est pas le produit de son animation. Ce passage corrige donc ainsi doublement la doctrine platonicienne, d'une part, en dissociant clairement l'âme et la vie, pour référer cette dernière, non pas à une instance psychique *mais au concept d'acte* ; d'autre part, en suggérant à nouveau que le principe premier du mouvement ne saurait être conçu à l'image de l'âme du monde, puisqu'une âme comporte une potentialité et implique un rapport au corps. La vitalité du Premier n'a rien de métaphorique. Toutefois, elle ne constitue pas une qualité biologique, mais une détermination *ousiologique* de la substance immobile et, dans cette mesure, un concept proprement métaphysique. »⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ *TTV*, p.310.

⁵⁹⁹ F. Baghdassarian, *op. cit.* p. 274.

La thèse du Dieu intellect défendue par Ibn Rušd n'est donc pas platonicienne. Elle découle plutôt d'une identification « ousiologique » entre l'essence et l'attribut « science » à travers la notion d'acte pur. Si Dieu est strictement intellect, c'est en raison de Sa simplicité et de son actualité. Aussi, l'identification de Dieu non à une âme, mais à sa vie doit se comprendre comme l'expression de son actualité pure et avec elle, de sa détermination comme intellect.

c. L'abolition du sujet ontologique

La distinction de l'âme, forme et entéléchie du sujet et de l'intellect comme forme pure permet de saisir la distinction entre le sujet et l'attribut. Elle permet, plus encore, de comprendre que l'actualité pure est une identité entre le sujet et l'attribut et conduit à nier que Dieu soit un sujet ontologique. La thèse philosophique des attributs négation ou relation conduit, selon al-Ġazālī, à nier la quiddité de Dieu et Son essence. À la question d'al-Ġazālī : « quelle noblesse y aurait-il dans une existence simple, qui n'a ni quiddité, ni réalité véritable [...] ? »⁶⁰⁰, Ibn Rušd répond par l'identification de Dieu à ce que l'homme a de plus noble et de plus excellent, à savoir l'intellect. La thèse rušdienne du Dieu intellect doit se comprendre à la lumière de la définition aristotélicienne de l'intellect humain et par distinction avec elle. Elle est une traduction, en termes théologiques, de la thèse métaphysique du Premier comme forme pure par le biais de la psychologie. Ce faisant, Ibn Rušd défend-il *encore* la thèse mu'tazilite de l'identité entre le savant et la science, ou bien nie-t-il, avec le sujet ontologique, l'idée même d'identification ? Il est difficile d'établir la « version » ou la formulation de cette thèse à laquelle renvoie le philosophe dans le *Kašf*. La thèse de « l'attribut le plus propre » circule et se développe chez les mu'tazilites sans pour autant identifier cet attribut à la science. Pour autant, c'est souvent à partir de la science que l'attribut des mu'tazilites est défini dans sa relation à l'essence. Le cas de la théorie d'Abū l-Hudhayl retiendra notre attention. Selon Šahrastānī, cette version de la thèse mu'tazilite est originellement philosophique, puisqu'elle prend racine dans la théorie des attributs négation et relation :

« Il ne fait qu'emprunter cette théorie aux philosophes, qui croient que l'essence divine est une, sans pluralité en elle d'aucune sorte, et que ses attributs ne sont pas des entités (*ma'ānin*) au-delà de l'essence [de Dieu], résidant dans Son essence, mais *qu'elles sont Son essence* [même] et équivaut [seulement] à *des négations ou à des liaisons nécessaires*, comme on le verra plus loin. Mais [il y a] une différence entre dire que (a) [Dieu] est savant *du fait de Son essence* et non du fait d'une Science et dire (b) qu'Il est savant du fait d'une Science identique à Son

⁶⁰⁰ *TT VI*, p. 363.

essence : (a) dans le premier cas, on nie l'attribut, alors que (b) dans le second cas, on affirme une essence identique à un attribut, ou bien on affirme un attribut identique à l'essence. »⁶⁰¹

Que les attributs soient des négations et des « liaisons » est comprise par le doxographe comme une réduction des attributs à leur fonction descriptive de l'essence. Il existe néanmoins deux manières de comprendre le fait que l'attribut (ici, la Science) soit l'essence elle-même : (a) la première est négative, puisqu'elle consiste seulement à nier l'ajout d'un *ma'nā* « science », donc d'un attribut ajouté à l'essence et distincte de celle-ci. Dieu est savant par Lui-même (« *bi-dātihi* »). C'est la thèse générale de la thèse mu'tazilite exprimée de manière négative, à savoir la négation de l'altérité en Dieu par la négation des *ma'āni*⁶⁰². L'affirmation de la simplicité de l'essence divine revient en définitive à l'affirmation de l'existence de l'essence seule. (b) La seconde formule une identité positive entre l'attribut et l'essence. C'est la lecture d'Ibn Huḍayl qui est pointée ici par Šahrastānī. Que la science soit identique à Dieu, ou Dieu identique à Sa science ne revient pas à nier l'attribut. La formulation de l'identité de l'essence et de l'attribut se rapproche de ce qu'Ibn Rušd présente succinctement dans le *Kašf* comme la position mu'tazilite : le savant et la science sont une seule et même chose, c'est-à-dire sont la même essence et désignent une notion unique. La dérive de la thèse de l'identité attribut-essence est pointée par Al-Ġazālī dans le *Tahāfut* : il n'y aurait plus lieu de distinguer l'essence et l'attribut ontologiquement, de sorte que Dieu Lui-même pourrait être pris pour accident.

Mais les philosophes vont-ils aussi loin ? La thèse des attribut négation et des attributs relations permet d'appliquer à Dieu une multiplicité de prédicats sans démultiplier Son essence. « Ce qui est dépourvu de matière est intelligence »⁶⁰³ selon les philosophes, comme le note Al-Ġazālī, et ainsi la science n'est que l'expression de la négation de la corporéité divine. Mais cet attribut pourrait bien toujours être compris comme une expression négative ou relative de l'essence parmi d'autres, de sorte que soient admis, au même titre, d'autres attributs essentiels (d'autres négations ou relations). Dans sa réponse Ibn Rušd précise que la science n'est pas une négation mais qu'elle était « le nom le plus propre à Son essence selon les philosophes péripatéticiens ». L'attribut le plus propre de Dieu par Ibn Rušd est la formulation positive de la définition de la science par l'intellect, à savoir par l'identité entre le sujet et son opération et

⁶⁰¹ Šahrastānī, *Milal*, I, pp.190-191.

⁶⁰² *Ibid.*, pp.178-179 : « La croyance commune à [tout] le groupe des Mu'tazilites consiste [d'abord]/à dire que Dieu est éternel, et que l'éternité est la qualification la plus particulière de Son essence. Ils nient radicalement les attributs éternels, et disent : [Dieu] est savant du fait de Son essence (*li-dātihi*) puissant du fait de Son essence, vivant du fait de Son essence, et non en vertu d'une Science, d'une puissance, d'une Vie, qui seraient des attributs éternels, des entités (*ma'āni*) résidant en Lui. Car si [ces] attributs avaient en commun avec lui l'éternité, qui est [Sa] qualification la plus particulière, ils auraient [de même] en commun avec Lui la divinité. »

⁶⁰³ Cf. *ITV*.

son objet en acte. En un sens, Ibn Rušd s'accorde avec al-Ġazālī dans sa présentation de la thèse philosophique des attributs négatifs et relationnels. Mais il en précise le sens véritable, à savoir la suppression du sujet ontologique par l'attribution de la science comme le plus propre de Dieu. Ainsi la thèse d'Ibn Rušd correspond à la formulation positive (b) de la thèse mu'tazilite, à savoir l'identité Dieu et Science plutôt qu'à une négation de l'attribut (a) ; mais cette identification de l'essence à la Science conduit, en vertu de la nature même de l'intellect, à la négation du sujet. La science est l'attribut le plus propre, correspond, pour Ibn Rušd, à une identification positive et à la disparition du sujet dans l'attribut. À la négation du *mawḍū'*-réceptacle compris comme matière et substrat des accidents défendue par les aš'arites s'ajoute la négation du sujet de l'intellect en acte.

L'identification de Dieu à la Science doit donc être comprise au sens fort et comme l'appropriation rušdienne de la thèse mu'tazilite de l'identité. C'est en fin de compte, à la fin du *Tahāfut*, la même formule qu'il applique aux philosophes que celle employée dans le *Kašf* à l'endroit des mu'tazilites : « c'est là une idée très éloignée des conceptions premières et des notions communes et ainsi il n'est pas permis pas les diffuser auprès de la foule »⁶⁰⁴. Que Dieu soit immatériel et incorporel est à la fois la condition et la définition de l'intelligence en acte. L'incorporéité, dont les preuves démonstratives manquent aux mu'tazilites pour être établie, se double avec Ibn Rušd de la négation de la nature réceptrice en général, c'est-à-dire de la puissance, puis de celle de sujet. Le cas de la science est choisi à dessein par les philosophes et par les mu'tazilites. Au sein du *kalām*, la science pose à titre d'attribut *humain*, et hors de sa détermination par la psychologie aristotélicienne le problème de son sujet. Les aš'arites défendent que la science revient au savant parce que le *ma'nā* science inhère en une partie de lui, à savoir l'atome. À cela les mu'tazilites répondent par un autre type d'attribut, à savoir les attributs du « tout », qui concernent les substances structurées et vivantes, à même d'être dans leur ensemble considérées comme des sujets. L'homme emblématiquement correspond à cette définition du sujet entendu comme *jumla* (« tout »), et à qui revient, en tant que *tout*, les qualifications de « savant » et de « vivant »⁶⁰⁵. Si la science s'ajoutait à l'atome comme un accident à la substance, alors ce n'est pas l'homme, mais l'atome qui sera savant. Les philosophes répondent à l'aš'arisme par la distinction du sujet et du réceptacle. Que l'homme,

⁶⁰⁴ Ibn Rušd, *Kašf*, §119.

⁶⁰⁵ Sur la relation chez Abū Hāšim entre vie et science par rapport au tout, voir Marwan Rashed « Chose, item et distinction : l'« homme volant » d'Avicenne avec et contre Abū Hāšim al-Ġubbā'ī », *art. cit.* . La vie n'est pas à comprendre comme conditionnée par la *binya* (structure) du corps vivant mais comme la structure elle-même, et c'est en vertu de cette vie-structure de l'homme que ce dernier sera dit « savant ». Comparaison avec la forme de l'homme.

selon Ibn Rušd, soit savant, d'abord en puissance, puis selon les entéléchies première et seconde témoigne encore de sa nature de sujet de la faculté intelligible. L'intellect lui revient en tant que tout, mais ni pleinement ni parfaitement, de sorte qu'on attribue la science à la totalité de l'individu, le sujet savant, sans pour autant l'identifier, sinon par intermittence à son attribut et à ce qu'il intellige.

La thèse du Dieu-intellect et sa transposition, dans le débat théologique sur les attributs divins correspond à la nature métaphysique de la forme simple. La simplicité de l'essence divine n'est pas suffisamment justifiée par la détermination de Dieu comme la première des causes, elle-même non causée ou comme le Premier Principe nécessaire. Ibn Rušd complète ce qu'il identifie chez ses prédécesseurs comme un manque dans le *Tahāfut*. Que Dieu soit « un » parce que premier consiste à formuler l'impossibilité de sa composition en assimilant celle-ci au fait d'être « par autre chose ». C'est d'une certaine manière répondre aux aš'arites sans les réfuter pleinement. Les aš'arites considèrent que les attributs s'ajoutent et que l'essence divine demeure une et les philosophes se contentent de la démonstration de la transcendance du Premier pour nier l'existence, en Dieu, d'autre chose que Son essence. C'est là nier les attributs au motif de leur extériorité à l'égard de la nature de l'essence sans en démontrer positivement l'unité interne. L'unité se prouve selon Ibn Rušd par l'identité du sujet à Lui-même, à partir de la démonstration de l'identité formelle de l'intellect et de l'intelligible. Mais ce faisant, la thèse de l'identité entre l'intellect et son « sujet », et donc de la « disparition » du sujet pose un nouveau problème, à savoir celui de la multiplicité des intelligibles. Si Dieu est intellect en acte, comment concevoir l'unité non plus par mais en dépit de son identification aux intelligibles multiples ? Le problème n'est pas, en propre, rušdien. Ibn Sīnā en a formulé les enjeux. Mais là encore, Ibn Sīnā envisage le problème de la connaissance divine du monde à partir de la nature métaphysique du Premier comme nécessaire. La question est ainsi celle de la production du multiple à partir de l'Un, puisque Dieu est la cause, mais une cause une en elle-même. Le chapitre qui suit s'intéressera à la singularité du traitement qu'offre Ibn Rušd à ce problème dans le cadre particulier de la relation attribut essence. Si Dieu est intellect, s'Il est Sa science alors il s'identifie à l'intelligible. Le problème menace l'unicité divine d'une autre manière que chez Ibn Sīnā. La thèse de l'identification de Dieu à l'intellect pose ainsi, de manière radicale le problème de la multiplication de l'essence à partir de la démonstration de l'unité. Si c'est en tant qu'identification que la science est l'attribut le plus propre de Dieu, et qu'elle en prouve l'unicité, c'est également par elle qu'est posé le risque de Sa multiplicité essentielle.

Chapitre C/ L'unicité de la science divine

1. La connaissance divine des particuliers

a. Présentation du problème : la multiplicité *dans* l'attribut

Le problème de la science divine se pose hors du cadre des attributs et indépendamment de sa définition *comme* attribut. Elle prend la forme du problème de la relation de Dieu au particulier à travers la connaissance, traité dans la XIIIème question du *Tahāfut*. Si Dieu est savant, connaît-il le monde jusque dans ses réalités particulières, au risque que sa science soit affectée par la multiplicité ? Ou bien ne connaît-Il que Lui-même, mais en étant alors ignorant du monde qui est Sa création ? La connaissance divine des particuliers constitue donc un problème à part entière. Il nécessite pour être tranché, que soit défini le type de relation qu'est la connaissance, d'en saisir la modalité propre et d'identifier les termes qu'elle met en relation. Elle conduit ce faisant à une détermination de la relation particulière entre Dieu, Sa science et l'objet de cette science (le *ma'lūm*). Le problème de la connaissance divine des particuliers se prolonge dans le problème théologique et ontologique de la relation attribut-essence de sorte qu'elle occupe déjà, avant son traitement dans la question XIII, une grande partie de la question sur les attributs (*TT VI*). Le philosophe voulant prouver l'unicité et l'éternité divine doit en effet se confronter au problème de l'unité de la science dans sa relation au *ma'lūm*. La question est d'autant plus importante que Dieu n'est pas seulement « savant » comme Il est « puissant » ou « voulant », mais qu'Il est science et qu'Il est intellect, et que l'intellect s'identifie en acte avec l'intelligible. Ainsi le problème de l'unicité de l'essence se pose à partir de la singularité de la science, soit d'un attribut à la fois relationnel⁶⁰⁶ (qui a un objet, un *ma'lūm*) et qui s'identifie à son sujet (le *'ālim*). Enfin, c'est même à partir de ce problème que l'on peut comprendre le cœur du débat entre Ibn Rušd et les aš'arites sur les attributs. Si l'identification de Dieu à l'intellect en assure l'unité, cet autre problème qu'est la connaissance divine des particuliers oblige à résoudre, à partir de la science, la relation entre Dieu, l'attribut et le monde. De sa détermination dans la psychologie et de son application au problème théologique, la thèse du Dieu-intellect

⁶⁰⁶ Sans toutefois qu'il puisse être dit « transitif » : là sera le problème, c'est-à-dire le problème de son objet.

appelle *in fine* à la détermination de la relation entre Dieu et le monde sur le terrain de la *métaphysique*, comme relation entre l'Un et le multiple.

Le problème de la connaissance divine des particuliers résulte d'une confrontation. Al-Ġazālī accuse les philosophes --Ibn Sīnā en particulier-- de refuser que Dieu connaisse les particuliers puisqu'une telle connaissance altérerait la simplicité, l'éternité et la perfection de Sa science. Dieu ne saurait connaître les particuliers comme tels, dit Ibn Sīnā, c'est-à-dire d'une connaissance particulière et multiple. Dieu ne saurait non plus connaître les particuliers puisque ces particuliers sont inférieurs à Lui, alors même qu'il faut admettre, conformément à Aristote, que « la conception suprême par soi est celle qui porte sur ce qui est meilleur par soi »⁶⁰⁷. Le problème de la connaissance divine des particuliers rejoue, dans la question VI du *Tahāfut*, le débat sur le statut de l'attribut vis-à-vis de l'essence : en mettant la *science* de Dieu en relation avec le *ma'lūm*, l'alternative devient la suivante : (a) ou bien la connaissance divine est connaissance de Son essence, et non d'autre chose, (b) ou bien cette connaissance est connaissance d'autre chose, mais alors cette science tire son parachèvement d'autre chose (*bi-ḡayrihi*). Mais Dieu ne pouvant tirer sa perfection, ni être affecté par la multiplicité et l'adventicité des particuliers, de deux choses l'une : (b₁) ou bien Dieu connaît les particuliers, mais de *manière* universelle ('*alā naw' kullīyy*), (b₂) ou bien Dieu connaît tous les particuliers de manière particulière et ce, en vertu d'une Science éternelle ajoutée à Son essence. La position (b₂) correspond à la thèse aś'arite sur les attributs divins. La position, complexe, d'Ibn Sīnā correspond à une combinaison des propositions (a) et (b₁) de l'alternative. Voulant faire correspondre l'auto-intellection de l'Être nécessaire dégagée par Aristote avec la connaissance du monde affirmée par la Révélation, Ibn Sīnā affirme que Dieu Se connaît Lui-même. Se connaissant Lui-même comme Premier Principe nécessaire de tous les existants, les existants sont contenus dans cette connaissance à titre de concomitants (*lawāzim*). Comme le rapporte al-Ġazālī dans le *Tahāfut*, Ibn Sīnā affirme que Dieu ne connaît les particuliers qu'en « seconde intention », car Il Se pense d'abord Lui-même, « en première intention », et « *comme* principe de l'univers »⁶⁰⁸ : la connaissance de seconde intention (à savoir la connaissance des particuliers) découle nécessairement de la connaissance de première intention, de la même manière que les existants émanent du Premier et s'y rattachent de manière nécessaire. L'erreur des philosophes consiste à s'être piégé dans l'alternative, fautive car injustifiée, entre (a) et (b₁)

⁶⁰⁷ Ibn Sīnā, *commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, (chapitres 6-10), (eds. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti), Paris, Vrin, 2018, p.58

⁶⁰⁸ C'est Ibn Rušd qui rapporte ce que Ġazālī dit d'Ibn Sīnā. *TT*, VII, cf. traduction J.-B. Brenet, *Dieu et la connaissance du monde*, Payot & Rivages, Paris, 2023, p. 84.

—soit, entre l’auto-intellection de Dieu ou sa connaissance universelle des particuliers—et que la solution d’Ibn Sīnā ne saura résoudre :

« [Al-Ġazālī dit :] [les philosophes] s’accordent sur cela. Pour celui d’entre eux qui soutient que [Dieu] ne connaît que Lui-même, c’est évident d’après sa doctrine. Quant à celui qui soutient que Dieu connaît autre chose —c’est [la position] choisie par Ibn Sīnā—il prétend qu’Il connaît les choses d’une connaissance universelle qui n’entre pas dans le [cadre du] temps et qui, par conséquent, ne varie pas en fonction du passé, du futur et du présent. Malgré cela, [Ibn Sīnā] prétend que « pas même le poids d’un atome, dans les cieux et sur la terre, n’échappe à Sa connaissance »⁶⁰⁹, si ce n’est, [donc], qu’Il connaît les [choses] particulières de façon universelle. »⁶¹⁰

D’abord, la thèse de l’auto-intellection (a) conduit à nier la connaissance que Dieu a du monde, et ainsi à affirmer Son ignorance. La thèse (b1), celle de la connaissance universelle des particuliers attribuée à Ibn Sīnā est à son tour fautive, puisqu’elle ne résout pas le problème de la multiplication des objets de connaissance. La combinaison des deux thèses, enfin, repose sur l’idée arbitraire que la connaissance que Dieu a Lui-même est identique, et non distincte, de Sa connaissance comme principe de tous les étants. Au problème de la connaissance divine des particuliers, il faut plutôt, comme le défend al-Ġazālī, et conformément à l’aś‘arisme, affirmer qu’en tant qu’attribut, la Science est de toute éternité une, qu’elle n’est pas altérée par ses objets et qu’elle peut —elle le doit même—tout penser, dans le détail tout en restant une et identique à elle-même, de même que les autres attributs divins ne se pluralisent pas dans leur rapport au particulier. En somme, la Science est un attribut existant comme une entité vis-à-vis de l’essence et sa relation aux particuliers est à comprendre sur le modèle d’une réception sans altération ni changement. Ainsi al-Ġazālī répond au problème en traitant de la science comme le sujet-substrat des *ma’lumāt*, éternel et indifférent à eux. Ainsi traitée à part des autres attributs divins, la connaissance divine des particuliers y revient.

Ibn Rušd s’oppose, dans la continuité de sa critique des attributs-accidents de Dieu à la thèse d’al-Ġazālī. Mais la solution d’Ibn Sīnā est loin d’être satisfaisante selon lui. A son tour, Ibn Rušd résume le problème sous la forme d’une alternative, qui condamne en bloc les « penseurs faibles » :

⁶⁰⁹ Cor, 10, 61; trad. Masson.

⁶¹⁰ *TT XIII*, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p.103

« Ce sont des penseurs faibles, ceux qui, n'ayant pas compris cela, demandent (a) si le principe premier pense son essence ou (b) s'il pense une chose extérieure à son essence. Si l'on pose qu'il pense une chose extérieure à son essence [,en effet,] (b') cela implique qu'il se parachève *par autre chose que lui*, et si l'on pose qu'il ne pense pas une chose extérieure à son essence, (a') il s'ensuit qu'il ignore les êtres. »⁶¹¹

À qui pense ici Ibn Rušd ? Aux aš'arites certainement, bien qu'il soit fait mention de la thèse philosophique de l'autointellection divine (a). Cette dernière n'est pas fautive et Ibn Rušd la défendra. L'erreur tient à l'interprétation de (a) comme (a'), autrement dit, à ce que Ġazālī dit de la thèse des philosophes. La thèse (b), celle de la connaissance de « quelque chose d'extérieur » à Dieu n'est pas en soi fautive non plus absolument, car Dieu a bien la connaissance du monde, mais conduit à l'erreur dès lors qu'elle conduit à admettre (b'), soit, le parachèvement de l'intellection divine par ce qui est inférieur à Dieu. Cette dernière conclusion, pour autant, est légitime dès lors que l'on s'inscrit comme le font Ibn Sīnā et Ibn Rušd dans un cadre théorique aristotélicien, qui définit l'intellection divine par ces trois principes : 1/ l'intellection divine est la meilleure, car intellection *du* meilleur par soi, qui est l'intelligible par soi (en *Métaphysique* Lambda 9) ; 2/ l'intellection est définie psychologiquement comme l'acte par lequel l'intellect s'identifie à l'intelligible (*DA*) ; enfin, 3/ la forme intelligible est ce qui mérite davantage le nom d'intellect, et c'est d'elle que les intellects non-séparés tirent leur perfection, car les êtres intelligents « n'acquièrent l'excellence que par l'acte de l'intellect »⁶¹². Pour sauver (b), soit, la connaissance divine du monde, Ibn Sīnā adopte la thèse de la *modalité* universelle de la connaissance divine. Cette solution sera rejetée par Ibn Rušd, puisque la saisie universelle est une saisie *en puissance* du particulier⁶¹³. Pour Ibn Rušd, il faut, pour sauver (a) et (b), que ces deux thèses coïncident et soient bien comprises. Plus : bien les comprendre conduit nécessairement à leur coïncidence : Dieu Se pense (a) et Se pensant, pense « ce qui est autre que Lui » (b). Ibn Sīnā a déjà tenté de le montrer en affirmant que Dieu Se pense (a) *comme* principe des existants, et donc (b) pense *universellement* les particuliers du monde. Pour Ibn Rušd, il faut comprendre que (a) *implique* (b) en identifiant Dieu, l'intelligible et son acte : l'autointellection divine est Son acte et Sa perfection (car Dieu intellige l'intelligible le plus excellent) et Son intellection elle-même est poïétique, de sorte que Se pensant, Il pense le monde de cette intellection la plus parfaite.

⁶¹¹ *TT VI*, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p.91.

⁶¹² Ibn Rušd, *GC Met.* L commentaire 51, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p. 132

⁶¹³ Nous développerons dans les pages qui suivent cet argument.

Le défaut pointé par Ibn Rušd dans cette alternative vise la formulation Ġazalienne du problème à laquelle conduit inmanquablement la conception aš'arite des attributs : que Dieu ne puisse tirer sa perfection d'autre chose que Lui-même est défendu par la philosophie (Lambda 51). Mais l'idée même que la pensée d'un *ma 'lūm* soit une pensée « *bi-ġayrihi* », dans l'absolu, est faux, car il nie la singularité de l'intellection en acte (qui n'est pas une réception ni une passion) et reconduit l'idée aš'arite d'inhérence d'une autre nature dans un sujet. Le défaut tient au problème lui-même, à savoir le rôle accordé au *ma 'lūm* vis-à-vis de la science (*'ilm*), s'ajoutant à elle et la caractérisant. Cela ne valant déjà pas dans le cadre de la pensée humaine, cela, *a fortiori*, ne saurait valoir pour Dieu.

b. 'Ilm-ma 'lūm : un problème aš'arite ?

La réponse qu'Ibn Rušd propose à ce problème ne s'inscrit pas dans l'alternative posée par le cadre de la confrontation entre Ibn Sīnā et Al-Ġazālī mais la dépasse. Elle consiste à refuser les trois thèses (a), (b1) et (b2) telles qu'elles ont été défendues dans ce débat. Ibn Rušd, pourtant, tirera de chacune d'elle un élément pour forger sa réponse. L'erreur de ces trois thèses ont un point de départ commun, qui est l'altérité du *ma 'lūm* à l'égard de la science (*'ilm*). Cette altérité est traitée de deux manières : du côté des aš'arites, elle est admise car l'objet de la connaissance divine est le particulier et l'adventice. La réponse d'Ibn Sīnā au problème se construit elle aussi à partir du problème de l'altérité du connu : admettant que la nature du particulier et du possible est étrangère et inférieure à celle de Dieu, Ibn Sīnā cherchera à gommer cette altérité en modifiant la relation de Dieu au particulier, par la modalité universelle de Sa connaissance et en identifiant le *ma 'lūm* de Dieu à Lui-même. Ainsi, aux yeux d'Ibn Rušd, ni al-Ġazālī ni Ibn Sīnā ne résolvent le problème du particulier et ce faisant, restent piégés dans un faux problème. Dans la *Damīma*, Ibn Rušd formule là encore le problème sous sa forme alternative, dont le pivot n'est autre que le statut du connu vis-à-vis de la connaissance. « Soit, écrit-il, la connaissance éternelle varie en elle-même », puisqu'elle est affectée par la variation de son objet, soit « les choses qui viennent à exister ne lui sont pas connues »⁶¹⁴, ce qui est impossible.

⁶¹⁴ *Damīma*, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p.43

b.1. Réfutation gazalienne de la thèse des deux intentions.

La position d'Ibn Sīnā sur le problème de la connaissance divine des particuliers consiste d'abord à admettre, conformément à *Métaphysique* Lambda⁶¹⁵, que Dieu est l'objet de Sa propre intellection (c'est là sa connaissance « *en première intention (bi-l-qaṣd al-awwal)*»). Pour autant, Ibn Sīnā défend que Dieu connaît, par cette pensée de Soi, le monde (le monde est connu alors en « *seconde intention (bi-l-qaṣd al-tānī)* »⁶¹⁶. Mais s'Il connaît les particuliers du monde, c'est d'une manière universelle, soit d'un acte de connaissance éternel et un. Cette idée permet à Ibn Sīnā d'affirmer que Dieu a la connaissance de sa création tout en contournant le problème de la multiplicité du *ma'lūm*. Car Dieu, *in fine*, ne connaît les particuliers qu'à travers Son auto-intellection, à savoir l'intellection du fait qu'il est le principe nécessaire dont découle les existants possibles. Ainsi, Sa connaissance est à la fois pensée de Soi et connaissance de tout ce dont Il est principe en tant qu'Il en est le principe. Ibn Sīnā prétend à la fois sauver la connaissance divine du monde et le fait que cette connaissance du monde est « par soi » et non « par autre chose », autrement dit, que Sa connaissance ne saisit rien d'inférieur à Lui. Pour al-Ġazālī, la thèse d'Ibn Sīnā échoue doublement à résoudre le problème du *ma'lūm*. D'abord, parce qu'en première intention, Dieu Se connaît « comme principe », ce qui correspond à une connaissance ajoutée à la connaissance de Son existence. En seconde intention, la connaissance universelle des particuliers est elle aussi une connaissance multiple. L'argument d'al-Ġazālī repose sur la distinction entre les objets de connaissance, qui sont donc multiples. Si Dieu connaît le monde en seconde intention et de manière universelle, cela ne change rien au fait que les objets de cette connaissance soient multiples. Puisque la connaissance est connaissance de son objet, elle se multiplie donc avec ses *ma'lūmāt* : « La multiplication de l'objet connu et sa différence [en effet], impliquent la multiplication de la connaissance, étant donné que chacun des deux objets de connaissance peut être séparé de l'autre dans l'imagination, de sorte que la connaissance de l'un n'est pas identique à la connaissance de l'autre »⁶¹⁷. La multiplication numérique des connaissances (*ma'lūmāt*), prouvée par leur distinction entre eux, divise la connaissance, de sorte que Dieu ne pense pas les particuliers *de manière universelle*, mais en fin de compte, pense tout au plus *les universels*, et des universels infinis.

⁶¹⁵ Cf. *Met.* L 1074b13 à 1075a 10 portant sur l'objet de la connaissance divine.

⁶¹⁶ *TT* V, p. 337 (ce sont les expressions d'al-Ġazālī).

⁶¹⁷ *TT* 6 p. 92.

La réfutation de la connaissance divine de première intention par al-Ġazālī consiste à réintégrer d'une autre manière la multiplicité du côté du *ma'lūm*. Si Dieu Se connaît, cette connaissance a pour objet non l'essence de Dieu, mais quelque chose de différent :

« [...] le propos [des philosophes] selon lequel Il connaît Son essence *comme principe* est arbitraire. Ce qu'Il doit connaître, c'est seulement l'existence de Son essence. Quant à savoir qu'Il est principe, *cela s'ajoute à la connaissance de [Son] existence*, parce que le fait d'être principe est une relation à l'essence, et il est possible qu'Il connaisse [Son] essence sans connaître Sa relation [à autre chose]. Si le fait d'être principe n'était pas une relation, Son essence serait multiple : Il posséderait [par essence] l'existence *et* le fait d'être principe, ce qui fait deux choses (*ṣay'āni*). De même qu'il est possible à l'homme de connaître son essence sans connaître qu'il est causé, tant qu'on ne le lui apprend pas (car le fait pour lui d'être causé est une relation qu'il a à sa cause), de la même façon le fait d'être une cause est pour [Dieu] une relation qu'Il a à l'égard de ce qu'Il cause. [Cette] conséquence suit de la simple affirmation des [philosophes] selon laquelle Il connaît qu'Il est principe, *puisque cela contient la connaissance de Son essence et celle du fait d'être principe*. Or ceci est une relation, et la relation est distincte de l'essence. La connaissance de la relation est donc *distincte* de la connaissance de l'essence, et nous avons déjà mentionné ce qui le prouve, à savoir qu'on peut imaginer la connaissance de l'essence sans la connaissance du fait d'être principe, mais qu'on ne saurait imaginer la connaissance de l'essence sans la connaissance de l'essence, puisque l'essence est une. »⁶¹⁸

Al-Ġazālī corrige l'idée d'Ibn Sīnā pour la neutraliser : si l'on voulait défendre que Dieu *se* pense Lui-même, il faudrait qu'Il ne *Se* pense *que Lui* et non « comme principe ». Or, si Dieu ne connaissait *que* Son essence, Ibn Sīnā ne pourrait plus faire de cette connaissance une saisie, en seconde intention, du monde. Pour al-Ġazālī, le fait d'être principe s'ajoute à la connaissance de l'essence seule, « de même qu'il est possible à l'homme de connaître son essence sans connaître qu'il est causé ». L'auto-intellection divine ne porte aucune autre connaissance en seconde intention, car pour être une stricte autointellection, celle-ci doit saisir l'existence seule de l'objet. Si Dieu était, comme le prétendent les philosophes, à la fois une essence une et un principe, Il ne serait plus un, mais deux (car essence et principe). Al-Ġazālī applique ici le même argument que pour nier la connaissance divine du monde en seconde intention. Il s'agit du fait que toute connaissance (*'ilm*) a un *ma'lūm* qui lui est propre, et que tout nouveau *ma'lūm* multiplie la connaissance.

⁶¹⁸ TT VI, Bouyges p. 337; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, pp.84-85.

b.2. La définition aš'arite de la connaissance

Cette réfutation gazalienne de la thèse avicennienne du mode universel de connaissance divine prend place dans le *Tahāfut* au sein de la question sur les attributs divins. Elle tient, dans son articulation, à deux principes fondamentaux de la thèse aš'arite sur les attributs : ontologiquement d'abord, (a) que la qualité s'ajoute à l'essence, comme ici le fait d'être principe n'est pas l'essence. Ainsi l'essence se distingue de son attribut, et celui-ci lui est ajouté. (b) De manière correspondante, ce qui se distingue dans l'être (en s'ajoutant, comme la qualité à l'essence ; ou en se distinguant numériquement, comme des substances par exemple) se distingue épistémiquement dans la connaissance. Al-Ġazālī parle de « choses » (*šay'āni*) ici pour parler de l'essence et de l'essence comme entité. Il s'agit de deux « choses » différentes dans la réalité, distinguables en imagination et constituant ainsi deux objets de pensée. C'est déjà en tant que choses que les *ma'lūmāt* sont envisagés par Al-Ġuwaynī, plus précisément en tant qu'entités qualitativement et numériquement distinctes les unes des autres. La connaissance est conçue par al-Ġuwaynī comme un cumul de *ma'lūmāt* distincts les uns des autres, qui correspondent, dans l'existence, à des *ma'ānī* (entités) distinctes ontologiquement. La possibilité de distinguer deux choses (deux essences, ou une essence et son attribut) témoigne ainsi de leur différence réelle et se traduit dans la science par deux contenus mentaux, concepts ou idées (*ma'ānī* également) distincts. Al-Ġuwaynī affirme ainsi qu'il y a autant de sciences (*'ulūm*) que de choses connues (*ma'lūmāt*) ; et autant de *ma'lūmāt*, donc, que d'existants. Les attributs *ma'nawiyya* font partie des existants, ils s'ajoutent à l'essence d'une chose et s'en distinguent ontologiquement et mentalement : la preuve à cela est la possibilité de les distinguer par l'esprit, de pouvoir connaître l'un et ignorer l'autre, ou encore ignorer puis connaître une même chose.

C'est à cette conception « numérique » --et dans une certaine mesure, atomiste⁶¹⁹-- de la connaissance que renvoie Al-Ġazālī. En arguant que la connaissance divine de l'essence de Dieu et de Son essence comme principe correspondent à deux sciences, il affirme qu'être principe s'ajoute à l'essence ; ensuite, que l'attribut « principe » est un attribut qui existe suffisamment pour que l'essence puisse être connue sans lui ; enfin, que la distinction en pensée suffit à prouver la différence réelle entre deux choses (ici, l'attribut et l'essence). La théorie

⁶¹⁹ Cela correspond à ce qu'Ibn Rušd dénonce dans la physique atomiste des aš'arites, à savoir, une conception mathématique et non géométrique des quantités (*Kašf*). Cette conception est bien entendu à l'opposé de la définition aristotélicienne de la pensée comme une activité, continue ou discontinue selon la puissance et l'acte, mais non divisible quantitativement. Cf. *infra*.

aš'arite de la science pose ainsi que celle-ci est divisible selon son objet, qui correspond à l'extension de son objet. Comme l'affirme Al-Ġuwaynī, « la science (*'ilm*) est la connaissance du connaissable *tel qu'il est* »⁶²⁰. En sorte qu'adossé à ce principe, l'argument Ġazalien conduit à admettre, au sujet de la connaissance divine que la connaissance s'identifie avec son objet. Aussi Dieu connaît-Il les particuliers du monde d'une connaissance infinie. De quelle manière alors al-Ġazālī prétend-il défendre que Dieu connaît les particuliers du monde sans démultiplier la Science divine selon la mesure des *ma 'lūmāt* ?

b.3. La position d'al-Ġazālī

Al-Ġazālī distingue dans sa réponse au problème de la connaissance divine des particuliers deux choses : d'un côté, la Science de Dieu, Son attribut éternel, et que n'affecte pas la multiplicité des *ma 'lūmāt* ; de l'autre les connaissances singulières correspondants aux objets connus. Ces connaissances singulières sont identifiées aux *ma 'lūmāt*, puisque conformément à l'aš'arisme, la multiplicité des objets est la mesure de la multiplication des connaissances que l'on –l'homme, mais aussi Dieu—en a. ainsi pour être exacte, la connaissance divine devra connaître les particuliers, les distinguer et les dénombrer, sans quoi Dieu serait ignorant de Sa création. Mais pour autant, il faut défendre selon lui que la Science divine demeure d'une part distincte de l'essence, d'autre part, distincte de ces différentes connaissances. Les connaissances correspondent à différents états ou réalités ontologiquement distincts, les connaissances sont les *ma 'lūmāt* ; tandis que le Science divine demeure une et éternelle.

Pour défendre la possibilité d'une connaissance des particuliers par un attribut éternel (la Science), al-Ġazālī attaque ce qu'il identifie comme la source de l'erreur des philosophes. En posant que la science est affectée par la multiplicité de ses objets, les philosophes ont confondu la relation de la science à ce qu'elle connaît avec l'essence même de la science. La relation de la connaissance au connu changeant avec le connu, ils en ont conclu au changement de cette science, et ainsi *in fine*, identifié l'attribut au *ma 'lūm*. Si Ibn Sīnā pose le problème à partir du *particulier*, et défend une connaissance *universelle*, al-Ġazālī reformule ce (faux) problème en termes d'adventicité et d'éternité. Le problème prend la forme suivante : si Dieu ne connaît pas les particuliers d'une manière conforme à leur existence, soit, d'une manière particulière, Il sera ignorant des événements à venir avant qu'ils n'adviennent. Que Dieu ignore les particuliers (car c'est là, selon lui, le fin mot de la thèse avicennienne) invalide pour al-

⁶²⁰ *Iršād*, p.31.

Ġazālī jusqu'à la Prophétie⁶²¹. Prenons le cas d'une éclipse, soit d'un évènement et donc d'un objet changeant, au sein duquel on distinguera trois états : l'absence de l'éclipse *avant* son advenue, le moment de l'éclipse (le présent), et l'absence de l'éclipse, *après* son advenue. Pour qui aurait une connaissance adventice de cet évènement, trois connaissances seraient à distinguer : l'ignorance de l'éclipse, avant qu'elle n'ait lieu, la connaissance de l'éclipse au moment où elle a lieu, la connaissance que l'éclipse a eu lieu. L'erreur des philosophes est, selon al-Ġazālī, de penser ces trois connaissances (*ma 'lūmāt*) non seulement comme trois états de la chose, un changement dans la chose (la lune et le soleil avant, pendant et après l'éclipse), mais aussi *dans la science divine*, identifiant ainsi le connu (*ma 'lūm*), l'existant (*mawġūd*), la connaissance (*'ilm*) et le sujet de la connaissance :

« Leur confusion consiste en ce qu'ils disent que ces [perceptions des différentes phases de l'éclipse] constituent *trois états différents*, et que si des [choses] différentes se succèdent dans un même *réceptacle* (*'alā maḥall wāhid*), *elles provoquent nécessairement un changement en lui*. Car, si au moment de l'éclipse, [Dieu] a comme connaissance qu'il en ira comme avant l'éclipse, Il serait ignorant et non pas connaissant. En revanche, si [au moment de l'éclipse] Il sait que l'éclipse a lieu, et qu'avant cela, Il savait que l'éclipse n'avait pas [encore] lieu, mais qu'elle aurait lieu, *Sa connaissance a changé, de même que Son état*. Et cela implique *un changement [en Lui]*, puisque le changement ne signifie rien d'autre qu'une *variation dans celui qui connaît*. En effet, celui qui ne *connaît* pas une chose, puis la *connaît*, a changé. Et [ainsi] celui qui n'a pas connaissance que [l'éclipse] existe, puis en prend connaissance tandis qu'elle a lieu, celui-là a changé. »⁶²²

Telle est l'erreur qui a poussé entre autres Ibn Sīnā à forger sa thèse de la connaissance universelle du particulier. En développant le cas du particulier temporel et adventice, l'argument d'al-Ġazālī formule le problème du *changement* « en » Dieu affronté par les philosophes, à savoir celui d'une connaissance changeante et suivant le changement de l'objet connu. Or, en vertu de la thèse aš'arite des attributs et de la définition aš'arite de la connaissance, al-Ġazālī défend précisément qu'en vertu de la différence entre l'attribut et l'essence, l'accumulation des trois *ma 'lūmāt* n'affectera pas l'essence divine. Dieu aura ainsi la connaissance de l'éclipse d'une Science éternelle, avant, pendant et après son advenue. La visée de cet argument est double : d'abord, le théologien montre que le problème des philosophes est faux, puisque mal posé ; ensuite, il attaque leur théorie de l'attribut essentiel, qui solidarise le destin de l'essence divine et de Son attribut, mais avec eux, celui du *ma 'lūm*

⁶²¹ J.-B. Brenet, *Dieu et la connaissance du monde*, (Introduction), p.8.

⁶²² TT XIII, Bouyges p. 458 ; trad. J.-B. Brenet. Nous soulignons.

lui-même. Le cas de la science s'avère particulièrement intéressant dans le cadre de ce débat. Al-Ġuwaynī déjà s'appuyait sur l'attribut science contre la thèse de l'attribut essentiel des mu'tazilites⁶²³ : si Dieu est savant « par Son essence », ou « par soi », Il serait savant de tout. Mais s'il fallait, avec eux, dire que Dieu est puissant ou voulant « par Soi » ou « par Son essence », il faudrait alors admettre qu'il veut tout ce qu'il est possible de vouloir, et réalise tout ce qu'il est possible de réaliser –vouloir le bien comme le mal, réaliser simultanément une chose et son contraire. En posant l'attribut comme distinct de l'essence, les aš'arites désolidarisent le destin modal et ontologique de Dieu et du monde et garantissent que Dieu puisse tout connaître sans pour autant tout vouloir ni tout réaliser ; mais encore que Dieu ne soit pas affecté dans Son essence par sa relation au monde (donc à l'adventice). La Science divine est ainsi non seulement distincte de l'essence, mais de ses objets et donc du monde : elle connaît le monde sans en partager la particularité, la contingence et l'adventicité.

Qu'al-Ġazālī défende une Science à la fois connaissante du monde et indifférente à son adventicité tient à sa définition de l'attribut et avec elle à un déplacement de la notion de sujet. Dans la question XIII du *Tahāfut*, al-Ġazālī oppose aux philosophes une analogie. Soient deux objets, Zayd et la colonne. Ceux-ci sont positionnés dans un espace relativement l'un à l'autre. Imaginons à présent que Zayd, situé à droite de la colonne, se place à gauche de celle-ci : la position relative de ces deux objets aura changé, ainsi que celle de Zayd. La colonne, restée immobile, n'aura quant à elle pas subi de changement. Al-Ġazālī reproche aux philosophes de confondre la relation elle-même (ici, le positionnement relatif des deux objets) avec l'essence du sujet (la colonne) :

« Une même personne peut en effet être à ta droite puis se mettre devant toi, puis [passer] à ta gauche, de sorte que *les relations se succèdent pour toi*, mais que ce qui change, c'est [seulement] cet individu qui se déplace, *et pas toi*. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre ce qu'il en est de la connaissance divine. Nous admettons en effet qu'Il connaît les choses d'une connaissance unique, depuis toujours et à jamais, et que Son état ne change pas. »⁶²⁴

L'erreur des philosophes a consisté selon al-Ġazālī à nier la notion de sujet dans cette relation. Al-Ġazālī identifie la colonne, immobile et indifférente à la position de Zayd non à Dieu mais à la Science, soit à l'attribut. La réponse gazalienne au problème de la connaissance divine des

⁶²³ Cf. al-Ġuwaynī, *Iršād* sur la volonté éternelle de Dieu, pp.100-102.

⁶²⁴ *IT* XIII, trad. J.-B. Brenet, *Dieu*, pp.113-114.

particuliers mobilise ainsi la théorie aš'arite de l'attribut-entité, qui ici tient lieu de sujet dans la relation au *ma'lūm*. C'est avec la même indifférence quant à leur multiplicité que l'essence divine se rapporte à Ses attributs. Dans le cas de la détermination de la relation de la science divine au changement de son objet, al-Ġazālī invite donc au déplacement de la notion de sujet-substrat. Si la science ne change pas, comme la colonne reste immobile en dépit du changement de position de Zayd, cela doit se comprendre comme la confirmation de l'éternité d'un attribut divin défini absolument et non relativement à ce à quoi il se rapporte. Comme le souligne Jean-Baptiste Brenet, l'argument ġazalien formule d'une certaine manière le cas du « *Cambridge change* »⁶²⁵. L'argument permet au théologien de faire porter le changement sur la relation en distinguant le changement relatif du changement essentiel, en distinguant dans une relation, le sujet de ce qui lui est relatif. Nous suivons l'analyse de Jean-Baptiste Brenet, en rattachant l'analogie ġazalienne de la colonne à la définition aš'arite de l'attribut :

« If it's true that knowing changing particulars (*ḥawādīt*) implies a change in the knower's essence, and that God, in His essence, cannot change, yet He knows (which we must maintain, at least to be faithful to the *Qur'ān*) – the eclipse, in the present case, including its attributes and its accidents – and it follows that God can only know the particular through another mode, that is to say, first, through a knowledge that doesn't change (*lā yaḥtalifu*), or, put another way (*and the reformulation matters, because it exhibits theoretical elements related to the theological question of God's attributes*), it means that God "is attributed" an eternal knowledge that does not change (or that God's knowledge, which is in Him an eternal "attribute", does not change). »⁶²⁶

Al-Ġazālī s'appuierait ainsi sur la conception aš'arite de l'attribut-entité pour défendre l'idée d'une « relation pure » (*iḍāfa maḥḍa*), dans laquelle ni le sujet (l'essence de Dieu) ni la science (Son attribut) ne seraient affectés par le changement du *ma'lūm*. Cette relation, Jean-Baptiste Brenet la définit chez al-Ġazālī comme « un rapport dans lequel les variations de l'objet, comme extrinsèques, ne ⁶²⁷affecteraient pas lui-même, dans son essence »⁶²⁸. Pour al-Ġazālī, a relativité des *relata* est une caractéristique de la relation, mais non intrinsèque au sujet (ici, la science). Contre la relation spécifique défendue par les philosophes entre la connaissance (*'ilm*), le connu (*ma'lūm*) et le connaissant (*'ālim*), impliquant que la transformation de la relation

⁶²⁵ Voir J.-B. Brenet. *Dieu et la connaissance du monde*, p. 153. Voir P. T. Geach, « What actually exists », in *Id., God and the Soul*, Routledge and Kegan Paul, 1969.

⁶²⁶ J.-B. Brenet « Relation as key to God's knowledge of particulars in the *Tahāfut al-Tahāfut* and the *Ḍamīma*: a cross-talk between Averroes, al-Ġazālī and Avicenna », *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 2020, 30(1), pp.5-6. Nous soulignons.

⁶²⁷ Il s'agit de Dieu.

⁶²⁸ J.-B. Brenet. *Dieu et la connaissance du monde* (introduction) p.17.

« implique la transformation de l'essence de la connaissance » et donc « un changement [dans celui qui connaît] »⁶²⁹, al-Ġazālī répond par l'argument de la connaissance unique et absolue, soit par la nature de l'attribut Science qui « embrasse », d'une connaissance unique « les trois états »⁶³⁰ de l'éclipse.

c. Le dépassement rušdien du problème

c.1. Contre al-Ġazālī : la connaissance comme relation

Pour Ibn Rušd, al-Ġazālī et Ibn Sīnā ont tort au sujet de la connaissance divine des particuliers. Contre al-Ġazālī d'abord, Ibn Rušd entreprend de montrer les limites de l'argument de la relation. À travers cette attaque, le philosophe vise la notion de « sujet », qui selon lui est déplacé, à tort, vers l'attribut. L'analogie Ġazalienne de la colonne ne peut valoir pour la connaissance divine qu'à la condition que la science soit considérée comme un sujet-substrat, autrement dit, que soit admise la théorie des attributs-entités. Si la science est un terme immuable de la relation, elle en est comme le sujet possédant une essence propre. Dans la *Damima*, Ibn Rušd oppose à Al-Ġazālī l'application fautive de l'analogie de la colonne à la science de Dieu

« Abū Hāmid [al-Gazali] a déjà souhaité y apporter une solution dans un livre intitulé *L'Incohérence [des philosophes]*, [mais] par une chose qui n'est pas convaincante. Voici le sens, en effet, de son argumentation : il allègue que la connaissance et l'[objet] connu font partie des relatifs ; et de même que l'un des deux relatifs peut changer sans que l'autre relatif change en lui-même, il semble bien [selon lui] qu'il en aille ainsi pour les choses dans la connaissance de Dieu –loué soit-Il ! –, à savoir, qu'elles changent en elles-mêmes sans que change la connaissance qu'Il en a –loué soit-Il ! Un exemple de ce type de relatif, ce serait une seule et même colonne qui serait [d'abord] à la droite de Zayd, puis qui se retrouverait à sa gauche sans pourtant qu'elle ait changé *en elle-même*. Mais [l'analogie] n'est pas correcte, *parce que [dans cet exemple] la relation en elle-même a changé*. La relation [être à] droite, en effet, est devenue [être à] gauche, et ce qui n'a pas changé, c'est seulement le *sujet* de la relation, à savoir son *support* –c'est-à-dire la colonne. Mais s'il en va ainsi, et que la connaissance *est la relation elle-même*, alors il est nécessaire qu'elle ait changé lors du changement de l'objet connu, tout de

⁶²⁹ *TT XII*, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, pp.112-113.

⁶³⁰ *Ibid.*, p.114.

même que la relation de la colonne vis-à-vis de Zayd a changé lors de son changement, c'est-à-dire lorsqu'elle s'est retrouvée à gauche après avoir été à droite. »⁶³¹

Pour Ibn Rušd, l'erreur d'al-Ġazālī consiste à identifier la science divine à un objet immobile, à savoir la colonne. En réalité, la science est la relation même. Al-Ġazālī est en quelque sorte prisonnier de l'aš'arisme et plus précisément de la thèse de l'attribut-entité. La définition Ġazalienne de la science divine comme attribut-*ma'nā* permet de soutenir ensemble l'immutabilité de la science éternelle et le fait que Dieu connaisse le monde. Mais cela, comme le montre Ibn Rušd, est faux dans la mesure où la science ne saurait être connaissante tout en demeurant absolument indifférente au *ma'lūm*. Or la connaissance divine n'est ni l'attribut immuable (la colonne) ni le *ma'lūm* changeant (Zayd à droite, Zayd à gauche ; l'éclipse aux trois stades de son advenue) mais l'activité elle-même pour Ibn Rušd. Que la colonne tienne représente la science dans l'analogie Ġazalienne gomme la définition même de la science comme activité telle que la développera Ibn Rušd. Comme le remarque Jean-Baptiste Brenet, l'assimilation de la science à la colonne garantit son immutabilité en recouvrant la relation elle-même :

« Let's go back to the example of the column. It is true that the column doesn't change *in itself* when the individual moves to its right. *But what is the column's equivalent in the case of divine knowledge?* It could not be – as al-Ġazālī claims – God's knowledge, since knowledge is the relation, not the bearer of the relation. *Knowledge is the relation*, and this knowledge changes when the object changes, even if the bearer, the subject of the relation, does not change in himself. Thus, in this well-understood model, we can in no way save the immutability of divine knowledge. »⁶³²

L'erreur pointée par Ibn Rušd dans cette analogie permet de dégager la définition que le philosophe donne de la science divine. La science de Dieu doit être entendue comme une intellection pure, c'est-à-dire comme une activité avec laquelle le sujet, l'attribut et l'objet se confondent. Se rejoue d'une autre manière ici le problème de la relation attribut-essence par l'explicitation du problème du sujet. En concevant l'attribut comme une entité, l'aš'arisme est contraint de concevoir la science sur le modèle du sujet-substrat. La thèse des attributs-*ma'ānī* croise singulièrement la définition aš'arite de la connaissance selon laquelle les stades de

⁶³¹ *Damīma*, trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, pp.45-46.

⁶³² J.-B. Brenet, «*Relation as key*», *art. cit.*, p. 19 (nous soulignons).

l'éclipse (les différents états d'un particulier adventice), soit, les changements et l'évolution d'une même chose correspondent à des *ma'lūmāt* numériquement distincts et ajoutés les uns aux autres dans le réceptacle qu'est la science. La critique rušdienne de l'analogie de la colonne révèle l'application de la théorie aš'arite des attributs au problème de la science divine et sa transposition à la relation science-objet. La relation de connaissance entre Dieu et le monde conçue sur le modèle spatial échoue à dire le changement et l'activité autrement que par le déplacement d'un objet vis-à-vis d'un autre. Elle témoigne, dans son échec à rendre l'idée de relation, de la « raideur ontologique »⁶³³ de la théorie aš'arite sur les attributs. Que l'attribut science soit comme la colonne immobile témoigne d'une conception du sujet-substrat immuable et essentiellement indifférent à ce qu'il reçoit. À la « relation pure » d'al-Ġazālī, qui maintient la séparation du sujet, de l'acte et de l'objet par le modèle figé du positionnement spatial, Ibn Rušd opposera l'acte pur.

c.2. La connaissance « universelle » et « imparfaite » d'Ibn Sīnā

Ibn Sīnā a eu le mérite de défendre l'autointellection divine et de concevoir la science sur un mode actif⁶³⁴. Mais l'erreur, selon Ibn Rušd, vient de la modalité *universelle* par laquelle Ibn Sīnā définit cette connaissance. Concevant, à raison, que la science divine ne saurait se parfaire ni se réaliser *par* ce qui lui est inférieur (le particulier), Ibn Sīnā a affirmé que Dieu connaît le monde en Se pensant Lui-même *comme principe*⁶³⁵. Cette position naît d'une première tentative de résoudre le problème de l'objet de la science divine, posé à partir de *Métaphysique* Lambda. Les lignes 1074b13-1075a10 portent sur *l'objet* de l'intellection divine, dont Ibn Rušd fait dans son commentaire « le plus éminent des objets de recherche portant sur Dieu », qui « recèle une très grande difficulté »⁶³⁶. Le Premier, selon Aristote, s'intelligé Lui-même puisqu'Il est l'intellection du meilleur et ne saurait tirer son honorabilité d'autre chose. *A fortiori*, Il ne

⁶³³ Marwan Rashed, « Algèbre et inférence », art. *cit.* pp.38-39.

⁶³⁴ Voir la formulation que Šahrastānī prête à Ibn Sīnā : « l'être nécessaire intellige toute chose selon un mode actif (*fi'i*) et universel. » *Milal*, I, p. 240, (1116, 12 et *Nih* 222, 4-5). Voir aussi la présentation que le doxographe fait de la position « des philosophes » (ici, Ibn Sīnā) sur la question : « ceux-ci ont pour doctrine que la connaissance [propre à] Dieu n'est pas une connaissance passive, c'est-à-dire dépendante du connu, mais qu'au contraire Sa connaissance est une connaissance active. [Dieu], en tant qu'agent, est connaissant ; c'est Sa connaissance qui détermine [Son] acte ; elle s'applique nécessairement à l'existant au moment où [celui-ci] vient à l'être, et elle ne saurait s'appliquer à l'inexistant tant qu'il demeure inexistant. [Dieu] est connaissance et intelligence, et Son fait d'être intelligence, intelligent et intelligible, constitue une seule [et même] chose. »

⁶³⁵ Sur la thèse avicennienne sur la connaissance universelle des particuliers, nous renvoyons à Marmura M. E., « Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars », *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), p. 299-312.

⁶³⁶ *GC* Lambda, comm. 51, trad J.-B. Brenet 126 (Bouyges pp. 1693-1694).

tirerait Son honorabilité de rien d'autre que Lui-même, étant Lui-même le premier et le plus excellent des êtres. Mais cette réponse appelle nécessairement un autre problème : comment Dieu pourrait-Il alors Se rapporter au monde et le connaître ? La thèse avicennienne de la connaissance universelle du particulier s'élabore par la coïncidence de ces deux thèses : Dieu Se pense et Se pensant, pense le monde sur un mode parfait et universel. Cette « solution », selon Ibn Rušd, relève davantage de l'influence de l'interprétation thémistienne de Lambda qu'à une théorie purement aristotélicienne. Thémistius défend en effet que le Premier connaît le monde « d'un seul coup » d'une connaissance une, sauvant ainsi l'omniscience *et* l'unité divine. Ibn Sīnā reconnaît ainsi à Thémistius de redéfinir la science divine en lui attribuant une *modalité* propre :

« Thémistius a [toutefois]⁶³⁷ le mérite de dire clairement que le premier principe s'intelligé Lui-même (*ya 'qulu dātīhi*), puis (*tumma*) qu'Il intelligé toute chose *à partir de (min)* Son essence, et qu'Il intelligé donc le *monde intelligible* d'un seul coup, sans transport ni passage d'un intelligible à l'autre. Il n'intelligé pas les choses *comme* des objets qui Lui seraient extérieurs (*'alā annahā umūr ḥārijat 'anhu*), en sorte qu'Il les intelligerait à partir d'elles-mêmes (*minhā*), comme c'est le cas pour nous avec les sensibles, mais Il les intelligé à partir de (*min*) Son essence. Car il n'est pas nécessaire que pour Lui, « être intellect » soit causé par l'existence des choses intelligibles, en sorte que ce serait leur existence qui ferait de Lui un intellect. Mais c'est l'inverse. »⁶³⁸

La thèse de Thémistius permet donc d'assurer que la connaissance de Dieu n'est ni causée ni parfaite par autre chose que Lui-même, tout en affirmant que Dieu connaît le monde. Si Dieu connaît le monde « d'un seul coup », Il connaît ainsi ce qui est « extérieur à Lui » (*umūr ḥārijat 'anhu*) à partir de Lui-même (*min dātīhi*), autrement dit à partir de Sa connaissance en tant que principe. Ainsi Dieu connaît les différents états de l'éclipse « d'un seul coup », c'est-à-dire de manière universelle. L'idée avicennienne d'une connaissance universelle du particulier s'écarte pour Ibn Rušd de la théorie aristotélicienne bien comprise. En prolongeant la thèse de Thémistius, elle poursuit la distinction entre l'essence divine et le *ma'lūm*, conçu comme extérieur à elle. Dans son *Grand Commentaire* à Lambda, Ibn Rušd situe dans ce « dialogue » entre Thémistius et Ibn Sīnā, l'origine d'un problème mal posé :

⁶³⁷ Nous ne détaillons pas ici la critique que réserve par ailleurs Ibn Sīnā aux commentateurs grecs (dont Thémistius) de Lambda. Ceux-ci ont insuffisamment défini la nature du Premier, en la limitant à la nature de moteur, et omettant selon Ibn Sīnā d'en dégager la nature de principe nécessaire. On trouve le développement de cette critique à partir du commentaire de la ligne 1072a30 (pp.48-49).

⁶³⁸ Ibn Sīnā, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, (chapitres 6-10), (eds. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti), Paris, Vrin, 2018, p. 56. Nous soulignons.

« [Thémistius] en effet, dit que [Dieu] intelli­ge toutes les choses du fait qu’Il intelli­ge qu’Il est leur principe : *tout cela vient de quelqu’un qui n’a pas compris la démonstration d’Aristote*. Mais ce [que nous venons de lui objecter, que Dieu s’intelli­ge Lui-même et non pas quelque chose en dehors de Lui] pourrait s’accompagner d’une aberration, à savoir que Dieu ignorerait ce qui est ici-bas. Par consé­quent, il s’est trouvé des gens pour dire qu’Il connaît ce qui est ici-bas, mais d’une connaissance universelle, et non pas d’une connaissance particulière. »⁶³⁹

Que la particularité du connu ne soit réductible qu’à la condition de leur mode *universel* de saisie témoigne pour Ibn Rušd du prolongement d’une mauvaise thèse, qui aboutit à la formulation d’une alternative mal posée : ou bien Dieu Se connaît, mais ignore le monde, ou bien Il le connaît, mais est affecté par ce qui Lui est inférieur. Thémistius et à sa suite Ibn Sīnā réintroduisent le problème de l’extériorité et du particulier dans la solution qu’Aristote a pourtant développée en Lambda et qui consiste à affirmer que Dieu S’intelli­ge Lui-même de toute éternité. Le problème ainsi posé nourrit plus qu’il ne déjoue la dispute à venir avec al-Ġazālī, puisqu’il maintient l’extériorité de deux termes d’une relation sans identification : Dieu et le monde.

Il reste à Ibn Rušd de montrer en quoi, précisément, une connaissance divine universelle échouerait à réduire l’extériorité et la particularité de son objet. L’erreur d’Ibn Sīnā est d’avoir négligé un principe dégagé par Ibn Rušd de la psychologie aristotélicienne. Comme l’écrit Ibn Sīnā dans son *Grand Commentaire* à Lambda, Thémistius affirme que Dieu connaît « le monde intelligible d’un seul coup »⁶⁴⁰. Il se rapporte donc aux intelligibles du monde –d’où sa connaissance *universelle*. Or, la connaissance de l’intelligible ou connaissance universelle correspond selon Ibn Rušd à un mode de connaissance imparfait, car en puissance seulement. Ainsi, le mode de connaissance le plus parfait et le plus propre à Dieu ressemblerait davantage à une connaissance particulière du particulier –bien qu’elle ne soit pas cela--, soit, d’un mode de connaissance partageant la modalité de son objet et qui le saisirait de manière plus directe. La thèse est psychologique et métaphysique : « les universels, en effet, écrit Ibn Rušd dans le *Tahāfut* contre Ibn Sīnā, sont des intelligibles *subordonnés* aux êtres et *postérieurs* aux

⁶³⁹ GC Lambda, comm. 51, trad. J.-B. Brenet, p 141 (Bouyges p. 1706-1707). Nous soulignons.

⁶⁴⁰ Ibn Sīnā, *commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote*, (chapitres 6-10), (eds. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti), *op. cit.*, p. 56.

particuliers »⁶⁴¹. Aussi la connaissance des particuliers *en tant qu'universels* ou *de manière universelle*, est seconde, imparfaite et en puissance, vis-à-vis du particulier :

« Si tu as compris ce point de doctrine chez les philosophes, alors tu comprendras que le savoir des choses par le biais d'une connaissance universelle est une connaissance imparfaite, parce qu'elle est une connaissance *en puissance* de ces choses, et que l'intellect séparé ne pense que son essence, et que par l'intellection de son essence il pense l'ensemble des êtres, car son intellect n'est rien que l'ordre et l'arrangement [présent] dans tous les êtres. Cet ordre et cet arrangement sont ce que reçoivent les puissances agentes dotées d'ordre et d'arrangement qui existent dans tous les êtres, à savoir ce que les philosophes appellent « les natures ». Il apparaît en effet qu'existent en tout être des actes qui suivent l'ordre et l'arrangement de l'intellect, et il n'est pas possible que cela soit par accident, et il n'est pas possible non plus que cela soit dû à un intellect ressemblant à un intellect qui est en nous. Ce ne peut être le fait, au contraire, que d'un intellect plus élevé que tous les êtres, et ce dernier n'est ni universel ni individuel. »⁶⁴²

La solution d'Ibn Sīnā ne résout pas le problème mais le reconduit : Dieu connaîtrait le monde d'une connaissance seconde par rapport à la connaissance de Son essence, mais encore d'une connaissance seconde tirée à l'égard des particuliers. La science divine serait donc à nouveau soumise au particulier dont elle tirerait une connaissance imparfaite. La critique de la thèse avicennienne (vérifier bien les deux « n », partout ; vous faites souvent l'erreur) fait émerger un principe fondamental de la solution rušdienne au problème de l'objet de la connaissance divine. Cette connaissance doit être absolument dénuée de toute forme de causalité et de consécution vis-à-vis de Son objet. De la réfutation de la réponse gazalienne, Ibn Rušd dégage l'identification de la science divine à une relation et à une activité sans « sujet » ontologique ni objet distinct de cette activité. De l'opposition à Ibn Sīnā, on tirera le principe, nécessaire pour Ibn Rušd, et absent de la thèse de son prédécesseur pour établir correctement la dimension active et productrice de cette science. Que la science divine ne soit « ni universelle », « ni particulière », et que cette solution permette de sortir du problème s'entend chez Ibn Rušd par la détermination métaphysique de l'attribut science, attribut le plus propre de la Première Cause.

⁶⁴¹ *TT VI*, pp. 88-89, trad J.-B. Brenet, *op. cit.* p. 88

⁶⁴² *TT VI*, trad J.-B. Brenet, *op. cit.*, pp. 88-89. Voir *GC L* comm.51 ; trad J.-B. Brenet, *Ibid.*, p.142 ; (Bouyges p.1708) : « celui dont la connaissance est universelle est connaissant *en puissance* des particuliers qui sont en acte, et donc ce qu'il connaît est une connaissance en puissance, puisque l'universel n'est que la connaissance des choses particulières. Si donc l'universel est une connaissance en puissance et qu'il n'y a pas de puissance et qu'Il n'y a pas de puissance dans Sa connaissance –loué soit-Il ! --, Sa connaissance n'est pas universelle. »

2. La connaissance divine, thèse métaphysique et traitement théologique

a. Le renversement métaphysique de la connaissance divine

De la réfutation d'al-Ġazālī et d'Ibn Sīnā, Ibn Rušd tire une erreur commune. Le théologien comme le philosophe ont conçu la connaissance divine sur le modèle de la connaissance humaine. En effet, l'exemple Ġazalien de l'éclipse développé dans le *Tahāfut* implique une *consécution* de la science divine à l'égard de l'objet. L'analogie visant à dégager l'attribut science de son affectation par le *ma'lūm*, quant à elle, conduit à une définition commune de la science divine et la science humaine, à savoir un attribut distinct de l'essence, sans dégager la singularité de la connaissance divine. Mais « l'anthropomorphisme » de la définition de la science divine est plus fort encore chez Ibn Sīnā et d'autant plus blâmable qu'il prétend l'éviter. Voulant démontrer que la science de Dieu ne saurait tirer son honorabilité de l'inférieur, Ibn Sīnā finit, selon Ibn Rušd, par affirmer que la connaissance divine saisit universellement *et donc en puissance* les particuliers. Sa connaissance est donc seconde, elle saisit imparfaitement son objet, c'est-à-dire l'existence.

Ibn Rušd affirme contre eux, et principalement contre Ibn Sīnā que la connaissance divine doit se comprendre par le renversement⁶⁴³ de l'ordre causal propre à la connaissance humaine (de l'existant, vers la connaissance de cette existence) et qu'ainsi seulement la simplicité de l'Un et sa relation au multiple peuvent tenir ensemble sans contradiction. Le renversement est conceptuel, puisque la « science » s'attribuera à Dieu et à l'homme équivoquement. Le renversement est aussi et avant tout ontologique et métaphysique, puisque la connaissance et la causalité, en Dieu, ne font qu'un. Le « renversement », enfin, n'en est pas un, puisque l'inversion est relative à l'ordre consécutif de notre connaissance. La thèse d'Ibn Rušd consiste plutôt à *rétablir* l'ordre métaphysique, de l'être vers la connaissance (pour nous), en définissant la connaissance divine comme principe des existants. Ce qui doit être renversé est l'ordre de notre connaissance par lequel nous saisissons le monde consécutivement et en puissance, et sur le modèle duquel la science divine a jusque-là été conçue selon Ibn Rušd⁶⁴⁴. Dans le *Discours décisif*, Ibn Rušd formule ce renversement : la connaissance divine n'est pas relative à l'existence comme l'est notre connaissance, mais elle en est la cause première. Il donne, au passage, une explication de la difficulté du problème, qui commence par la

⁶⁴³ Voir sur cette solution J.-B. Brenet, *Dieu, op. cit.*, introduction, spé p.11-23. « Dieu connaît les choses particulières du monde mais autrement que l'homme, et si diversement même (puisque tout s'inverse), que le terme de « connaissance » (*ilm*) se dit de l'un et de l'autre en un sens équivoque. » p. 11.

⁶⁴⁴ Après Aristote, et à partir d'une interprétation insuffisamment précise de la thèse de l'intellect comme principe causal.

désignation de la science divine et de la science humaine par le terme commun de « connaissance » :

« Notre connaissance, en effet, est *causée* par [l'objet] connu, de sorte qu'elle est produite quand il est produit, et changeante quand il change. La connaissance que Dieu –loué soit-Il !— a de l'être est à l'opposé de cela : *elle est cause de [l'objet] connu, qui est l'être*. Par conséquent, celui qui assimile les deux connaissances l'une à l'autre rend identiques les essences de [deux réalités] opposées ainsi que leurs propriétés, ce qui est le comble de l'ignorance. Si le nom de « connaissance » se dit à la fois de la connaissance produite et de la connaissance éternelle, *c'est par pure homonymie*, de même que bien des noms s'appliquent à des choses opposées : *al-jalal*, par exemple, se dit d'une affaire grave comme d'une bagatelle, et *al-sarīm* de l'aurore comme des ténèbres. *Ainsi n'y a-t-il pas de définition qui englobe les deux connaissances, contrairement à ce que se figurent les théologiens de notre temps.* »⁶⁴⁵

Si Ibn Rušd vise les théologiens aš'arites, la critique pourrait aussi bien s'appliquer à Ibn Sīnā. Si Ibn Sīnā a cherché à établir une connaissance divine principielle, le *mode* de pensée de Dieu demeure humain, faute de n'avoir saisi que Dieu et l'homme sont « savants » par homonymie. Ainsi pour Ibn Rušd, ni la thèse Thémistienne d'une connaissance « d'un seul coup », ni celle, avicennienne de la pensée de Soi comme principe des existants ne permettent de sortir du paradigme de la science humaine⁶⁴⁶. Pour en sortir, c'est à une lecture plus proche de *Métaphysique* Lambda que le philosophe doit se livrer. Ibn Rušd invite même à une lecture *littérale* d'Aristote : « et ses paroles “ et il intellige l'intellection ” signifient : “ [Dieu] intellige Son acte, qui est l'intellection, du fait que *Sa substance est Son acte.* ” »⁶⁴⁷. C'est précisément en tant que substance et en tant que Sa substance est activité pure que Dieu, S'intellige et cause les existants. Le renversement de la connaissance divine en cause doit s'entendre comme une activité éternelle, ayant pour objet un intelligible éternel, c'est-à-dire le Premier Lui-même, et ce, en tant qu'activité.

⁶⁴⁵ Ibn Rušd, *Discours décisif*, §29, trad. J.-B. Brenet, in *Dieu*, *op. cit.* pp.33-34.

⁶⁴⁶ Dans le *GC* à Lambda (comm.51), Ibn Rušd montre que la connaissance « d'un seul coup » ne résout pas l'extériorité de l'objet, et donc le parachèvement par le plus bas : « Si l'on suppose qu'Il les [les choses] intellige d'un seul coup, cela n'est plus nécessaire mais il s'ensuit alors qu'il y a en Lui une multiplicité et qu'Il est parachevé par le plus bas. » (trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p.131; Bouyges p.1698).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, (trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p.133; Bouyges p.1700).

b. L'auto-intellection et l'éternité du mouvement

La thèse de l'auto-intellection correspond à la description de l'activité et donc de la nature du Premier moteur immobile. L'immobilité correspond à l'actualité pure et de l'éternité de son activité. Si Dieu passait, selon Ibn Rušd, d'une connaissance à une autre ou d'un intellect à un autre, Il ne serait Lui-même pas le « continu éternel » décrit par Aristote en Lambda⁶⁴⁸ et la continuité de Son acte Lui serait pénible. La thèse de l'auto-intellection permet ainsi de comprendre en quel sens Dieu est cause du monde en le connaissant car Il se connaît. Cette idée répond au problème qu'a laissé la connaissance « d'un seul coup » de Thémistius, qui faillit à être poïétiquement déterminée, ou encore l'idée de la connaissance universelle des particuliers. Le problème du parachèvement par le plus vil ou par l'inférieur est à ce titre central en Lambda : dès lors qu'Aristote, selon Ibn Rušd, veut établir la preuve de l'éternité du monde, il faut que sa cause soit première à l'égard de l'existant, et qu'elle soit éternellement poïétique. La démonstration de la nature poïétique de l'intellect divin à partir de la réfutation *logique* des thèses avicennienne et Ġazalienne rejoue l'argument contrefactuel dégagé par David Twetten⁶⁴⁹ dans la démonstration rušdienne de l'existence du Premier Moteur à partir de la *Physique* d'Aristote. Contre al-Ġazālī et Ibn Sīnā, Ibn Rušd oppose l'impossibilité que la science divine soit consécutive à l'être. Contre Ibn Sīnā en particulier, la réfutation précise ce que vise métaphysiquement le « renversement » de la connaissance divine. Si Dieu connaît universellement le monde du fait qu'Il se connaît comme principe – ce qui est juste, selon Ibn Rušd--, la connaissance *universelle* ne peut être la cause des particuliers, de même qu'il ne suffit pas pour établir la nécessité du premier, que le monde est possible par soi et nécessaire par lui. Il faut donc établir, contre Ibn Sīnā, une cause réellement causante, et déterminer la dépendance ontologique du monde, c'est-à-dire non pas des universels, mais des étants particuliers du monde, à l'égard d'une cause. L'argument contrefactuel par lequel Ibn Rušd prouve l'existence et la nécessité du Premier moteur consiste selon D. Twetten à établir la causalité motrice de Dieu par la finitude du mouvement céleste⁶⁵⁰. La finitude du mouvement

⁶⁴⁸ *GC Met.* L, Bouyges, p. 1624.

⁶⁴⁹ David Twetten, « Whose Prime Mover Is More (un)Aristotelian, Broadie's, Berti's or Averroes' ? » In J.-B. Brenet and O. Lizzini (eds), *La philosophie arabe à l'étude: Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris, Vrin, 2019.

⁶⁵⁰ Plus précisément, D. Twetten montre qu'Ibn Rušd recourt à l'âme céleste séparée, qui n'est pas la forme d'un corps mais qui est finie dans le mouvement ; puis prouve la nécessité d'un premier moteur « au-delà des âmes célestes ». Cf. *art. cit.*, p.15-18. Sur les influences d'Alexandre dans l'élaboration de cette thèse, voir D. Twetten, « Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and its Greek Background », in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, ed. D. Janos, Brill, Leiden 2015, p. 312-433.

des cieux et le principe de la causalité motrice voulant que tout mouvement vienne d'un moteur⁶⁵¹ établi par la *Physique* conduit nécessairement à déterminer une première cause « *efficiente* » du mouvement. Cette efficacité doit se comprendre selon D. Twetten équivoquement, puisque c'est en tant que Dieu est intellect qu'Il devient cause, et donc moteur de l'univers⁶⁵². L'éternité du mouvement doit avoir pour cause un intellect éternel et cela tient en dernier lieu à la détermination de son objet.

La thèse aristotélicienne de l'autointellection permet pour Ibn Rušd de résoudre le problème de la multiplicité et de l'extériorité de l'objet de la connaissance. Dieu Se pense, et donc cause le monde, sans que cette connaissance ne donne lieu à une autre connaissance (la connaissance universelle des particuliers). Que l'intellection soit éternelle et acte pur permet d'expliquer le mouvement éternel du monde, mais il faut encore déterminer cette intellection en termes psychologiques comme une activité *simple*. Dans cette activité simple, il faut que le sujet et l'objet ne se distinguent plus. Dans le *Grand Commentaire* à Lambda, Ibn Rušd montre que la distinction entre le sujet et l'objet de l'intellection implique la dépendance à l'égard de l'objet et rétablit la puissance dans cette activité :

« Puis [Aristote] dit : « De plus, si l'intellection et le fait d'être intelligé sont deux choses différentes, à laquelle des deux revient l'excellence ? L'essence de l'intellection n'est pas identique au fait d'être intelligé. » Il veut dire : si cet intellect [qu'est Dieu] pense autre chose que Lui, il y aura un [sujet] intelligeant, le fait d'être intelligé, et une chose intelligée ; auquel des deux, alors, le [sujet] intelligeant devra-t-il l'excellence ? Est-ce au fait d'être intelligé ou à l'essence du [sujet] intelligeant ? ou bien encore à la chose dont procède le fait d'être intelligé ? Car ces trois choses sont similaires, mais différentes dans tout ce qui intellige une chose autre que soi. C'est la raison pour laquelle, comme on l'a dit, l'essence de l'intellect, l'intellection, qui l'acte de notre intellect, et l'intelligé en nous ne sont pas une seule et même chose à tous points de vue. La raison en est que l'objet que nous intelligeons est autre que le [sujet] intelligeant. Quant aux intellects qui ne sont pas dans la matière, il s'ensuit nécessairement que [pour eux] leur intelligé, l'intellect et l'acte de l'intellect sont une seule et même chose. »⁶⁵³

⁶⁵¹ Pour une définition de ce principe (« *the "motor causality principle"* »): « *every external mover must be a moved mover in bodily contact with what it moves. On this reading, as we have seen, the argumentation of the Physics 8 requires that the first thing moved be self-moved* », D. Twetten, « Whose Prime Mover Is More (un)Aristotelian, Broadie's, Berti's or Averroes' ? », art. cit. p. 10.

⁶⁵² *Ibid.*: « *I present Averroes' view that the prime mover is an equivocal kind of efficient cause, namely, it is efficient only "by being loved," or as a formal and final cause. What is particularly novel is how Averroes, in effect, explains the universality of such a cause. Rather than say that it is an exclusively final cause, Averroes reflects on the prime mover as a "counterfactually necessary condition" for the existence of all other things. By being known and loved, the first cause is the necessary condition for the existence of a distinct celestial soul, which is the first "natural" efficient cause, on which all change proximately depends.* »

⁶⁵³ GC Lambda (comm.51), trad. J.-B. Brenet, *op. cit.* p.135; Bouyges p.1701.

Notre intellect n'est pas, « à tous points de vue », identique à ce qu'il intellige contrairement aux intellects séparés de la matière. La conception d'un intellect séparé et éternellement en acte doit donc prendre la forme *nécessairement* de l'auto-intellection : à la fois intellection par soi du meilleur par soi et de ce qui est identique à soi. Ce qui vaut pour les intelligences séparées, soit les intelligences célestes, qui pensent un autre objet qu'elles-mêmes vaut *a fortiori* et plus éminemment pour la première forme qui s'auto-intellige. La position d'Ibn Rušd sur le problème de la connaissance divine des particuliers répond ainsi, par l'identité formelle de l'intellect et de l'intelligible à la fois au problème de la multiplicité entre sujet et objet de la connaissance et à celui de l'éternité du mouvement. Ces deux problèmes trouvent leur solution commune dans l'auto-intellection déterminée comme activité absolument simple (sans sujet ontologiquement distinct de l'objet) et éternelle (en raison de l'éternité de l'objet, c'est-à-dire du sujet). Dieu est identifié à l'activité, « *Sa substance est Son acte* », littéralement, autrement dit à la condition du remplacement du sujet ontologique par l'activité elle-même.

c. La science, attribut inqualifiable ?

c.1. *Transcendance et « bilā kayf »*

La thèse rušdienne du « renversement » métaphysique de la connaissance divine en cause du monde conduit le philosophe à admettre que le même attribut –la science—se prédique équivoquement à Dieu et à l'homme. Ibn Rušd va même plus loin en qualifiant celle-ci d'inqualifiable : « Il doit donc y avoir, pour les êtres [du monde], une autre connaissance, non qualifiable, et c'est la connaissance éternelle –loué soit-Il ! »⁶⁵⁴. Cette idée conduit Ibn Rušd à traiter la science à la fois comme l'attribut divin le plus propre et à en admettre la différence radicale à l'égard de la connaissance humaine. Ainsi, la science est non seulement l'attribut le plus propre de Dieu, mais ainsi entendue, elle est aussi un attribut que *seul* Dieu possède. Comme le remarque Jean-Baptiste Brenet, la transcendance de la connaissance divine transcende la qualification même de « savant » :

« [...] la connaissance de Dieu, répète Averroès, n'est par définition *jamais* causée, *sous aucun rapport*, si bien que de son savoir des choses particulières du monde, on ne dira *ni* qu'il est particulier, *ni* qu'il est universel. Dieu connaît le monde, il faut le redire,

⁶⁵⁴ Damima, trad. J.-B. Brenet, *op. cit* p. 48.

mais sa connaissance, du fait de sa primauté causale, doit être dépouillée de toutes nos qualifications. Dieu connaît le monde, mais la science qu'il en a, transcende le fait d'être qualifiée d'universelle ou de particulière. Habilement, Averroès retrouve l'un des impératifs de la Profession de foi d'Ibn Tumart, fondateur de l'idéologie almohade qu'il sert : l'interdiction du *takyīf*, qui reviendrait à dire « comment » (*kayf*) est Dieu. »⁶⁵⁵

La visée de cette double négation « ni universelle, ni particulière » au sujet de la connaissance divine s'applique ainsi, dans le respect de l'idéologie almohade, particulièrement aux destinataires du *Kašf* ou du *Discours décisif*. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd renonce explicitement à rendre compte du problème tel que les théologiens l'ont posé, qui oblige à statuer sur l'éternité de la science divine dans sa relation au monde adventice sur les bases de prémisses irrecevables :

« [104] Admettons plutôt que la Révélation affirme qu'Il a connaissance d'une chose avant sa réalisation et qu'Il sait que cette chose se réalisera et qu'Il connaît la chose dès lors qu'elle existe, dans la mesure où elle existe déjà. De même, il faudrait qu'Il sache que ce qui a disparu, a disparu au moment de sa disparition. Voilà ce que suppose la Révélation. Or s'il en est ainsi, c'est que la foule ne conçoit le savant, dans le monde visible, que de cette façon.[105] Les théologiens n'ont pas d'argument prouvant qu'il en serait autrement au sujet de cet attribut⁶⁵⁶. Ils affirment que la science, changeant avec le changement des existants adventices, est une science adventice. Or, rien d'adventice ne saurait résider en Dieu – qu'Il soit loué ! – car tout ce qui ne peut se séparer de l'adventice, prétendent-ils, est adventice. Nous avons démontré le caractère mensonger de cette prémisse. Ainsi, il est obligatoire que ce principe de base soit admis en tant que tel et que l'on n'affirme qu'Il a connaissance de l'advenue des adventices et de la corruption des choses corruptibles⁶⁵⁷ ni par une science adventice, ni par une science éternelle. Ce serait là une innovation blâmable dans l'Islam, car « ton Seigneur n'oublie rien »⁶⁵⁸. »⁶⁵⁹

Nous avons déjà montré de quelle manière et pour quelles raisons Ibn Rušd s'oppose à la position des théologiens, et à qui la critique s'adresse particulièrement : le philosophe vise Al-Ġazālī, qu'il accuse de défendre, contre lui-même, une science adventice puisque consécutive à l'adventice. Notons que l'interdiction de statuer sur cette question s'explique en raison de l'incapacité de la foule à concevoir la science divine autrement que sur le modèle de la science humaine, et donc à la concevoir tout court. Mais cette incapacité n'est pas propre à la foule seulement : Ibn Rušd n'affirme pas seulement que la science divine est différente et inconcevable, mais métaphysiquement la cause du monde et de notre connaissance. L'interdit

⁶⁵⁵ J.-B. Brenet, *Dieu et la connaissance du monde*, (introduction), p. 13.

⁶⁵⁶ *an yakūn [Allah] bi ġayr al šifa*.

⁶⁵⁸ Cor., 19,64 ; trad. Masson.

⁶⁵⁹ *Kašf*, §§104-105.

du *takyīf* s'adresse donc aussi au philosophe, et dans le cadre particulier du problème de la connaissance divine des particuliers, c'est à Ibn Sīnā qu'elle s'applique le plus directement. Sur cette question, Ibn Sīnā a fautiveusement qualifié la connaissance divine d'universelle, en supposant que cette connaissance correspondait à notre connaissance universelle des particuliers :

« Si nous n'entendons par « multiplicité dans la connaissance » que cette pluralité-là⁶⁶⁰, et qu'on écarte cela de Lui, alors Sa connaissance est *une en acte* –loué soit-Il!-- *mais qualifier cela et se le représenter est impossible à l'intellect humain*. En effet, si l'homme Le saisissait, *son intellect serait identique à l'intellect du Créateur* –loué soit-Il!--, ce qui ne se peut. [Toutefois,] puisque la connaissance de l'individu, en nous, est une connaissance *en acte*, nous savons que la connaissance de Dieu ressemblerait davantage à la connaissance de l'individu qui a la connaissance de l'universel, même si elle n'est ni universelle ni individuelle. »⁶⁶¹

Il ne suffit donc pas de dégager la connaissance de sa modalité particulière pour la rendre divine. C'est même l'inverse, puisqu'en nous la connaissance individuelle et en acte de l'individu est plus parfaite que la connaissance universelle et imparfaite de l'individu. L'interdiction de statuer sur la modalité de l'intellection divine trouve ici une raison philosophique, au-delà des conséquences désastreuses qu'elle aurait sur la foule : si l'intellection humaine pouvait intelliger l'intellection divine, elle s'identifierait, elle-même, à Dieu. Elle devrait, pour Le saisir,

⁶⁶⁰ Il s'agit de la multiplicité des connaissances *particulières* des particuliers.

⁶⁶¹ *TT*, VI ; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, pp. 96-97.

l'intelligence en acte, comme un particulier et non un universel, et par l'identification formelle de l'intellection, l'intellect de l'homme *deviendrait Dieu*, ce qu'Ibn Rušd juge ici⁶⁶² impossible⁶⁶³.

c.2. Connaître Dieu par la connaissance du monde

La défense du *takyīf* n'est pas le fin mot de la position d'Ibn Rušd au sujet de la science divine. Il propose, pour pallier à la difficulté –qui relève plutôt de l'impossibilité– de recourir aux méthodes proposées par la Révélation : l'argument de la providence (*dalīl al-'inaya*) et l'argument de la création (*dalīl al-iḥtirā'*)⁶⁶⁴. L'argument de la providence divine consiste à montrer, par l'ordonnement du monde et de ses parties entre elles, que celui-ci est conçu en vue d'une fin (le bonheur de l'homme). L'argument de la création conduit à induire, à partir de l'expérience, que de même que tout dans le monde a une cause et un agent, le monde lui-même nécessite un créateur. Ces arguments, à la portée de la foule, sont nécessairement rhétoriques et imprécis. Mais ils ont le mérite de donner à tous les hommes l'idée d'un créateur nécessairement

⁶⁶² Et sans doute ici spécifiquement, et stratégiquement, c'est-à-dire relativement à cette question. Dans d'autres contextes, comme le défend J.-B. Brenet, Ibn Rušd défend à partir de ce même problème de l'intellection (comme c'est le cas dans le *TT* III) que « l'intellect parfaitement accompli (celui du philosophe, au sens fort), dans un rapport aux choses inversé, n'est plus rien que la vérité même du réel. » in *Dieu*, p.183. Sa lecture du *GC* à *DA* III (comm.36) va dans ce sens : « on dit alors, commente Ibn Rušd, que nous nous mouvons vers la jonction » (trad. A. de Libera, in *L'Intelligence*, p.167). L'homme atteint donc « un mode d'être extraordinaire », et Ibn Rušd affirme s'accorder sur cela avec Thémistius et Alexandre (pp.167-168). Le cas de la jonction pose donc problème. Nous nous en tenons, pour notre travail, à la comparaison opérée par Ibn Rušd de l'intellect divin de l'intellect humain dans le cadre de la connaissance divine des particuliers *et* celui du problème de l'attribut. Si le but du philosophe est, comme nous le défendons, d'affirmer que la Science est l'attribut le plus propre et le plus spécifique de Dieu, il se garderait alors, dans ce contexte, de mentionner cette « exception » de la jonction de l'intellect. Une telle thèse, d'une part, n'a pas sa place, hors du cadre philosophique et risquerait précisément de renverser l'argument de la science causante de Dieu *vs.* la science consécutive de l'homme. Quoi qu'il en soit, nous reviendrons dans la troisième partie de notre travail sur les opérations de l'intellection humaine par lesquelles, hors du cadre de la « jonction » (*ittiṣāl*), s'identifie « tantôt » seulement, à l'intelligible, et donc pense le continu sur le mode de la discontinuité. Ainsi, la distinction rejoint la réflexion sur le type d'attribution propre à l'Un et au composé (l'homme). Dans le second cas, le sujet n'est pas toujours identifié à l'intelligible : s'il se joint, il ne l'a pas été toujours, contrairement au cas du « continu éternel » (Dieu). C'est dans cette perspective sans doute qu'Ibn Rušd se contente ici d'« un seul » renversement de la science. De manière générale, ces deux thèses et leurs traitements respectifs rend compte, au-delà des différences contextuelles dans lesquelles elles sont employées, à la différence requise pour le traitement de l'intellect comme attribut (la science), et de l'intellect psychologique et métaphysique, que le philosophe tente ici de coïncider à partir de la science-attribut, non sans « sacrifices » à l'égard de sa théorie psychologique et métaphysique sur l'intellect. Nous renvoyons sur cette question à l'article de M. Geoffroy, « Averroès sur l'Intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la "jonction" », J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, (2007), p.77-110 et aux travaux de J.-B. Brenet : *Les Possibilités de jonction*, De Gruyter, Berlin, 2013 ; *Averroès l'inquiétant*, Belles Lettres, Paris, 2021, spé p.117-124.

⁶⁶³ La question est trop vaste pour être rendue ici. Notons que cette impossibilité s'exprime dans le contexte anti-avicennien, et de manière frontale, par l'argument anti-avicennien de l'identification de l'âme à ce qu'elle pense. Sur cette question, voir. J.-B. Brenet, *Que veut dire penser ?* pp.97-105 ; pp.107-114. Sur le problème de l'identification et de la quiddité chez Ibn Sīnā, spé.p.103-105 et sur le « « devenir » ce qu'elle pense » de l'âme, p.97-99.

⁶⁶⁴ *Kašf*, §75-78, pp.119-120.

savant. Or le philosophe procède, lui aussi, par la connaissance du monde pour arriver à l'existence d'un premier principe, et à la connaissance de son organisation et des causes pour comprendre que le premier principe est savant, qu'il doit *être* science.

L'analogie de l'artefact permet de comprendre que le monde est la production d'une cause qui, comme l'artisan, connaît cette production et en est la cause⁶⁶⁵. Si la création et la providence sont mobilisées à titre d'arguments « populaires »⁶⁶⁶ dans le *Kašf*, elles ne sont pas si éloignées du point de départ de la recherche philosophique de la nature du Premier. L'argument de la providence est ainsi l'expression « populaire » et rhétorique du finalisme, qui invite à la recherche de causes intelligibles (par l'homme) et elles-mêmes, en un sens, savantes (car produites par la science divine)⁶⁶⁷. Voilà pourquoi l'argument de la Providence et de l'invention se double d'un appel à connaître les causes, adressé, du moins, à celui qui le peut :

« [77] Voilà pourquoi il revient à ceux qui veulent atteindre la vraie connaissance de Dieu de connaître l'essence des choses afin de comprendre le véritable sens de leur invention. Qui ne connaît pas la signification (*haqiqāt*) des choses ne peut comprendre la signification (*haqiqāt*) de l'invention. Comme le Très-Haut le dit : "N'ont-ils pas considéré le royaume des cieux et de la terre, toutes les choses créées par Dieu ?" »⁶⁶⁸. [78] Celui qui recherche avec méthode le sens de la science dans chaque existant particulier, c'est-à-dire la connaissance de la cause par laquelle la chose existante est créée et sa cause finale, aura une science plus parfaite de ce qu'il faut entendre par providence. »⁶⁶⁹

L'argument de la providence est mobilisé dans ce contexte contre les théologiens et les « matérialistes » (*mulhida*), qu'Ibn Rušd accuse de défendre que le monde est le produit de la « chance » ou du hasard. Aristote accuse les mécanistes en *Physique* II, 8⁶⁷⁰ de nier les causes

⁶⁶⁵ *Kašf*, §101 : « Autrement dit, cette fabrication n'est pas le fait de quelque artisan qui serait la nature mais bien d'un artisan qui a agencé les choses avant même leur réalisation. Il fallait donc qu'il en eût la connaissance. »

⁶⁶⁶ Cf. Léon Gauthier, *Ibn Rochd : Averroès*, Paris, Puf, 1948, p. 144. « C'est dans les questions relatives à Dieu, à ses attributs, à ses rapports avec le monde, que les philosophes musulmans et Ibn Rochd en particulier, s'écartent le plus d'Aristote », selon L. Gauthier. Ibn Rušd a « tenté un essai de théologie » (il renvoie au *Kašf*) qui tente, aussi bien que possible, et par de tels arguments « populaires » (soit, l'argument téléologique et l'analogie de l'Artisan créateur) de rendre la preuve de « l'œuvre de la maturité » qui elle, contient la preuve cosmologique du Premier Moteur, à savoir le *GC Met.* L, p.145.

⁶⁶⁷ *Kašf*, §101 : « La preuve apportée consiste à dire qu'un objet manufacturé doit être appréhendé sous l'aspect de l'ordonnement de ses parties, c'est-à-dire que chacune de ses parties a été conçue en fonction des autres ; d'autre part, sous l'aspect de la cohérence de l'association entre toutes ses parties qui permet de tirer le bénéfice escompté de cette fabrication. Autrement dit, cette fabrication n'est pas le fait de quelque artisan qui serait la nature mais bien d'un artisan qui a agencé les choses avant même leur réalisation. Il fallait donc qu'il en eût la connaissance. Ainsi, lorsque l'on considère une maison, on comprend que les fondations ont été posées pour édifier le mur et que celui-ci a été dressé pour soutenir le toit. Il apparaît donc clairement que l'édifice est le fruit d'un travail d'architecte. ».

⁶⁶⁸ Cor., 7, 185; trad. Masson.

⁶⁶⁹ *Kašf*, §77-78, p.119-120, p.123-124.

⁶⁷⁰ *Phys*, II, 8, 198b10 sq ; trad. P. Pellegrin p. 148-149. Aristote critique les mécanistes et de leur théorie de l'arrivée des phénomènes naturels « par accident » (*sumbainein*).

et dans la *Métaphysique*, les « théologiens », « qui font tout naître de la nuit »⁶⁷¹ --la « création absolue » (*iḥtirā'*) dont parlera le commentaire⁶⁷². Ibn Rušd s'oppose à son tour aux matérialistes de nier les causes et aux aš'arites de nier la science divine en privilégiant Sa puissance⁶⁷³. Contre l'athéisme des matérialistes --qui nient l'existence de Dieu en *attribuant* l'organisation du monde à la chance-- et le créationnisme des aš'arites --qui nient que la science est l'activité même et la nature même de Dieu--, il faut donc opposer l'intelligibilité du monde et la recherche des causes conduisant à la connaissance d'un Dieu savant. Que la connaissance divine soit cause du monde se comprend donc par la connaissance des causes du monde elles-mêmes et par l'idée que le monde est causé. On retrouve ici exprimée dans le *Kašf* l'idée de terme (*telos*) établie dans la *Physique*, c'est-à-dire la cause finale et « ce qui vient en premier »:

« Chacune de ces choses⁶⁷⁴ arrive naturellement de la même manière qu'elle est faite <par un sujet>, et elle est faite de la même manière qu'elle arrive naturellement, si elle n'en est pas empêchée. Or ce qu'on fait on le fait en vue de quelque chose. Donc ce qui arrive par nature aussi arrive en vue de quelque chose. Par exemple, si une maison était au nombre des choses produites par la nature, elle serait produite de la même façon qu'elle est effectivement <produite> par l'art ; si, par contre, les choses naturelles étaient produites non seulement par nature mais pouvaient aussi être produites par un art, elles seraient produites de la même manière qu'elles sont naturellement. »⁶⁷⁵

Ibn Rušd défendra également par une analogie entre la cohérence des parties de la nature et des parties d'une maison. Mais alors qu'Aristote défend ici explicitement que la nature est faite « de la même *manière* » que par un sujet (humain), Ibn Rušd défend dans le *Kašf* que le finalisme et la science dans les causes est la marque de l'existence d'un Artisan *savant*, soit d'un sujet ou agent savant. L'intention du *Kašf* étant de répondre aux théologiens sur leur

⁶⁷¹ *Métaphysique*, L 1071b27, trad. Jaulin p.329.

⁶⁷² *GC Met.* L, Bouyges p. 1497.

⁶⁷³ Notons le cas d'al-Ġuwaynī. De manière emblématique, il traite en une seule question la science et la puissance divines. Car la science est prouvée par l'agencement du monde, son ordre et son harmonie et donc par la puissance par laquelle Il a créé ce monde ordonné. Mais cette identification puissance-science laisse tout de même une place à l'importance de la relation entre perfection de la création et sagesse du créateur. Pour le dire autrement, la science n'est pas entièrement rabattue sur la puissance divine sous l'argument de la création (et donc de la contingence du monde). Al-Ġuwaynī a d'une certaine manière le mérite, au sein de l'aš'arisme, de dégager la singularité de la science à l'égard de la puissance divine : si la contingence du monde « dénote la puissance », c'est par autre chose qu'est prouvée la science de Dieu, à savoir la perfection du monde, à savoir : « l'ingéniosité de sa structure », « la coordination », la « régularité », « la perfection », la « solidité » : tout cela achèvera de convaincre le savant que les choses n'ont pu avoir été créées que par « un être savant, capable de les former » et qu'ainsi « aucun homme intelligent ne peut douter qu'il soit impossible à des ignorants, à des morts, à des matières inertes, ou à des impuissants, d'inventer [ces merveilles]. De même tout être doué de raison perçoit d'une façon évidente que l'action raisonnée, ferme et solide, ne peut provenir d'un être qui ignore cette action. » *Iršād*, p. 73-74.

⁶⁷⁴ Il s'agit des étants du monde physique.

⁶⁷⁵ *Phys*, II 8, 199a10 sq, trad. Pellegrin p. 151-152.

preuve de l'existence du Créateur : l'intention est ici anti-théologique et donc, à sa manière, théologique, formulée dans la langue et la conceptualité de l'adversaire. Ibn Rušd défend ainsi déjà l'attribution du monde à Dieu en tant qu'Il en est le principe : pas de n'importe quel monde, comme aurait pu le défendre al-Ġuwaynī⁶⁷⁶, mais d'un monde causé et intelligible et ce faisant, produit par une cause déterminée comme intellection la meilleure et du meilleur.

c.3. Exclusivité de l'attribut et ressemblance

La réponse que doit défendre le philosophe au sujet de la connaissance divine des particuliers conduit, selon Ibn Rušd à identifier la science à l'attribut divin le plus propre :

« Quant à ce que [les théologiens] dénoncent, à savoir que le premier principe, s'Il ne pense que son essence, ignore l'ensemble de ce qui est créé, cela ne s'ensuivrait que si ce qu'Il pense de son essence était une chose absolument autre que les êtres. Mais ce que [les philosophes] posent, c'est [précisément] que ce qu'Il pense de son essence, *ce sont les êtres*, selon [leur forme d'] existence la plus noble, [et] qu'Il est l'intellect qui est cause des êtres, et non [qu'il est intellect] du fait qu'il pense les êtres en tant que ceux-ci sont cause de sa pensée, comme c'est le cas pour notre intellect. Le sens de leur propos, [i.e.] qu'Il ne pense pas les êtres en dessous de Lui, c'est [donc] qu'Il ne les pense pas *comme nous les pensons* nous, mais d'une façon, *dont, à part Lui* –loué soit-Il ! –, aucun être pensant ne les pense. Car si un [autre] être les pensait tout comme Il les pense, cet être partagerait Sa connaissance, et Dieu est bien au-dessus de cela ! On a donc affaire à un attribut propre à Dieu –loué soit-Il ! –, *et c'est pourquoi certains théologiens ont été d'avis qu'Il possédait un attribut propre* en plus des sept attributs qu'ils Lui reconnaissaient. »⁶⁷⁷

Mobilisé dans ce cadre, la notion d'attribut le plus propre se comprend comme la possession exclusive, par Dieu, de cette science. Que Dieu soit Le seul à penser *ainsi* est le sens de l'affirmation des mu'tazilites –car il s'agit d'eux—de l'attribut le plus propre, et sans doute la meilleure des manières de formuler l'identification *unique* de l'intellect divin dans l'autointellection. Nul intellect « à part Lui », n'est qualifié par cet acte propre de sorte qu'est à la fois assurée ici, par l'unicité de Son essence, Son unité en tant que cause. Que l'équivocité et la propriété absolue et exclusive de cette science coïncident revient à formuler la transcendance de l'intellect divin. Pour autant, on notera que la qualification de Dieu par l'intellect suppose et repose sur une analogie avec l'intellection humaine. Or celle-ci a un sens

⁶⁷⁶ Rappelons l'argument "C" d'al-Ġuwaynī qui entend prouver l'existence du Créateur tout puissant par la contingence du monde.

⁶⁷⁷ *TT III*; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.* p.81-82 (Bouyges p. 226-227).

et une justification qui excède le rôle rhétorique de l'image ou de la métaphore. Quelque chose, dans l'intellect humain, *ressemble* à l'intellect divin, mais lui ressemble seulement. Ainsi, après avoir critiqué la thèse avicennienne de la connaissance universelle des particuliers au motif qu'elle serait l'analogue imparfait d'une connaissance humaine en acte, Ibn Rušd revient sur la stricte dissemblance de la science divine tout juste démontrée :

« Cependant, il y a dans [l'intellect qui est en nous] une ressemblance avec *cet intellect-là*, et c'est ce dernier qui lui a donné cette ressemblance. En effet, les intelligibles qui sont dans *cet intellect-là* sont exempts des imperfections qui les affectent dans notre intellect. Par exemple, l'intellect [qui est en nous] ne devient l'intelligible en tant qu'il est intelligible que parce qu'il y a un intellect qui est l'intelligible à tous points de vue. Car tout ce en quoi existe une qualité imparfaite doit d'avoir cette qualité en qui elle est parfaite. »⁶⁷⁸

Ibn Rušd ne justifie pas seulement la qualification de Dieu comme *intellect* c'est-à-dire au moyen du même terme que pour désigner notre intelligence mais en donne la raison réelle. Cette raison est ontologique et métaphysique et explique ainsi la genèse de cette qualification commune des intellects humain et divin : si c'est l'intellect divin (« cet intellect-là ») qui a « donné cette ressemblance » à notre intellect, c'est réciproquement sur le modèle de notre intellect et à partir de lui que le terme d'intellect s'applique à Dieu. La raison métaphysique de cette « ressemblance » tient à l'antériorité causale et la perfection ontologique contenue par la cause à l'égard de son effet ou de son dérivé. Ainsi, poursuit Ibn Rušd, le corps tient sa « chaleur imparfaite » d'une « chaleur parfaite », le « vivant imparfait », d'un « vivant parfait » qui « vit d'une vie parfaite » ; et « de même, ce qui est pensant du fait d'un intellect imparfait doit cela à une chose qui est intellect du fait d'un intellect parfait », jusqu'à ce que soit formulée la preuve, par l'intellect humain en acte, de l'intellect parfait en acte, cause de l'intellect en acte et avec elle, de toute chose : « De même [encore], toute [chose imparfaite] en quoi se trouve un acte intellectuel parfait doit cela à une chose qui *est* intellect du fait d'un intellect parfait. »⁶⁷⁹

La perfection de l'intellect divin correspond donc à la cause et la perfection de l'intellect humain. La ressemblance de « l'intellect qui est en nous » (l'intellect agent) avec *cet intellect-là* (l'intellect divin) s'entend ainsi, sur les bases de la psychologie rušdienne. Cette ressemblance malgré la transcendance correspond ainsi à une certaine compréhension de la thèse mu'tazilite de l'attribut le plus propre : la science (cette *science-là*) est à la fois la propriété exclusive de Dieu, à la fois la cause et la perfection qui se retrouve dans ses effets. Ainsi se voit

⁶⁷⁸ TT VI ; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.* p. 96-97.

⁶⁷⁹ TT, VI ; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.* p.90 (Bouyges p. 341-342).

justifiée l'attribution d'un terme commun à Dieu et à l'homme. Qu'il s'agisse de l'intellect, de la science ou de la connaissance, l'attribution est commune par homonymie et faute de mieux, tout en constituant la preuve de l'existence de la cause première.

Conclusion : Dieu des mu‘tazilites et des philosophes

La conclusion d’Ibn Rušd sur la dicibilité ou la connaissance du Dieu-intellect rejoint en fin de compte la thèse mu‘tazilite. Si les voies pour y parvenir sont celles du philosophe, qui procède par la recherche des causes dans le monde, et si la démonstration s’appuie sur l’immatérialité de l’intellect et une définition psychologique de l’acte d’intellection, Ibn Rušd en vient à défendre que : (a) la science divine est l’attribut le plus propre, (b) que pour Dieu, le savant et le su sont une seule et même chose, et qu’enfin (c) il ne convient pas de divulguer cette vérité à la foule. Cela revient à reformuler les trois traits caractéristiques de la thèse mu‘tazilite dégagés dans le *Kašf*⁶⁸⁰. Dans le *Tahāfut*, c’est à la même autocensure – relative — qu’Ibn Rušd invite les philosophes :

« Voilà ce qui a incité ces philosophes à croire que cette essence qu’ils ont découverte être le principe du monde est simple et qu’elle est science et intellect. Ayant considéré que l’harmonie existant dans notre monde et entre ses parties procède d’un savoir qui lui est antérieur, ils ont jugé que l’intellect et ce savoir sont principes du monde, et que ce principe lui confère l’existence et le rend intelligible. *C’est là une conception éloignée de beaucoup des conceptions premières et des notions communes, de sorte qu’il n’est pas permis de les divulguer auprès de la foule* »⁶⁸¹

Il incombe au philosophe, une fois cette restriction admise, de rechercher les causes, et de formuler l’équivalence entre Dieu et Sa science. Cette identité va plus loin qu’une attribution, car Dieu *est* l’intellection même. Elle va cependant moins loin que la définition, puisque la science divine est équivoquement prédiquée à Dieu, que l’essence divine ne peut se définir par le genre et l’espèce, pas plus qu’elle n’est identifiable par une désignation individuelle au moyen du doigt. Aussi, la thèse du Dieu-intellect est l’expression de l’unicité de l’essence divine : c’est par l’intellect que le philosophe la défend, à la fois par analogie avec l’intellect

⁶⁸⁰ *Kašf*, §119 : « Il en est de même du propos des mu‘tazilites selon lequel l’essence et les attributs sont une seule et même chose. Cela est éloigné des connaissances premières et leur est même contraire. Il relève plutôt des connaissances premières que la science doit être distincte du savant, et qu’il est impossible que la science soit identique au savant, sauf à considérer que les deux termes annexés ne fassent qu’un, comme si le père et le fils renvoyaient tous deux à une seule et même notion en elle-même. Or cet enseignement est loin d’être compris par la foule et en faire état de façon déclarée serait compris comme une innovation blâmable ; car cela l’égarerait plus que ne la guiderait. »

⁶⁸¹ *TT* V p. 332.

agent et en l'en distinguant. Si l'unicité divine est absolue, elle correspond à un acte pur qui est l'identification elle-même.

Que l'unicité divine soit absolue, et que Dieu soit ainsi un conceptuellement et réellement pose à son tour un nouveau problème, celui de la multiplicité conceptuelle de Ses attributs. Comment peut-on en effet encore affirmer, au sujet de ce qui est absolument simple, les autres attributs ? Ibn Rušd ne réduit pas les attributs du Coran à la science. Pour des raisons théologiques et pour le plus grand nombre, de tels attributs permettent de se figurer un Dieu conforme à la Révélation et d'en affirmer l'existence. Une essence sans attributs serait, pour la plupart des hommes, inexistante, car elle prendrait la forme d'une essence *sans essence*, « car ce qui n'a pas de quiddité n'a pas d'essence (*li'anna mā lā-māhiyya lahā la-dāt lahā*) »⁶⁸². Mais il est semble-t-il une autre raison aux autres attributs divins irréductible aux limites de l'esprit de la foule, et qui s'impose aux philosophes. L'esprit peut-il concevoir Dieu sans attributs ? La multiplicité des attributs ne menace plus l'unicité réelle de Dieu. Mais les *ṣifāt* se voient fondés autrement. Qu'il soit simplement possible de prédiquer, à raison, que Dieu est savant, puissant et voulant ; et de dire que Dieu est savant (et non simplement « science ») conduit à reposer le problème des attributs derrière les prédicats. Que signifie, pour un être un et indivisible sous tous les aspects, d'être conçu par aspects, ou pour le dire autrement, pour un « continu éternel » d'être pris dans la discontinuité de la pensée ? C'est le problème que nous tâcherons d'examiner dans la dernière partie de notre recherche.

⁶⁸² *Kašf*, §147, p.146.

Partie 3. Modes et aspects de Dieu

La démonstration de l'unicité ontologique de Dieu par la nature de l'intellect précise la thèse défendue par les philosophes musulmans –al-Fārābī et Ibn Sīnā– accusés par al-Ġazālī dans le *TF* de nier les attributs de Dieu *tout en* échouant à en démontrer l'unité. Si Ibn Rušd prétend le faire à partir de la science, attribut le plus propre de Dieu, quel sort réserve-t-il aux autres attributs ? Si Dieu *est* science et intellect, mais qu'Il n'est pas de la même façon « volonté » ou « puissance », mais *puissant, voulant, parlant*, à quoi correspondent ces termes et quel sens y a-t-il encore à qualifier Dieu par des adjectifs ? Le problème ainsi posé conduit à identifier ce *que* décrivent ces adjectifs non plus « dans » le continu non-composé, mais *du* Dieu-intellect pris comme sujet grammatical et non ontologique. L'enjeu des attributs devient celui de la possibilité, épistémique, d'abstraire par l'intellect des qualités à partir de l'unité et de composer à partir d'elles des énoncés prédicatifs *signifiants* au sujet de ce qui n'est composé sous aucun aspect. L'attribution se confronte à trois problèmes : d'abord, l'intellect de Dieu est transcendant et ne se conçoit que par analogie avec l'intellect humain ; autrement dit la « science » se prédique de Dieu dans un sens équivoque. Ensuite, Dieu n'a pas de définition car Il n'est pas divisible selon le genre et l'espèce. Enfin, notre intellect ne peut L'intelliger, car « si l'homme Le saisissait, *son intellect serait identique à l'intellect du Créateur* »⁶⁸³. S'il était possible d'intelliger Dieu, tel qu'Il est, notre concept de Dieu serait Dieu Lui-même, et notre pensée serait elle-même une continue et éternelle. Or notre intellect est pour Ibn Rušd multiple selon les dispositions ; ainsi conçoit-il le continu éternel par une opération *discontinue* et à travers des concepts, à savoir les attributs. Que désignent alors ces attributs de ce qui est Un sous tous les rapports ? C'est au problème de *l'attribution (al-waṣf)* elle-même, entendue comme opération linguistique et conceptuelle, que la philosophie doit répondre, dès lors qu'elle s'applique à ce qui échappe à la définition.

Nous aborderons ici trois questions : 1/ d'abord, la réduction des attributs divins par Ibn Rušd en modes de saisie de l'Un par notre intellect, c'est-à-dire à des « aspects » (*wuḡūh*). Nous nous intéresserons dans ce cadre à la réfutation offerte par le philosophe aux aš'arites et aux chrétiens dans son *Grand Commentaire* à Lambda. Celle-ci prend la forme d'une explicitation

⁶⁸³ *TT VI* ; trad. J.-B. Brenet, *op. cit.*, p. 96-97.

des biais linguistiques et cognitifs propres à la prédication, qui conduisent à forger, sur le modèle des formes matérielles et des substances premières individuelles, les notions grammaticales de sujet et d'attribut. La genèse grammaticale et linguistique de l'erreur des conceptions pluralistes et réalistes des attributs rend compte, ce faisant, de la difficulté du problème, qu'Ibn Rušd reconnaît. Puisqu'il est impossible de penser l'absolument Un sous tous les rapports d'une pensée *une et sous tous les rapports*, reste à savoir la place que réserve Ibn Rušd à la pluralité résiduelle de ces attributs-aspects dans le discours philosophique portant sur Dieu.

2/ Le deuxième problème concerne la place que la théorie des modes (*aḥwāl*) occupe dans le débat théologique sur les attributs. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd assimile les aš'arites aux défenseurs des attributs-*ma'ānī* et les mu'tazilites aux négateurs de ces attributs sans mentionner le concept de *mode*, qui pourtant, a joué un rôle décisif dans l'histoire du débat. Son développement en contexte mu'tazilite oppose, au sein de cette école, les « négateurs » purs et simples de la réalité des attributs à ceux qui leur accorderont une certaine existence, modale, hors de l'âme. Si Dieu, pour les partisans des modes, n'est pas « savant » par une entité « Science » ajoutée à Lui, l'adjectif « savant » décrit, en Lui, un certain *état de fait*, c'est-à-dire *une manière d'être de Son essence*. L'intégration de la catégorie de *mode*, ontologiquement inédite, dans la pensée des attributs trouvera un écho singulier chez les aš'arites. Al-Guwaynī les intègre à son système, quoique pour ensuite les rejeter sans explication⁶⁸⁴. Mais quand il les admet, comme dans l'*Iršād*, il identifie les modes (*aḥwāl*) à des attributs (*ṣifāt*) et à des aspects (*wuḡūh*). Les modes ne sont ni l'essence divine, ni étrangère à elle, ils sont des contenus mentaux positifs mais qui ne trouvent pas d'existence *réelle* extérieure à l'âme. À ce titre et contre toute attente, al-Ġuwaynī mobilisera, pour caractériser cette relation particulière à l'essence, le concept d'« hypostase » des chrétiens.

⁶⁸⁴ Al-Ġuwaynī les admet dans l'*Iršād* et n'en fait plus cas dans son dernier ouvrage, la *Aqida an-Nizāmiyya*. Les recherches traitent partiellement de ce changement de position, mais peinent à en donner des raisons satisfaisantes. De manière générale, on renvoie à H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, op. cit. ; Mehmet Dağ, « The Causality Theory in Imam al-Haramayn », *Ondokuz Üniuersitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987): 50; R. M. Frank, « *Al-Ahkām* in Classical Ash'arite Teaching »; du même auteur, « Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views », in Dimitri Gutas (éd.), *Classical Islamic Theology: The Ash'arites, Texts and Studies on the Development of History of Kalām* III, Hampshire, Ashgate Variorum, (2008); Jan Thiele, « Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (*aḥwāl*) and its Adaption by Ash'arite Theologians », in Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford, Oxford University Press (2016), p. 376 sq. On trouvera chez Wolfson (art. cit.) et J. Thiele en particulier une réflexion sur l'autre cas de « revirement théorique » brusque sur la question des modes, au sein de l'aš'arisme, à savoir al-Baqillānī (quoi que dans l'autre « sens » : de la négation des attributs vers leur admission).

3/ Qu'Ibn Rušd ignore, dans sa réfutation des théologiens --volontairement ou non--, le concept de mode divin peut étonner. Quoiqu'il défende dans le *Kašf* ne pas avoir eu directement accès aux thèses mu'tazilites, Ibn Rušd connaît au moins la théorie des modes à travers al-Ġuwaynī. Le *Kašf* en fait état, mais à l'occasion d'un autre problème que celui des attributs, qui y renvoie néanmoins, indirectement : le problème de la vision de Dieu par les regards humains. Le philosophe mobilise, contre la possibilité de la vision directe de l'objet perçu *en tant qu'il existe* défendue par les aš'arites, la théorie aristotélicienne de l'optique. Ibn Rušd réinvestit le concept d'aspect (*waġh*, *wuġūh*) et s'appuie sur la définition ġuwaynienne du mode contre l'aš'arisme lui-même. Le philosophe rejoue autrement, et sur le terrain de l'optique, le problème de la pluralité conceptuelle de l'Un développé dans le *Grand Commentaire* à Lambda. Ibn Rušd définira le mode comme *l'aspect* (*waġh*) d'une chose, c'est-à-dire comme ce qui est relatif à la chose *et* au sujet percevant, sans appartenir essentiellement à la chose à titre d'attribut ou de caractéristique, ni relever du sujet de la perception. À ce titre, l'attribut-aspect (*waġh*) relève davantage de la perception entendue comme relation, que du concept dont il résulte.

Chapitre A/ Unité ontologique et attributs conceptuels

1. La composition et le problème du *ma'nā*

a. « Identifier » Dieu entre l'essence, la substance et l'attribut

Dans le *Kašf*, Ibn Rušd rapproche la position des aš'arites de celle des chrétiens à partir des statuts ontologiques respectifs de l'attribut et de l'essence. Si les attributs divins se distinguent de l'essence de Dieu comme des entités, alors les aš'arites sont piégés dans l'alternative suivante :

« [118] Les aš'arites affirment que ces attributs sont entitatifs sont ajoutés à l'essence. Aussi, ils disent qu'Il est savant en vertu d'une science ajoutée à son essence, vivant en vertu d'une vie ajoutée à son essence, comme c'est le cas⁶⁸⁵ pour le monde visible. Ce qui les pousserait à affirmer que le Créateur est un corps, car il y aurait là un attribut et un sujet d'attribution, un support et un [sujet] supporté ce qui est le cas du corps. En effet, au sujet de l'essence (*dāt*), ils

⁶⁸⁵*hāl*

doivent affirmer qu'elle est auto-subsistante et que les attributs subsistent en elle. Ou alors, ils doivent dire que chacun d'entre eux existe par lui-même, et donc, qu'il existe de multiples divinités. Telle est la thèse des chrétiens qui prétendent qu'il y a trois hypostases (al-*aqānim al-ʿālītha*) : l'hypostase de l'Être, celle de la Vie, et celle de la Science. Or Dieu a dit "Ceux qui disent : 'Dieu est le troisième de trois' sont impies."⁶⁸⁶,⁶⁸⁷.

Ibn Rušd fait jouer l'argument de l'autosubsistance ou de l'existence « par soi » contre le réalisme des attributs de deux manières. Que l'essence existe par soi et les attributs par celle-ci conduit à concevoir Dieu comme la substance corporelle dotée d'accidents : là, c'est singulièrement la défense gazalienne du *Tahāfut* des attributs-« accidents » (*aʿrād*) ajoutés à l'essence divine qui est visée. Ibn Rušd contraint les ašʿarites à cette conclusion en leur indiquant une autre solution, à laquelle conduit aussi la thèse de l'ajout des attributs à l'essence. La thèse des chrétiens est mobilisée ici à charge polémique : elle contraint les ašʿarites à tirer, contre les chrétiens, une conclusion irrecevable (« le Créateur est un corps »), à partir de leur définition de l'essence. L'erreur des ašʿarites qu'il appartiendra au *Grand Commentaire* à Lambda d'explicitier, tient au fait de considérer que la subsistance par soi de l'essence, soit son indépendance ontologique à l'égard de l'attribut, suffit à garantir l'unité divine. La subsistance par soi s'applique également à la substance première, individuelle et composée. Que les ašʿarites refusent aux *ṣifāt* l'auto-subsistance, en fin de compte, ne résout rien, car il sera toujours possible de défendre l'existence d'une substance existante par soi et composée⁶⁸⁸. C'est ainsi moins les chrétiens que les ašʿarites qui sont visés par l'argument. La « version » polythéiste de la thèse des attributs ajoutés et distincts de l'essence conduit *in fine* à dégager le problème de la multiplicité au sein d'un ensemble que l'indépendance ontologique de l'essence ne peut à elle seule résoudre.

La conséquence, d'après laquelle « le Créateur est un corps » s'impose aux ašʿarites du fait « qu'il y aurait là un attribut et un sujet d'attribution, un support et un [sujet] supporté », soit d'une erreur de positionnement : car à quoi correspond Dieu ici ? À l'essence seule, prise comme sujet-substrat, auquel cas « Dieu » serait, sans ses attributs, déjà Dieu ? ou à l'ensemble formé par les attributs et par l'essence, au risque d'étendre la divinité à Ses attributs ? D'après Ibn Rušd, les ašʿarites identifient Dieu au sujet-*mawdūʿ* des attributs et à l'ensemble composé de l'essence et des attributs. Selon les contextes, ce qu'ils identifient comme « Dieu » varie : contre la négation des attributs entitatifs par les muʿtazilites et philosophes, al-Ġazālī défend

⁶⁸⁶ Cor. 5, 73 ; trad. Masson.

⁶⁸⁷ *Kašf*, §118.

⁶⁸⁸ C'est le sens existentiel du « par soi », C. Cerami « Essence, accident et nécessité », art. cit., p.223-224 identifié chez Ibn Rušd dans le *GC An. Post.* I, p. 224, 2-225, 5.

l'impossibilité et la laideur d'une existence sans attributs et donc sans quiddité⁶⁸⁹ et défend que Dieu ne peut être dépourvu de Ses attributs. Contre les arguments visant la pluralité et la multiplicité de l'essence, il oppose cette fois l'indépendance ontologique de *l'essence* à l'égard des attributs, à qui revient exclusivement l'existence par soi et *par laquelle* les attributs existent. Les chrétiens, selon Ibn Rušd, étendent le caractère de la divinité aux trois hypostases, faute cette fois de ne pas distinguer la nature de l'attribut de celle de l'essence. Les positions aš'arite et chrétienne ne conduisent pas à une conclusion commune. Mais elles sont réunies dans cette alternative, car ni l'une ni l'autre ne parvient à *situer* Dieu. Si l'identification de Dieu, entre l'attribut et l'essence, constitue un problème évident chez les chrétiens, que les dogmes de la Trinité et de l'incarnation poussent à étendre la divinité à ce qui n'est pas Dieu, la mise en évidence de ce problème chez les aš'arites par Ibn Rušd doit se faire selon une méthode particulière. Dans le *TT V*, Ibn Rušd revient sur la troisième négation de la multiplicité développée par les philosophes et attaquée par al-Ġazālī⁶⁹⁰. Il s'agit de la multiplicité selon l'essence et l'attribut. L'incohérence pointée par Ibn Sīnā, consistant à admettre des attributs *dépendants* et *consécutifs* de l'essence et *nécessaires* en même temps, ne suffit pas à nier les attributs quoiqu'elle soit « proche » de le faire :

« La troisième [manière de nier la multiplicité] est la négation de la pluralité des attributs au sujet de l'Existant nécessaire (*naḥvi kaṭrat al-ṣifāt 'an wāḡib al wuġūd*). (1) Si ces attributs avaient *l'existence et l'essence* nécessaire, l'Existant nécessaire [lui-même] serait multiple, puisque [son] essence est aussi nécessaire. (2) Si les attributs étaient *causés* par l'essence (*ma'lūla 'an al-ḡāt lazima*), ils ne seraient pas des existants nécessaires (*wāḡib al-wuġūd*) et les attributs de l'Existant nécessaire n'existeraient [ainsi] pas nécessairement, à moins de considérer que [l'expression d'] « existant nécessaire » (*wāḡib al-wuġūd*) contienne (*al-ism yaštamilu 'alā*) à ce qui est existant nécessaire et ce qui n'est pas existant nécessaire, ce qui est absurde et impossible. Cela⁶⁹¹ est proche de la vérité (*qarīb min an yakūna haqqan*) dès lors qu'on applique le terme d'existence nécessaire à l'existant immatériel (*mawġūd fī ġayr mādda*), puisque les existants dépourvus de matière (*fa-inna al-mawġūdāt allatī laysat fī mādda*) sont ceux qui existent par soi (*wa hiya al qā'ima bi-dātīha*) et non dans un corps. »⁶⁹²

Ibn Rušd reformule et précise l'argument d'Ibn Sīna. Il lui donne aussi une portée polémique supplémentaire puisque le philosophe place là encore –quoiqu'implicitement– l'aš'arisme dans

⁶⁸⁹ *TT VI*, Bouyges p.365 : « quelle beauté y aurait-il, demande al-Ġazālī, dans une existence sans quiddité, c'est-à-dire sans essence ? »

⁶⁹⁰ *TT, V*, Bouyges p.295-297

⁶⁹¹ Cette négation.

⁶⁹² *Ibid.*, p.299

une alternative qui l'oblige à se positionner contre les chrétiens. Si la nécessité est étendue à l'essence *et l'existence* des attributs, selon la première possibilité (1), « l'Existant nécessaire [lui-même] serait multiple » : « Dieu » ne serait donc plus la seule essence *existant* nécessairement mais Dieu (l'Existant nécessaire) serait multiple, ce qui correspond à la formulation de la thèse trithéiste posée dans le *Kašf*. Si l'existence nécessaire n'appartient qu'à l'essence, comme le dit ici Ibn Rušd au sujet d'al-Ġazālī, alors Dieu serait cette essence dont les attributs seraient des accidents dont l'existence est *causée* par elle. La réfutation, pour n'être plus seulement « proche », mais viser sa cible, doit être formulée autrement, par l'immatérialité et non par la nécessité existentielle de Dieu. En affirmant que seuls les existants immatériels existent « par soi », Ibn Rušd accuse à nouveau les aš'arites de penser Dieu, dans Sa « totalité », sur le modèle du corps. Si al-Ġazālī défend que les attributs sont dépendants de l'essence tout en la constituant nécessairement, cet argument donne l'occasion à Ibn Rušd de préciser le statut de l'attribut divin essentiel dans la suite de sa réponse :

« On ne peut imaginer qu' [une telle] essence soit *constituée* par ces attributs *essentiels* (*laysa yumkinu an yutašawwar fihā šifāt dātiya tataqawwamu bihā al-dāt faḍalan*) –sans parler des attributs *ajoutés* à l'essence ('*an in yutasawwar fihā šifāt zā'ida 'alā al-dāt*), c'est-à-dire les attributs appelés « accidents » (*wa hiya al- šifāt allatī tusammā a 'rādan*), dont on peut [toujours] imaginer la suppression sans que l'essence, elle-même, ne soit supprimée (*li'annahā idā tuwuhhimat murtafa' a lam turtafa' al dāt*)-- , car cela n'est pas le cas des attributs essentiels (*bi-ḥilāf al- šifāt al-dātiya*). »⁶⁹³

Ibn Rušd rejette les attributs-accidents de la nature divine. Ceux-ci s'ajoutent à l'essence et ne constituent pas des attributs essentiels de celle-ci : ainsi pourra-t-on les supprimer sans que l'essence, elle, ne le soit. Mais une autre réfutation, plus subtile, concerne le rôle constitutif d'attributs considérés comme essentiels vis-à-vis de l'essence : il ne faut pas, une fois admis les attributs essentiels de Dieu, penser qu'ils « constituent » l'essence. L'attribut essentiel se rapporte à l'essence immatérielle *sans* la constituer (*tataqawwamu bihā al-dāt*), au risque d'en faire des parties ou des formes dans l'essence. Plus encore, une chose telle que des attributs essentiels *et* constitutifs de ce à quoi ils se rapportent comme essentiels est impossible (*laysa yumkinu*), car la nature des attributs essentiels se rapporte à l'essence sans composition, ajout ni différence, et comme une pure identité, dès lors que ces attributs se ramènent à une essence immatérielle. Ces arguments permettent de comprendre l'origine de l'erreur commune des

⁶⁹³ *TTV*, Bouyges, p.299.

aš'arites et des chrétiens. Faute d'avoir –ou de le vouloir, comme chez les chrétiens— clairement identifié Dieu entre l'essence et les attributs, les uns et les autres prétendent, selon Ibn Rušd, définir Dieu comme *l'ensemble* des deux.

b. L'unification par le « *ma'nā* »

Les lignes 1072b14-30 du livre Lambda de la *Métaphysique*⁶⁹⁴ marquent le début d'un excursus théologique dans le commentaire d'Ibn Rušd. Le commentateur intègre, après avoir affirmé suivant Aristote que « la vie et la science sont les attributs de Dieu les plus propres », et que Dieu est ainsi un « vivant savant »⁶⁹⁵, une critique des positions aš'arites et chrétiennes, qu'il réunit là encore :

« *C'est à partir de là que (min hunā), les chrétiens ont commis une erreur, en affirmant la trinité dans la substance (al-taḥīṭh fī al-ġawhar). Ils n'y échappent pas en affirmant que celle-ci⁶⁹⁶ est triple (innahā ṭalāṭa) et que Dieu est un (al-Ilāh wāḥid) et que si la substance est composée, (idā ta 'addada al-ġawhar), l'ensemble est un (al-muġtama 'wāḥid) par un concept un ajouté à l'ensemble (bi ma'nā wāḥid zā'id 'alā al-muġtama'). Je dis : c'est cette [même erreur] qui a, parmi les musulmans (min ahl millatinā), contraint les aš'arites à admettre des attributs ajoutés à l'essence (awṣāf zā'ida 'alā al-dāt), ce qui les a contraints à admettre l'unité par un concept un s'ajoutant à l'essence et aux attributs (fa yalzimuhum an takūna wāḥida bi ma'nā wāḥid zā'ida 'alā al-dāt wa al-awṣāf). Ces deux doctrines (kull al-maḡhabayn) ont donc dû admettre la composition (al-tarkīb). »⁶⁹⁷*

L'intervention du débat théologique à cet endroit du commentaire est surprenante. L'auteur vient d'explicitier que l'intellect divin est dénué de la nature de la puissance, --car il est toujours en acte-- et en quel sens Il est, par-là, un : si Son acte est la vie, Son essence est d'être vivant et savant⁶⁹⁸. Précisément, c'est *à partir de là* que se noue l'erreur des šifatistes et des chrétiens selon le philosophe, puisque c'est de *cela*, à savoir la démonstration de l'unité substantielle de l'intellect et de Son acte, que les uns et les autres ont manqué. La *composition* par laquelle les aš'arites et les chrétiens ont conçu la divinité trouve ici les moyens d'être réfutée. Ici, Ibn Rušd s'attache à montrer l'origine de l'erreur des uns et des autres moins que leurs conséquences,

⁶⁹⁴ « Nous affirmons donc que le dieu est l'animal éternel et le meilleur (*zoôn aidion ariston*), de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent au dieu, car *le dieu est cela même*. » *Met. L*, 1072b17, p.393

⁶⁹⁵ *GC Met. L* p.1620

⁶⁹⁶ Il s'agit de la substance.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*

comme il le fait dans le *Kašf* et dans le *Tahāfut*. Les chrétiens prétendent réunir ontologiquement les trois personnes de la Trinité comme un « ensemble » par l'ajout d'un « concept un ». Dieu est à la fois « un » *et* « trois », car Il est à la fois les différentes unités de la substance composée (les *aqānīm*), et leur ensemble (soit, Lui-même, ce concept un). Les aš'arites prétendent aussi réunir la multiplicité par un concept un et unitaire, mais cette fois appliqué à l'attribut *et* l'essence. Selon Ibn Rušd, les aš'arites sont contraints de recourir à une énième composition afin de réunir l'ensemble. L'erreur est en fin de compte la même, du point de vue de l'unicité divine, qui est la perspective de l'argumentation du *GC L*. Elle a un nom : la composition (*al-tarkīb*) ; et elle a un concept (celui de *ma'nā*).

Le terme de *ma'nā* peut être traduit dans ce cadre précis par le terme de (1) « concept »⁶⁹⁹. D'abord, car la suite du commentaire portera sur la signification et la fonction attributive des prédicats et le terme de *ma'nā* sera mobilisé pour désigner le contenu mental des termes « vie » et « vivant » attribués à Dieu par le Stagirite. D'autre part, car la portée singulière de cet argument consiste à accuser les aš'arites et les chrétiens d'échouer à *résoudre ontologiquement* la multiplicité à l'unité. La multiplicité des attributs ou des hypostases est finalement réduite à une *composition* ou à un composé, soit à une essence pouvant toujours être, quoiqu'auto subsistante, composée et constituée en parties quantitatives⁷⁰⁰ ou selon la matière et la forme⁷⁰¹, c'est-à-dire selon la division des corps. En s'appliquant au composé, le *ma'nā* « un » s'ajoute seulement au composé sans l'unifier, à la manière d'un mot ou d'un concept.

Une autre lecture consisterait à accorder au *ma'nā* unitaire (2) un sens fort, à destination particulière des aš'arites. Ceux-ci défendent que les attributs sont des entités, ontologiquement distinctes de l'essence de Dieu. Ils ne feraient alors, selon Ibn Rušd, que reconduire la composition ontologique en la redoublant ontologiquement. Si les attributs *ma'ānī* ajoutés à l'essence –prise pour Dieu ici--, échouent à se rapporter à l'essence autrement que comme ses constituants, ses parties ou ses concomitants nécessaires, ils représentent *déjà* l'échec d'un énième attribut- *ma'nā* « unité ». Aussi, les deux sens de *ma'nā* se rejoignent : (1) pris comme

⁶⁹⁹ Et non, comme le traduit C. Genequand, par « sens » : « [...] *the compound is one in the sense of a unity superimposed* [...]», *Ibn Rushd's Metaphysics, a Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, Leiden, Brill, 1986, p.158-159.

⁷⁰⁰ Il s'agit de la division quantitative *en acte et en puissance* (ontologique et conceptuelle), rejetée par les philosophes au sujet de l'immatérielle, qui ne s'applique qu'aux corps. Cf. *TT*, V.

⁷⁰¹ C'est la division dite « qualitative », qui s'applique aux corps individuels mais selon la puissance seule (la matière et la forme peuvent être considérées séparément dans l'âme, mais elles n'existent pas, réellement, l'une sans l'autre). Cf. *TT*, V.

concept, il est simplement une description sans fondement, qui prétend réunir un ensemble de substances, comme chez les chrétiens, ou un composé corporel, comme chez les aš'arites. (2) Entendu comme *entité* (supplémentaire) aux autres, le *ma'nā* pluralise le composé et ce faisant n'est pas une entité unifiante, mais là encore, une simple idée sans corrélat ontologique. L'erreur des aš'arites et des chrétiens réside dans leur incapacité à penser l'unité autrement que par la somme sans unité essentielle, c'est-à-dire sans démontrer l'unité de l'essence divine. À quoi correspond « Dieu », alors, dans ces deux systèmes ? Le problème reste le même du côté des chrétiens, qui pourront répondre de deux manières : Dieu est les trois substances, et Dieu est l'unité de cet ensemble, et donc le *ma'nā* un lui-même. Les aš'arites devront se résoudre à admettre que Dieu est *ce à quoi s'ajoute ce ma'nā* « un » supplémentaire, c'est-à-dire l'essence avec Ses attributs, mais tels qu'ils devraient être unifiés extérieurement.

Dans les lignes qui suivent, Ibn Rušd conclut sur l'erreur de la composition, en termes cette fois directement métaphysiques :

« Or, tout composé est *produit* (*kull murakkab muḥdaṭ*), à moins de supposer que puissent exister des choses *composées par soi* (*ašyā' tatarakkab bi-dātihā*). Si des choses composées par soi existaient, alors elles passeraient, par soi, de la puissance à l'acte (*la kānat ašyā' taḥruḡu min al-quwwa ilā-l-fi'l bi- dātihā*), et se mouvraient par soi (*wa tataḥarraku bi- dātihā*) sans moteur (*bi-ḡayr muḥarrrik*). »⁷⁰²

Ibn Rušd renvoie à l'immobilité et l'éternité du Premier Moteur démontrées plus tôt, et à la démonstration de la génération et du mouvement des êtres composés du monde sublunaire⁷⁰³. Tout existant composé suppose une forme et un moteur pour s'actualiser. Ibn Rušd revient ainsi au discours métaphysique qu'il suivait jusqu'alors qui définit la forme pure comme ce qui est en acte et éternellement une et identique à elle-même. À cela correspond la détermination aristotélicienne de l'intellect par soi et du meilleur par soi, soit de l'auto-intellection en acte. Que la nature de l'intellect garantisse l'immobilité et l'immutabilité de l'essence divine se comprend par la différence avec les substances composées, auxquelles les aš'arites ont tort d'assimiler Dieu et Ses attributs. Que Dieu soit composé est impossible, puisque ce qui est composé est produit *par autre chose*, ce qui est mobile, mû *par autre chose*, et ce qui est en

⁷⁰² *GC Met.* L, comm.39, Bouyges, p.1620.

⁷⁰³ *Ibid.*, p.1617.

puissance s'actualise par une forme distincte de soi-même⁷⁰⁴. À l'unité de Dieu, qui n'a d'autre fin, d'autre moteur et d'autre forme que Lui-même, correspond donc, aussi, Sa simplicité.

Ibn Rušd place également cette conclusion dans la continuité de la distinction de l'intellect divin avec l'intellect humain. Il intègre, au moment de commenter la comparaison entre intellection divine et éternelle et intellection humaine par intermittences livrée par Aristote en 1072b25, un développement sur la nature de l'intellect matériel. Si la nature de l'intellect et de l'intelligible sont communes, le « réceptacle et ce qui est reçu (*al-qābil wa-l-maqbūl*) de l'intellect sont tous les deux intellect ». « L'intellect » et « l'intelligé » (*al-'aql wa-l-ma'qūl*) sont distincts par les « dispositions » (*aḥwāl, diathesis*) seules, puisqu'ils ne sont pas toujours en acte et donc susceptibles de n'être pas toujours identiques. Il faut donc aussi penser à ce type de multiplicité et de composition en niant la composition en Dieu, à savoir à cet autre type de composition, non seulement numérique et quantitative (en parties), mais à la composition selon l'acte et la puissance : cette composition « dynamique » justifie que même dans le cas de l'intellect, l'intellect et l'intelligible, le réceptacle et le reçu puissent toujours être distincts, ne serait-ce que par la pensée. Que cette composition soit possible au sujet de l'intellect doit se comprendre ainsi : l'intellect humain n'est pas divisé ou composé selon le sujet ontologique (le réceptacle) et l'attribut ou forme (l'intelligible « reçu ») comme une division réelle, mais ils peuvent l'être *comme* un sujet ontologique distinct (une forme de réceptacle ou de matière) et *comme* une forme inhérente à la matière.

Le principe selon lequel « tout composé est produit » vise davantage les aš'arites que les chrétiens. Ibn Rušd accuse à nouveau la composition de Dieu selon l'essence et l'attribut-accident d'identifier Dieu à un corps, puisque de l'identifier à l'ensemble composé à partir d'une essence-réceptacle –devenant substance matérielle—et d'un attribut ajouté –devenu l'accident de la substance matérielle. Mais en poussant plus loin la négation de la composition quantitative vers la négation de la composition selon la *disposition*, Ibn Rušd marque un terme définitif à toute possibilité de distinguer en Lui un réceptacle et un reçu –puisque Dieu est, contrairement à notre intellect, éternellement « dépouillé de la puissance »⁷⁰⁵. Qu'un *ma'nā* « un » ne puisse s'ajouter à Dieu sans le re-composer ou sans s'accoler simplement au multiple

⁷⁰⁴ On renvoie ici à ce qu'Aristote défend précédemment en Lambda 1072a20-1072b10 : le mouvement est éternel et circulaire et il faut bien quelque chose qui le meuve en étant lui-même immobile, éternel, substance et acte. Le suprême intelligible étant le suprêmement désirable, l'intellect est un tel principe. Sur la fin et le désir du meilleur comme moteur, voir 1072b5-10 : « la fin donc meut parce qu'elle est objet de désir, et elle meut les autres choses par une chose qui est mue. Si donc une chose est en mouvement, elle peut aussi être autrement qu'elle n'est. [...] En effet, le premier déplacement est le premier des changements. » (trad. A. Jaulin, *op. cit.*, p. 391-392).

⁷⁰⁵ *GC Met. L*, comm.39, Bouyges, p.1618.

se comprend par l'affirmation de l'unicité substantielle et actuelle du Premier, dont l'essence est d'être « par soi ». Que Dieu ne puisse être *par autre chose* invalide donc les tentatives chrétienne et aš'arite de *composer* l'unité⁷⁰⁶. Une fois invalidées ces deux tentatives par l'affirmation d'une unité absolue et identique sous tous les rapports, Ibn Rušd entreprend d'expliquer pourquoi et comment il est encore possible de formuler à Son sujet, des propositions prédicatives au moyen d'un sujet et d'un attribut. De cette nouvelle manière se retrouve la question de l'identification de Dieu dans les énoncés faits à Son sujet : Dieu est-il le sujet grammatical de l'énoncé « *Dieu* est vivant » ? Mais alors, comment, autrement que sur le modèle de la division qualitative, peut-on qualifier Dieu, c'est-à-dire autrement que sur le modèle de la forme vis-à-vis du sujet ?

2. Les problèmes de l'attribution

a. Synonymie et dérivation

La suite du commentaire propose d'explicitier la manière dont il faut envisager la multiplicité des attributs de Dieu. Cette multiplicité, selon Ibn Rušd, est seulement conceptuelle, elle dépend d'une manière d'envisager ce qui est un sous tous les aspects. C'est encore contre unification du composé par un « *ma'nā* » un que le philosophe développe cette idée. Les aš'arites et les chrétiens ont échoué à établir l'unité réelle de Dieu, c'est-à-dire l'unité ontologique, car ils ont accordé aux attributs ou aux hypostases une existence *réelle* tandis que l'unité est seulement conceptuelle. Ibn Rušd indique qu'il faut, à l'inverse, poser l'unité ontologique de Dieu et identifier la nature *conceptuelle* de Ses attributs. Il procède, pour démontrer la nature conceptuelle et mentale de l'attribut, à l'analyse sémantique de l'énoncé « Dieu est vivant » :

⁷⁰⁶ Cf. l'argument de *TT VI* définit le simple comme le par soi au sens de « non composé » par autre chose : « Si la composition de Dieu était nécessaire, elle devrait encore être nécessaire *par autre chose* et non *par soi* puisque la composition suppose que les parties du composé soient *la cause du composé* ou suppose un « compositeur ». Il faudrait donc que la composition soit un accident nécessaire qui *s'ajoute* au composé. Cela est absurde. Car ou bien l'être est composé, mais alors il n'est pas nécessaire et *il n'est pas un sous tous les rapports*, ou bien il est un et nécessaire sous tous les rapports mais à ce moment-là, il n'est pas composé. » cf. Bouyges, p.312-313.

« Aussi, quand nous déclarons qu' « Il est vivant » et qu' « Il a une vie »⁷⁰⁷, nous devons y voir un concept identique (*min qawlinā fīhi annahu ḥayy wa anna lahu ḥayāt ma'nā wāḥid bi 'aynihi*), du point de vue du sujet (*bi-l-mawdū*'), <mais> double selon l'aspect (*itnān bi-l-ḡiha*). (1) Non que ces deux <notions> désignent (*la yadullāni*) un concept identique à tous les points de vue (*ma'nā wāḥid min ḡamī' al-ḡihāt*), comme c'est le cas des synonymes (*al ism al-mutarādifa*) « bétail » (*ba'īr*) et « chameau » (*ḡamal*) par exemple⁷⁰⁸. (2) Il ne faut pas non plus comprendre qu'il y a entre ces deux notions⁷⁰⁹ un rapport analogue à celui qui existe entre mot dérivé (*ism al muštaqq*) et le mot dont il dérive⁷¹⁰. Je veux dire que le mot dérivé indique la même chose que le mot dont il dérive, mais en y ajoutant <quelque chose> (*bi ziyāda*) : « vivant » et « vie » par exemple. *Vie*, en effet, désigne une notion qui n'est pas dans un sujet (*al ḥayāt tadullu 'alā ma'nā fī ḡayr mawṣūf*), tandis que *vivant* désigne une notion qui est dans un sujet (*ḥayy yadullu 'alā ma'nā fī mawṣūf*), autrement dit une forme dans une matière (*ṣūra fī ḥayūla*) et une disposition permanente dans un sujet (*malaka fī mawṣūf*). »⁷¹¹

Ibn Ruṣd ne s'intéresse pas ici à la multiplicité des attributs-accidents (la vie, la science, la volonté, etc.) mais à la relation entre le substantif (la « vie ») et l'adjectif (« vivant ») attribués à Dieu. L'enjeu de l'argument n'est pas, comme les philosophes ont déjà fait avant lui, de prouver l'existence nécessaire et absolument première de Dieu en niant les attributs entitatifs nécessaires et éternels. Il faut donc comprendre en quel sens les deux énoncés « Dieu a la vie » et « Dieu est vivant » doivent être compris. Ces deux énoncés renvoient, en dépit de leurs formulations distinctes, à un « concept un en lui-même (*ma'nā wāḥid bi 'aynihi*) », c'est-à-dire à une même signification, le concept de vie. En précisant que ce concept un et identique l'est « du point de vue du sujet », ou selon le sujet (*bi-l-mawdū*) » tout en étant « double selon

⁷⁰⁷ Nous ajoutons les guillemets. Il s'agit ici d'analyser le type de différence existant entre « vie » et « vivant » à partir de la différence formelle entre ces deux propositions.

⁷⁰⁸ A. Martin ne traduit pas ces deux termes. Il explicite toutefois en note de quoi il s'agit, et le sens de cet exemple : « le premier de ces deux termes (*al-ba'īr*), désigne, dans l'espèce « chameau » (*ibilon*), l'unité asexuée, autrement dit un individu quelconque, mâle ou femelle, du troupeau. *Al-ḡamal*, en revanche, désigne le mâle reproducteur. Les deux mots peuvent donc désigner un même individu (« un concept identique », dit Averroès), mais sous deux aspects différents. » note 39 p. 241. Cette explication est difficile et surtout ne rend pas l'intérêt de cet exemple dans le contexte de l'argument. L'insistance sur l'indifférenciation sexuelle de « *ba'īr* » et de la désignation du mâle par *ḡamal* recouvre la différence d'extension de ces deux termes : ce qui importe ici, c'est de pointer que « *ba'īr* » renvoie à l'espèce et « *ḡamal* » à l'individu. Cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, librairie du Liban t. I p.142 : *ba'īr* a deux définitions : « 1. le chameau, en général, comme espèce, sans aucun égard au sexe ; race caméline. 2. Toute bête de charge. » Nous traduisons ce terme par « bétail » afin de rendre la différence existant entre la désignation de l'espèce comme d'un collectif et celle de l'individu. Martin a tort d'affirmer que le terme « *ba'īr* » renvoie à « un individu quelconque, mâle ou femelle », car il ne s'agit précisément pas de l'individu mais de l'espèce. Cette précision est cruciale pour la compréhension du texte, comme nous le verrons par la suite, puisqu'il s'agira de dégager la relation entre « vie » et « vivant » de deux autres relations : la synonymie, au sein de laquelle deux termes peuvent désigner un même individu (le même chameau, désigné par l'espèce ou par l'individu) et la dérivation d'un mot à partir de sa racine linguistique. Or, on constate que déjà dans l'exemple choisi pour illustrer la synonymie, Ibn Ruṣd laisse apparaître l'idée du rapport du général au particulier, plus précisément, de l'intégration du particulier dans le général.

⁷⁰⁹ Notons que la traduction de A. Martin p.240 lit « *tadullu* ». Nous corrigeons par « *iadullāni* », cf. Bouyges p. 1620.

⁷¹⁰ Il s'agit de la racine.

⁷¹¹ GC Lambda, comm.39, Bouyges, p.1620.

l'aspect (*itnān bi-l-ġiha*) », Ibn Rušd indique que la multiplicité relève de l'énoncé et qu'elle n'est apparente. Le *ma'nā*, dans ce cadre, renvoie à la signification commune des deux termes « vie » et « vivant », soit à l'unité conceptuelle, distincte des différences simplement formelles trouvées dans l'expression de ce concept⁷¹². Mais qu'un *ma'nā* unique et identique à lui-même puisse se formuler de ces deux manières et qu'il puisse sous ces deux formes s'attribuer à l'essence doit se dégager de deux types de phénomènes linguistiques auxquels il ne saurait se réduire : (1) la synonymie et (2) la dérivation.

L'argument poursuit ainsi, derrière l'analyse linguistique, la démonstration de l'unicité de Dieu. (1) Le cas de la synonymie est employé de la manière suivante : que vie et vivant renvoient à une seule et même notion (*ma'nā*) n'est pas réductible à une différence *seulement* formelle, comme les termes de « *ba'īr* » et de « *jamal* ». Ces deux termes renvoient au concept de chameau, c'est-à-dire à la signification même du concept, qui est la même pour les deux expressions distinctes. Les termes de « Vie » et de « vivant » ne se rapportent pas eux-mêmes sous tous les points de vue à « un concept identique à tous les points de vue (*ma'nā wāḥid min jamī'al-jihāt*) ». Qu'un même *ma'nā* commun soit visé, cela est le cas de la relation de « vie » à « vivant » et de la synonymie. Mais au-delà de la différence lexicale et formelle au sein de chacun de ces couples de termes, les synonymes se ramènent de *la même manière* à ce qu'ils ont en commun, à savoir le *ma'nā*. Ibn Rušd affirme ici qu'entre « vie » et « vivant » existe une différence supplémentaire qu'entre deux synonymes. Cette distinction tient à leur relation à un sujet : la « vie », en tant que concept, n'est prédiquée de rien tandis que « vivant » correspond à ce même concept *prédiqué* d'un sujet. L'exemple employé ici n'est pas anodin, puisqu'Ibn Rušd choisit de rapprocher l'espèce et l'individu sous un *ma'nā* commun, le concept de « chameau » qui n'est ni individuel ni collectif. Les deux synonymes, dans ce cas, renvoie à un troisième terme, le concept de chameau, que tous deux expriment selon une extension et une modalité différentes. Le *ma'nā* commun aux expressions « vie » et « vivant » correspond à la notion de « vie » elle-même, de sorte que l'expression « vivant » n'est pas, par rapport à la vie, dans un rapport égal à autre chose –un *ma'nā* extérieur à la relation, comme le concept de chameau, commun à l'individu (*ġamal*) et à l'espèce (*ba'īr*)—mais « vivant » est une certaine *manière d'être* de la vie.

⁷¹² Le *ma'nā* pris comme signification profonde et contenu mental correspondant au concept de « vie » s'oppose au *lafz* c'est-à-dire à la simple expression verbale du concept. Dans ce contexte, le *ma'nā* peut être compris comme le signifié et la forme aspectuelle du *lafz* (le signifiant).

Le second cas envisagé par Ibn Rušd pour comprendre cette relation entre « vie » et « vivant » est (2) celui de la dérivation. Elle introduit déjà une dimension ontologique supplémentaire qui sera décisive pour comprendre à quel type de composition *réelle* conduit l'attribution à Dieu de *šifāt* dès lors que leur statut linguistique n'est pas suffisamment précisé. Dans le cas de la dérivation, « vivant » se rapporte à la notion (*ma'nā*) de « vie ». L'expression de dérivation ou de paronomase est employée par Ibn Rušd dans le cadre des attributs pour désigner une certaine manière d'être de la notion, c'est-à-dire à la manière dont un concept un (un substantif), s'attribue--en s'y accordant—à un sujet grammatical. Cette manière d'être du *ma'nā* est, elle-même, grammaticale : « vie » et « vivant » désignent le même sens mais ce concept ne se prédique d'un sujet qu'en changeant « d'aspect », en devenant « vivant ». Or, cette modification « selon l'aspect » n'entame pas l'unité définitionnelle du concept, car c'est d'elle que le terme dérivé tire son sens et à cette condition qu'il est prédiqué du sujet. « Le mot dérivé indique la même chose que le mot dont il dérive », mais, précise Ibn Rušd, « en y ajoutant <quelque chose> (*bi ziyāda*) : « vivant » et « vie » par exemple ». « Vivant » désigne donc la vie, mais *avec* autre chose. Cette différence s'explique par le fait que « "vie" » est une notion sans sujet (*ma'nā fi ġayr mawṣūf*), un *ma'nā* non prédiqué et non attribué. Elle n'est donc *dans* (*fī ġayr*) aucun sujet. « "Vivant" » ajoute à la désignation du concept la manière dont le *ma'nā* se rapporte au sujet (*ma'nā fī mawṣūf*) : le terme dérivé, c'est-à-dire l'adjectif désigne l'inhérence d'un *ma'nā* (signification) dans un sujet. Mais si le *ma'nā* *inhère dans le sujet* et a ainsi une autre manière d'être que le concept seul, Ibn Rušd lui donne une portée ontologique, en le justifiant par l'hylémorphisme. Si « vivant » est la « vie » « *dans* » le *sujet grammatical* (*mawṣūf*), de la même manière que la forme matérielle est « *dans* » la *matière* (*mawḍū'*)⁷¹³, alors il faut entendre l'analogie ainsi : l'adjectif « vivant » est la forme inhérente dans le sujet, elle correspond au mode d'existence de l'attribut-substantif « vie », soit l'universel (le concept) est dans l'individu singulier.

Ibn Rušd dégage ici les expressions « Dieu est vivant » et « Dieu a la vie » de ces deux types de rapports. (1) Ces deux expressions ne sont pas synonymes. Cette négation de la

⁷¹³ La matière est ici envisagée comme substrat de la forme, comme en C.14. « Par elle-même en effet, elle n'est pas réellement une substance déterminée, bien qu'elle passe pour telle, puisqu'elle existe en chaque être sous forme de substrat. » la matière n'est pas la substance mais passe pour telle. Nous y reviendrons. On renverra aussi à l'équivalence trouvée dans la définition de la matière : relativement à la forme, elle est le support : « la matière (*hayula*) de tout corps, c'est le support (*al-hāmil*) de sa forme, comme le bois l'est du lit » *Maḥāṭih*, 136, 1.2-3 et 11.

synonymie, dans le cas de Dieu, peut être comprise de deux manières. (1a) D'abord, les synonymes renvoient à un *ma'nā extérieur* aux deux termes qui y renvoient. Or, Dieu est précisément « vie », comme cela a été démontré par la définition aristotélicienne de la *diagogē* et de l'*energeia* divines. Dieu est identifié à l'un des deux termes, c'est-à-dire le *ma'nā* « vie » lui-même. De ce fait, cette interprétation correspond à la deuxième négation, soit, (2) à la négation de la relation de dérivation. Si Dieu *est* vie, car Il n'est pas un sujet-*mawḍū'* et qu'Il n'a pas de matière, l'adjectif « vivant » ne désigne pas Sa « vie » par dérivation de la forme « vie ». (1b) On peut également comprendre la négation de la synonymie dans un autre sens : de manière générale, l'argument oppose ici les énoncés prédicatifs relatifs aux sujets composés à énoncés prédicatifs ayant Dieu pour « sujet ». Ibn Ruṣd le formule explicitement pour la dérivation : celle-ci ne saurait s'appliquer à Dieu, puisque la dérivation du substantif est analogue à l'inhérence de la forme matérielle. La synonymie entre « vie » et « vivant » serait ainsi niée au sujet des énoncés visant les êtres composés seulement, car les termes dans ce cas ne désignent jamais l'individu, mais le genre et l'espèce. C'est à cette lecture qu'invite la conclusion d'Ibn Ruṣd :

« Mais pour les choses qui sont une forme qui n'est pas dans une matière (*ṣūra fī ḡayr hayūla*), la qualité <attribuée à un objet> et l'<objet ainsi> qualifié (*al waṣf wa al-mawṣūf*)⁷¹⁴ se ramènent dans la réalité à une notion unique (*ma'nā wāḥid bi-l wuḡūd*), alors qu'ils sont, de notre point de vue, deux (*bi-l-i'tibār itnān*) : la qualité et le qualifié (*al waṣf wa al-mawṣūf*). »⁷¹⁵

Que Dieu soit « vivant » et qu'Il soit « vie » reviendraient ainsi à un « *ma'nā* unique », à savoir Dieu Lui-même, puisqu'Il est vie. Si la totalité de cette analyse porte sur le cas des énoncés visant les existants composés, alors Ibn Ruṣd affirmerait par (1b) la thèse mu'tazilite formulée au paragraphe 118 du *Kaṣf* de l'identité de l'attribut et de l'essence (derrière leur expression singulière, « vie » et « vivant » désignent la même chose, de même que « science » et « savant ») ; et (2), à savoir que pour Dieu, la prédication d'un attribut substantif ne peut se concevoir comme désignant l'inhérence d'une forme dans une matière. Ainsi, (1b) signifie que « vie » et « vivant » ne sont synonymiques que pour les substances individuelles, mais qu'en Dieu, les deux termes renvoient *strictement sous le même rapport au* « sujet » (Dieu, ou la

⁷¹⁴ Notons que dans tout le passage, Ibn Ruṣd n'oppose pas la *ṣifa* et le *mawṣūf*, mais le *waṣf* (masdar) et le *mawṣūf*, soit la qualification (entendue comme acte) et le sujet qualifié. Bien que *waṣf* rende aussi l'idée de *ṣifa*, cet usage mérite d'être relevé au vu du contexte de l'argument.

⁷¹⁵ *GC Met. L*, comm.39, Bouyges, p.1620.

« vie ») et (2), que la différence entre des deux expressions n'est que formelle, car l'adjectif « n'ajoute » quelque chose au substantif qu'à la condition qu'il soit appliqué au composé. Si la thèse (1a) correspond à ce qu'Ibn Rušd défend au sujet de la thèse mu'tazilite, la thèse (2) correspond à celle des aš'arites, qui affirment que Dieu est vivant par une Vie et savant par une Vie, par l'ajout d'un substantif.

L'analyse grammaticale à laquelle se livre Ibn Rušd dans son *Grand Commentaire* consiste à poser le problème de l'attribution de qualités à ce qui ne peut *ontologiquement* être le sujet de qualités. La conclusion à laquelle le philosophe aboutit consiste, contre les aš'arites et les chrétiens, à montrer l'impropriété des opérations prédicatives consistant à distinguer le sujet de l'attribut, et ainsi à concevoir l'Un *par* la composition entendue comme composition ontologique. Si ceux-ci ont tenté de réunir cette composition par un concept supplémentaire, Ibn Rušd défend ici au contraire que la multiplicité verbale fait écran à l'unité ontologique et *piège*, par la grammaire, celui qui voudrait qualifier Dieu.

b. La composition par l'intellect

Cette conclusion porte un autre problème, qui est celui de la possibilité de concevoir l'Un autrement que par le multiple. Si les attributs ne multiplient pas réellement Dieu selon l'essence, mais selon *l'aspect* seulement, à quoi correspondent ces aspects ? Sont-ils les formes résiduelles de pluralité propres aux limites de notre pensée et de nos opérations mentales, ou sont-ils signifiants, c'est-à-dire porteurs de significations irréductibles l'une à l'autre et à l'affirmation de l'unité de Dieu ? D'après Ibn Rušd, l'apparente composition et division de l'Un par les énoncés prédicatifs s'explique par deux nécessités propres à l'intellection humaine : (a) d'abord, l'intellect conçoit *comme* distinctes des choses qui, en réalité et en acte, c'est-à-dire hors de l'âme, ne le sont pas, puis recompose ce qu'il a disjoint. La manière dont l'intellect conçoit l'unité, par aspects, est nécessaire. (b) Deuxièmement, il est possible, connaissant la nature de cette opération, et connaissant la nature de ce qui n'est, par soi, non-composé, de connaître que cette opération se fait *par analogie* seulement avec ce qui existe réellement de manière composée. Mais à partir de là, le problème du statut des *aspects* par lesquels l'esprit saisit l'unité ressurgit, puisque c'est par nécessité et faute de pouvoir la formuler autrement qu'il procède.

La suite du commentaire marque le décalage existant entre l'unité réelle et substantielle de l'essence immatérielle de Dieu et les propositions attributives, qui *nécessairement*, la composent :

« En effet, si ces essences sont envisagées en tant que sujet (*hāzihi al dāt izā uḥizat min ḥaytu hiyya mawdū 'āt*), et qualifiées⁷¹⁶ par une qualité quelconque (*wuṣifa bi waṣf min al-awṣāf*), la qualité et le qualifié ne feront qu'un dans l'attribution (*wāḥidāfi al-ḥaml*), mais seront deux au sens où l'on discerne 'l'attribut' et 'le sujet' (*iṭnān bi-l-ma 'nā allazī bihi yubāyin al-maḥmūl al-mawdū '* ⁷¹⁷, mais cela⁷¹⁸, non de la manière dont on discerne l'attribut et le sujet dans les propositions attributives substantielles (*al jidāya al ḥamliyya al jawhariyya*). La qualité, en effet, *c'est* le qualifié même (*al waṣf huwa al mawṣūf bi 'aynihi*), j'entends qu'ils sont l'un et l'autre une seule et même notion *en acte* (*ma 'nā wāḥid bi 'aynihi bi-l-fi 'l*) (comme c'est le cas dans les choses séparées (*ašyā' al mufāraqa*)), mais *en puissance*, ce sont deux <choses différentes> (*bi-l-quwwa iṭnān*), dès lors que l'intellect les distingue l'un de l'autre. »⁷¹⁹

L'argument est complexe, puisqu'il joint les deux opérations de la proposition attributive, qui à la fois prédique un attribut d'un sujet en les unissant par une formule commune, mais qui suppose *par cette opération* la distinction du sujet et de l'attribut. La difficulté vient d'un double recouvrement de l'unité de Dieu par l'attribution : d'abord, et telle est l'erreur des conceptions « pluralistes » ou « réalistes » des attributs, la différence sémantique du sujet et de l'attribut, et la distinction entre le substantif (*ma 'nā* « vie ») et l'adjectif (l'adjectif dérivé « vivant »), laissent croire que l'essence est composée. Croire cela serait appliquer une distinction mentale et conceptuelle à ce qui existe hors de l'âme. Mais l'énoncé prédicatif, en même temps, recouvre cette confusion, puisque celle-ci se présente comme une identification du sujet et de l'attribut. Ainsi, l'intellect « discerne » dans l'attribution le sujet grammatical et l'adjectif. L'énoncé « Dieu est vivant », par exemple, porte à penser, par la distinction grammaticale du sujet et de l'attribut et par leurs significations respectives, que Dieu est une essence et que la vie s'ajoute

⁷¹⁶ Nous modifions la traduction d'A. Martin, p.241 : « se prend en tant que sujet » et « si elle est qualifiée » ne rend pas suffisamment l'idée selon laquelle c'est à nouveau par une opération de l'esprit que l'essence sera considérée ainsi, idée que les passifs (*uḥizat* et *wuṣifat*) indiquent implicitement.

⁷¹⁷ Nous changeons la traduction de Martin. Nous choisissons de donner un sens fort à « *ma 'nā* », que Martin employait comme une manière de préciser une manière d'appréhender la proposition. Nous défendons au contraire qu'Ibn Ruṣd poursuit son analyse de l'unité et de la pluralité d'une même chose. Le texte présente ici une autre difficulté, à savoir l'absence de « *min* » entre *maḥmūl* et *mawṣūf* qu'on aurait pourtant attendu. A. Martin traduit ainsi : « En effet, si cette essence se prend en tant que sujet, si elle est qualifiée d'une qualité quelconque, la qualité et le qualifié ne feront qu'un sous le rapport de l'attribution, mais <deux> dans le sens où l'attribut se distingue du sujet, à l'exception toutefois des propositions attributives substantielles. » A. Martin pose la différence entre attribut et sujet (l'attribut se distingue du sujet) mais en l'absence de « *min* », nous traduisons littéralement en atténuant l'idée de différence en lui préférant celle de la possibilité de discerner ou d'identifier les deux choses.

⁷¹⁸ L'ālif (*lākin*) manque dans l'édition de Bouyges, cf. p.1621.

⁷¹⁹ *GC Met. L*, Bouyges, p.1621.

à Lui, le rendant « vivant ». Mais en les joignant, l'énoncé conduit à penser que l'attribution correspond à l'unité réelle de ces deux termes, de sorte qu'elle ne ferait que *décrire* un ordre ontologique existant. C'est le sens de la distinction formulée par Ibn Rušd entre le fait que « la qualité et le qualifié ne feront qu'un dans l'attribution (*wāḥida fī-al-ḥaml*) » et le fait qu'ils seront « deux au sens où l'on discerne 'l'attribut' et 'le sujet' » (*itnān bi-l-mā'nā allaḍī bihi yubāyin al-maḥmūl al-mawṣūf*) ». Ainsi procède l'attribution (*al-ḥaml*) et ainsi l'esprit projette-t-il deux catégories grammaticales sur l'existence.

L'analyse du phénomène de la prédication passe par la révélation de la nature grammaticale des termes de « sujet » et « d'attribut » et que l'esprit projette sur la réalité. Mais cette « projection » de la grammaire sur l'existence est-elle pour autant fautive et injustifiée ? Elle n'est pas fautive dans toutes ses applications. Le propos d'Ibn Rušd vise à dégager l'erreur de l'application des catégories grammaticales à l'être de Dieu, c'est-à-dire à l'essence immatérielle. L'erreur ne vient pas de la prédication elle-même, en général, ni dans la projection de catégories mentales sur la réalité des objets, mais elle découle d'une méconnaissance de ces catégories et de ce fait, d'une application qui s'ignore comme telle à ce qui n'est pas un sujet ontologique et ne peut recevoir ou avoir d'attributs distincts. En d'autres termes, l'erreur vient de l'inadéquation entre un certain type d'objet (les choses séparées) et un certain type d'opération mentale (celui qui compose et décompose ce qui est composé en puissance). Elle tient à une condition, formulée au début de l'argument : dès lors que « ces essences », à savoir les essences des êtres immatériels, sont « envisagées comme des sujets-*mawdū'āt* » (*ḥaḍīhi al-dāt idā uḥizat min haytu hiyya mawdū'āt*), alors il s'ensuivra nécessairement, en plus de la distinction grammaticale sujet-prédicat nécessaire à toute prédication (*ḥaml*), que l'esprit conçoive, en plus, une différence réelle entre l'essence et l'attribut. La prédication (*al-ḥaml*), en elle-même, ne dit rien de faux lorsqu'elle joint le sujet et l'attribut. Mais, à partir d'elle, l'esprit conçoit, par la forme de l'énoncé, l'essence immatérielle et son attribut comme deux choses. C'est par notre point de vue (*bi-l-i'tibār*) que le sujet est distingué comme « *mawdū'* » ; c'est-à-dire non comme le sujet grammatical d'une prédication mais comme le réceptacle de l'attribut.

Ibn Rušd distingue le cas des essences immatérielles qui sont unes et indivisibles sous tous les rapports, de celui des substances individuelles. L'esprit procède, par la prédication, à une opération mentale qui distingue un sujet et un attribut. Mais à la différence de la distinction existant dans les propositions attributives substantielles, cette distinction est en puissance

seulement en acte. La proposition attributive substantielle a justement pour sujet grammatical un sujet ontologique précis, qui correspond à la substance première aristotélicienne. La proposition « Socrate est vivant », par exemple, joint l'adjectif « vivant » au sujet « Socrate », elle les distingue selon la signification. En prenant « Socrate » « comme un sujet- *mawḏū'* », la proposition attributive substantielle distingue, à raison, mentalement et réellement, deux réalités distinctes (la substance corporelle et l'accident). Or, l'esprit procède également ainsi pour ce qui n'est pas un sujet, c'est-à-dire pour les essences immatérielles, dès lors qu'il les considère comme des sujets. Ainsi, Ibn Rušd conduit à faire une autre distinction entre les énoncés « Dieu est vivant » et « Socrate est vivant » : formellement et selon la grammaire, il est juste dans les deux cas de distinguer le sujet du prédicat. Mais dans le premier énoncé, « Dieu » ne désigne rien, extérieurement, d'autre que « vivant », et « vivant » rien d'autre, extérieurement, que « Dieu ». Tel est le sens de la distinction entre « l'unité en acte » (*ma 'nā wāḥid bi 'aynihi bi-l-fi'l*) des choses séparées (*ašyā' a- mufāriqa*), c'est-à-dire des essences immatérielles, et le fait que ces essences soient, « en puissance », « deux » *bi-l-quwwa iṭnān*⁷²⁰). Il faut donc distinguer deux types d'actes mentaux, par lesquels s'expliquent selon le philosophe l'apparente division de l'unité : d'une part, la prédication, qui est déjà une forme de composition ; d'autre part, la manière dont l'esprit considère l'unité en la composant, c'est-à-dire en appliquant l'ontologie des substances premières individuelles (le sujet-*mawḏū'*(Socrate)) à l'essence immatérielle absolument séparée (Dieu).

c. Division et analogie

Qu'il soit impossible de penser sans composer, et donc de penser l'unité hors du modèle de l'ajout, s'explique par la nature de notre intellect (*al 'aql min ṭabī'atihi*). L'intellect décompose et divise les choses jointes dans la réalité et en acte comme il le fait au sujet des choses composées⁷²¹ et plus spécifiquement, comme il le fait à partir des choses composées selon la matière et la forme :

« Ainsi procède l'intellect (*al- 'aql*) pour les choses composées de formes et de matières (*al-ašyā' al murakkaba min šuwar wa mawād*), (a) lorsque le composé est qualifié par la forme (*idā wuṣifa al*

⁷²⁰ *GC. Met. L*, Bouges, p. 1621.

⁷²¹ *Ibid.*, pp.1621-1622. « Car il est dans la nature de l'intellect de diviser les choses unies dans la réalité vers les choses dont elles sont composées (*al 'aql min ṭabī'atihi an iufaṣil al-ašyā' al-mutahida fī al-wuḡūd ila ašyā' allatī turakkab minha*), quand bien même <de telles choses> ne sont pas séparées les unes des autres dans la réalité. »

murakkab bi-l-ṣūra) ou (b) lorsque le *substrat/sujet* de la forme est qualifié par la forme (*al ḥāmil li-l-ṣūra bi-l ṣūra*) »⁷²².

L'intellect procède « ainsi », c'est-à-dire par la division, au sujet de ce dont la nature est composée de matière et de forme. Il faut distinguer dans ce cadre deux opérations de l'intellect vis-à-vis de ces substances composées : (a) l'intellect attribue au sujet composé (*murakkab*) une forme (*ṣūra*) qui le qualifie : dans l'énoncé « l'homme est parlant », l'intellect attribue ainsi à la substance composée « homme » la forme « langage ». Il joint, de ce fait, ce qui peut ne pas exister ensemble, *ensemble*, et distingue ce qui peut être distinct en puissance, *en acte*. Le sujet de la prédication, c'est l'homme, soit, le composé matériel, et c'est lui qui est pris pour sujet de la « forme ». Cette première opération de distinction et de composition correspond à la prédication qui joint le sujet et l'attribut. (b) La deuxième opération de l'intellect consiste à attribuer une forme (*ṣūra*) à un « substrat » (*ḥāmil*), soit, à une matière. En affirmant que la forme *qualifie* la matière en inhérent en elle, l'intellect procède donc par analogie avec la division prédicative (a), et procède comme si la matière était le *sujet* grammatical de l'attribut, et donc comme si la forme métaphysique était l'attribut de la matière.

Que l'intellect procède ainsi se manifeste par l'explicitation de la nature même de la prédication, qui prend pour sujet grammatical *tout ce dont on dit quelque chose*. Mais ce qui pose réellement problème est l'analogie inverse et c'est d'elle dont les aš'arites se rendent coupables lorsqu'ils parlent de Dieu. Ajoutant les attributs à l'essence de Dieu, ils considèrent « Dieu », le sujet-*mawṣūf* de la prédication, comme un sujet- *ḥāmil*, c'est-à-dire sur le modèle de la réception matérielle des substances composées. Ainsi, selon eux, la prédication sujet-attribut ne compose pas, par analogie avec ce qui est en puissance divisé, mais décrit une distinction réelle et existant en acte. L'erreur des aš'arites consiste donc en une double analogie : d'abord, elle affirme que Dieu et ses attributs se distinguent sur le modèle de la division selon la matière et la forme ; puis, elle consiste à penser que la prédication de l'attribut à Dieu confirme ce modèle, puisque Dieu et Son attribut renvoient à deux significations *différentes*. L'argument du *Grand Commentaire* est encore anti-ash'arite.

⁷²² Notre traduction corrige celle d'A. Martin : « « tel est le cas de l'intellect dans les choses composées de formes et de matières (*al ašyā' al murakkaba min ṣuwar wa mawād*), quand le composé est donné comme attribut de la forme (*ida wuṣifa al murakkab bi-l-ṣūra*) ou bien quand le sujet de la forme est donné comme attribut de la forme ». Le texte d'Averroès n'est compréhensible qu'à la condition que le verbe *waṣafa* soit compris comme un passif : c'est la forme qui est attribuée au composé ou au sujet, et non l'inverse.

On en retrouve une formulation analogue, cette fois, explicitement adressée à l'adversaire dans le *Tahāfut*. Dans la question V, Ibn Rušd répond à al-Ġazālī sur le troisième type de division qu'il faut refuser à Dieu, correspondant à la division selon l'essence et l'accident. Il développe dans sa réponse, symétriquement à Lambda, le cas de l'homme, et non de Dieu. Alors que le *GC L* affirme que Dieu *est vie* et non « vivant » sur le modèle de la dérivation, Ibn Rušd affirme dans le *TT* qu'« il n'est pas juste de prédiquer [de l'homme] des attributs non-essentiels (*la yašdiq ḥaml al-šifāt al ġayr dātiya 'alayhi*), sinon par dérivation du nom (*illā bi ištiqāq al ism*), puisqu'on ne dit pas qu'un homme *est* " science " (*fa lā naqūlu fī al-insān innahu 'ilm*) alors qu'on dit qu'il est un " animal " (*kamā naqūlu fīhi innahu ḥayawān*) et qu'il est " savant " (*wa innamā naqūlu fīhi innahu 'ālim*) »⁷²³. L'attribut « science », en tant que tel est « non-essentiel » au sujet (*al-šifāt al ġayr dātiya 'alayhi*), puisque l'homme n'est pas essentiellement, c'est-à-dire *nécessairement* savant, c'est-à-dire encore *nécessairement* savant en acte. L'analyse de la prédication offerte par le *GC L* et son application *par analogie* avec le composé, à ce qui est indivisible et immatériel permet donc de comprendre la portée de l'attaque formulée contre al-Ġazālī en *TT V* :

« L'existence d'attributs de cette sorte [les termes dérivés]⁷²⁴ est impossible pour l'être immatériel puisque leur nature est éloignée de la nature du sujet (*tabī'a ġarība 'an al-mawšūf bihā*). C'est pour cette raison qu'ils sont appelés « accidents » (*wa lizālika summiyat a'rādan*) et qu'ils sont distingués du sujet (*tamayyazat 'an al-mawšūf*), [et ce,] dans l'âme et hors de l'âme (*fī al-nafs wa ḥārij al-nafs*). »⁷²⁵

L'accidentalité des attributs est démontrée à partir de leur non-nécessité à l'égard de l'essence. Si l'homme est *savant* de manière accidentelle, alors cet attribut lui revient accidentellement et s'ajoute à lui : ils se distingue du sujet « dans l'âme et hors de l'âme », c'est-à-dire en puissance et en acte. L'erreur des aš'arites est d'étendre cette conception de l'attribut aux attributs essentiels de l'essence immatérielle et donc aux attributs de Dieu. Ils considèrent ainsi Dieu comme un composé réel (selon l'analogie (a)) et l'ensemble du composé comme un *mawḍū'* (selon l'analogie de (a) à (b)). Les attributs accidentels permettent de dégager un type de prédication qui tantôt unit et tantôt joint ce qui est en puissance séparé (l'homme et la science) d'une autre prédication qui, procédant *comme si elle* unifiait des choses distinctes, attribuée à

⁷²³ *TT V* Bouyges p. 299.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ *Ibid.*, p.300.

juste titre l'attribut essentiel à l'essence immatérielle (Dieu et la science). Que l'intellect, tantôt joigne, tantôt unisse⁷²⁶ ce qui est un sous tous les aspects conduit les aš'arites à confondre la distinction (mentale) avec la différence (réelle) et ainsi à justifier la différence entre Dieu et son attribut par la distinction, qu'il est toujours possible de faire, entre deux contenus mentaux⁷²⁷.

3. Concepts, aspects et attributs de l'un

a. Attributs conceptuels et proposition signifiante

La dernière partie du commentaire 39 à la *Métaphysique* donne une réponse sur la manière dont doivent être considérés les attributs divins pour Ibn Rušd une fois mises au jour les illusions dont la grammaire et l'intellection sont porteuses. L'erreur des aš'arites et des chrétiens est induite par la grammaire et par la pensée qui opère par analogie et par composition. Ibn Rušd défend ainsi que Dieu est « un sous tous les aspects », c'est-à-dire toujours en acte. Sa nature est celle d'un intellect immatériel de sorte qu'à Son sujet, nulle différence ni composition *réelle* ne peut être faite. Mais que les attributs se distinguent, ne serait-ce que conceptuellement, de l'essence appelle Ibn Rušd à préciser deux choses : 1/ d'abord qu'il faut distinguer la multiplicité réelle de la multiplicité conceptuelle. Le philosophe admet qu'il est possible de distinguer « en pensée », c'est-à-dire en puissance, différents concepts ou aspects de l'un, sans que ceux-ci ne correspondent, ontologiquement, à une division réelle dans le sujet.

⁷²⁶ *GC Met.* L p. 1621 : « <L'intellect>, en effet, les appréhende [la forme et le composé de matière et de forme] sous un aspect unis et sous un autre aspect, différents l'un de l'autre (*mutaḥadayni min ḡiha/ mutaḡāyrayni min ḡjiha*): l'attribution du langage à l'homme en est un exemple : <l'intellect> saisit que le sujet du langage et le langage <lui-même> (*al-mawḏū'ilil-nuṭq wa al-nuṭq*) représentent la même notion dans leur unité (*ma'nā wāḥid bi-l-itḥād*), mais il saisit également que le sujet et l'attribut différent l'un de l'autre (*al ḥāmil minhu wa al maḥmūl mutaghāyrāni*). »

⁷²⁷ Nous renvoyons sur ce point au dernier problème soulevé par Marwan Rashed dans son analyse de l'interprétation de Théophraste du problème de l'unité analogique du genre chez Aristote. Faut-il considérer que les classifications sont conceptuelles (au sens d'un « conceptualisme abstrait ») ou bien admettre qu'elles correspondent à quelque chose de réel ? Concluant sur l'opposition des unités générique et analogique chez Aristote, c'est la valeur et la « légitimité » épistémique du genre qui est interrogée par M. Rashed, *Essentialisme*, pp.17-18.: « quelle est alors la légitimité de la division que l'on peut être amené à postuler entre tel et tel genre ? Il ne peut s'agir d'une simple commodité descriptive, car, point n'est besoin de professer un dogmatisme extrême pour reconnaître que nos classifications, dans l'ensemble, touchent quelque chose de réel, confirmé par l'impossibilité des générations croisées entre espèces. La tentation devient alors grande d'interpréter ces distinctions comme caractérisant *réellement* les pluralités d'objets auxquels elles s'appliquent, mais à la façon de modes superposés et non mutuellement contradictoires. » Cette position, comme le note M. Rashed, « anticipe les relativistes modernes » : mais est-elle « tenable », ou bien accorde-t-elle, « un primat ontologique dissimulé à la différence sur l'unité » ?

2/ Par conséquent, que cette distinction selon l'aspect est non seulement possible, mais nécessaire et qu'elle se justifie dans le cas de Dieu, à la condition toutefois d'être bien comprise.

Aux propositions attributives substantielles, qui qualifient la substance première individuellement par « la dérivation du nom », Ibn Rušd opposait l'unité du sujet et du qualifié par laquelle il faut comprendre l'expression « Dieu est vivant ». Cette unité est réelle *et* conceptuelle, de sorte que « vie », « vivant » et « Dieu » reviennent, sémantiquement, à une signification ou concept unique (*ma 'nā wāḥid*) car ils ne forment, dans la réalité, qu'une seule chose. Que l'essence divine soit « une notion unique sous tous les aspects (*yurğa 'āni 'inda dālika ilā ma 'nā wāḥid min ġamī' al wuġūh*)⁷²⁸ » correspond ainsi à l'unicité du *concept* de Dieu et de Son essence. Pour autant, l'identité de l'attribut et de l'essence ne saurait être rendue conceptuellement par la synonymie, puisque celle-ci est *insignifiante*, du point de vue du concept (*ma 'nā*) :

« Cependant, quand, dans [de telles choses]⁷²⁹, l'intellect compose (*yurakkab*) une proposition (*qadiyya*) à partir (*min*) d'une qualité et d'un qualifié, d'un sujet et d'un attribut, ce n'est pas qu'il conçoive qu'ils⁷³⁰ sont des synonymes (*ismayni mutarādifayni*)⁷³¹ : ceux-ci ne pourraient former qu'une proposition *littérale* (*qadiyya lafziyya*), non *signifiante* (*la ma 'nawiiyya*). »⁷³²

Si l'énoncé « Dieu est savant » n'est pas une proposition synonymique et donc littérale, mais qu'elle *signifie*, Ibn Rušd défend donc que doit être maintenue une différence entre le sujet et l'attribut. Tels que définis par Aristote, les synonymes ont non seulement le même nom mais le même énoncé définitionnel⁷³³. Pour être *signifiante*, c'est-à-dire pour produire un sens (un *ma 'nā*), une proposition doit donc composer à partir de termes et de significations (*ma 'ānī*) différents. Ibn Rušd doit ainsi défendre, pour qu'il soit possible de qualifier ou de définir une essence immatérielle, la valeur des significations et des contenus mentaux distincts auxquels correspondent les attributs. Dans le *Tahāfut*, Ibn Rušd défend explicitement la possibilité et

⁷²⁸ GC Met. L, Bouygues p.1622

⁷²⁹ Martin : « dans un cas semblable ». Nous soulignons ici qu'Ibn Rušd renvoie aux choses immatérielles.

⁷³⁰ Il s'agit du qualifié et de la qualité, du sujet et de l'attribut dans le cas des choses immatérielles (notons le duel : *minhuma*) Bouygues, p. 1622.

⁷³¹ Notons le duel : c'est le couple ici « sujet-attribut » dont il est question, et dont Ibn Rušd dit que les termes ne sont pas synonymes, et non plus le couple « attribut-dérivé ».

⁷³² GC Met. L, Bouygues p. 1622.

⁷³³ « On dit synonymes les *items* qui ont le nom en commun, et dont l'énoncé de l'essence, correspondant au nom, est le même, par exemple [on dit] *zōion* [être animé] pour l'homme et pour le bœuf ; [on les dit] synonymes car on les appelle tous les deux du commun nom de *zōion*, et l'énoncé de l'essence, correspondant au nom, est le même. Si en effet on doit donner la définition de chacun d'eux, d'être *zōion*, on donnera la même définition. » *Cat*, 1a6-12, trad. Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, Paris, Seuil, 2002, p.59.

même la nécessité de procéder par la différence conceptuelle pour définir les choses immatérielles, c'est-à-dire composées sous aucun rapport. L'objection d'al-Ġazālī à laquelle Ibn Rušd répond est la suivante : les philosophes, refusant la composition des êtres immatériels, prétendent toutefois les définir au moyen d'attributs s'ajoutant à l'essence :

« On répondra qu'ils ne considèrent pas (*laysa yurīdūna*) que ce sont des attributs de l'âme qui sont ajoutés à son essence (*as-ṣifāt hiya li-l-nafs zā'ida 'alā ad-dāt*), mais qu'il s'agit d'attributs essentiels (*ṣifāt dātiya*). Or ces attributs, ne multiplient pas le substrat (*lā yatakātaru biha al-mawdū' al-hāmil laha*) qui les supporte en acte (*bi-l-fi'l*) mais la multiplie uniquement selon l'aspect, de la manière dont le défini est pluralisé en parties de la définition (*bal inammā yatakatharu bi-l-ḡiha allatī yatakātharu al-mahdūd bi aḡzā' al-ḥudūd*). Cela correspond à une pluralité de notre esprit (*hiya kaṭra dīhniyya 'indahum*) et non à une pluralité en acte, extérieurement à l'âme (*lā kaṭra bi-l-fi'l ḥāriḡ al-nafs*). »⁷³⁴

Ibn Rušd défend ainsi la possibilité de définir une essence immatérielle, et donc de recourir à des attributs distincts conceptuellement de cette essence sans la pluraliser. La pluralité des attributs n'affectera pas « le substrat » --c'est-à-dire l'essence de l'âme-- mais « le défini » (le *maḥdūd*). Pour qu'une proposition soit signifiante (*ma'nawiyya*), il faut donc qu'elle opère à partir de *ma'ānī* distincts (ceux d'âme, de mouvement, de volonté, etc.)⁷³⁵ qui pluralisent l'énoncé de la définition de la chose, et non la chose en elle-même. S'il est possible de forger des définitions et des propositions attributives signifiantes portant sur ce qui est indivisible, il faut donc accorder aux attributs mobilisés pour les composer suffisamment d'existence pour signifier sans exister « extérieurement à l'âme ». Il faut alors, selon Ibn Rušd, défendre l'existence d'attributs à la fois essentiels vis-à-vis du sujet-défini (*maḥdūd*) (par exemple la volonté pour l'âme) et inexistantes en acte (*bi-l-fi'l*) (la volonté, hors de l'âme, n'existe pas).

Les attributs divins doivent donc être reconnus pour ce qu'ils sont : des concepts dont la pluralité est aspectuelle et conceptuelle. Si les attributs divins sont des attributs essentiels et inexistantes séparément, ils ne divisent Dieu qu'en tant que *défini*. Le terme de définition doit être bien compris ici : Dieu est indéfinissable car il n'est pas divisible selon le genre et l'espèce. Ibn Rušd rapproche même dans le *TTV* la différence spécifique de la division selon la matière, et donc de la division des corps : « les définitions n'existent que pour les composés de matière et de forme (*wa dālika anna-l-ḥudūd innamā lil-murakkabāt min al-madda wa al-ṣūra*) et non

⁷³⁴ *TTV* ; Bouyges p.300.

⁷³⁵ C'est la définition même de l'âme donnée par Aristote en *DA* II 4-12 ; III, 1-11 à partir de ses facultés. Cf. *DA*, I, 2, 403b25 sur la distinction de l'animé vis-à-vis de l'inanimé par le mouvement et la perception notamment.

pour les [existants] simples (*lā li-l-baṣā'it*). »⁷³⁶ Pour autant, cette conclusion n'appelle pas chez le philosophe de « dépouillement » (*ta'ṭīl*) de l'essence divine ni n'appelle à la négation des attributs. La « définition » à laquelle renvoie Ibn Ruṣd lorsqu'il affirme que les attributs divisent les essences composées « uniquement selon l'aspect, de la manière dont le *défini* est pluralisé en parties de la définition (*bal innama yatakaṭaru bi-l-ḡiha allatī yatakātharu al maḥdūd bi aḡzā' al ḥudūd*) »⁷³⁷ ne renvoie pas à la définition au sens strict mais dans le sens général. Dans le *Tahāfut* particulièrement, les termes de « description » et de « définition » sont employés sans distinction technique entre eux⁷³⁸. Lorsqu'il affirme que les attributs peuvent être admis à titre de concepts et que leur pluralité est celle de la définition, Ibn Ruṣd renvoie, de manière générale, à l'affirmation, soit à « la proposition attributive signifiante ». L'enjeu de l'argument est de se défendre, contre les aṣ'arites, de nier absolument les attributs et contre eux, d'en nier l'existence séparée. La nature simplement conceptuelle des attributs et leur pluralité « en puissance » ne recouvrent pas leur capacité à signifier.

Ibn Ruṣd défend donc ainsi la « positivité » des attributs négatifs et relationnels des philosophes, c'est-à-dire le fait pour ces attributs de signifier quelque chose en pluralisant mentalement un concept. Cette pluralité est celle des aspects multiples par lesquels l'esprit peut concevoir une essence, sans qu'elle ne corresponde à quelque chose de *distinct dans* l'essence. Au début de la VIème question du *TT*, Ibn Ruṣd répond à al-Ġazālī par un argument simple et par un sens non-technique de l'attribut : si les attributs divins ne sont que des concepts ou des aspects, ils sont des adjectifs et des désignations qui témoignent de différents modes de saisie, par l'esprit, de ce qu'Il est sans en affecter l'identité ni l'unité :

« La chose une en elle-même (*al ṣay' al-wāḥid bi-'aynihi*), considérée en tant que (*iza u'tubira i'tibar min ḡihatīn mā*) quelque chose d'autre procède d'elle (*yaṣḍuru 'anhu ṣay' ḡayrihi*), sera appelée « puissante » et « agente » (*summiya qādiran wa fā'ilan*), et si on la considère en tant que préférant un parmi deux actes opposés (*izā u'tubira min jiha taḥassuṣihi aḥad al-fi'layni al-mutaqābilayni*), elle sera appelée « voulante », considérée en tant que percevant son objet, elle sera

⁷³⁶ TT V Bouyges p.301. Il s'agit du quatrième type de multiplicité qu'il faut nier au sujet de Dieu.

⁷³⁷ *Ibid.*, p.300.

⁷³⁸ Voir CC. Voir H. A. Wolfson « *Avicenna, Algazali and Averroès on divine attributes* », *op.cit.*, p.567-571. Wolfson indique qu'il n'y a pas de signification technique ni de distinction rigoureuse entre les termes *rasm*, *hadd*, *ṣarh*, *maḥmūm* ds le *Tahāfut*. Pour des exemples non techniques de la définition chez Ibn Ruṣd : *GC Phys.* II, C. 3 ; *CM Topiques*. Pour Wolfson, Ibn Ruṣd emploie la « définition » dans un sens large pour spécifier le sens et restreindre l'application du terme « description » à la définition nominale d'Aristote.

dite « savante », *considérée en tant* que percevant et causant le mouvement, elle est appelée « vivante » (puisque la vie est le mouvement et la perception) ». ⁷³⁹

La chose (ici, Dieu) ne diffère ainsi que pour qui la désigne par ces qualités, et n'est saisie que par des points de vue, ou par des actes cognitifs distincts consistant à la saisir « *en tant que* » (*min jiha*) telle ou telle. Les attributs ainsi compris ne sont pas *en* Dieu, ils ne désignent pas non plus quelque chose *en* Lui mais tout au plus une manière de l'envisager par ses différents actes (les relations, ici). Cette réponse simple, par l'attribut-aspect, doit néanmoins se comprendre comme l'ajoute Ibn Rušd, à la condition qu'ils soient admis *en puissance* seulement et non en acte.

b. Les modes d'existence de l'attribut : *fī-l-dīhn*, *fī-l-wuğūd*

Que manque-t-il alors aux aš'arites et aux chrétiens pour comprendre la nature conceptuelle des attributs divins et renoncer à les distinguer réellement de l'essence ? L'apparente simplicité de la thèse d'Ibn Rušd recèle une difficulté, à savoir l'articulation de deux distinctions : l'existence en puissance et l'existence en acte d'une part ; et l'existence séparée et l'existence non-séparée d'autre part. C'est l'articulation de ces deux ordres de différence que les aš'arites et les chrétiens n'ont pas su saisir et c'est à celle-ci que renvoie la conclusion du commentaire 39 d'Ibn Rušd :

« Il y a une grande différence entre (1) les choses qui sont distinctes l'une de l'autre (*al ašyā' allatī mutağayyira*) <à la fois> dans l'esprit et la réalité (*fī-l- dīhn wa fī-l-wuğūd*), (2) celles qui le sont dans l'esprit, mais non dans la réalité (ce qui veut dire que notre intellect ne les comprend pas en les appréhendant comme des <choses> distinctes dans la réalité (*ayy al-'aql minna la yafhamuhā hattā mā ya'ħuzhā 'alā mā ya'ħuz 'alayhā al-mutağayyira fī-l-wuğūd*)) et (3) celles qui ne sont pas distinctes l'une de l'autre (*al ašyā' allatī ġayr mutağayyira*), que ce soit dans l'esprit ou dans la réalité. Par exemple, la trinité par laquelle est entendue la divinité (*al-tālīt allazī yufhamu minhā fī al-ilāh*)⁷⁴⁰ n'est qu'une (2) distinction dans l'esprit, et non une distinction dans la réalité. C'est une chose conçue par l'esprit (*šay' ya'ħuzuhu al-dīhn*) par analogie avec les choses composées selon un aspect (*'alā ġihati al-šabihi bi-l- ašyā' al murakkaba min ġihat*), et unies selon un autre (*min ġihat al-mutaħħda*). Or, ce n'est pas ce que

⁷³⁹ TT V, Bouyges, pp.314-315.

⁷⁴⁰ Noter l'importance du passif, qu'A. Martin n'a pas traduit, inversant ainsi le rapport de la trinité à la divinité : « Ainsi, la trinité par exemple, telle qu'elle est conçue dans la divinité, n'est qu'une distinction dans l'esprit, et non une distinction dans la réalité. C'est quelque chose qu'appréhende l'esprit par analogie avec les choses composées, tantôt unies, tantôt non. C'est ce que prétendent les Chrétiens, qui affirment qu'il s'agit de concepts distincts qui se ramènent à l'unité. »

prétendent les Chrétiens, qui affirment qu'il s'agit d'entités *distinctes qui se ramènent à l'unité* (*ma 'ānī mutağayyira tarği ' ilā wāhida*). »⁷⁴¹

L'articulation de ces deux types de différences conduit non plus à distinguer deux --comme c'était le cas jusqu'à présent avec les concepts existants en puissance et les existants en acte--, mais trois types de choses. Ces différences se comprennent, cette fois, à partir de la notion de *distinction* : autrement dit, elles permettront à Ibn Rušd de statuer sur une *relation* entre ce que l'esprit distingue et ce qui réellement distinct. Elle mobilise, pour être comprise, la différence entre la « distinction », propre aux êtres non-séparés ontologiquement, c'est-à-dire sensibles, et la séparation ontologique, soit la séparation de la matière, propre aux êtres qui, eux, seront non-distincts dans cette catégorisation. (1) La première classe concerne les choses qui ne sont distinctes en puissance et en acte (ni dans l'esprit, ni hors d'elle). La distinction de ces essences est l'expression de la *non-séparation* ontologique. Elle désigne les substances premières individuelles corporelles et donc composées, soit des individus distincts ontologiquement comme des sujets et désignés conceptuellement comme « *tode ti* »⁷⁴². (2) La deuxième classe correspond à ce qui peut être distinct, en puissance et par l'esprit sans exister séparément, dans la réalité et en acte : il s'agit du composé lui-même, tel qu'en lui peuvent être distinctes, mentalement, la forme et la matière, sans que l'une ni l'autre n'existe réellement et hors de l'esprit, à l'état séparé. La distinction en puissance de la forme est le fait de l'intellect qui peut toujours abstraire et séparer la forme sous un concept. Ibn Rušd apporte une précision : que l'intellect les conçoive *comme distinctes* ne signifie pas qu'elles *sont séparées*, mais aussi et surtout que l'esprit ne les *conçoit pas comme il conçoit* les choses réellement distinctes les unes des autres⁷⁴³, c'est-à-dire comme les êtres de la classe (1)⁷⁴⁴. Cette deuxième classe renvoie

⁷⁴¹ *GC Met.* L, Bouyges p.1624

⁷⁴² *Met.* Z3, 1029 a27–30. C. Cerami, *Génération et substance*, *op. cit.* p.6 : « Lorsqu'on se pose la question de savoir ce qui fait d'un étant un étant ou, autrement dit, ce que c'est que d'être pour un étant et que l'on essaie de comprendre quel est le principe de l'étant en tant qu'étant, le critère de la détermination (du *tode ti*) et celui de la séparation (*choriston*) surgissent comme les seuls capables d'identifier le principe recherché. ».

⁷⁴³ VIème forme « *'alayhā al-mutağayyira* » « Masdar rare chez Averroès » note Martin p. 243. Ici, notons que la VIème forme renvoie à l'idée de différenciation *mutuelle* entre les choses. La nuance est à souligner puisqu'elle confirme notre lecture, à savoir que les êtres de la classe (1) sont les substances individuelles et premières, distinctes les unes des autres en tant qu'individus.

⁷⁴⁴ C. Cerami, *Génération et substance*, *op. cit.* p.556-557. C. Cerami montre à partir du proème du *GC Met.* L qu'Ibn Rušd adoptait la lecture d'Alexandre, qui consiste à identifier l'objet de la métaphysique à la substance. Sa lecture rejoint encore l'interprétation d'Alexandre au sujet de l'ordre et de la composition du livre Z : il faut lire d'abord les chapitres 10–12 et 4–5 : « Le but des premiers chapitres était positif, il s'agissait de montrer d'abord que la forme des substances sensibles est substance, *en admettant que la définition des substances sensibles désigne la forme*, puis que la forme est une seule et même chose avec la substance dont elle est forme. » puis, les chapitres 6–9 : « Le but des chapitres suivants était en revanche négatif, car Aristote entendait prouver *contre Platon que les formes sont des substances non séparées*. Aristote parvenait à établir cette thèse une première fois, en Z6, au moyen d'une considération épistémologique, et une deuxième fois, en Z 7–9, en se fondant sur l'analyse de la

donc à un type de distinction relatif, correspondant à la distinction *per definitionem* et non, *in esse* tel qu'Ibn Rušd en rend compte dans le *Grand Commentaire à la Physique* au sujet de la forme, séparée par abstraction du composé (1)⁷⁴⁵. (3) La dernière classe de choses regroupe les êtres distincts dans l'esprit et la réalité, c'est-à-dire les êtres réellement séparés. Par « distincts », il faut entendre la séparation de la chose à l'égard de la matière (en acte, et dans la réalité (*fī-l-wuğūd*)) et sa non-participation au genre, à l'espèce, ce qui ne peut être distingué ou défini (en puissance ou selon l'esprit, (*fī-l-dīhn*)). Ces essences ne sont pas distinctes les unes des autres car elles ne se divisent pas selon la matière ni selon les prédicables, comme c'est le cas du sujet ontologique. À cette dernière classe correspondent Dieu et les intelligences séparées (les moteurs des sphères célestes), définis à partir de la métaphysique comme des essences séparées et indivises puisqu'immatérielles.

Ibn Rušd statue sur trois types de distinctions *conceptuelles* : (3) la distinction conceptuelle de la troisième classe d'existants est impossible et cette impossibilité trouve sa correspondance en acte dans la séparation métaphysique à l'égard de la matière. La distinction conceptuelle du deuxième type d'être (2) est possible, bien qu'elle ne trouve pas elle non plus de correspondance ontologique, puisqu'elle distingue ce qui ne peut exister, en acte, séparément. Qu'il soit possible, toutefois, de les distinguer s'explique par les actualisations première et seconde, par lesquelles se manifeste la composition en puissance au sein des substances singulières composées, en matière et en forme⁷⁴⁶. Cette deuxième classe correspond aux universaux dès lors qu'ils sont conçus par abstraction sans être réellement séparés. L'erreur se loge dans cette « insouciance »⁷⁴⁷ de la différence entre distinction réelle et conceptuelle

génération. D'après cette reconstruction, on peut donc conclure que pour Alexandre c'est cela que vise l'étude de la génération en *Met. Z* : démontrer que les formes des substances générables sont des formes non-séparées. »

⁷⁴⁵ On se rapporte ici à l'analyse de C. Cerami qui rapproche la conclusion Rušdienne adressée au physicien en *GC Phys.* II, c. 21 : « et il a dit *et nous n'examinons pas les choses naturelles indépendamment de la matière* » de la détermination de la séparation définitionnelle de la forme (soit la distinction « séparation '*logoi*' et séparation '*to einai*' », C. Cerami, p. 311). *GC Phys.* II, c. 12, f. 52 F12-G3 : « Ensuite il dit et cette forme etc., c'est-à-dire non-séparée de la matière quant à l'être, de sorte que <cette forme> ne puisse exister sans la matière, n'étant séparée de la matière que du point de vue de la définition » (« *Deinde dicit et ista forma etc., id est non separatur a materia in esse, ita quod possit esse sine materia, sed est separata a materia secundum definitionem tamen* »), p.311.

⁷⁴⁷ C. Cerami, *op. cit.*, p. 46 : emploie l'expression « d'insouciance » pour désigner l'erreur des platoniciens selon Aristote : ceux-ci procèdent à partir de principes trop généraux pour définir les êtres sensibles, en recourant aux universels. L'inadéquation de ces principes avec ce qu'ils échouent à déterminer relève d'un problème d'extension et témoigne d'un positionnement conceptualiste qui s'ignore : « [...] lorsqu'on recherche des principes qui valent exclusivement pour un ensemble particulier, une recherche logique peut être inopportune et erronée. C'est le cas des recherches des platoniciens qui, d'après Aristote, cherchaient à expliquer les principes propres des étants sensibles en faisant appel à des propriétés trop générales, c'est-à-dire des propriétés partagées à la fois par les corps sensibles et les êtres mathématiques. De plus, quand la recherche se fonde sur des propriétés qui sont le produit d'une *abstraction insouciante de la sémantique du réel*, elle nous donnera des conclusions fausses. ».

d'une part (la différence entre (1) et (2)), et d'une assimilation entre la distinction conceptuelle et l'existence séparée d'autre part (une confusion entre (2) et (3)), dont se rendent d'une certaine manière aussi coupables les platoniciens. Mais Ibn Rušd adresse cette distinction comme une ultime attaque contre les chrétiens. La trinité doit être ici envisagée comme distincte *conceptuellement* de Dieu, selon la juste compréhension de la distinction de type (2), c'est-à-dire comme une abstraction conceptuelle qui « sait » qu'elle procède par analogie avec ce qui est distinct en réalité (1) et qui, ce faisant, se refuse à désigner l'être réellement et ontologiquement séparé (3).

Que la trinité soit un concept devrait donc se comprendre, dit Ibn Rušd, par un biais analogique (*'alā ġihati al-šabahi*) avec les existants de la deuxième classe qui sont séparables en puissance (la matière et la forme), et qui sont abstraits du composé (de la substance individuelle qui n'est distincte sous aucun aspect). L'erreur des chrétiens, selon le philosophe, consiste à assimiler les concepts abstraits du composé, c'est-à-dire la forme, par exemple, à partir de l'individu, à partir desquels la trinité devrait être conçue avec la dernière catégorie d'existants (3), à savoir les substances individuelles elles-mêmes. C'est le sens de l'expression « *ma 'ānī mutaġayyira* », qui ne renvoie donc plus ici à la « notion » ou au « concept », mais à *l'entité*. Ibn Rušd emploie ce terme avec toute l'ambiguïté qu'il contient, et particulièrement au vu du contexte qui précède son usage ici : il s'agit de dénoncer l'erreur derrière l'affirmation de ce qu'il interprète comme les trois entités de la Trinité, qui ne sont que des *ma 'ānī*, tout au plus, au sens de concepts, mais que les chrétiens prennent comme des *ma 'ānī*-entités, faute d'avoir pu différencier l'existence des essences séparées (3) et la distinction mentale (2) ; et faute d'avoir compris que la distinction mentale ne produisait qu'un *ma 'nā*-concept. Les chrétiens conçoivent ces entités, selon Ibn Rušd, comme des choses réelles qu'ils prétendent « ramener à l'unité » (*turġa ' ilā wāhida*), cette fois par un simple « *ma 'nā* » concept. Ainsi est reformulé le reproche que formulait l'auteur à la thèse des chrétiens au début de la digression théologique du commentaire 39 : ceux-ci « affirment la trinité dans la substance (*al-taṭlīt fī al- ġawhar*) ». Croyant échapper à la multiplicité en affirmant que la substance est « triple » (*innahā ṭalāṭa*), mais que Dieu est « un » (*al-Ilāh wāhid*), ils ont défini l'unité comme un ensemble. L'ensemble est un selon eux, et la substance triple ; et l'unité procède d'un concept « un » ajouté seulement à cet ensemble (*bi ma 'nā wāhid zā'id 'alā al muġtami*)⁷⁴⁸.

⁷⁴⁸ *GC Met. L*, Bouyges p.1620.

Un aš'arite retrouverait bien aussi son erreur dans ce tableau. Ibn Rušd a déjà montré de quelle autre manière ils se trompent sur les attributs : les attributs-accidents, s'ils sont des concepts distincts dans l'âme et dans la réalité, sont à la fois des *ma'ānī*-concepts et des *ma'ānī*-entités. Ils correspondraient, selon la catégorisation donnée par Ibn Rušd, à la dernière classe d'existants (3), à savoir celle des réalités séparées absolument. Mais concevant, comme le font les aš'arites, que les attributs sont distincts de l'essence, qu'ils existent dans l'essence divine et qu'ils ne se séparent pas entre eux ni en Dieu, ils conçoivent *en même temps* que l'attribut est une entité séparée en acte, et non séparée en acte. L'erreur des aš'arites est donc celle de l'abstraction d'un simple aspect, ou concept (2), mais qui s'ignore là encore, quoique d'une autre façon. L'aš'arisme ignore que l'abstraction d'un concept le distingue *en puissance* seulement et *par analogie* seulement avec l'existence du composé réel (1). De là, les aš'arites (re)composent l'unité de Dieu et la divisent d'autant plus, sur le modèle des composés adventices et produits : faute de concevoir autrement l'attribut que par *leur ajout* (*awṣāf zâ'ida 'alā al-dāt*), ils échouent, quoique différemment, eux aussi à concevoir l'unité autrement que par l'ajout d'un concept unifiant le composé (*wāḥid bi ma'nā wāḥid zâ'ida 'alā al-dāt wa al-awṣāf*)⁷⁴⁹. Autrement dit, l'erreur des aš'arites consiste à confondre les concepts (selon la distinction 2 bien comprise) comme les composants réels de la substance individuelle (1). Que ceux-ci soient distincts à l'égard de l'essence-sujet et qu'ils se distinguent entre eux, selon les aš'arites, est la preuve de leur distinction réelle (1) et non en tant que concepts. Les chrétiens supposent donc que la trinité est réelle *et* conceptuelle, et prétendent déjouer cette impossibilité en affirmant que la pluralité *et* l'unité de Dieu sont deux aspects, ou deux manières de l'envisager. Contre cela, Ibn Rušd oppose l'argument de l'unité réelle sous tous les aspects, que seule une pluralité conceptuelle peut diviser selon l'expression et la définition. Il faut donc distinguer l'unité ontologique réelle (appartenant à la catégorie 3), qui correspond à Dieu pris comme concept un et réalité une (*ma'nā wāḥid*), et une pluralité d'aspects abstraits à partir de l'unité de manière seulement conceptuelle (classe 2, par analogie avec la composition de type 1). Quant aux aš'arites, ils échouent à penser l'unité ontologique faute de définir de manière juste le statut ontologique des attributs : plutôt que d'abstraire, comme il convient de le faire, les attributs à partir de l'unité (par voie d'analogie, seulement), ils ajoutent à ce qui n'est qu'un concept (le *ma'nā* « unité ») des attributs réellement existants.

⁷⁴⁹ *Ibid.*

c. *Aqānīm* et *ma‘ānī* : les chrétiens « contre » les aš‘arites

Faute de considérer la prédication pour ce qu’elle est –une attribution de concepts présupposant leur abstraction, par analogie avec le composé réel--, les aš‘arites et les chrétiens la conçoivent comme l’expression adéquate de l’ordre ontologique, soit comme une désignation pure et simple de l’existence de Dieu et de Ses attributs. Ce qu’il convient de révéler, contre les uns et les autres, est donc, derrière la composition et l’analogie des propositions attributives signifiantes, la connaissance par l’intellect de sa propre manière d’opérer. Que l’intellect ne soit pas dupe de ses propres opérations suppose qu’il puisse concevoir l’union et la distinction en même temps. C’est ainsi qu’Ibn Rušd précédemment dans le commentaire 39 à Lambda, détermine non plus le rapport ontologique entre l’attribut et le sujet, car il n’en est plus question, mais le rapport entre deux opérations de l’intellect, dont résulte la distinction sujet-attribut :

« [...] je veux dire qu’en pareil cas le rapport que saisit [l’intellect] entre deux choses est celui qui existe entre l’attribut et le sujet. Et de ces deux [termes], il compose (*fa yu‘alif*) une proposition attributive (*qadiyya ḥamliyya*), sans pour autant concevoir entre eux une distinction⁷⁵⁰ dans la réalité (*min ġayr an yufhamu baynahumā taġāyuran fi al-wuġūd ašlan*), si ce n’est du point de vue de l’appréhension (*illā min ġihat al-aḥzi*) c’est-à-dire en tant que [l’intellect] appréhende en un concept unique un qualifié et une qualité. En effet, l’intellect peut fort bien, par un processus analogique, saisir un seul et même concept *par* deux modalités [distinctes] (*al-ma‘nā wāḥid bi-‘aynihi bi ḥāṭayni al ġihatayni*) ». ⁷⁵¹

L’intellection produit non seulement deux mais trois opérations : a) d’abord, il compose, c’est-à-dire il sépare ce qu’il a déjà dégagé comme concepts, dans la prédication (« Dieu » et « savant » par exemple). Mais durant cette composition, b) l’intellect conçoit qu’il produit une composition et sait que celle-ci désigne en réalité une unité réelle (Dieu, qui *est* science). L’intellect doit donc c) savoir qu’il procède par analogie et doit ainsi saisir sous certains aspects distincts, non seulement ce qu’il qualifie mais la manière dont il le qualifie (« Dieu est savant » ou « Dieu a la science » renvoient à un concept et à une réalité « une selon le sujet, et double selon l’aspect »⁷⁵²). Car « l’intellect peut fort bien, par un processus analogique, saisir un seul et même concept (*ma‘nā wāḥid*) par deux modalités [distinctes]⁷⁵³ », écrit Ibn Rušd, c’est-à-dire saisir un même *ma‘nā* –concept, ou chose et d’une certaine manière, peu importe ici—de

⁷⁵⁰ VIème forme.

⁷⁵¹ *GC Met.* L, Bouyges p.1623.

⁷⁵² *Ibid.*, p.1622.

⁷⁵³ Et non comme traduit A. Martin : « saisir en un seul et même concept deux modalités <distinctes> (*al-ma‘nā wāḥid bi-‘aynihi bi ḥāṭayni al ġihatayni*) », cf. p. 243 de sa traduction (*op. cit.*).

deux manières différentes. Que les chrétiens, parmi les défenseurs de la « pluralité » des attributs divins, soient ultimement pris pour cible en conclusion du commentaire 39 s'explique par la thèse de la distinction numérique des hypostases par laquelle Ibn Rušd désigne la trinité dans la substance. La trinité de Dieu pourrait être sauvée, à la condition d'être conçue comme des aspects, ou même que la conception de la trinité soit admise par les chrétiens comme un aspect de la pensée elle-même, à savoir sa capacité à pluraliser conceptuellement ce qui est un sous tous les rapports. L'affirmation, par les chrétiens, que Dieu est « un » sous un aspect et « trois » selon un autre ne suffit pas, puisqu'elle ne distingue pas l'ordre conceptuel du défini de l'ordre ontologique, de sorte qu'il est encore possible de leur reprocher, soit de hisser les attributs au rang de divinités, en admettant que la Trinité désigne des réalités (de type 3), soit de réduire « l'ensemble » à des concepts, mais sans déterminer à quoi ni à qui renvoie leur prédication, cette fois, sans sujet ontologique ni grammatical.

Dans son attaque des aš'arites et des chrétiens, Ibn Rušd reconnaît néanmoins aux chrétiens d'avoir *tenté* de défendre la pluralité de la substance divine sur le plan aspectuel. Quoique leur effort soit vain, car ils relativisent, en les traitant comme des aspects, *et* la triplicité, *et* l'unité divine dans un même mouvement sans concevoir la réalité et la séparation de l'essence une, Ibn Rušd donne dans le *TT* une autre formulation de la thèse de la Trinité qui « sauve » en quelque sorte les chrétiens pour mieux condamner les aš'arites :

« Tel est ce qu'a défendu l'école des chrétiens avec les trois *aqanīm*. Ils ne les ont pas considérées *comme* des attributs ajoutés à l'essence (*wa ḍalika annahom laysa yarawna annahā šifāt zā'ida 'alā al-dāt*), mais [les ont envisagées] *comme* une pluralité par la définition (*mutakāṭira bi-l-ḥadd*), ce qui est une pluralité en puissance (*wa hiya kaṭīra bi-l-quwwa*), et non en acte (*la bi-l-fi'l*). Ainsi, ils ont dit que les trois font un (*innahu talāṭa wāḥid*), c'est-à-dire qu'elles sont *une en acte* (*wāḥid bi-l-fi'l*) et trois en puissance (*bi-l-quwwa*). »⁷⁵⁴

L'argument s'oppose à l'accusation gazalienne qui vise l'incohérence posée par les philosophes entre l'immatérialité de l'âme et la reconnaissance, à son sujet, d'attributs essentiels définitionnels. Ibn Rušd répond par un principe selon lequel les existants séparés (*al mawḡūḍāt al mufāriqa*), c'est-à-dire ontologiquement défaits de la condition de la matière (*laysa min šarṭ wuḡūḍihā al mādda*), possèdent « l'unité en acte (*wāḥid bi-l-fi'l*) » ; que cette unité correspond

⁷⁵⁴ *TTV*, p.300.

à l'essence séparée puisque comme elle, elle existe hors de l'âme et séparément (*ḥārīğ al-nafs*) et qu'elle n'est donc multipliée que « par les parties de sa définition (*kaṭīra bi-l-ḥadd*) »⁷⁵⁵. Selon cet argument, l'essence divine est ontologiquement « située » du côté de l'unité puisque c'est l'unité et non la pluralité qui est existante. Mais dans la continuité de cet argument, et sur ce même modèle, Ibn Rušd formule la thèse de la Trinité, qu'il défend ici, d'une certaine manière. Les chrétiens ont, ainsi, et à raison, défendu que la triplicité des *aqānīm* correspond à la triplicité aspectuelle ou conceptuelle, et qu'ainsi Père, Fils et Esprit-Saint sont conçus comme parties de la définition de ce qui est réellement un, à savoir Dieu. Comment comprendre cette défense de la thèse trinitaire par Ibn Rušd, qui accuse dans le *Kašf*⁷⁵⁶ et dans le commentaire 39 à Lambda les chrétiens de multiplier les divinités ou de réduire l'essence à une existence purement conceptuelle ? Le traitement singulier qu'Ibn Rušd réserve aux chrétiens dans le *TT V* a une visée polémique. Volontairement, le philosophe présente la Trinité comme solution à la pluralité des attributs, contre les aš'arites. Alors que dans le *Kašf* et au commentaire 39 à Lambda le philosophe met dos à dos les chrétiens et les aš'arites pour dégager la thèse philosophique de ces deux manières fautives d'envisager l'unité divine, Ibn Rušd « défend » -- ou plutôt, prétend le faire—les chrétiens *contre* al-Ġazālī.

Que cette compréhension « charitable » de la thèse des hypostases soit dirigée contre l'adversaire et donc motivée par la polémique anti-gazalienne du *TT* (*même* les chrétiens auraient compris que l'unité divine est existentielle et essentielle, et que les attributs n'existent pas comme des *accidents* réels) ne doit pas cependant recouvrir la singularité de l'argument. D'abord, la définition mobilisée par Ibn Rušd de la Trinité va à l'encontre du positionnement philosophique ou mu'tazilite qu'on aurait *attendu*, qui rapproche, pour mieux les condamner, les attributs-*ma'ānī* des personnes de la Trinité : les *ma'ānī* des aš'arites ne sont pas des concepts mais des entités distinctes de Dieu et c'est par simple amplification ontologique que les *ma'ānī* s'assimileraient aux « dieux » de la Trinité. Cette réduction ontologique des

⁷⁵⁵ *Ibid.*

⁷⁵⁶ *Kašf*, §121 : « Sur cette question, les chrétiens se sont trompés, adoptant l'idée de la multiplicité des attributs. (a) Ils ont considéré que les attributs sont des substances ne subsistant par rien d'autre que par elles-mêmes, comme c'est le cas de l'essence. Ils ont par ailleurs affirmé que les attributs ainsi caractérisés (*al sifāt alati bihazihi-l-sifa*) sont deux : la science et la vie. (b) Ainsi, ils ont dit que la divinité était une par un certain *aspect*, trine selon un autre. Pour eux, elle est trine dans la mesure où elle existe, où elle vit et où elle sait ; elle est une dans la mesure où sa somme (*mağmu'aha*) ne fait qu'un. » En réalité, déjà dans le *Kašf* Ibn Rušd propose les deux versions de la thèse trinitaire : (a) la version « polythéiste » monophysite et (b) la version conceptualiste. Mais là encore, l'ambiguïté de l'expression « ne fait qu'un » rend cette deuxième version difficile à saisir : l'unité est-elle comprise comme *ma'nā*, à savoir comme le concept ajouté du commentaire 39 ? ou à un *ma'nā* désignant, avec le concept, l'unité de l'essence, conformément à la version « charitable » de *TT V* ? Nous tâcherons de le préciser dans le prochain chapitre.

hypostases en aspects ou *ma'ānī* (entendus comme concepts) a pourtant une histoire. Elle correspond, plus précisément, à une certaine version de la thèse trinitaire correspondant précisément à ce qu'Ibn Rušd rapporte dans le *Tahāfut* contre al-Ġazālī et qu'il connaît. Cette version « conceptualiste » de la Trinité est celle que défend Jean Damascène, contre l'interprétation monophysite qui distingue réellement au sein de la Trinité des personnes ou des substances⁷⁵⁷. Si Ibn Rušd connaît cette version de la thèse trinitaire, reconnaît-il aux chrétiens qui la défendent d'être en accord avec son interprétation du problème ? En réalité, cette « version » de la Trinité n'est pas *purement* conceptualiste, mais elle défend que les trois hypostases correspondent à trois manières d'envisager une même essence (Dieu), par un même acte –selon Damascène par exemple, le Père correspond à une activité une, dont le Fils et le Saint-Esprit sont les *facultés*⁷⁵⁸, et l'on retrouvera, chez Yaḥyā b. 'Adī notamment une version plus proche encore de la définition aristotélicienne du Dieu-intellect de la Trinité, lorsqu'il identifie le Père à l'Intellect et le Père et l'Esprit-Saint à des actes et des types de relation. Or, cette version de la Trinité ne consiste ni à réduire complètement les hypostases à des contenus logiques ou des aspects extra-mentaux (car ils sont des activités, ou des manières d'être de Dieu, distincts), ni à des choses ou entités ou personnes distinctes (car Père, Fils et Saint-Esprit ne sont pas réellement distincts entre eux). Dans l'histoire du débat sur les attributs, la thèse trinitaire oscille donc entre deux assimilations contradictoires : 1) la Trinité est assimilée (selon sa version monophysite) au pluralisme des aš'arites –c'est l'argument-repoussoir des partisans de l'unité, que ceux-ci soient mu'tazilites ou philosophes. 2) La Trinité est aussi rapprochée de la théorie bahšamite des « modes » (*aḥwāl*), par les aš'arites --et pour des raisons tout aussi polémiques--, dès lors qu'elle ne conçoit pas de distinction réelle, mais seulement aspectuelle entre les hypostases. Le choix, par Ibn Rušd, de cette expression de la Trinité contre al-Ġazālī est donc stratégique et doxographiquement fondée. Il témoigne, également, du fait qu'Ibn Rušd connaît ces deux « versions » des hypostases.

Si la version conceptualiste de la Trinité conduit, selon Ibn Rušd, à dire que Dieu est un par « un » aspect, « trois » par un autre aspect, et donc faillit à défendre l'existence réelle de l'un d'entre eux (Dieu, le Père, l'essence, qui est une) ; si la version forte de la Trinité, elle aussi, est rejetée (il y aurait, comme il l'écrit dans le commentaire 39, une pluralité dans la substance) ; Ibn Rušd en donne une troisième version, intermédiaire, entre l'une et l'autre dans

⁷⁵⁷ C'est la version que défend Philopon.

⁷⁵⁸ Nous reviendrons sur cette idée dans la suite de cette partie. Cf. pour une présentation rapide et son rapprochement de la version de la trinité présentée en *TT V*, cf. Van den Bergh, vol. II, pp. 109-110.

le *TT V*. Celle-ci pose l'unité *en acte* et la multiplicité conceptuelle des attributs. Or, cette lecture de la Trinité a été développée chez les théologiens et a été rapprochée, dans l'histoire du débat, à la théorie modes (*aḥwāl*) bahšamite. La Trinité est alors comprise comme une multiplicité simplement « modale » de l'essence une, qui elle, existe réellement. Selon la théorie modale⁷⁵⁹, les attributs correspondent à des contenus mentaux qui trouvent une certaine correspondance dans l'existence réelle de la chose à laquelle il se rattachent. Les modes n'existent pas, en eux-mêmes et à proprement parler, mais disent quelque chose de l'essence, sans être eux-mêmes ni cette essence, ni différents de celle-ci. Est-ce dans le sens des modes qu'Ibn Rušd comprend cette troisième version de la Trinité ? Si tel est le cas, c'est à une approche modale que l'interprétation philosophique des attributs-concepts conduit. A-t-il accès, toutefois, à la théorie des modes ? Si Ibn Rušd n'en fait pas mention dans le problème des attributs, le problème se pose toutefois : d'abord parce qu'Ibn Rušd en fait état ailleurs, et connaît donc cette théorie⁷⁶⁰. D'autre part, car le mode ainsi défini semble davantage se rapprocher de ce que le philosophe entend par attribut. La question des modes divins se pose d'autant plus, qu'une fois réduits à des aspects de l'Un, les attributs sont reconnus comme le philosophe comme « signifiants ». Or, d'où de tels concepts tireraient leur signification, sinon de leur correspondance avec *quelque chose* d'existant réellement ? Autrement dit, le problème de la réalité est retrouvé, non des attributs eux-mêmes (puisqu'ils sont des aspects et des points de vue), mais de ce qu'ils désignent, et de leur valeur épistémique en tant que concept. Ces attributs, s'ils désignent *quelque chose* non dans mais de l'essence, distincts d'elle sans en être séparés en acte désignent-ils des manières d'être de Dieu ?

Pour répondre à ce dernier problème, nous étudierons la place de la théorie des modes dans le problème des attributs et la manière dont elle affecte le statut ontologique de celui-ci chez les mu'tazilites et les aš'arites. Nous tâcherons ensuite d'identifier ce qu'Ibn Rušd connaît et entend par modes divins et la place qu'il leur accorde dans le problème de l'articulation de la signification des attributs et de leur existence.

⁷⁵⁹ Le chapitre suivant tâchera de rendre compte non pas d'« une » théorie modale mais de la variété des conceptions du mode à laquelle elle donne lieu, et donc « des » théories des modes, chez les mu'tazilites et les aš'arites.

⁷⁶⁰ Nous en parlerons dans le dernier chapitre.

Chapitre B/ Les modes de Dieu, de l'état de fait à l'hypostase

1. Les modes dans la querelle sur les attributs

a. La théorie bahšamite des modes

a.1. L'état de fait et le complément grammatical d'état

Qu'est-ce qu'un mode (*ḥāl*) et quelle place lui accordent ses défenseurs dans le problème des attributs divins ? La notion de mode est investie par les mu'tazilites à partir de sa définition grammaticale. Le *ḥāl* est un complément circonstanciel qui désigne l'état d'une chose, sa manière d'être ou sa modification. Si la technicité que revêt le concept de mode en contexte théologique et son investissement dans l'ontologie de la relation attribut-essence ne saurait se réduire à la définition grammaticale, la théorie des modes garde quelque chose du sens usuel du terme. Comme le rappelle Marwan Rashed, c'est avec sa « redoutable ambiguïté » qu'il faut comprendre l'usage du *ḥāl* en contexte bahšamite : « les mu'tazilites ont conscience de cette résonance conversationnelle du terme » et c'est donc *avec* celle-ci qu'il faut envisager le mode dans sa distinction à l'égard de l'attribut (*sifat*). Le *ḥāl* retient, dans sa circulation en contextes mu'tazilites, une partie de ce sens prosaïque assumée, selon Marwan Rashed, et auquel le mu'tazilite al-Malāḥimi ne manque pas de revenir : « Quant à l'état (*ḥāl*), on a dit qu'il signifiait, dans la langue, ce qu'il en est de la chose *en elle-même*. Ils ont dit : en effet, il n'y a pas de différence entre dire à quelqu'un "comment vas-tu ?" (*kayfa anta*) et lui dire "dans quel état es-tu ?" (*kayfa ḥāluka*) »⁷⁶¹. Le *ḥāl*, avant d'être le « mode » technique des grammairiens et des théologiens, est un « état », c'est-à-dire une manière d'être exprimée par le « comment » du sujet. Cette signification doit être retenue dans le contexte des attributs, et c'est même à dessein que les théologiens s'y réfèrent : si le mode désigne non pas une « chose » prédiquée du sujet et distincte de lui, si le *ḥāl* n'est pas une *ṣifa*, s'il dit le *comment* d'une chose, il est employé précisément parce qu'il permet de rendre compte de l'ambiguïté d'un type d'être, qui n'est *ni* la chose (le sujet lui-même) *ni* quelque chose d'autre que cette chose (ce qui tient lieu d'attribut ici). En ce sens, la meilleure définition des modes mu'tazilites est encore la plus simple et l'indétermination usuelle qu'elle conserve à travers ses usages techniques en explique la fécondité conceptuelle.

⁷⁶¹ Voir Marwan Rashed, « Chose, *item* et distinction », *art. cit.*, p.179.

En désignant la *manière d'être* de la chose, le mode traduit une certaine relation à son essence et son existence. Il est irréductible à l'affirmation « Dieu existe » ou « Dieu est » par exemple –car il dit *plus* que l'existence du sujet--, et il ne correspond pas à une caractérisation de l'essence par un attribut (la science, la puissance). Le *ḥāl*, comme le précise Jan Thiele, est théorisé chez les grammairiens arabes⁷⁶² à partir de sa relation au verbe « *kāna* », dont il n'est ni la formulation, ni l'objet. Le *ḥāl* n'est ni le *kāna*, ni le complément du *kāna* et c'est à partir de sa définition grammaticale qu'Abū Hāšim l'emploie dans le contexte théologique :

« In Arabic grammar, *ḥāl* denotes the function of indefinite accusative nouns that describe the *circumstances* of the subject or the object in a verbal sentence. This so-called 'accusative of state' is also required for predicates of the verb *kāna/yakūnu* ('to be'). It seems that Abū Hāšim's analysis of the verb *kāna* was adopted from the grammarians of Basra. They distinguished between the use of *kāna, yakūnu* as a 'complete verb' (*fi'l tāmm*) in the meaning of 'to exist' on the one hand, and an 'incomplete' (*nāqiṣa*) verb on the other hand. Whether the 'complete' *kāna* together with its subject forms a self-contained sentence, the 'incomplete' *kāna* is transitive and requires an accusative object. However, some syntactical constructions with *kāna* followed by an accusative noun only appear to be transitive on the surface. In fact, the presumed complement has to be interpreted as a *ḥāl* by with the subject of the 'complete' intransitive *kāna* is characterized. In such cases, *the predicate must not be understood as an equivalent to the subject but rather expresses a manner of being or circumstance of the subject*. Abū Hāšim applied this grammatical analysis to predications about things and interpreted the properties attributed to a subject as a 'state' (*ḥāl*).”⁷⁶³

Si le *ḥāl* répond à la question du comment et désigne quelque chose de l'existence d'un sujet qui « est » (*kāna*), le mode n'est ainsi pas l'être seul (un *kāna* complet). Et lorsque le verbe « *kāna* » est incomplet, l'accusatif qui tient lieu d'attribut ou d'adjectif n'est pas un objet distinct du sujet, de sorte que le mode est une manière de comprendre cet attribut⁷⁶⁴. En d'autres termes, l'accusatif n'est pas le *prédicat* du verbe *kāna* « complet » mais doit être compris comme un complément d'état (*ḥāl*). Le mode n'est donc à proprement parler ni le prédicat, ni

⁷⁶² Sībawayh, *al-Kitāb* I, Bulaq, p.261; al-Mubarrad, *al-Muqṭadab*, ed. M. A. 'Adīma, Cairo; 3, p.189 R. M. Frank, « "*Lam yazal*" as a formal term in Muslim Theological Discourse », in *Philosophy, Theology and Mysticism in medieval Islam, Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, vol.1 (ed. D. Gutas), (Cornwall) 2005, XIII, pp.247-248, spé p. 247: « *the discussion by the Arab grammarians concerning the grammatical syntax of subject and predicate in the simple predicational sentence and their analysis of the use of verbs such as 'kāna' and 'māzāla' is interesting precisely because they knew no copula and it is therefore assumed neither thematically nor non-thematically* ».

⁷⁶³ J. Thiele « Abū Hāšim al-Ġubbā'ī's (d.321/933) theory of "states (*aḥwāl*)" and its adaptation by aš'arite theologians », art. cit., p. 368.

⁷⁶⁴ Nous renvoyons ici aux deux interprétations de la théorie bahšamite des modes : R. M. Frank rattache les modes au *kayfiyya* des attributs eux-mêmes. Le point de départ de la théorie des modes est selon lui le problème de la manière dont l'attribut se rapporte, s'ajoute ou se modifie vis-à-vis du sujet. Contre cette idée, A. Alami voit dans la théorie des modes une tentative bahšamite de contrer l'ontologie aš'arite et la transcendance divine par l'immanence ontologique des attributs (modes) et par l'univocité des attributs humains et divins. J. Thiele tranche le débat en faveur de la position de R. M. Frank, cf. art. cit p.1-2.

le sujet, il n'est pas *autre chose* qui vient compléter le verbe « *kāna* » mais il est un changement ou une différence dans le sujet, qui se présente *comme* une qualité ou une propriété différente de lui. Jan Thiele note que de manière significative, Abū Hāšim n'emploie pas les expressions de « science », « volonté », de Dieu, mais leur préfère des formulations telles que « *kawnuhu 'āliman* » ou « *kawnuhu murīdan* »⁷⁶⁵. Ce renoncement aux substantifs, au profit de la forme grammaticale du *ḥāl* indique une pluralité de modalités distinctes de l'existence du même sujet, sans pour autant qu'aucune de ces modalités ne puisse, à leur tour, être envisagée seule et en elle-même, c'est-à-dire sans sujet. Le mode apparaît ainsi, dans sa théorisation par Abū Hāšim comme une relativisation du réalisme aš'arite des attributs et de la position d'al-Ġubbā'ī, qui identifie l'attribut (*ṣifa*) à l'attribution elle-même (*waṣf*) et qui refuse donc à la distinction, au sein de l'être toute forme d'existence⁷⁶⁶.

a.2. La théorie bahšamite des modes : réaction à l'aš'arisme et au mu'tazilisme

La théorie bahšamite des modes se pose en réaction à ces deux interprétations du problème des attributs. Cette réaction témoigne de l'ambiguïté ontologique du *ḥāl*, qui n'est ni simplement verbal (contrairement aux *awṣāf* des ḡubbā'ites) ni une qualité à proprement parler distincte du sujet ontologique (contre les aš'arites). Certaines recherches⁷⁶⁷ défendent que la théorie des modes naît de la réfutation de la thèse du mu'tazilite Mu'ammār Ibn 'Abbād al-Sulamī, selon laquelle tout accidents inhère dans le corps, se distingue de lui, et provient d'un *ma'nā* par lequel il se distingue d'un autre⁷⁶⁸. Ainsi, les modes visent à remplacer la catégorie de l'accident-

⁷⁶⁵ Cf. D. Gimaret *Milal* I p. 325 traduit *al-qadirīyya* dont Šahrastānī fait mention au sujet de la puissance ces Baqillānī par l'expression de « puissance » et « d'être puissant » et s'en justifie ainsi en note : « Les Mu'tazilites n'admettent évidemment pas l'existence en Dieu d'une Puissance (comme l'admettent les Šifātiyya) ; mais ceux d'entre eux, qui, à la suite d'Abū Hāšim, soutiennent la théorie des états reconnaissent en Lui, en effet un « fait-d'être-puissant » de même qu'un « fait-d'être-savant » (*'ālimiyya*), un « fait-d'être-vivant » (*hayyiyya*).

⁷⁶⁶ J. Thiele, *art. cit.* pp.4-5.

⁷⁶⁷ H. A. Wolfson, *The philosophy of the Kalām* p. 167-170. Šahrastānī, *Milal*, I, p. 273-279 : Šahrastānī présente davantage cette théorie comme un point majeur d'affrontement entre al-Ġubbā'ī et son fils qu'entre Abū Hāšim et l'aš'arisme. Nous reviendrons plus tard sur cette présentation inexacte mais correspond en réalité à la théorisation ḡuwaynienne des modes et de ce conflit.

⁷⁶⁸ Cf. Al-Aš'arī, *Maq.* 347.13-348.2 ; 372.1-373, I 2., cité par Wolfson, *Ibid.*, p. 168. Nous renvoyons, sur la théorie difficile de Mu'ammār à Wolfson, « Mu'ammār's Theory of ma'nā », in *Arabic and Islamic Studies*, éd. G. Makdisi, Leyde, Brill, 1965, p. 673-688; Josef van Ess, *Theology and Society in the iind and iiird Centuries of the Hijra*, t. III, Leiden, Brill, 2018, p. 80 sq ; Richard M. Frank, « Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and its use in the Physics of Mu'ammār », *Journal of the American Oriental Society*, 1967, 87, p. 248-259 A. I. Sabra « Kalām atomism as an alternative Philosophy to hellenizing falsafa », *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One : Essays in Celebration of Richard M. Frank*, (ed. James E. Montgomery) Leuven, Paris, Dudley, MA (2006); p.235, p.241; *Taṣaffuḥ al-adilla*, fr. III, éd. W. Madelung et S. Schmidtke, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, pp. 19-20 ; H. Ansari, W. Madelung et S. Schmidtke, « Yusūf al-Bašīr's Rebutal of Abū l-Ḥusayn al-Bašīr in a Yemeni Zaydī Manuscript of the viith/xiiiith century », *Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions*, Atlanta, Lockwood, 2017, p. 81-100, p. 81.

ma'nā qui déjà chez Mu'ammar, retient trop de la chose (*šay'*) ; et à partir de là, ils seront investis contre les *ma'ānī* aš'arites. Le « mode » bahšamite remplace la *šifa* dans la terminologie et dans l'ontologie posées par les aš'arites : indifféremment, les partisans des modes adopteront ces deux termes (*šifa*, *ḥāl*) dans le sens de mode. Pour autant, les *aḥwāl* ne se réduisent pas à l'attribution elle-même (*wašf*), et c'est donc en même temps contre al-Ğubbā'ī que la théorie des modes est formulée. Les modes bahšamites désignent donc la manière (*al-kayfiyya*), quelque chose d'intermédiaire entre les *šifāt* des aš'arites et leur réduction pure et simple dans l'acte de description⁷⁶⁹. Que les ğubbā'ites les considèrent comme « trop » existants et que les aš'arites y voient une autre manière de nier les attributs témoigne de l'ambiguïté de son statut ontologique vis-à-vis de l'essence. Abū Hāšim définit en effet le mode de plusieurs manières apparemment contradictoires : 1) le mode n'est ni existant (*mawjūd*) ni non-existant (*ma'dūm*)—ni existant, extra-mentalement, ni non-existant car irréductible à un simple mot. Le mode n'est pas une chose (*šay'*) ni une essence (*dāt*) mais correspond encore à quelque chose⁷⁷⁰. 2) Le mode n'est connu qu'avec la chose qu'il qualifie et non isolément et donc n'est jamais que le mode d'une chose ; il ne peut être à un contenu mental isolé, sinon, il serait une chose. Résultant de ces deux principes, le mode n'est ni un concept, ni une chose, sans être tout à fait inexistant.

Que connaît-on des modes d'Abū Hāšim ?⁷⁷¹ Les recherches, abondantes sur le sujet s'accordent à dégager cinq types de modes chez Abu Hāšim⁷⁷² : 1) la première catégorie de mode correspond à ce que le théologien appelle « attributs de l'essence » (*šifa al-dāt*). C'est le fait, pour une chose, d'être ce qu'elle est, que nous serions tentés de rendre en langage philosophique par la quiddité. Le *ḥāl*₁ de Dieu est l'attribut qui décrit Dieu tel qu'Il est. Ce mode est celui par lequel les choses se distinguent les unes des autres, il est singulier dans sa forme et il dans son application. 2) le deuxième type de modes correspond aux attributs essentiels, qui découlent ou dérivent de l'attribut de l'essence (le mode₁) (*šifāt muqtaḍāt 'an šifat al-dāt*) : ces modes correspondent, pour Dieu, au fait d'être puissant, voulant, savant, etc. et au fait d'être existants.

⁷⁶⁹ La littérature sur le concept de mode est abondante : R. M. Frank, « Abū Hāšim's Theory of "States". Its Structure and Function », art. cit. ; D. Gimaret, « La théorie des *aḥwāl* d'Abū Hāšim al-Ğubbā'ī d'après des sources aš'arites », *Journal Asiatique* 258, 1970, p. 47–86 ; Richard M. Frank, *Beings, op. cit.*, p.62-72; A. Alami, *L'Ontologie*.

⁷⁷⁰ Il faut noter que lorsqu'Abū Hāšim parle de la « survenue » d'un mode, de sa « modification » ou de son « actualité », désigne une existence non réelle et isolée qui n'est pas non plus le résultat d'une seule opération de distinction par laquelle l'esprit saisit le mode. Le mode apparaît comme survenant c'est-à-dire tel que distinct des autres modes et distinct de l'essence. cf. Sabine Schmidtke, « The Mu'tazilite Movement (III) : The Scholastic Phase », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 2016, p. 4-6.

⁷⁷¹.Pour un état de l'art de la recherche sur le bahšamisme, nous renvoyons à S. Schmidtke, « Introduction », *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, op. cit. p. 5-15.

⁷⁷² Cf. Nous suivrons la présentation donnée par S. Schmidtke p.4-8 ; et de Jan Thiele, p.7-15 (*art. cit.*).

L'existence correspond donc à un *hāl₂*, soit, un attribut essentiel qui dérive de l'attribut de l'essence (*hāl₁*). Le deuxième type de mode décrit Dieu éternellement et ne change pas puisqu'il dépend de l'attribut de l'essence (*hāl₁*), à savoir le fait que Dieu soit Dieu Lui-même. 3) le troisième type correspond aux modes qui suivent ou adviennent⁷⁷³ à partir d'une cause déterminante (*'illa* ou *ma 'nā*). Ce troisième type de mode permet ainsi de distinguer le statut de la science de Dieu et de la science humaine : pour Dieu, l'attribut science, par exemple relève du *hāl₂*, c'est un mode qui dépend de l'attribut de l'essence seulement et qui donc Lui revient toujours. Pour l'homme, la science est un mode *hāl₃*, soit un mode qui découle d'un *ma 'nā* déterminant inhérent dans l'homme comme dans une substance. Ce *ma 'nā* inhère dans l'homme et nécessite, dans son cas précis, d'autres choses, à savoir une configuration (*binya*) organique par laquelle il sera avant tout vivant⁷⁷⁴. Par cela encore, Dieu se distingue de l'homme, puisqu'Il n'y a pas lieu de poser, en plus de la présence du *ma 'nā*⁷⁷⁵, une *configuration* divine pour qu'il soit savant, puissant, etc. 4) Les modes de type 4 sont ceux qui adviennent ou sont réalisés par l'action d'un agent (*fā 'il*) : ce type de mode est propre aux êtres créés et ne peut s'appliquer au Dieu Créateur en vertu de Son éternité, puisque Son essence ne peut recevoir ou être affectée par le changement et l'adventivité. 5) Le cinquième type de mode correspond aux modes qui n'existent ou se réalisent ni par l'essence, ni par un *ma 'nā* (*lā li-l-dāt wa-lā li-ma 'nā*). Ce type de mode découle, pour l'homme, de la conditionnalité de la « configuration » (*binya*) physique : le *hāl₅* sera, par exemple, le fait de percevoir une chose (le fait d' « être percevant »), qui dépend de l'existence de l'objet perçu et de l'existence du percevant – avec la configuration de son corps par laquelle il vit, et avec la santé des organes par lesquels il perçoit. Que Dieu puisse percevoir sans corps, et donc sans la condition de la *binya* est affirmé en vertu de la définition du troisième sens du mode. En revanche, ce mode sera dit de Dieu puisque Sa perception d'une chose dépend de l'existence de la chose.

⁷⁷³ La terminologie que nous employons pour traduire les termes de *tağaddud*, *hudūt*, et *huṣūl* ici est imprécise et sans doute fautive : les modes d'existent pas, et donc n'advient pas. De même pour la dérivation : ils ne sont pas réellement produits ni dérivés par autre chose. Certains spécialistes préfèrent le terme d' « actualité » pour désigner l'advenue ou l'instauration de ces attributs, comme S. Schmidtke, *art. cit.* Nous ne rentrons pas ici dans cette difficulté. Nous reviendrons à l'occasion de l'étude des modes ḡuwayniens sur le terme *itbāt* et justifierons notre traduction par « positivité » dans le contexte polémique anti-mu'tazilite.

⁷⁷⁴ Sur cette question nous renvoyons à l'article de Marwan Rashed « Chose, *item* et distinction » *art. cit.*, en particulier aux p.170-178 sur le rôle qu'a joué la définition bahšamite du vivant dans la théorie modale et la définition de l'ensemble (*ḡumla*).

⁷⁷⁵ Autre difficulté, que nous avons mentionnée dans la première partie de ce travail : Abū Hāšim défendra tout de même que Dieu veut par une « volonté », mais ne pouvant admettre que ce *ma 'nā* « volonté » subsiste en Lui comme dans le cas de l'homme, il posera un *ma 'nā* volonté sans lieu d'inhérence.

Pour résumer, la typologie bahšamite des modes s'applique à tous les êtres, vivants ou non, créés ou non : mais certains d'entre eux ne s'appliquent qu'aux êtres vivants (humains)⁷⁷⁶ (les *ahwāl₅* et certains *ahwāl₃*), d'autres s'appliqueront à Dieu et à l'homme (le *hāl₅*) mais dans cette communauté, aucun mode ne s'applique exclusivement à Dieu. Que Dieu ait un attribut de l'essence (*hāl₁*), que de cet attribut de l'essence suivent nécessairement des attributs essentiels (*hāl₂*) et qu'il puisse être qualifié par un attribut qui ne soit ni un attribut essentiel (*hāl₂*) ni un attribut produit par un *ma'nā* (*hāl₃*) (c'est le *hāl₅*) permet de distinguer Dieu, par les modes, de l'homme. Notons déjà le problème de l'existence, qui relève pour l'homme comme pour Dieu du mode de type₂. Que l'existence divine ou humaine soit un attribut essentiel et non de l'essence pose le problème de la distinction entre l'essence et l'existence. La distinction essence-existence se pose, à partir de cette distinction qui n'est elle-même pas réelle et ontologique, celui du statut du mode d'une essence, dès lors qu'il en est *distingué*. Qu'Abū Hāšim distingue l'existence d'une chose de son essentialité (du *hāl₁*) pose en général, et non seulement pour Dieu, une série de problèmes majeurs aux théologiens ultérieurs qui voudront défendre les modes.

Que cette distinction s'applique à Dieu et aux êtres en général conduira al-Ġuwaynī à formuler deux problèmes qui *in fine*, se rapportent au statut des attributs divins. D'abord, que l'existence de Dieu soit rattachée essentiellement à Lui par l'attribut de l'essence implique de considérer l'existence comme un mode de Dieu. Contre cette idée, qui selon conduit à douter de l'existence de Dieu, al-Ġuwaynī opposera l'identité de l'essence et de l'existence d'un être déterminé et rattachera l'existence au mode de la première catégorie. Ensuite, qu'une chose en général soit déjà une essence caractérisée par le mode₁ implique que Dieu puisse connaître une chose non-existante, et donc nier la définition du mode de la cinquième catégorie, qui pose la condition de *l'existence* de l'objet perçu pour que Dieu puisse être « percevant ». Pour les êtres en général, al-Ġuwaynī refusera cette idée qu'il identifie comme la reformulation de la thèse mu'tazilite de la non-existence. Il défendra que l'existence n'est pas un mode, mais l'essence même de la chose existante. Son appropriation de la thèse bahšamite des modes conduit à les définir à partir de leur distinction, mentale, par laquelle il est possible de les envisager singulièrement. Ainsi, il emploiera l'idée bahšamite de la différence entre essence et existence contre les bahšamites et pour redéfinir ce qu'il entend par mode : l'existence n'est pas un mode, car elle ne peut être conçue à part et isolément de la chose existante. Les modes sont définis par

⁷⁷⁶ Cf. Šahrastānī, *Milal*, I, p. 269 sq. sur la présentation de la thèse du « tout » vivant. D. Gimaret signale que ce « tout » vivant (*ġumla*), désigne l'homme spécifiquement.

le critère de la distinction conceptuelle, sans pour autant que cette distinction ne corresponde à rien, dans l'essence. Définir ce que le mode distingue dans la chose, et donc déterminer sa correspondance ontologique doit donc sur la base de l'identification de l'essence et de l'existence d'une chose, définir le type de distinction auquel le mode correspond. Ainsi, c'est dans le cadre de l'ontologie des attributs que le mode doit trouver sa place mais c'est également dans une théorie de la connaissance qu'al-Ġuwaynī propose de le redéfinir.

b. La place des modes dans la théorie d'al-Ġuwaynī

b.1. Aḥwāl et ṣifāt dans l'Iršād

C'est contre le mu'tazilisme, pourtant, que al-Ġuwaynī s'approprie le concept de mode. Dans *l'Iršād*, le théologien mobilise le concept de *ḥāl* de deux manières : en tant qu'argument, d'une part, et sur des questions théologiques précises, dont nous retiendrons deux principales : contre la thèse trinitaire des chrétiens⁷⁷⁷ et pour la démonstration de la possibilité de voir Dieu par les regards humains⁷⁷⁸. al-Ġuwaynī consacre parallèlement un chapitre à la démonstration de l'existence des modes et à leur définition. C'est dans ce chapitre qu'il faut rechercher une définition *positive* des modes –et non polémique, contre les chrétiens— et des modes *divins* – puisque dans le cadre du problème de la vision, le mode sera envisagé dans son application aux existants en général, corporels ou non. Mais le chapitre définitionnel sur les modes arrive après la définition des attributs *ma'nawiyya* et *naḥsiyya* : la lecture de *l'Iršād* laisse donc penser, dans l'ordre, que le théologien adopte d'abord la doctrine aš'arite standard, sans qu'il ne soit fait mention des modes dans cette typologie. En démontrant les modes dans un second temps, al-Ġuwaynī les en distingue donc. Mais de quelle manière ? Comme dans sa conception bahšamite, le mode est défini par al-Ġuwaynī par un statut d'existence particulier, qui le distingue de l'essence à laquelle il est rattaché et de l'attribut-*ma'nā*, qui tous deux existent de plain-pied. « Le mode, affirme al-Ġuwaynī dans une formulation proche de la définition bahšamite, est un attribut d'une [chose] existante, et qui n'est qualifié lui-même ni par l'existence, ni par la non-existence (*al-ḥāl ṣifa li-mawġūd, ġayr muttaṣafa bi-l-mawġūd wa lā bi-l-'adam*). »⁷⁷⁹ Parallèlement aux attributs, et non en leur lieu et place, al-Ġuwaynī affirme donc les modes : là sans doute est la singularité de la réappropriation aš'arite d'un concept

⁷⁷⁷ *Iršād*, p. 92

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.171-186.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p.88.

visant au départ à supplanter celui d'attribut. À ce titre, l'appropriation ġuwaynienne du concept produit à son tour un écart vis-à-vis du bahšamisme et de l'aš'arisme. Al-Ġuwaynī reconnaîtra, en Dieu, des modes (*aḥwāl*) et des attributs-entités (*ma'ānī*) et joint les deux par une relation de causalité ou de production. Cette relation correspond à la relation des *aḥwāl*₃ vis-à-vis des *ma'ānī* d'Abū Hāšim, mais s'en écarte, puisqu'elle s'applique cette fois à Dieu. Al-Ġuwaynī hérite et reformule la typologie bahšamite des modes et des attributs en l'adaptant à la théorie aš'arite des *ma'ānī* et maintient le *ma'nā* dans une position centrale dans la définition des modes. La combinaison de ces doctrines le conduit à simplifier la typologie d'Abū Hāšim : puisque le mode doit se définir avec mais aussi *par* le *ma'nā* qui le cause, il existe non plus cinq, mais deux types de modes, comme il existe deux types de *šifāt*. Les attributs divins, selon al-Ġuwaynī étaient de deux sortes :

« Les attributs de Dieu sont les uns (a) *nafsiyya*, consubstantiels, immanents, les autres (b) *ma'nawiyya*, qualitatifs. (a) On définit l'attribut consubstantiel comme étant tout attribut positif du sujet qui réside dans ce sujet tant qu'il dure, et qui ne provient pas d'une cause. (b) Les attributs entitatifs, ce sont les caractères positifs du sujet qualifié, provenant de causes qui résident dans le sujet. Expliquons ces deux espèces d'attributs par des exemples. (a) Que la substance soit étendue, *mutaḥayyiz*, c'est un attribut positif inhérent à la substance tant qu'elle dure. Cet attribut n'est pas causé par une chose qui s'ajoute à la substance. C'est donc un attribut consubstantiel. (b) Au contraire être savant a pour cause la science inhérente au savant. Cet attribut et ceux du même genre sont, pour nous, des attributs qualitatifs. »⁷⁸⁰

De même, il existera deux types de modes divins : (a) les modes « non-causés », c'est-à-dire non-causés par un *ma'nā* existant dans l'essence ; et (b) les modes causés par les attributs entitatifs (*šifāt ma'nawiyya*). Il n'est pas question, dans cette typologie, de mode. Celle-ci n'est définie qu'après que les *šifāt* de type (a) et (b) ait été démontrés par leur différence réelle vis-à-vis de l'essence, et au moment où al-Ġuwaynī donne la « preuve de la connaissance des attributs »⁷⁸¹. Que la démonstration des modes soit postérieure à celle des attributs et qu'elle soit présentée comme preuve de leur connaissance indique l'appartenance du mode à deux problématiques générales que le théologien fait tenir ensemble, à savoir l'existence réelle des attributs et leur connaissance (le statut de *mawġūd* et de *ma'lūm*). Le dédoublement de la typologie des attributs par celle des modes pose le problème de leur correspondance, sinon de leur identité. Si les modes, causés ou non-causés *sont* les attributs, alors pourquoi recourir aux modes par après, sinon à titre de preuves de la connaissance des attributs et comme des concepts ? S'ils les modes se distinguent des *ma'ānī*, et s'ils existent, *avec* eux, à quoi

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p.87.

correspondront les modes causés par les *ma 'ānī*, et à quoi pourrait correspondre, en Dieu, sa production par une « cause » ? Le problème de l'identification des modes vis-à-vis des *ma 'ānī* tient chez al-Ġuwaynī, à l'admission de la définition bahšamite du mode –ni existant, ni non-existant— *et* de l'admission des attributs *nafsiyya* et *ma 'nawiyya*.

b.2. Modes causés et *ṣifāt ma 'nawiyya*

La définition du mode causé reprend la définition de l'attribut-*ma 'nā* :

« [...] parmi les modes, il en est qui sont de l'essence [et] causés (*yūḅbitu li-l-dawāt mu 'allal*), d'autres qui ne sont pas causés (*yūḅbitu ḡayr mu 'allal*). Est causé tout caractère positif (*ḥukm ṭābit*), produit dans l'essence par une entité (*li-l-dāt 'an ma 'nā*) inhérente à ce sujet (*qā 'ima bihā*). Telle est pour l'être vivant la *qualification* de vivant, pour le puissant, celle de puissant. Toute entité (*ma 'nā*) appartenant à un substrat (*maḥall*) entraîne nécessairement, dans notre doctrine, un mode [de ce substrat]. »⁷⁸²

Dans sa définition des *ṣifāt ma 'nawiyya*, al-Ġuwaynī les désigne déjà eux-mêmes comme « les caractères positifs du sujet qualifié, *provenant de causes* qui sont *dans* le sujet »⁷⁸³. Ils correspondent de ce fait à la définition des *ahwāl*₃ de la typologie bahšamite. Ces attributs ne sont pas les *ma 'ānī*, mais sont eux-mêmes causés par eux. Il s'agit donc de distinguer le *ma 'nā*, qui correspond à l'entité causante et existante dans l'essence, du *ḥukm* qu'elle cause, à savoir ce qui peut tantôt être appelé *ṣifa ma 'nawiyya* (« entitatif » et non « entité »). Le mode correspond ainsi au *ḥukm*, soit à la qualification dérivant de l'inhérence du *ma 'nā* dans le substrat. Cette définition permet de mettre en relation trois termes : (1) le *ma 'nā*, soit l'entité-substantif « vie », qui inhère dans le substrat, qui cause un (2) mode (*ḥāl*), le fait d'être vivant, lequel *ḥāl* correspond, sémantiquement ou à un degré propositionnel à (3) un *ḥukm*, jugement ou qualification.

Mais à la différence du *hāl*₃ d'Abū Hāšim, ce mode causé s'applique à Dieu autant qu'aux autres existants. C'est ici que se noue l'écart proprement ḡuwaynien à l'égard du mode bahšamite. Abū Hāšim refuse l'existence en Dieu d'un *ma 'nā* qui tiendrait lieu de '*illa*, c'est-à-dire d'un principe déterminant *causant* ou produisant en Lui le mode « savant ». Comme le montre Richard M. Frank, le terme de '*illa* est employé en contexte aš'arite pour désigner l'attribut-entité à partir d'al-Aš'arī⁷⁸⁴. Cette définition de l'attribut comme facteur causal se

⁷⁸² *Iršād*, p.78.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁸⁴ R.M. Frank, *Al Aḥkām in classical aš'arite teaching*, op. cit. p.746 sq. où Frank renvoie en particulier au *Muḡarrad* d'Ibn Fūrak et à al-'Ansārī, *al-Ġunia fī uṣūl al-dīn*. « [...] al-'Ansārī disait que la cause ('*illa/ground*)

confirme et se précise entre autres avec al-Ġuwaynī dans sa relation avec son *ḥukm* correspondant. Tout *ḥukm* vient d'une cause, *'illa* (ou *ma'nā*), correspondante, et en est la preuve. Et tout *ma'nā-illa* cause un *ḥukm*, et le cause nécessairement, contrairement aux conceptions de la causalité définie par les mu'tazilites et les philosophes selon lui comme la contingence, soit, une causalité seulement possible et non nécessaire⁷⁸⁵. L'attribution est une causation, mais une causation dans l'être (non vers l'être) et dans le sujet. Richard Frank note que cette détermination de l'attribut-*ma'nā* des aš'arites est un principe ontologique (l'attribut causant l'existence du *ḥukm* dans le sujet) et épistémique, puisque le lien de causalité ainsi déterminé est la garantie de la validité de la proposition attributive, de la prédication en général (c'est le lien de la preuve)⁷⁸⁶. Comme l'écrit Bāqillānī, qui sur ce point, s'accorde avec al-Ġuwaynī, « le fait que le connaissant connaisse et le mû soit en mouvement ne signifie rien d'autre que *l'existence* du mouvement et de la connaissance »⁷⁸⁷, soit des causes-substantifs de l'état de fait (« savant », « vivant ») du sujet. Cette causation est comparée à une « dérivation » de l'adjectif depuis le substantif et une dérivation nécessaire. C'est encore chez Bāqillānī que nous rencontrons cette idée. Il détermine ainsi l'attribut-entité causante :

« [C'] est l'être qui confère au sujet la description, c'est-à-dire l'expression descriptive qui *dérive* <du nom de> l'attribut ; de sorte que dès lors qu'un attribut entitatif vient à exister dans une entité contingente, sans y avoir été dans les instants précédents, elle tombe sous le *ḥukm* sous lequel elle n'était pas tombée lorsque l'attribut n'existait pas ; [...] il vient à exister en elle et lui confère un *ḥukm* comme ayant ce par quoi il n'était pas décrit avant. »⁷⁸⁸

Par *'illa*, al-Ġuwaynī entend également une causation non volontaire et non-agente, par dérivation. La simple inhérence du *ma'nā* dans le sujet suffit à produire une qualification correspondante de ce sujet d'inhérence : autrement dit, chez al-Ġuwaynī, exister, c'est, pour un attribut-*ma'nā*, inhérer, et inhérer c'est causer son *ḥukm*. La définition aš'arite de la *'illa* vise à la distinguer de l'agence, et donc du *fā'il* et par là s'oppose à un autre type de causalité, attribué aux philosophes et aux mu'tazilites : une *'illa* non-agente, non-puissante et non-voulante

est l'attribut entitatif (*al-ma'nā*) auquel la caractéristique (*ḥukm*) est corrélée et qui est entraînée/causée (*entail*) par lui ; et il n'a pas refusé d'appeler les attributs entitatifs qui résident dans les atomes, autrement dit les accidents qui résident en eux, des causes (*grounds*), comme dans la phrase : « le mouvement est la cause que le mû est mobile », de sorte que le fait pour lui d'être mobile est causé par le mouvement et que le mouvement en est la cause. » (*Muğ*, p.303, 4ff) ; ou encore : « *al-ṣifatu al-ġālibatu li-al-ḥukmi aw al-mūġibatu lahu* » : (« nos partisans soutiennent que la cause est l'attribut entitatif qui cause/donne naissance à la caractéristique ou qui l'entraîne (ou produire ; autre sens de *tūġib*) ») (*Gn*, fol. 55r, 22) Nous trouverons les citations en notes p.755.

⁷⁸⁵ Al-Ġuwaynī refuse deux choses : la cause agente d'une part (c'est elle qui fait exister) et la possibilité telle que l'entendent les mu'tazilites et les philosophes.

⁷⁸⁶ Cf. R. M. Frank, *art. cit.*, p.767.

⁷⁸⁷ Cf. *Tam*, p.55, 12ff. ; cité par R.M. Frank, *op. cit.*, p. 768.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

pouvant toutefois faire « exister ». La *'illa* devient donc, chez les néo-aš'arites (chez Bāqillānī et al-Ġuwaynī particulièrement) une nouvelle manière de décrire le *ma'nā* par sa fonction causale nécessaire dans l'essence. Al-Bāqillānī affirme en effet que « ce qui est causé est une *description dérivée du <nom de> l'attribut entitatif*; comme avec l'expression « un savant » et « il sait » ; et selon al-Aš'ari « savant », est *ce de quoi est tiré* le terme « sait » pour celui en qui il existe et est ce par quoi cet être mérite d'être décrit par « sait » »⁷⁸⁹. Ainsi, al-Ġuwaynī donne une preuve de l'« existence » des modes qui les distingue des *aḥwāl* bahšamites : ils ne se substituent pas aux *ṣifāt*, mais en affirment l'existence à leur tour. Les modes sont maintenus à l'égard du substrat et à l'égard du *ma'nā* de telle sorte que son statut existentiel (ni existant, ni non-existant), ne menace pas l'existence des *ma'ānī* en tant que telle. C'est même l'inverse : al-Ġuwaynī donne s'appuie sur une définition de la causalité nécessaire et l'applique au mode pour prouver l'existence nécessaire du *ma'nā* qui lui correspond. En d'autres termes, le mode « savant » assure et confirme l'existence du *ma'nā* « science » en Dieu (comme en tout existant), en vertu de la « nécessité de l'aspect causatif » du *ma'nā*, de sorte qu'exprimer le mode, c'est affirmer l'entité dont il dérive nécessairement⁷⁹⁰. Le « lien de la cause » établit « l'inséparabilité » de la cause et de l'effet, de sorte « qu'être savant, dans le monde sensible, est un *effet* de la science »⁷⁹¹, mais également dans le *gā'ib*, en vertu de la contemporanéité de la cause nécessitante et de son effet⁷⁹².

Marwan Rashed a noté l'orientation « attributiste » ou « ṣifatiste » de cette définition de la causalité à partir du *Kitāb al-Burhān*⁷⁹³ d'al-Ġuwaynī. Dans cet autre contexte, al-Ġuwaynī distingue quatre types de « preuves par signe » (*istidlāl*), retrouvées dans l'*Iršād* dans la démonstration des modes de Dieu, et qui correspondent à quatre types de connexions nécessaires. Dans le *Kitāb al-Burhān*, al-Ġuwaynī distingue : (1) « la connexion (*al-ġam'*) par la cause (*'illa*) », qui trouve son expression dans l'inhérence de l'attribut science, cause de la qualité de savant du sujet; (2) le lien de la « réalité (*ḥaqīqa*) » qui s'exprime également par une relation à l'attribut « la réalité du sachant [...] c'est celui qui possède la science » ; (3) la connexion par la condition (*ṣarṭ*) s'exprime dans la relation entre la vie et la science du sujet,

⁷⁸⁹ *S.Ir.* 43V, 12ff, cite par R. M. Frank, *op. cit.*, p. 770.

⁷⁹⁰ Cf. Wolfson *The Philosophy*, *op. cit.*, p. 178. Wolfson note qu'al-Ġuwaynī défend la causalité (nécessaire) en Dieu, sur le même mode que la causalité nécessaire et essentielle défendue par les chrétiens et Plotin.

⁷⁹¹ *Iršād*, p.90.

⁷⁹² Rappelons qu'al-Ġuwaynī renverse l'argument mu'tazilite (mais aussi philosophique) selon lequel que la causalité prouve la possibilité (la contingence), en affirmant que la nécessité est la preuve de la nécessité de la relation de causalité elle-même, et donc de l'existence de la cause.

⁷⁹³ Al-Ġuwaynī, *Al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, éd. 'Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb, 4e édition, Manṣūra, 1999, 2 vols, vol. 1, p. 104-105.

la première conditionnant la seconde⁷⁹⁴, joue également un rôle crucial dans la théorie ġuwaynienne des attributs. Enfin (4), la connexion par le signe (*dalīl*) consiste à partir d'un acte adventé pour remonter au sujet agent et lui attribuer les attributs correspondants (la science, mais aussi la puissance et la volonté). Ces quatre connexions s'appliquent au visible et à l'invisible uniformément⁷⁹⁵. De là, sans doute, l'écart avec la théorisation bahšamite du mode, qui distingue entre des modes valant pour l'homme et non à Dieu (*hāl*_{3,4}) et des modes valant pour l'homme et Dieu (*hāl*_{1,2,5}). On soulignera, avec Marwan Rashed, le rôle décisif que cette table de connexions joue dans l'affirmation des attributs dans l'appropriation ġuwaynienne du concept de mode, qui conserve pour cadre, une ontologie aš'arite :

« Or, une telle doctrine de *l'istidlāl*, qui martèle la présence d'attributs entitatifs (*šifāt*) en Dieu, n'aurait guère de sens pour un mu'tazilite. La première catégorie dépend si directement de la doctrine "attributiste" (*šifatīyya*) qu'al-Ġuwaynī lui-même en fait la remarque. Les trois autres, dans la présentation qui en est faite ici, ne sont guère plus innocentes. La deuxième réduit en effet la réalité du sachant au fait qu'il possède la science (*al-'ilm*), ce qui confine une nouvelle fois à la position des attributistes. La condition est elle aussi présentée en termes d'attributs entitatifs ("science", "vie"), de même que le signe ("puissance", "volonté", "science"). »⁷⁹⁶

Pour autant, comme Marwan Rashed le souligne, c'est à la première connexion (celle de la cause) que revient réellement l'affirmation de l'attribut-*ma'nā*. « Les trois autres, écrit-il, ne le sont que par emprunt : la « réalité » pourrait être la notion même exprimée par l'attribut plutôt que le porteur de l'attribut, la « condition » lier deux états de chose plutôt que deux attributs entitatifs, de même, notoirement, que le « signe » »⁷⁹⁷. L'exposé de ces quatre connexions trouve d'autant plus sa place dans l'*Iršād* qu'elle applique cette table « aš'arite » aux attributs et à ce qui est sensé les prouver, à savoir les modes (*aḥwāl*). On comprend donc l'insistance d'al-Ġuwaynī à défendre le caractère nécessaire de la causalité du *ma'nā* : « dire que la science entraîne nécessairement la qualification qui en découle, cela n'a d'autre sens que de dire qu'elle est inséparable de cette qualification, car elle ne la réalise pas comme la puissance réalise la chose possible. »⁷⁹⁸ Ainsi, al-Ġuwaynī offre ici un exemple de la tentative aš'arite d'harmonisation de la thèse bahšamite des modes et de l'affirmation des attributs-*ma'ānī*⁷⁹⁹.

⁷⁹⁴ Marwan Rashed, « Algèbre et inférence », *art. cit.* p. 37.

⁷⁹⁵ Là sera d'ailleurs la cible de la critique rušdienne anti-aš'arite qui accuse (dans le *Kašf* et dans le *TT* de manière récurrente) la transposition forcée du visible à l'invisible. Voir M. Rashed, *Ibid.*, p. 36.

⁷⁹⁶ M. Rashed, *Ibid.*, p.37.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 38

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁹⁹ Voir Jan Thiele, « *Abū Hāšim al-Ġubbā'ī's (d.321/933) theory of "states" (aḥwāl) and its adaptation by aš'arite theologians* », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford University Press, (2016) p. 378 sur la comparaison avec la tentative opérée par al-Bāqillānī.

Pourtant, deux incohérences subsistent : la première porte sur le statut du mode, qui n'est pas plus existant que non-existant. Comment une chose inexistante pourrait-elle être la preuve de l'existence du *ma'nā* ? La deuxième porte sur son rapport au *ma'nā* et au sujet dont il est le mode : si celui-ci n'est qu'un effet du *ma'nā*, existe-il à la manière d'un mode-aspect ou est-il un mode de la chose elle-même ? La difficulté du premier problème réside dans l'articulation de la non-existence à l'existence entitative du *ma'nā*. Le deuxième problème se pose par l'articulation de l'existence du *ma'nā* avec le *ḥukm*, apparenté ici à la « qualification » et donc à sa dénomination. Pour le dire autrement, comment l'effet d'une chose existante peut-il ni exister, ni ne pas exister tout en existant suffisamment pour témoigner nécessairement de l'existence de sa cause ? et à quel titre le *ḥukm* (le qualificatif), s'il renvoie pas à quelque chose d'existant, est-il distinct de ce qu'al-Ġubba'ī définit comme simple mot ou prédicable sans corrélat ontologique ? Dans ce second cas, c'est le risque de la circularité entre le *ḥukm* et le *ḥāl* qui est engagée, puisque la nature du *ḥāl* ne penche pas plus du côté de l'existence réelle que de celle du concept ou de la description. Nous verrons que c'est par l'ambiguïté de ce statut --mental ou extramental-- qu'al-Ġuwaynī prétendra maintenir ensemble deux thèses apparemment contradictoires : (1) le mode n'est ni existant ni non-existant et (2) le *ma'nā* existe positivement et réellement dans l'essence dont il se distingue.

b.3. Modes non-causés et *ṣifāt nafsiyya*

Deuxièmement, al-Ġuwaynī semble assimiler les modes « non-causés » aux attributs *nafisiyya* :

« Quant au mode qui n'a pas de cause (*al-aḥwāl allatī lā tu'allal*), il [désigne] tout attribut revenant au sujet (*kull ṣifa iṭbāt li-dāt*) sans cause qui s'ajoute à ce sujet (*min ġayr 'illa zā'ida 'alā al-dāt*), comme par exemple l'étendue de la substance (*tahayyuz al-ġawhar*), parce qu'elle s'ajoute à son existence (*fāinnahu, zā'id 'alā wuġūdihi*). Tout attribut d'un existant (*kull ṣifa li-wuġūd*), qui n'existe pas séparément (*lā tanfaridu bi-l-wuġūd*), et qui n'a pas pour cause une chose existante (*wālātu'allal bi-mawġūd*), appartient à cette catégorie. Sont compris dans la même catégorie les qualifications d'une chose existante par la qualité d'accident, de couleur, de noirceur, d'état, de science, etc. »⁸⁰⁰

C'est au sujet des modes « non-causés » que la confusion *ṣifa-ḥāl* semble la plus profonde. Puisque non-causés, ces *aḥwāl* divins ne sont pas la preuve de l'existence d'un *ma'nā*, de sorte qu'ils correspondent à ce qu'al-Ġuwaynī définit comme *ṣifa nafisiyya*, à savoir un « attribut

⁸⁰⁰ *Iršād*, p.88 (traduction modifiée).

positif du sujet qui réside dans ce sujet tant qu'il dure, et qui ne provient pas d'une cause »⁸⁰¹. Ils semblent correspondre aux modes (2) d'Abū Hāšim, c'est-à-dire aux attributs essentiels qui ne sont pas causés par sont rattachés à l'essence même. C'est par l'exemple de l'étendue (*at-taḥayyuz*) de la substance corporelle qu'al-Ġuwaynī le définit. Nous avons déjà souligné la difficulté de la notion de *taḥayyuz* dans son usage ġuwaynien : d'un côté, c'est systématiquement à l'étendue qu'al-Ġuwaynī recourt pour distinguer la relation *immédiate* (sans médiation d'un *ma'nā* causal) entre le sujet et le *ṣifa* (ou ici, le *ḥāl*). Pour autant, al-Ġuwaynī indique que ce *ḥāl* « étendue » s'ajoute à l'existence. Dans son analyse des hypostases chrétiennes, al-Ġuwaynī affirme que celles-ci sont, à la manière de l'étendue pour la substance, comme des modes s'ajoutant à l'existence de la substance sans exister ni non-exister en elles-mêmes⁸⁰². Que le mode non-causé soit identifié au *ṣifa nafsīyya* ne pose pas de problème majeur⁸⁰³ : dans ce cas, *ṣifa* et *ḥāl* n'ont pas de raison d'être distingués puisque ni l'un ni l'autre ne supposent l'existence d'autre chose, de sorte que dans ce contexte la notion *ṣifa* n'a pas l'ambiguïté qu'elle présente dans son assimilation au *ma'nā*⁸⁰⁴. Mais que l'étendue soit à la fois ni existante, ni non-existante, non-causée, mais cependant ajoutée à l'existence de la substance semble incohérent.

2. Modes et existence

a. Le statut ontologique des modes

a.1. Essence, non-être et existence : un argument anti-mu'tazilite

En réalité, il ne faut pas confondre l'ajout et la cause. Cette distinction est subtilement indiquée par al-Ġuwaynī, dans un passage de *l'Irṣād* où l'auteur adresse aux mu'tazilites un argument contre leur théorie du néant⁸⁰⁵. C'est d'elle que découle la distinction qu'il n'y a pas

⁸⁰¹ *Irṣād.*, p. 47-48

⁸⁰² *Ibid.*, p.62

⁸⁰³ Voir l'analyse de Fedor Benevich, « The Classical Ash'arite Theory of Ahwāl: al-Juwaynī and His Opponents », *Journal of Islamic Studies* 27.2, (2016), p.143-144. F. Benevich s'appuie sur le cas problématique du *Ṣāmil* à partir duquel il dégage plusieurs exceptions notables. Ainsi conclut-il, tous les attributs « non-causés » d'al-Ġuwaynī ne correspondent pas aux attributs *nafsī*.

⁸⁰⁴ Comme nous l'avons vu, dans le cas des attributs entitatifs, la *ṣifa* désigne parfois le *ma'nā* lui-même, tantôt l'attribut *entitativ* c'est-à-dire causé par l'entité-*ma'nā*. C'est ce raccourci théorique qu'on retrouve dans l'emploi de *ṣifa* (*ṣifatistes*) au sujet des aš'arites en général, en supposant que par *ṣifa* on entend les *ṣifāt* entitatifs.

⁸⁰⁵ Cf. Jan Thiele, chapter 22 « *Following intense internal debate within the early Mu'tazilite tradition, the Basran school ultimately settled on a controversial position regarding the non-existence of created beings. They claimed that the non-existent is also a ṣay'ḍāt, that is, that existence is not required for things to become objects of knowledge and of predication.* » p.368

lieu de faire entre le mode de l'essence et les modes essentiels comme Abū Hāšim à tort le fait. Il reproche aux mu'tazilites d'admettre une essence telle qu'elle est en elle-même *avant* d'exister, de sorte que « l'existence est [...] un mode de la substance, et *la substance était déjà substance* avant sa non-existence ; puis le mode de l'existence est venu s'y adjoindre. »⁸⁰⁶ Après avoir démontré l'existence de l'attribut Science en Dieu, al-Ġuwaynī imagine l'objection suivante : en quoi la démonstration de l'attribut prouverait-il l'existence de l'essence ? En d'autres termes, en quoi la caractérisation de l'essence divine suffit-elle à prouver l'existence de cette essence ? Cette objection serait celle d'un mu'tazilite défendant l'existence du non-existant ('*adam*) en admettant qu'une chose puisse être et avoir une essence déterminer avant même d'exister :

« On pourrait nous objecter : Vous venez d'apporter la preuve de la science du Créateur (*al 'ilm bi-l-ṣāni*)⁸⁰⁷. Comment donc réfutez-vous l'opinion de ceux qui supposent que le Créateur est un néant (*al- ṣāni* ' '*adam*) ? Nous répondons : le néant, selon nous est une pure négation (*naḥī mahḍ*) et ne fait pas partie des attributs positifs (*wālaysa al-ma'dūm 'alā ṣifa min ṣifāt al-iḥbāt*). Il n'y aurait pas de différence entre la négation du Créateur (*ṣāni* ' '*munāfi*) et le fait de défendre un Créateur non-existant (*al ṣāni* ' '*munāfiyan*) à tous points de vue (*min kull waġh*). La preuve certaine de cela [pourrait être fournie], mais cette idée porte [déjà] en elle-même une contradiction, celle d'un Créateur non-existant. Or, les mu'tazilites sont contraints d'admettre cela en admettant que le non-existant reçoit des attributs positifs (*aṭbatuwa lil-ma'dūm ṣifāt al-iḥbāt*) et en déterminant le non-existant par les espèces et les genres (' '*alā ḥaṣā'is al-aġnās*). »⁸⁰⁸

Al-Ġuwaynī formule donc cette objection à destination des mu'tazilites eux-mêmes. Sa réponse vise, derrière la non-existence de Dieu –qui n'est qu'un prétexte, puisque du reste, comme al- Ġuwaynī le sait, les mu'tazilites ne défendent pas--, la différence entre l'essence et l'existence qu'Abū Hāšim a posée en distinguant, à tort, les modes 1 et 2, autrement dit en distinguant l'existence de Dieu (2) de Son essence même (1). Al-Ġuwaynī tient ces deux catégories de mode comme une seule, à savoir les modes non-causés (correspondant au type 2 et à la négation du type 1). Al-Ġuwaynī va plus loin encore dans sa réfutation de ce qu'il identifie comme la thèse mu'tazilite de la non-existence, en accusant cette fois non pas que le non-être puisse être considéré comme une substance, mais encore que le non-être puisse se *prédiquer* d'un être existant sans impliquer l'inexistence de celui-ci. « La non-existence ne fait pas partie des attributs positifs (*wa laysa al-ma'dūm 'alā ṣifa min ṣifāt al-iḥbāt*) »⁸⁰⁹, écrit

⁸⁰⁶ *Iršād*, p. 93.

⁸⁰⁷ Et non, comme le traduit J. D. Luciani « de l'existence du Créateur » p. 48.

⁸⁰⁸ *Iršād*, p. 48. (traduction modifiée). Entre autres modifications, nous supprimons le « pour nous » de la traduction de Luciani. Cette expression rend la compréhension de la phrase impossible. Dans ce contexte al-Ġuwaynī prête la parole aux mu'tazilites, mais sans l'indiquer explicitement.

⁸⁰⁹ *Iršād*. p. 49 (traduction modifiée).

al-Ġuwaynī affirmant ainsi, contre les mu‘tazilites, deux choses : 1/ premièrement, que la substance n’est pas ce qu’elle est *avant* d’exister : il n’existe pas d’essence inexistante et de ce fait, l’inexistant ne peut recevoir d’attributs ou de modes positifs ; 2/ deuxièmement, et en réalité réciproquement, que l’existant ne saurait recevoir l’attribut d’inexistence⁸¹⁰.

Ce détour par une réfutation de la thèse mu‘tazilite du néant n’a rien d’une digression mais permet à al-Ġuwaynī de dégager la spécificité de l’attribut *nafsiyya* ou mode non-causé à travers l’exemple de l’étendue, non causée, mais ajoutée à l’essence. À la distinction mu‘tazilite entre l’essence et l’existence (désignés indifféremment comme *wujūd*) al-Ġuwaynī répond :

« L’opinion la plus satisfaisante, c’est que l’existence ne doit pas être comptée au nombre des attributs (*lā yu‘addu al-wuġūd min al-ṣifāt*), parce qu’elle est l’essence même (*fa inna al-wuġūd nafs al-dāt*), et qu’elle n’est pas comme l’étendue vis-à-vis de la substance (*al-taḥayyuz li-l-ġawhar*). L’étendue est en effet un attribut qui *s’ajoute* à l’essence de la substance⁸¹¹ (*al-taḥayyuz ṣifa zā‘ida ‘alā dāt al-ġawhar*), tandis que l’existence de la substance, dans notre doctrine, est la substance elle-même (*wa wuġūd al-ġawhar ‘indānā nafsuhu*), sans *addition éventuelle d’autre chose* (*min ġayr taqdīr muzīd*). Les docteurs musulmans ont rangé, par extension, l’existence au nombre des attributs (*mutawassi‘ūn fī ‘add al-wuġūd min al-ṣifāt*) ; mais connaître l’existence, c’est connaître l’essence (*al ‘ilm bihi ‘ilm bi-l-dāt*). »⁸¹²

Ainsi l’étendue peut-elle à la fois être non-causée, car elle ne provient pas d’une entité *ma‘nā* (elle correspond à un mode 2 bahšamite), tout en *s’ajoutant* tout de même à la substance. Si une telle chose est possible, c’est précisément parce qu’une chose existante est toujours une essence et que toute essence est déjà existante. Ainsi, lorsque al-Ġuwaynī prend soin de préciser, au sujet de l’attribut *nafsiyya* ou du mode non-causé qu’est l’étendue, que celle-ci « s’ajoute » à l’essence-existence de la substance, c’est de manière distinctive, afin que la relation « non-causale » ou relation « essentielle » entre le *ḥāl* « *taḥayyuz* » et sa substance-*ġawhar* ne soit pas confondue avec une pure identité. Les mu‘tazilites, précisément, n’ont pas saisi l’identité entre l’essence et l’existence, et ignore que l’« existence » puisse se prédiquer ou s’attribuer à une essence sans être l’un de ses modes ou attributs. Échapperait-on, avec al-Ġuwaynī, aux dérives d’un « avicennisme débridé »⁸¹³ consistant à faire de l’existence un attribut ? On s’étonnera de

⁸¹⁰ De sorte qu’il n’y a pas, dit al-Ġuwaynī, de différence « entre la négation du Créateur, et l’hypothèse d’un créateur nié. » p. 49

⁸¹¹ Il s’agit de l’atome, dont l’un des attributs essentiels est d’occuper un espace (*taḥayyuz*).

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ Marwan Rashed, *Essentialisme*, *op. cit.*, p. 255.

trouver, chez le théologien, la thèse de la différence essence-existence rangée du côté du muʿtazilisme⁸¹⁴.

a.2. La « positivité » des modes

Qu'al-Ġuwaynī prenne soin de distinguer l'attribut *nafsiyya* ou *ḥāl ḡayr mu'allal* de « l'existence » d'une part ; mais aussi de la non-existence d'autre part nous donne de précieux éléments de compréhension de l'ontologie spécifique des modes ḡuwayniens. Cela permet d'abord d'apprécier dans quelle mesure, tout en tirant sa théorie des modes du bahšamisme, al-Ġuwaynī soutient les modes en dépit de l'ontologie qui les a pourtant rendus possibles. Les modes se développent en effet en contexte bahšamite par appui sur la distinction entre l'existence et l'essence et avec la possibilité, pour cette dernière, d'avoir des modes avant d'exister. Avec le concept de mode *non-causé*, al-Ġuwaynī ménage une catégorie ontologique propre au mode lui-même, entre l'existence réelle de l'attribut (le *ma'nā*, qui lui, existe réellement dans l'essence) et sa réduction à l'essence, refusant ainsi le mode 1 d'Abū Hāšim qui identifiait un mode à l'essence elle-même pour en distinguer les autres. En dissociant le *tahayyuz* de la substance de l'existence de la substance, al-Ġuwaynī indique que le mode non-causé n'est pas compris dans l'existence (et donc dans l'essence) de l'atome : il s'ajoute, et par là il faut comprendre qu'il s'en distingue. Le mode non-causé n'est pas non plus, de lui-même existant, et n'est pas non plus causé par quelque chose de *réellement* distinct et d'existant, de sorte que le *tahayyuz* est à la substance un attribut qui ne présuppose aucune distinction au sein de l'essence (celle d'un *ma'nā* qui y inhèrerait) tout en ne pouvant s'identifier à elle.

L'ajout dont al-Ġuwaynī parle ici est la marque d'une certaine forme de distinction, spécifique, entre l'atome et son étendue. Elle a ceci de particulier qu'elle n'est pas une distinction entre deux substances ou deux êtres existants de plain-pied mais qu'elle distingue une chose (l'atome) et son attribut. N'étant pas lui-même issu ou causé par un *ma'nā*, cet attribut se doit d'être précisé dans sa relation à l'essence : l'étendue, est-ce la substance elle-même ? La réponse est non selon al-Ġuwaynī, car seule l'existence de la substance peut correspondre strictement à la substance. Pour autant, si l'étendue n'est pas la substance, elle ne s'en distingue pas à la manière d'une entité (*ma'nā*) ou d'une autre substance, puisqu'elle n'existe pas à proprement parler. Le cas de la relation de l'étendue de l'atome à l'atome tient également au

⁸¹⁴ Marwan Rashed note au sujet de la différence entre la généralité entre l'*eidōs* le « *pragma* » chez Alexandre. Averroès, note l'auteur, rapproche la thèse avicennienne sur l'essence et l'existence à une détermination aš'arite de l'attribut existence, p. 256 n.700.

fait que les attributs ou les modes sont pour al-Ġuwaynī « positifs » (*tābit*), c'est-à-dire non-privatifs ontologiquement et conceptuellement. Que les attributs ou les modes soient toujours positifs signifie qu'ils désignent toujours un caractère positif dans la chose (*al aḥkām al- tābita li-l-mawṣūf bihā*) sous une attribution elle-même positive --c'est-à-dire, par une formulation affirmative et non négative. La positivité désigne ainsi le *ḥukm* auquel correspond l'attribut ou le mode, sa manière d'être vis-à-vis de la chose qualifiée ; la manière de prédiquer ce caractère positif, mais encore quelque chose de correspondant réellement et dans la chose, au contenu propositionnel positif : puisqu'il doit bien être quelque chose pour se prédiquer ou être connu, l'attribut ou mode ne saurait ne *pas, sous tous les rapports, exister*.

Le statut existentiel du mode chez al-Ġuwaynī renvoie ainsi à sa théorie de l'identité et de la différence. Que l'attribut-mode ne soit pas identique au sujet indique la *positivité* du mode, qui correspond à une forme d'existence exprimée comme négation de la non-existence. Mais que l'attribut-mode ne soit pas distinct existentiellement et ontologiquement du sujet, comme le serait une autre substance ou le *ma'nā* de cette substance indique que le mode n'existe pas de lui-même (comme la substance) ni par autre chose ; mais que son existence signifie la distinction à l'égard de son sujet d'inhérence (c'est donc l'existence de plein pied ici qui lui est refusée). La *positivité* (*tubūt*) des modes, soit leur caractère affirmatif⁸¹⁵ désigne ainsi leur statut existentiel (ni existant, ni non-existant). *Être* « positif », pour le mode, c'est être moins qu'existant mais plus qu'inexistant. En joignant l'essence et l'existence en une chose unique, al-Ġuwaynī distingue les modes de l'existence de la substance tout en leur refusant l'existence pleine et entière, c'est-à-dire l'existence distincte propre à la substance ou ajoutée à elle –celle, propre, d'un *ma'nā*. Il réaffirme ce faisant le réalisme des essences (l'essence n'existe pas avant d'exister, toute essence existe, sinon elle n'est rien), contre la thèse 'adam des mu'tazilites. À travers cette idée, al-Ġuwaynī ne s'oppose pas à tous les mu'tazilites. Il vise ceux qui nient les modes, à savoir les ḡubbā'ites, qui confondent les modes avec l'essence elle-même, mais en leur adressant une critique qui porte sur la thèse –bahšamite pourtant--, du statut du non-existant. « La plupart des théologiens, écrit-il, nient les modes », en prétendant que « pour la

⁸¹⁵ Les attributs dits "privatifs" seront de ce fait refusés par al-Ġuwaynī. De manière significative, une place importante est accordée dans le débat aux attributs privatifs : par exemple, Ibn Baziza signale au sujet des attributs *nafsiyya* d'al-Ġuwaynī que ceux-ci sont en réalité des attributs divins privatifs. J. D. Luciani résume l'argument ainsi en note p. 48 : « quant à l'éternité, à la subsistance par soi-même, à la dissemblance avec les choses contingentes, à l'impossibilité d'être une substance ou un corps, ou d'être dans une direction, ou de recevoir des choses contingentes et enfin l'unicité, ce sont là des attributs privatifs, ce ne sont pas des attributs consubstantiels, nafsiyya, puisque ceux-ci sont, par définition, positifs. » p. 48

substance, être étendue c'est son être [essence]⁸¹⁶ même (*al-ğawhar mutaḥayyizan 'an wuğūdihi*). Ils en disent autant de tout ce que nous considérons comme mode d'une [chose] existante (*ḥālan li-mawğūd*), qui [selon nous] s'ajoute à l'essence (*zā'ida 'alā wuğūdihi*). »⁸¹⁷

La thèse de la non-existence et la négation des modes pour al-Ğuwaynī, se rejoignent et recomposent en quelque sorte un adversaire à la fois ğubbā'ite et bahšamite : si l'existence pouvait s'ajouter à l'essence, il faudrait que celle-ci soit déjà pourvue de ses modes. En un sens, le seul mode ou attribut pouvant s'ajouter à une essence déjà pré-constituée serait l'existence, niant ainsi la positivité des modes. Si le mode (l'étendue) s'ajoute à l'essence (la substance-atome), c'est parce que cette dernière est déjà une essence existante (une chose existante, un atome). Nier que l'existant et l'essence de l'être particulier au profit des notions d'essence et d'existence en général revient à faire de la première la substance et de la deuxième, l'étendue ; autrement dit, à faire de l'existence un mode et de l'essence, avec tous ses modes, le substrat de cette existence.

b. Modes et distinction

b.1. « Ni différents, ni identiques à Lui »

À l'affirmation selon laquelle les modes sont « positifs », c'est-à-dire ni existants, ni non-existants, al-Ğuwaynī fait concilier le principe aš'arite qui veut que les attributs (*ṣifāt*) ne soient « ni différents, ni identiques à Lui (*lā hiya huwa wa la ğayruhu*) »⁸¹⁸. Selon Jan Thiele, cette idée a été soutenue par al-Aš'arī, contre les accusations de polythéisme venues du camp mu'tazilite⁸¹⁹. Si les *ṣifāt* sont ainsi dégagées de l'identité et de la dissemblance⁸²⁰ à l'égard de

⁸¹⁶ C'est dans le sens d' « essence » et non d' « existence » qu'il faut entendre *wuğūd* ici. De manière générale dans l'*Iršād*, le terme de *wuğūd* est employé pour désigner indifféremment les deux termes, mais dans ce cas précis le *mawğūd* désigne la chose existante avec ou sans ses modes, et c'est précisément là que porte l'argument.

⁸¹⁷ *Iršād*. p. 88 (traduction modifiée).

⁸¹⁸ Monot et Gimaret précisent qu'Ibn Kullāb rapporte cette formulation dans les *Maqālāt*, bien que l'expression soit également attribuée par al-Aš'arī lui-même à Sulyaman b. Ğarīr. *Maqālāt*, 169, 12-15 et 546, 11. Šahrastānī, *Milal*, I p. 319 : également attribue cette formulation à Ash'ari : « Les attributs, disait-il [encore], sont éternels, résidants dans l'essence de [Dieu]. Ils ne doivent être dits ni identiques à Lui, ni autres que Lui, ni non identiques à Lui, ni non autres que Lui. »

⁸¹⁹ J. Thiele, art. cit. p. 378 : « Considering the central concern of monotheism to Muslim theologians, al-Aš'arī's conception of God's attributes inevitably raised a fundamental question: if entitative knowledge, power, life, will, etc. eternally exist in Him, how then could it be true that He is one and free from multiplicity of any kind? Al-Aš'arī countered the problem by affirming that the *ṣifāt*, that is God's entitative attributes, are neither identical with, nor other than Him. »

⁸²⁰ Gimaret, *Doctrine*, p. 260. Cette idée d'attributs ni identiques ni distincts de Dieu trouve aussi un usage, une postérité, et pourquoi pas une justification au sein du problème de l'anthropomorphisme, dont il permet de déjouer certains pièges (soit se livrer à une entreprise interprétative excessive, soit sombrer dans l'erreur des *muğassima* :

Dieu, c'est selon al-Aš'arī afin de répondre à la thèse ḡahmite de la *différence* entre la Science divine et l'essence divine en même temps qu'à celle des négateurs des attributs, et parmi ceux-ci, aux mu'tazilites qui prétendent nier l'attribut par *l'identité* entre Dieu et Sa science comme l'affirme Abū l-Hudayl. Al-Ġuwaynī à son tour rapporte cette idée, qu'il attribue à al-Aš'arī, non au sujet des attributs mais des *noms*. « Les noms du Seigneur » sont, selon lui, de trois sortes :

« (1) Les uns indiquent Dieu Lui-même : ce sont les noms qui expriment son être, *wujūd*. (2) D'autres indiquent autre chose que Dieu, ce sont ceux qui expriment une action, comme le Créateur, le Donateur. D'autres enfin, indiquent [*des attributs*] dont on ne dit ni qu'ils sont Lui, ni qu'ils sont autre chose que Lui ; ce sont les noms qui désignent un attribut éternel, comme le Savant, le Puissant. »⁸²¹

Al-Ġuwaynī n'engage pas plus le débat sur ce sujet. Les noms (*asmā'*) dont il s'agit ici ne sont pas les attributs, et bien que la distinction entre nom (*ism*), dénomination (*tasmiya*) et attribut (*sifa*) soit centrale aux débats exégétiques sur les noms divins de part et d'autre du *kalām*, Juwaynī fait ici un usage lâche des termes de nom d'attribut. Sans doute se contente-t-il ici de rapporter la tripartition du maître de son école, qui ne s'embarrasse lui-même pas d'un tel effort définitionnel. Non seulement, comme le souligne Gimaret, al-Aš'arī refuse de distinguer la *ṣifa* et le *wasf*, mais il emploie encore indifféremment les termes de *ism* et de *sifa*, là où la thèse aš'arite repose précisément sur la distinction du nom, ou dénomination d'une part d'avec l'entité (*ma'nā, sifā*) que désigne ce nom⁸²². On peut également s'étonner du fait qu'al-Ġuwaynī ne s'approprie pas davantage la caractérisation aš'arite des attributs définis comme ni identiques ni différents de l'essence dans sa théorie des attributs-*aḥwāl*. Le statut ontologique des *aḥwāl*, ni existants, ni inexistants, ainsi apparenté à la seule positivité repose sur l'identité essence-existence du sujet dont se distingue, mais à un certain degré seulement. Dans le cadre de l'ontologie aš'arite, al-Ġuwaynī semble associer l'existence à la substance ou à l'entité et c'est sur le critère de la séparation existentielle qu'est posée la différence substantielle. Le principe aš'arien selon lequel les attributs ne sont ni identiques, ni différents de Dieu semblerait donc bienvenu dans ce cadre, d'autant plus qu'il correspond au mode d'existence simplement

Ibn Kullāb représente la transposition proprement théologique de la doctrine des « *aṣḥāb al Hadīth* » : tout comme les attributs comme la force, la volonté etc. ne font pas de doute, ainsi en va-t-il des attributs anthropomorphiques. Et comme les autres attributs, cette main, cette face, cet œil de Dieu ne sont « ni identiques à Dieu, ni autres que Lui », (*Maq* 169, 14-15 et 522, 6-7). Voir aussi Gimaret, *Doctrine*, p. 324-325.

⁸²¹ *Iršād*, p. 151.

⁸²² Cf. D. Gimaret, *Doctrine* p. 340-353.

positif des modes⁸²³. Si al-Ġuwaynī n'exploite pas davantage ce principe, il affronte pourtant bel et bien, et de front, le problème de l'articulation de la non-existence des modes avec leur caractère distinctif. Pour y répondre, le théologien développe une théorie articulant l'existence positive et la connaissance, qui conditionnera l'affirmation des modes divins par ce que l'intellect en saisit.

Rabattre, comme le fait al-Ġuwaynī l'existence du mode sur la positivité conduit à une relativisation significative de l'application de l'ontologie aš'arite au problème des attributs, et donc à une conception identifiant l'existence avec l'existence de l'entité : les attributs existent à titre de *ma'ānī*, sur le modèle d'entités. Le mode tel qu'intégré à la conception ġuwaynienne des attributs permet de dégager une catégorie de chose ni existante ni non-existante, à savoir la positivité, au sein d'une ontologie qui pour autant, s'articule autour de l'attribut-entité (le *ma'nā*) et de l'existence qui est toujours l'existence d'une substance (*ġawhar*, ou plus généralement *dāt*). A cela s'ajoute qu'al-Ġuwaynī accorde à la positivité la signification de positivité conceptuelle du mode. Que le mode soit ni existant comme un *ma'nā* ou comme une substance réelle ; ni inexistant le rapproche de ce que le théologien conçoit comme un contenu mental ou un *ma'lūm*. Le statut à la fois ontologique et conceptuel du mode correspond à sa positivité : il permet d'expliquer que le mode ne soit ni existant, ni non-existant ; qu'il soit la preuve de l'existence des *ma'ānī* sans être, eux-mêmes des attributs. Mais comment à leur tour les modes sont-ils prouvés ?

b.2. La preuve des modes

La singularité du traitement ġuwaynien des modes dans *l'Iršād* tient à son ancrage et son orientation épistémologiques. Ontologiquement, les modes ne sont ni existants, ni non-existants, et de ce fait sont causés par des *ma'ānī* existantes ou non-causés, c'est-à-dire ajoutés à l'essence-existante de manière immédiate, du simple fait de cette existence. En cela nous

⁸²³ La compatibilité entre cette ressemblance/dissembance de Dieu et Ses attributs avec le mode d'existence (la positivité) des modes est telle qu'on la retrouve également, du moins selon H. A. Wolfson, : *The Philosophy of the Kalām*, p.171 : « *this is [...] an old formula, wich had been used by the Attributists as a denial of the Christian belief that the second and third persons of the Trinity are each God but to which Abū Hāšim gave a new meaning as a denial of both the reality of attributes as conceived of by the attributists and the verblality of attributes as conceived by the Mu'tazilites.* » On la retrouve chez Šahrastānī pour désigner les modes d'Abū Hāšim. Wolfson souligne que cette expression « ni identique, ni autre » que Dieu a cours dans les attaques aš'arites anti-trinitaires : si les *aqānīm* sont des personnes, il est impossible de les distinguer de Dieu Lui-même. On retrouve également, indique Wolfson, une forme de préfiguration de cette idée chez Abu-l-Hudayl. Sa thèse selon laquelle Dieu est Sa science mais Sa science n'est pas Lui. Voir encore p. 180.

l'avons vu, les *aḥwāl* sont assimilés non aux *ma'ā*, mais aux *ṣifāt ma'nawiyya*, ou *ṣifāt nafsiyya*, qu'il assimile encore aux *aḥkām* indiquant l'existence du *ma'nā* ou simplement l'essence elle-même. L'imprécision terminologique à laquelle est souvent soumise cette présentation tient au fait qu'al-Ġuwaynī emploie tantôt le terme *ṣifa* dans son sens aś'arite technique, comme équivalent du *ma'nā* lui-même, tantôt au sens du mode, soit du *ṣifa* dérivé du *ma'nā* ou de l'essence. Cela explique en un sens la proximité des définitions apportées dans *l'Irṣād* d'une part des *ṣifāt ma'nawiyya* et *nafsiyya*; d'autre part des *aḥwāl* causés et non-causés. La question qui se pose alors est celle de savoir pourquoi Juwaynī fait intervenir la notion de mode et ne continue pas de parler de *ṣifāt* et de ses qualifications correspondantes, (les *aḥkām*).

En réalité l'intégration des *aḥwāl* à la typologie ġuwaynienne n'est véritablement justifiée qu'au moment où al-Ġuwaynī en fait une preuve pour la connaissance des *ma'ānī*. L'articulation du chapitre sur les *ṣifāt* et de celui sur les modes *l'Irṣād* rend compte de la relation des modes vis-à-vis des attributs : d'abord, al-Ġuwaynī y traite des attributs divins dont il définit le contenu et dont il démontre l'existence et l'éternité. Puis il indique que la théologie a pour vocation de démontrer deux types de propositions. Ce programme consiste à (1) « établir la connaissance des caractères qui dérivent des attributs (*itbāt al 'ilm bi-aḥkām as-ṣifāt*) » puis à (2) « établir la connaissance des attributs qui impliquent nécessairement leurs caractères (*itbāt al 'ilm bi-l-ṣifāt al-mawġūba li- aḥkām*) »⁸²⁴. L'apparente circularité de ces deux démonstrations tient à la relation de nécessité causale entre les *ṣifāt* (dans ce contexte, il s'agit des *ma'ānī*) et leurs *aḥkām* correspondants, mais surtout à la valeur épistémique conférée par cette relation nécessaire⁸²⁵. On comprend d'autant mieux dans ce cadre l'insistance sur l'existence des attributs-entités et sur la défense de la causation du nécessaire, puisque c'est à ces deux conditions que la valeur épistémique du *ḥukm* (qui sera plus tard défini comme mode) sera établie. Mais à son tour, c'est la légitimité des modes eux-mêmes se doit d'être assurée. Comment s'en assurer, si précisément les *aḥwāl* sont seulement positifs et non réellement et de

⁸²⁴ *Irṣād*, p. 73

⁸²⁵ R. M. Frank, *Beings and their attributes*, pp. 60-61 reformule le rôle épistémique du *ḥāl* associé au *ḥukm* dès lorsqu'on se situe dans un système posant des attributs comme des entités auxquelles nous n'avons pas accès : « *We have at this point to distinguish between the "characteristic" (al-ḥukm) and the attribute (aṣ-ṣifa) and the state (al-ḥāl), for though in a number of contexts the former may be used as a quasi-synonym for the latter terms, it is formally distinguished as the characteristic, not of the "essence"/thing itself, but of its attributes or states. That is, whereas entities, things-themselves, have attributes which are ontologically states of their being that are predicated of them, the attributes (ṣifāt) have manifest characteristics (aḥkām) whereby they are grasped by the mind ('uqūla), recognized, and distinguished from one another. In many cases we know the nature of the attribute and its actuality only by inference (istidlāl) from the manifestation of its characteristics, "for when the attribute is not directly perceptible or is not given immediate intuition, it is presented to us through its characteristics.* » La dernière citation est tirée de *Ziyādāt aṣ-ṣarḥ* d'Abū Rāšid an-Nīsābūrī.

plain-pied existant ? La question n'est pas de savoir comment prouver ou fonder ontologiquement les modes, comme c'était le cas au sujet des *ma'ānī* en Dieu, mais ici d'assurer leur valeur épistémique. L'enjeu, pour al-Ġuwaynī, est de prouver que la connaissance suffit à assurer non l'existence, mais la positivité d'une chose, autrement dit, à fonder la positivité des modes sur leur distinction par l'esprit. L'argument qu'il mobilise en ce sens est celui des « deux connaissances » (*'ilmaynī*) :

« Ce qui prouve qu'il y a⁸²⁶ des modes (*al-dalīl 'alā iṭbāt al-aḥwāl*), c'est que celui qui connaît l'existence de la substance [matérielle] (*ḡawhar*), sans s'apercevoir qu'elle a une étendue (*taḥayyuzuhu*), et qui *ensuite* (*tumma*) a une connaissance de cette étendue, s'aperçoit qu'il acquiert une connaissance nouvelle s'appliquant à l'objet connu (*al-ma'lūm*). On peut admettre que l'on connaisse l'existence [d'une chose] sans connaître son étendue. Or, du moment qu'il y a deux connaissances distinctes, ou bien l'objet de la deuxième connaissance est celui de la première (*zā'ida 'alayhi*), ou bien il s'y ajoute. Or, il est faux que l'objet de la deuxième connaissance soit celui de la première pour plusieurs raisons. »⁸²⁷

L'argument de la distinction entre les modes opère ici comme preuve de leur irréductibilité et comme argument en faveur de leur affirmation. C'est l'argument même par lequel le théologien réfutait la thèse mu'tazilite de la différence entre l'essence et l'existence : dire que la seconde s'ajoute à la première, c'est déjà prétendre pouvoir les distinguer, et c'est déjà poser « trop » de différence entre elles. La possibilité de distinguer deux choses mentalement, autrement dit, la distinction entre deux *ma'lūmāt* est une forme de distinction suffisante pour s'appliquer aux modes, et les admettre non en place de mais avec les attributs, sans s'y réduire ; et suffisante aussi pour nier que l'existence puisse être considérée hors de l'essence de la chose. Le problème de la distinction est à plusieurs titres central à la théorie ḡuwaynienne des attributs. Comme nous l'avons vu⁸²⁸, al-Ġuwaynī définit, contre les mu'tazilites et leur argument de l'éternité divine comme attribut le plus propre (*aḥaṣṣu al-ṣifāt*), la distinction selon des critères plus restreints. Selon lui, le partage du plus propre est insuffisant à fonder l'identité entre deux substances et défendra plutôt que « les substances sont semblables parce qu'elles ont les mêmes attributs essentiels », soit qu'elles partagent *tous* leurs attributs essentiels.⁸²⁹ Al-Ġuwaynī

⁸²⁶ Nous rapportons la note du traducteur, qui justifie cette formulation en raison de la différence entre *iṭbāt* et *wuḡūd* : « J'évite à dessein de dire *qu'il existe* pour respecter autant que possible la terminologie de l'auteur qui dit *tubūt* et non *wuḡūd*, positivité et non existence objective. Il ne peut pas dire que les modes existent, puisque dans son système les modes ne sont ni existants [objectivement] ni inexistantes. » p. 89

⁸²⁷ *Iršād*, p. 89.

⁸²⁸ *Infra* partie 1

⁸²⁹ *Iršād*, p. 53. Pour le détail de l'argument et sa conclusion. Voir pp.51-53. « il est faux de faire dériver la dissemblance et la ressemblance du caractère le plus propre Il faut donc, après avoir réfuté la théorie basée sur le caractère le plus propre en tant que cause, dire que, pour démontrer la ressemblance, il faut tenir compte de *tous* les attributs essentiels. » p. 52. Nous soulignons.

renvoie ici au mode 1 d'Abū Hāšim, qui, a tort, correspond à l'essence, et aux modes 2 qui comprend entre autres attributs essentiels l'existence. En refusant la différence entre ces deux types de modes, al-Ġuwaynī défend donc la communauté du seul type de modes essentiels qu'il faut reconnaître à savoir les modes (2) ou modes non-causés. Mais au sujet des modes, l'argument de la communauté des attributs n'est pas mobilisé comme tel : l'argument ne vise pas à dégager ce qu'une chose aurait de plus propre, c'est-à-dire à définir l'unité et l'identité d'une essence mais s'attache à prouver la *positivité* et la pluralité des modes. La preuve des modes, selon al-Ġuwaynī, réside dans la possibilité même de les concevoir distinctement et isolément, dont atteste le passage de l'ignorance à la connaissance d'un *ma'lūm*, ou la distinction entre plusieurs *ma'lūmāt* au sujet d'une même chose. L'argument de la distinction s'appuie là encore sur une problématique propre au bahšamisme, à savoir la détermination du statut ontologique d'une chose à partir du critère de la connaissance.

c. Mode et chose (*šay'*) : un écart vis-à-vis du bahšamisme

c.1. Chose et connaissance : l'argument bahšamite

La notion de mode est dès sa conceptualisation par Abū Hāšim tributaire de son intelligibilité. Et ce de manière négative : le mode « *kawnuhu 'āliman* », soit « le fait-d'être-savant » n'est jamais connu en lui-même, mais toujours et nécessairement connu *avec* l'essence ou le sujet dont il est le mode. En un sens, ce qui est connaissable en soi-même et non avec autre chose est le critère épistémique de la catégorie ontologique de chose. Seules les choses ou les essences, comme le résume Jan Thiele, peuvent faire l'objet d'une connaissance, ce qui exclut que le mode soit connu par lui-même : « *because Abū Hāšim considered only things or entities (ašyā' / dhawāt) knowable (ma'lūm), he believed that "states" as non-entities cannot be objects of knowledge* »⁸³⁰. Non que le mode soit inconnu et que soit indiquée ici une limite de la connaissance, mais à l'inverse, l'idée défendue ici est l'inséparabilité du mode à l'égard de l'essence, réellement *et* mentalement. Le *ḥāl* d'une chose n'est pas complètement connaissable, de même qu'il n'est pas complètement existant : à ce titre, la séparation dans l'existence est le critère ou le corrélat ontologique de l'unité du concept. Dans la présentation de la théorie modale d'Abū Hāšim, Šahrastānī fait d'emblée du mode un certain type de « connaissable » et un certain type d'existant :

⁸³⁰ Jan Thiele "Ḥāl", *The Encyclopaedia of Islam*, III, Brill, 2016, p. 70.

« Selon Abū Hāšim [...], [Dieu] est savant « du fait de Son essence », en ce sens qu'Il a en propre un « état » (*ḥāla*), à savoir un attribut connaissable (*ṣifa ma'lūma*), au-delà de (*warā'a*) Son fait d'être essence existante. [Seulement], [cet] attribut n'est connu que conjointement à l'essence (*innamā tu'lamu-l-sifatu 'alā-l-dāt*), et non indépendamment (*bi infirdāihā*). [Abū Hāšim] admettait ainsi des « états », qui sont des attributs *ni existants ni non-existants, ni connaissables ni inconnaisables* (*lā mawǧūda wa lā ma'dūma wa lāma'lūma wa lā maǧhūla*) : c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être connus comme tels à part, mais conjointement à l'essence. »⁸³¹

La double négation de la connaissabilité et de l'existence des modes n'a rien d'une transposition ontologique arbitraire des limites de l'esprit humain. Cette idée bahšamite est tributaire de la définition ḡubbā'ite de l'être et du non-être. La chose, en contexte ḡubbā'ite, est équivalente à ce qui est connu (ou du moins connaissable). L'équivalence entre *šay'* et *ma'lūm* dépend du critère de la séparation ou de la séparabilité de la chose ou du contenu de connaissance. Comme le note D. Gimaret, la chose et le connu sont existant et connus séparément (à part) et non par, en ou avec quelque autre chose. Mais la chose, chez les ḡubbā'ites et les bahšamites, n'est pas (encore) un existant, mais simplement « susceptible » d'exister. Ainsi ce n'est pas en tant que la chose est existante mais en tant qu'elle est une essence susceptible d'exister que le mode s'en distingue : le mode n'est ni existant, ni non-existant. De même, il ne saurait non plus être ignoré (inconnu), puisque l'ignoré est *susceptible* d'être connu⁸³². Ce n'est que secondairement, et avec la connaissance de la chose dont il est le mode que ce dernier sera connu, de même qu'il n'existe pas de lui-même. Le statut ontologique du *ḥāl* repose selon Šahrastānī, sur une certaine théorie de la connaissance, qui distingue entre deux actes de connaître : (a) « connaître une chose absolument » et (b) « la connaître selon un attribut ». La connaissance (a) ne comprend donc pas nécessairement la connaissance (b). Ou, pour reprendre l'exemple du doxographe en référence à al-Ġuwaynī, « quiconque connaît (a) la substance ne connaît pas [nécessairement] (b) son fait d'être spatiale et supportant l'accident. »⁸³³

c.2. Réponse ḡuwaynienne : l'argument des « deux sciences » ou de l'ignorance

C'est pour démontrer le contraire que al-Ġuwaynī s'appuie pourtant sur ces mêmes principes de la théorie bahšamite des modes, à savoir : 1) le mode n'est ni existant, ni inexistant; 2) la connaissabilité d'une chose a pour corrélat la positivité de cette chose ; 3) la connaissance d'une

⁸³¹ Šahrastānī, *Milal*, I p. 273-276.

⁸³² *Ibid.*

⁸³³ *Ibid.*, 277.

essence n'implique pas la connaissance du mode, et il est possible de connaître une chose dans son essence et sans son mode. al-Ġuwaynī en revanche ne fait pas reposer sa démonstration sur l'équivalence *šay'* et *ma'lūm*, mais sur celle de l'essence et de l'existence. Que la connaissance de la substance et la connaissance de la substance étendue soient deux sciences distinctes (*'ilm*) implique qu'elles visent chacune un *ma'lūm* distinct de l'autre. De sorte qu'indexée à la positivité du *ma'lūm*, la positivité du mode ne correspond pas à l'existence de la substance ou de l'entité (le mode n'existe pas), mais n'est pas non plus une non-chose, soit un mode absolument inséparable de l'essence. Car tout mode, causé ou non-causé, s'ajoute à l'essence, et seule l'existence ne s'en sépare ni dans la réalité ni dans l'esprit. La positivité des modes est prouvée par la connaissance du mode, et à cela al-Ġuwaynī donne deux preuves qui répondent à l'argument bahšamite :

« L'une de ces raisons (1), c'est que tout homme raisonnable est certain, au moment où il saisit la deuxième connaissance, qu'il acquiert ce qu'il n'avait pas auparavant, et qu'il saisit une chose qu'il n'avait pas encore saisie. On peut concevoir qu'on ignore l'étendue d'un objet tout en connaissant son existence. Si l'étendue de la substance était son existence même, cela serait impossible de même qu'il est impossible que celui qui ignore une chose la connaisse au même moment. »⁸³⁴

La connaissance de l'étendue (*tahayyuz*) s'ajoute à la connaissance de la substance seule, elle s'en distingue donc. Comme al-Ġuwaynī l'indiquait avant, la connaissance du mode succède la connaissance de l'essence (*tumma*). Al-Ġuwaynī ne se contente pas de distinguer deux actes de connaissance, soit deux manières d'appréhender une même chose, mais distingue deux actes de connaissance (l'ignorance puis la connaissance, la connaissance de (a) puis la connaissance de (b)) à partir de leur *ma'lūm* correspondant. La première raison donnée ici repose sur le principe de non-contradiction : connaissance et ignorance ne peuvent s'appliquer, en même temps, au même objet. Si le mode était la chose, sans pouvoir en être distingué, le simple fait de pouvoir concevoir cette chose sans son mode —ce qui est, selon lui, possible—indiquerait que j'ignore cette chose en même temps. Ainsi, ignorance et connaissance d'une même chose doivent être successives et non simultanée. D'abord nous ignorons l'étendue, puis nous la connaissons. Si le *ma'lūm* est unique (par exemple, le mode *tahayyuz*), alors il ne pourra que s'ajouter à une première connaissance (*'ilm*) (celle de la substance seule). Il est impossible que la connaissance *'ilm-1* (de l'essence) soit identique à la *'ilm-2* (celle de l'étendue), de sorte qu'ignorance et connaissance du même *ma'lūm* sont exclusives l'une de l'autre. Par la négative, al-Ġuwaynī

⁸³⁴ *Iršād*, p.89.

montre que la distinction entre les *'ilm* 1 et 2 prouvent la positivité des *ma'lūmāt* 1 et 2 et donc de la distinction entre l'essence et son mode. L'application du principe de non-contradiction reprend formellement l'argument bahšamite. Mais Abū Hāšim l'emploie pour nier au *ḥāl* le statut de chose (*šay'*) soit d'unité conceptuelle et ontologique (existante ou non) séparée et à part⁸³⁵ ; tandis qu'il permet à al-Ġuwaynī de distinguer le mode de l'existence et de l'essence, puisque l'essence est indissociable de l'existence. La positivité du *ḥāl* est en quelque sorte assurée chez les deux auteurs. Et chez les deux auteurs, la positivité est l'expression de ce qui n'est ni existant, ni inexistant. La différence entre ces deux démonstrations réside dans l'extension qu'on voudra bien accorder à l'existence : pour Abū Hāšim, le mode existe avec l'essence, mais pas à la manière d'une chose ; pour al-Ġuwaynī, le mode est ajouté et donc séparé de l'essence, mais il n'est pas existant. La deuxième preuve fournie par al-Ġuwaynī n'est pas une preuve par la non-contradiction, mais par la possibilité : « (2) Une autre preuve, c'est que si l'objet des deux connaissances *contingentes* était le même, on ne pourrait pas affirmer leur différence, étant donné qu'il y a deux connaissances, [l'une] de l'existence, [l'autre] de l'étendue de la substance. »⁸³⁶

La mention de la « contingence » renvoie à la succession des différentes connaissances, et donc à la distinction entre les deux *ma'lūmāt*—nous la traduirions davantage par le concept d'adventicité. Al-Ġuwaynī accorde donc au *ma'lūm* (l'objet de la science) un statut de chose au sens bahšamite (car la chose n'est pas nécessairement existante). De manière inattendue, al-Ġuwaynī développe ici un argument conceptualiste au sein, --mais aussi pour la servir-- de l'ontologie aš'arite pour laquelle l'essence existe, et ce sur le modèle de la substance-*ġawhar* ou de l'attribut-*ma'nā*. Son interprétation de la non-existence des *aḥwāl* repose, plus étonnement encore, sur un argument conceptualiste poussé à l'extrême. Ce n'est pas le mode d'existence du *ḥāl* qui permet ou non de le penser de manière séparée, mais la possibilité de le concevoir séparément qui prouve un certain mode d'existence, à savoir la positivité entendue comme non existence et non inexistence. Abū Hāšim quant à lui a limité le possible épistémique au statut non-chosique du mode (être conçu sans l'essence n'est possible qu'à la condition d'être

⁸³⁵ Abū Hāšim, comme le note M. Rashed refuse au mode le statut de chose (*šay'*) mais dégage une autre catégorie, celle de 'amr, que l'auteur propose de traduire par *item*. Cf. « Chose item et distinction », art. cit. p.171 : « L'école d'Abū Hāšim, en effet, refuse de considérer que le mode (*ḥāl*) soit une chose (*šay'*), parce que la chose peut être connue. Or le mode ne peut pas être connu, c'est-à-dire connu dans sa singularité indépendamment de l'essence dont il est le mode (*bi-infirādi-hā*). Il était important, dans ce contexte, de trouver un terme plus général encore que celui de *šay'*. —La langue allemande aurait ici la ressource de traduire *amr* par Sache et *šay'* par Ding. Le mode n'est pas Ding, mais Sache ; en franco-latin, nous suggérons de rendre *amr* par *item* et *šay'* par chose. ». Marwan Rashed montre que la stratégie d'Avicenne dans *De l'âme* V, 7 contre la thèse bahšamite des modes consiste à glisser de la notion de *amr* à celle de *šay'*, c'est à dire en lui donnant une lecture ontologique forte et en dénoncer la fausseté.

⁸³⁶ *Iršād*, 89. Nous soulignons.

déjà séparé), tandis que al-Ġuwaynī ménage une catégorie ontologique permettant de justifier les opérations de la pensée, autrement dit, d'épouser le possible épistémique.

3. Modes « contre » hypostases

a. La critique ġuwaynienne de la Trinité

a.1. Première critique de la Trinité : l'existence sans la divinité

Si la notion de mode est mobilisée dans *l'Iršād* contre les mu'tazilites, elle vise également les chrétiens. Mais dans cet emploi polémique de la théorie des modes contre les hypostases, al-Ġuwaynī dégage une série de thèses singulières. Il formule contre les chrétiens non une mais deux critiques. Si la première oppose aux chrétiens l'argument du polythéisme, la seconde mobilise le mode non contre les hypostases, mais à titre de substitut. En fin de compte, la deuxième critique pose le problème et offre la possibilité de concevoir les hypostases autrement que sur le modèle de la substance mais sur celui du mode. bien comprise, la trinité des modes pourrait donc être admise. Les deux « critiques » se rejoignent et finissent par opérer comme contre-argument à une dérive de la conception aš'arite des attributs : concevoir des *ma'ānī* en Dieu ne doit pas mener à admettre une pluralité de divinités. Mais mal comprise, la thèse aš'arite peut y conduire. Ainsi al-Ġuwaynī emploie-t-il les modes dans ce contexte contre les attaques anti-aš'arites des mu'tazilites qui rapprochent les šifatistes des chrétiens. Mais par les modes, al-Ġuwaynī défend ainsi une relecture de la thèse aš'arite classique, et en passe pour le faire, par le modèle des chrétiens. L'usage d'un concept bahšamite –celui de mode—par un aš'arite, en faveur d'une certaine interprétation de la Trinité témoigne d'une autre manière de la relativisation des positions extrêmes posées par le débat sur les attributs par al-Ġuwaynī, à savoir les šifatistes et les négateurs des attributs.

La première critique ġuwaynienne de la Trinité, qui est aussi la plus classique, consiste à assimiler les hypostases à des divinités à partir de la notion de substance⁸³⁷. Négativement, car en préambule de sa critique, al-Ġuwaynī indique que c'est dans le cadre de « la preuve qu'il est impossible que Dieu soit une substance » que l'on trouvera les « arguments pour réfuter la doctrine des chrétiens »⁸³⁸. Que Dieu ne soit pas une substance s'entend avant tout en un sens

⁸³⁷ C'est aussi l'argument qu'oppose Ibn Rušd aux chrétiens dans le *Kašf* et en Lambda c.39, qu'il accusera d'admettre la pluralité dans la substance.

⁸³⁸ *Iršād*, p. 61.

corporel à partir des deux critères définitionnels de la substance identifiées par al-Ġuwaynī : (1) la substance possède une étendue (une étendue physique, le *taḥayyuz*) or Dieu n'a pas d'étendue ; (2) la substance est ce qui reçoit les accidents. Or, al-Ġuwaynī affirme que Dieu ne peut recevoir d'accidents, puisqu'Il « ne peut pas recevoir de caractéristiques contingentes »⁸³⁹. À partir de cette double réfutation d'un Dieu-substance, entendue au sens physique, al-Ġuwaynī s'attaque au statut des hypostases. Si celles-ci ne sont pas les accidents de la substance (Dieu), et qu'elles ne sont pas elles-mêmes des substances, al-Ġuwaynī indique que les chrétiens défendent toutefois leur *existence*, ce qui les conduit à affirmer leur divinité :

« Ils professent encore que les hypostases (*aqānīm*) sont des dieux. Ils sont d'ailleurs unanimes, malgré les divergences de leurs sectes, à affirmer la trinité de Dieu (*at-taṭlīl*). Et à ce propos nous leur disons : aucune de ces hypostases, d'après vous, n'a une existence distincte (*lā yataṣawwafu 'indakum bi-l-wuġūd 'alā ḥiālihi*). Or comment ce qui n'a pas l'existence (*mā lā yataṣawwafu bi-l-wuġūd*) posséderait-il la divinité (*yataṣawwafu bi-l-ilāhiya*) ? Nous démontrerons plus loin, de la façon la plus claire, que Dieu est nécessairement vivant, savant, et puissant. Or si l'hypostase de la science (*aqnūm/aqānīm al-'ilm*) était Dieu (*ilāhan*), elle serait nécessairement vivante et puissance. »⁸⁴⁰

La simplicité de ces lignes n'est qu'apparente et sollicite déjà implicitement la position défendue par al-Ġuwaynī sur l'essence et l'existence contre les mu'tazilites. À nouveau c'est par les deux arguments de l'existence et de la distinction qu'al-Ġuwaynī procède : si les *aqānīm* n'ont pas d'existence propre, alors elles ne peuvent pas être des essences divines. Derrière l'argument *a fortiori* (comment ce qui n'a même pas l'existence pourrait-il être Dieu ?), c'est donc l'argument anti-mu'tazilite qui est développé ici : l'essence ne pouvant pas être une essence sans exister, alors il faut choisir entre nier la divinité des hypostases (et avec, leur existence) ou bien les reconnaître, mais les admettre comme des divinités.

La critique anti-trinitaire d'al-Ġuwaynī ne s'appuie donc pas —comme cela sera le cas chez Ibn Rušd⁸⁴¹—sur la notion de subsistance par soi (celui de la *séparation* ontologique de l'hypostase), mais sur celui de la distinction et de l'identité. La séparation dans l'existence ne permet pas de distinguer l'hypostase de Dieu, et donc refuser ou accorder à l'hypostase les caractères de la divinité (*yataṣawwafu bi-l-ilāhiyya*). Dire que l'hypostase *est* Dieu ne tient pas à leur unité existentielle mais à la caractérisation de l'un par les attributs (*ṣifāt*) ou caractères

⁸³⁹ Ibid.. Notons que ces deux sens ou deux caractéristiques de la substance sont celles par lesquelles al-Ġuwaynī définit la substance-atome : « la substance, c'est ce qui occupe une portion de l'espace, et tout ce qui a un volume occupe une portion de l'espace. L'accident est la propriété attachée à la substance, comme les couleurs, les saveurs, les odeurs, la vie, la mort, les sciences, les volontés, les puissances, attachées aux substances. » p. 37.

⁸⁴⁰ *Iršād*, p. 64.

⁸⁴¹ *GC Met.* L, c. 39 ; *Kašf*.

(*awṣāf*) de l'autre. Il faudrait, semble-t-il, que l'hypostase partage avec Lui *et* l'existence *et* les autres attributs, pour être divine : l'idée renvoie à une dimension cruciale de la thèse chrétienne, à savoir l'incarnation. Al-Ġuwaynī le note sans doute, puisqu'il réservera à la thèse de l'incarnation un rôle déterminant dans sa réfutation de la Trinité. Dès cette première critique, qui sera la plus sévère, al-Ġuwaynī adresse moins un reproche qu'il ne formule un problème. C'est celui, retrouvé chez les mu'tazilites sous une autre forme, de l'existence et de la distinction qui pointe déjà vers la définition ġuwaynienne des modes.

a.2. Deuxième critique de la Trinité : les modes et l'incarnation

Mais avant d'en venir au rapprochement, critique, opéré par al-Ġuwaynī entre les *aqānīm* et les modes, notons que la critique ġuwaynienne vise deux thèses emblématiques du christianisme, à savoir 1) la théorie des hypostases et 2) la théorie de l'incarnation, présentés comme les deux « principes fondamentaux de leurs doctrines »⁸⁴². Al-Ġuwaynī emploie sa critique de la théorie de l'incarnation pour réinterpréter la première. Ce traitement du problème des hypostases H^s ou H^m qui correspondent respectivement aux interprétations ontologique et modale de la Trinité se fait même dans *l'Irṣād* à partir de la réfutation de l'incarnation : c'est dans ce cadre que l'interprétation ontologique des hypostases laisse place à leur identification aux « modes (*aḥwāl*) des musulmans » :

« Les chrétiens professent que Dieu est une substance et qu'Il est le troisième de trois⁸⁴³. En disant qu'Il est une substance (*ġawhar*), ils entendent dire qu'Il est le principe des hypostases (*aṣl al-aqānīm*), et il y a, d'après eux, trois hypostases : l'existence (*al-wuġūd*), la vie (*al-ḥayāt*), et l'intelligence (*wa al-'ilm*). Ensuite, ils appellent l'existence le Père, l'Intelligence est le Verbe, et on l'appelle aussi le Fils ; enfin, ils appellent la vie, le Saint-Esprit. Ce qu'ils entendent par le Verbe, *Kalima*, ce n'est pas la parole, parce que pour eux la parole est créée. Ces hypostases, dans leur doctrine, forment la substance, sans addition d'autre chose (*ḥād al-aqānīm hiya al-ġawhar 'indahum bi-lā mazīd, wa al-ġawhar wāḥid*). La substance est une, les hypostases sont trois (*wa al-aqānīm ṭalāṭa*). Les hypostases d'après eux n'ont pas d'existence par elles-mêmes : elles sont à la substance ce que sont les modes, *aḥwāl*, pour les musulmans qui les admettent ; chez ceux-ci, le mode est, par exemple, l'étendue pour la substance (*tahayyuz li-l ġawhar*) ; c'est-à-dire un mode qui s'ajoute à l'existence de la substance (*ḥāl zā'ida 'alā wuġūd al-ġawhar*) et qui n'a pour attribut ni l'inexistence, ni l'existence (*wa la tattasif al-ḥāl bi-l-'adam wa bi-l-wuġūd*) : c'est cependant un attribut positif (*ṣifat wuġūd*). Les hypostases jouent chez les chrétiens le rôle des modes [chez les musulmans] (*al-aqānīm ḥālat-al-aḥwāl 'inda-l-nasārā*) »⁸⁴⁴

La critique antitrinitaire classique, consistant à accuser derrière la Trinité le polythéisme, laisse

⁸⁴² *Irṣād*, p.62.

⁸⁴³ Cor 5, 73.

⁸⁴⁴ *Irṣād* p. 62.

ici place à un autre argument, bien moins évident puisqu'il repose sur une distinction implicite entre le mode d'existence de la substance et celui de l'hypostase. D'abord, que Dieu soit identifié au « principe » des hypostases (*aṣl al aqānīm*) pose problème : Dieu est-Il la substance des hypostases à la manière du substrat des accidents ? La réfutation, dans ce cas, rejoindrait celle qu'Ibn Ruṣd renvoie aux aš'arites contre leur assimilation de Dieu à une substance composée. Ce n'est pas ce que dénonce al-Ġuwaynī. En réalité, dans la deuxième partie de son argumentation, il affirme que les *aqānīm* des chrétiens sont à la substance ce que les modes des musulmans sont à l'essence divine. L'hypostase-mode H^m est définie comme « un attribut positif » (*ṣifat wujūd*) quoique ni existant, ni non-existant⁸⁴⁵. Notons au passage que la traduction proposée par J. Luciani de « *ṣifat wujūd* » par attribut « positif » permet d'échapper à l'incohérence apparente du propos d'al-Ġuwaynī : les modes dit-il, ne sont ni existants ni non-existants et caractérisés, comme nous le verrons plus tard, par ce mode d'être particulier qu'est la positivité (*tubūt*). La critique ġuwaynienne des hypostases chrétiennes a de quoi étonner : d'abord, parce qu'en réalité elle n'est pas une critique de l'ontologisation forcée des membres de la Trinité vers l'existence distincte puis le trithéisme. L'idée est pourtant formulée par le théologien, qui affirme que « les hypostases (*aqānīm*) sont des dieux ». Pourtant, les thèses qu'al-Ġuwaynī identifie chez les chrétiens, à savoir (a) l'admission de la divinité des hypostases ou (b) de leur la nature modale, ne constituent pas une alternative mais correspondent et répondent à deux problèmes différents. La première thèse, celle du trithéisme, concerne le statut des attributs divins mais au travers du problème de l'incarnation. La seconde thèse, celle des hypostases-modes, concerne directement le statut des attributs et sa relation à l'essence. Ainsi al-Ġuwaynī s'attaque-t-il à l'incarnation, dont il critique les deux interprétations principales :

« Les chrétiens prétendent en outre que le Verbe s'est incorporé dans le Messie, et s'est incarné dans son humanité. Ils sont d'ailleurs divisés sur l'incarnation de la divinité dans l'humanité. (1) Les uns ont soutenu qu'il faut entendre par là l'incorporation du Verbe dans le corps du Messie, comme l'accident s'incorpore à son *substratum*. (2) Les Romains du bas-empire ont admis que le Verbe s'est mélangé au corps du Messie et s'est confondu avec comme le vin avec le lait. »⁸⁴⁶

Comme souvent dans *l'Irṣād*, al-Ġuwaynī renvoie aux variantes doctrinales sans plus de précision. Dans le *Milal*, la présentation des chrétiens par Šahrastānī nous permet de plus précisément les attribuer. Il existe, rapporte le doxographe, cinq manières d'envisager

⁸⁴⁵ Nous reviendrons sur le statut ontologique du mode entre existence et non-existence dans la deuxième section de ce chapitre.

⁸⁴⁶ *Irṣād*, p. 62. Nous numérotions.

l'incarnation du Verbe dans le Christ, qui toutes ont en commun de mobiliser la notion d'incorporation et donc de corps⁸⁴⁷. Voici ainsi résumés les cinq modèles à partir desquels les chrétiens pensent l'incarnation du Verbe dans le Christ selon lui : (1) à la manière de la lumière dans le corps transparent; (2) à la manière d'une impression, celle de la gravure dans la cire -- deux modèles choisis par les nestoriens⁸⁴⁸--; (3) à la manière dont le spirituel se « manifeste » dans le corporel, qui correspond au modèle monophysite jacobite⁸⁴⁹; (4) à la manière d'un vêtement (*tadarrā'a*), Dieu revêtant l'humanité ; (5) à la manière du mélange du lait et de l'eau -- ces deux derniers modèles étant ceux des melkites⁸⁵⁰. Les deux manières d'envisager l'incarnation présentées par al-Ġuwaynī correspondent ainsi, pour la première, au nestorianisme et pour la seconde à la réaction anti-nestorienne, soit la théorie monophysite⁸⁵¹. C'est au premier type d'incarnation qu'al-Ġuwaynī consacre l'essentiel de sa critique. En le rapprochant de l'inhérence de l'accident dans la substance ou substrat, al-Ġuwaynī pose à ses défenseurs la question de la séparation. Plus précisément, la question est de savoir comment l'accident d'une substance 1 peut inhérer dans la substance 2 sans quitter la première. Al-Ġuwaynī rappelle que les chrétiens refusent d'affirmer que le Verbe est séparable de Dieu. Cela impliquerait que « la substance », --ici, Dieu-- « n'a plus l'hypostase de la science, puisque la science est incorporée au Messie »⁸⁵². Reste à défendre, au sujet de cette incarnation sans mélange, qu'un transfert de l'attribut d'une substance 1 à une substance 2 soit possible sans que la première en soit privée. Cela, note al-Ġuwaynī, est impossible. Pour le prouver, le théologien emploie un argument emblématique de sa théorie de l'attribution, à savoir celui de l'attachement « spécifique » ou particulier. « Il est impossible en effet, affirme al-Ġuwaynī, qu'un accident s'incorpore à un corps tout en demeurant attaché à un autre corps »⁸⁵³. Un argument qu'il fait valoir *a fortiori* pour l'hypostase, qui n'est pas un accident, mais un « propre » (*ḥaṣṣiyya*) : « si cela est

⁸⁴⁷ *Milal* I p. 614.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 621

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 624. D. Gimaret note que les jacobites usent parfois de l'expression « maladroite et trompeuse » au vu du monophysisme de « composition » de l'âme et du corps pour désigner l'incarnation.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 617.

⁸⁵¹ Cette double critique de l'incarnation (selon l'inhérence de l'attribut, selon le mélange) rappelle d'une certaine manière la critique que Misri fait de la position monophysite *et* nestorienne de Yahya Ibn 'Adī sur l'incarnation. Emilio Platti la rapporte ainsi : « Selon al-Miṣrī, Yahya b. 'Adī construit tout son exposé sur deux principes qui sont faux : 1° qu'il ne peut y avoir une chose *une* formée de deux choses complètement différentes (de l'homme, qui est constitué (*ka'in*) de l'âme et du corps, il adviendrait de ces deux un homme qui est un) ; 2° que deux choses d'essence et de définition différentes puissent s'*unir* en une chose une, sans changer complètement elles-mêmes. » voir al-Miṣrī *B.* fol. 177v-195r-202r. In Emilio Platti *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe : sa théologie de l'Incarnation*, Leuven, Département Oriëntalistiek, 1983, p. 76-77.

⁸⁵² *Iršād*, p. 63.

⁸⁵³ *Ibid.*

impossible pour l'accident, à plus forte raison cela est-il impossible pour le propre *qui est au rang des attributs essentiels* »⁸⁵⁴.

b. Hypostase, mode non-causé et propriété

L'argument de l'attachement spécifique de l'attribut au sujet, appuyé par la doctrine de l'inhérence du *ma'nā* dans le substrat-*ġawhar* est classique dans l'aš'arisme et explicitement défendu par al-Ġuwaynī. Pourtant, tel qu'il est mobilisé ici, l'argument fait signe vers la notion de « propre » et d'attribut le plus propre, qu'al-Ġuwaynī combat par ailleurs. L'inhérence de l'accident dans le substrat, selon le théologien, garantit la causation du *ḥukm* à partir du *ma'nā* et avec elle, le fait qu'une substance soit caractérisée comme telle ou telle. Mais employée dans le contexte de la différenciation entre les substances, et ici, du partage du Verbe entre deux substances, la thèse de l'attachement spécifique semble indiquer que le partage de l'attribut le plus propre implique l'identité.

Un argument qu'al-Ġuwaynī attribue aux mu'tazilites et qu'il rejette par ailleurs, mais qu'il emploie contre les chrétiens ici. Une fois le Verbe identifié au « propre », le théologien tire la conclusion suivante : « s'il était possible que le Verbe s'identifie au Messie, il serait possible que la substance divine *se confondît* avec l'humanité »⁸⁵⁵. Une fois admis que l'incarnation consiste en l'attribution du propre de Dieu au Messie, al-Ġuwaynī poursuit son raisonnement en suggérant que l'Esprit-Saint lui aussi, finirait par se confondre avec le Messie puisque « la science, en effet a pour caractère propre d'être inséparable de la vie »⁸⁵⁶, autrement dit, qu'en fin de compte les trois hypostases n'en fassent qu'une⁸⁵⁷. La conclusion nécessaire qu'al-Ġuwaynī attribue aux chrétiens, celle de la confusion des substances à partir du partage de l'hypostase, est peu ou prou celle à laquelle mène cette autre doctrine de l'incarnation, à savoir l'idée de mélange. Al-Ġuwaynī précise qu'on appliquera aux monophysites la même réfutation, et à nouveau souligne que l'hypostase « Verbe » doit s'entendre comme un « propre » ou « propriété » (*ḥaṣṣiyya*)⁸⁵⁸. Le raisonnement est le suivant : il n'existe de mélange

⁸⁵⁴ *Ibid.*

⁸⁵⁵ *Ibid.*, Nous soulignons.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

⁸⁵⁷ La thèse n'est pas incohérente du point de vue de tous les chrétiens car les monophysites la défendent. Al-Ġuwaynī dénonce ici le « mystère » de cette opération, autant que la distinction qui la rend possible : celle entre l'essence et l'existence.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

que de ce qui est corporel (animé ou non) ; or l'hypostase est une propriété, et une propriété n'est pas corporelle. Ainsi, l'hypostase ne peut être mélangée avec la substance.

Il y a fort à parier qu'au travers de cet argument étrangement proche de celui du *aḥaṣu al-sifāt*, mais plus généralement à travers la condamnation de la confusion entre l'hypostase et l'essence, al-Ġuwaynī règle davantage ses comptes avec le mu'tazilisme qu'avec le christianisme. Bien qu'il admette la théorie des modes, ce qu'il attaque ici en même temps que les chrétiens est en fin de compte la thèse mu'tazilite de la négation des attributs. Là où nous attendions une critique de la Trinité par le trithéisme, l'analyse ġuwaynienne de l'incarnation permet en réalité de nier que l'hypostase soit une substance et donc de nier H^s : voilà comment, à partir de l'identification de la Trinité au trithéisme (soit à partir de l'interprétation ontologique de la Trinité), al-Ġuwaynī tire en réalité la conclusion d'une dissolution ontologique de l'hypostase elle-même. Comme nous l'avons cité plus tôt :

« Ils professent encore que les hypostases (*aqānīm*) sont des dieux. Ils sont d'ailleurs unanimes, malgré les divergences de leurs sectes, à affirmer la trinité de Dieu. Et à ce propos nous leur disons : aucune de ces hypostases, d'après vous, n'a une existence distincte. Or comment ce qui n'a pas l'existence posséderait-il la divinité ? Nous démontrerons plus loin, de la façon la plus claire, que Dieu est nécessairement vivant, savant, et puissant. Or si l'hypostase de la science était Dieu, elle serait nécessairement vivante et puissante. »⁸⁵⁹

Al-Ġuwaynī montre qu'en poussant au plus loin l'hypothèse H^s (« les hypostases sont des dieux »), la conclusion que les chrétiens devront admettre sera celle de la non-existence des hypostases. Cette négation de l'existence concerne l'existence distincte, critère par lequel est conçue l'hypostase H^s. Ne pouvant admettre que les hypostases soient à leur tour des dieux, les chrétiens échouent pour autant à rendre compte de leur type d'existence particulier. Ce que reproche ici al-Ġuwaynī aux chrétiens est de manquer une catégorie ontologie intermédiaire entre ce qui n'existe pas de manière séparée, mais par et dans la substance, et la substance elle-même. Ainsi, c'est par la négation de l'incarnation qu'al-Ġuwaynī montre que l'hypostase des chrétiens se doit d'être distincte de Dieu sans pour autant exister comme quelque chose d'autre. Le vice des théories de l'incarnation permet de révéler que l'hypostase n'est ni la substance, ni un attribut-*ma'nā*, ni un aspect, mais en réalité un mode.

C'est pour cette raison qu'al-Ġuwaynī, tout en critiquant l'incarnation des chrétiens, rapprochera les hypostases des modes. C'est la thèse H^m que nous étudierons ici, soit

⁸⁵⁹ *Iršād*, p. 64.

l'interprétation modale des hypostases, que seule a rendue possible la négation de l'interprétation ontologique et donc le rejet des H^s. La constitution de la catégorie d'hypostase-mode (H^m) repose sur la négation de l'existence « séparée » ou « par soi », caractéristique de la substance : « les hypostases d'après eux n'ont pas d'existence par elles-mêmes : elles sont à la substance ce que sont les modes, *aḥwāl*, pour les musulmans qui les admettent, de sorte qu'elles jouent chez les chrétiens le rôle des modes [chez les musulmans] (*al aqānīm ḥālat al aḥwāl 'inda-l-nasārā*) »⁸⁶⁰. Avant d'identifier à quels « musulmans » al-Ġuwaynī se réfère, notons d'emblée que le théologien lui-même défend l'existence, avec les attributs-*ma'ānī* (et non en leur lieu et place), de modes (*aḥwāl*). Ceux-ci, affirme-t-il, sont de deux sortes, causés et non-causés. Ce qu'al-Ġuwaynī nomme « modes non causés » correspond à deux types de modes, à savoir 1) premièrement le genre ou l'espèce ; 2) deuxièmement la propriété (*ḥaṣṣiyya*).

C'est précisément à cette dernière que renvoie la définition ġuwaynienne de l'hypostase chrétienne dans sa critique de l'argument du mélange : que le mélange du Verbe et du Messie soit impossible tient non seulement à la nature non-corporelle, mais encore à la non-existence séparée de l'hypostase : non seulement le mélange « ne se comprend que des corps animés et inanimés », écrit-il, mais encore cela ne peut saurait être le cas d'une hypostase « qui est une propriété (*ḥaṣṣiyya*) »⁸⁶¹. Ce qui suit confirme qu'al-Ġuwaynī identifie les hypostases chrétiennes à trois *propriétés* divines (soit, au second type de mode non-causé) :

« [...] chez ceux-ci⁸⁶², le mode est, par exemple, l'étendue pour la substance (*taḥayyuz li-l-ġawhar*) ; c'est-à-dire un mode qui s'*ajoute* à l'existence de la substance (*ḥāl zā'ida 'alā wujūd al-ġawhar*) et qui n'a pour attribut ni l'inexistence, ni l'existence (*wa lā tatasif al-ḥāl bi-l-'adam wa bi-l-wuġūd*) : c'est cependant un attribut positif (*ṣifat wuġūd*). »⁸⁶³

Nous avons déjà montré en quel sens l'expression de mode *ajouté* (*ḥāl zā'ida*) à la substance devait être compris chez al-Ġuwaynī. Si le *taḥayyuz* est l'exemple par excellence de ce qu'al-Ġuwaynī identifie comme l'attribut *naḥsiyya*, c'est aussi, comme le souligne H. A. Wolfson l'archétype du mode non-causé, qui correspond à la propriété, suggérant même que le *taḥayyuz* est le seul mode correspondant à cette catégorie. La division entre modes causés et non-causés, et entre deux types de modes non-causés est une singularité ġuwaynienne au sein de l'histoire

⁸⁶⁰ *Iršād*, p. 62.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p.63.

⁸⁶² Il s'agit des « musulmans » et auxquels il prête sa position.

⁸⁶³ *Ibid.*

de l'appropriation aš'arites de la théorie des modes⁸⁶⁴. Comme le souligne Wolfson⁸⁶⁵, al-Bağdādi identifie trois types de modes à partir de la théorie d'Abu Hāšim, selon le critère du type de prédication qui les rattache au sujet : les premiers sont prédiqués du sujet en vertu du sujet lui-même et correspondent au *taḥayyuz* (mode non-causé de type 2) ; les seconds le sont en vertu d'un *ma'nā* (ce sont les « modes causés » d'al-Ġuwaynī) ; les derniers ne sont prédiqués du sujet ni en vertu du sujet lui-même, ni en vertu d'un *ma'nā* s'y ajoutant : ils correspondent à ce qu'al-Ġuwaynī définit comme les modes non-causés de type 1, à savoir les *aḥwāl* du genre et de l'espèce. Le partage ġuwaynien des modes recoupe donc en réalité la typologie de Bağdādi, qu'elle exprime non en termes prédicatifs mais causatifs. H. A. Wolfson note encore que, dans le cas de Dieu, le *taḥayyuz* de la substance physique correspond à la catégorie de propriété ou de propre (*idion*). C'est en effet, *kath'auto* ou *li-nafsihi* que la substance est étendue. Quant à la catégorie de mode non-causé de type 1, à savoir le genre ou l'espèce, elle n'existe que pour les substances qui peuvent se distinguer les unes des autres et ne peut s'appliquer à Dieu.

Si les hypostases des chrétiens sont comme les modes non-causés de type 2 des « musulmans », à savoir des propriétés *positives* quoique non pleinement existantes, *ajoutées* à l'essence, quoique non causées, on comprend mieux qu'al-Ġuwaynī ne soit pas aussi hostile à la théorie de la Trinité bien comprise. Entendues comme des H^m, les *aqānīm* chrétiennes n'entrent pas en contradiction avec la théorie ġuwaynienne des attributs. Mieux : les chrétiens pêchent, pour ainsi dire, par défaut et non par excès⁸⁶⁶ :

« Il n'y a aucune raison de limiter les hypostases au nombre que vous avez fixé. Comment démentiriez-vous celui qui soutiendrait qu'il y a quatre hypostases parmi lesquelles la puissance ? Il n'y a pas plus de raisons d'exclure la puissance, plutôt que la science, du nombre des hypostases. De même qu'il est permis de ranger l'existence au nombre des hypostases, rien n'empêche d'y compter aussi la perpétuité. Ils sont de même forcés d'y admettre l'ouïe et la vue [...]. »⁸⁶⁷

On aurait tort de voir dans cette critique la marque d'une complaisance à l'égard des chrétiens. En réalité, la stratégie d'al-Ġuwaynī consiste comme nous l'avons montré à soumettre la thèse

⁸⁶⁴ Nous le verrons plus tard, mais à la différence de Baqillāni par exemple, qui refuse les apparentes contradictions des modes bahāmities (ni existants, ni non existants), al-Ġuwaynī les admet et en rend compte.

⁸⁶⁵ Nous nous appuyons pour cette analyse sur les pages 183 à 190 de Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, op. cit. p.183 à 190.

⁸⁶⁶ On retrouve un argument analogue sous la plume de Baqillāni. Pourquoi se limiter à trois hypostases, et ne pas admettre que Dieu est « existant » (*mawġūd*), « vivant » (*ḥayy*), « savant » (*'ālim*), « puissant » (*qādir*), in *Kitāb at-Tamhīd*, (éd. R. J. McCarthy), Beyrouth, 1957, p.79.

⁸⁶⁷ *Iršād*, p. 62-3.

trinitaire à une alternative. (a) Soit les hypostases existent de manière séparée comme c'est le cas des substances, ce qui revient à admettre le polythéisme ; (b) soit, et c'est la voie que choisit al-Ġuwaynī, les hypostases n'ont pas d'existence séparée. Pour autant, que ces attributs n'aient pas d'existence séparée ou propre n'implique pas qu'ils soient *identiques* à l'essence même, car ils s'y *ajoutent*. De ce fait, les hypostases, dès lors qu'elles existent dans et par l'essence sans s'y assimiler, sont identifiables aux modes bahšamites, qu'al-Ġuwaynī, du moins dans *l'Iršād*, semble admettre, et dont il dit qu'ils ne sont ni existants, ni non-existants (comprendre : seulement positifs, mais non-existant réellement) ; ni semblables à Dieu, ni distincts de Lui (comprendre : ajoutés, quoique non-séparés de Lui). Telle est l'expression de l'existence de l'attribut *li-nafishi*.

Le chapitre anti-trinitaire d'al-Ġuwaynī s'inscrit donc dans la critique anti-mu'tazilites. Mais contre certains parmi eux, à savoir ceux qui prétendent s'opposer aux šifatistes *et* aux théoriciens des modes, et qui défendent, par la négation des attributs et de la différence en Dieu, ce qui semble être une identité entre Dieu et l'attributs. Il s'oppose également, en mobilisant le mode à partir de sa définition bahšamite, contre les bahšamites en montrant que la Trinité peut être défendue au moyen d'une distinction essence et existence. Enfin, contre l'indépendance ontologique que ses négateurs voudraient prêter aux attributs-*ma'ānī*, le théologien montre qu'ils nécessitent, pour être bien compris, d'être articulés aux modes. Al-Ġuwaynī ne dit donc pas des bahšamites qu'ils sont chrétiens, ni l'inverse. Il prend appui sur la thèse chrétienne pour montrer que les hypostases, les attributs ou les modes doivent être admis et affirmés de Dieu sans contradiction et dans leur multiplicité à condition que soit dépassée l'ontologie binaire des négateurs des attributs, qui limitent l'existence à l'existence réelle *séparée*, distincte de l'essence. Ainsi les hypostases, comme les modes, ne sont ni des substances, ni des inexistants.

c. Aspects de la Trinité : *ma'ānī* ou *aḥwāl*

c.1. *Hypostase, chose (šay') et entité (ma'nā)*

Le rapprochement entre la thèse trinitaire des chrétiens et la thèse aš'arite des attributs-entités ont fait l'objet de nombreuses recherches⁸⁶⁸. D'abord, le terme de *ma'nā* a joué un rôle

⁸⁶⁸ Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes 750-1050*, Beauchesne Religions, Paris, 1985 ; A. Périer, *Yahya b. 'Adī*, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle, Paris, J. Gabalda, P. Geuthner, 1920 ; Max Horten, « Was bedeutet Ma'nā als philosophischer Terminus » in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV (1910) pp. 391-6 ; Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'arī*

fondamental dans le dialogue entre les musulmans et les chrétiens et dans le rapprochement entre les hypostases et les attributs aš‘arites. Avec toute l’ambiguïté qu’il recèle⁸⁶⁹, le terme de *ma‘nā* est employé chez les aš‘arites pour désigner la forme entitative de l’attribut : cet usage particulier justifie la charge polémique avec lequel le terme est renvoyé à l’aš‘arisme par ses opposants. C’est à ce titre qu’Ibn Rušd assimile les deux positions ou du moins renvoie les aš‘arites à la Trinité⁸⁷⁰ et du *ma‘nā* qu’il tire l’erreur qu’il contraint ses adversaires à admettre, à savoir l’admission de la multiplicité réelle en Dieu (pour les aš‘arites qui admettent que les *ma‘ānī* sont des entités dans l’essence) ou de divinités (pour les aš‘arites qui, comme les chrétiens, pousseraient plus loin encore le statut entitatif du *ma‘nā*). Cette définition « forte » du *ma‘nā* comme chose correspond à celle qu’en donne Ibn Ḥazm dans sa reformulation de la thèse aš‘arite : selon lui les attributs tel que les définit al-Aš‘arī correspondent à la définition de la chose (*šay’*)⁸⁷¹. Mais le rapprochement polémique entre les deux thèses, par une définition forte du *ma‘nā* comme chose n’est pas forcé. Ibn Rušd n’est pas le premier⁸⁷² – ni le dernier – à utiliser le concept de *ma‘nā* dans ce sens. Si les aš‘arites sont rapprochés des chrétiens par cette notion par les musulmans, ce geste polémique reconstitue la filiation réelle, à contresens de son histoire, propre à cette notion. Le terme de *ma‘nā* est employé pour traduire le grec *pragma*, qui tend à remplacer partir du IX^e siècle, c’est-à-dire aux premiers temps du mu‘tazilisme, le terme d’*hypostase* qui circulait en milieu chrétien⁸⁷³. C’est dans ce sens de *chose* que le terme de *ma‘nā* trouve aussi bien chez les chrétiens que chez les aš‘arites sa postérité théologique, comme le rapporte H. A. Wolfson :

« The Arabic term *ma‘nā*, among its various meanings, has also the general meaning of “thing”, and it is used as the equivalent of the term *šay’*. Thus both *ma‘nā* and *šay’* are used as

et de ses premiers grands disciples, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1965 ; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the kalam*, *op.cit.*

⁸⁶⁹ Nous renvoyons de manière Générale au travail d’Alexander Key, qui a cherché à compte de la polysémie du terme, voir *Language, between God and the Poets, Ma‘nā in the Eleventh century*, University of California Press, 2018.

⁸⁷⁰ Dans le *Kašf* et en C39.

⁸⁷¹ Wolfson p. 117 : plus précisément, Ibn Ḥazm dit qu’Aš‘arī ds les *Mağālis* dit que les attributs st des *ašyā’* et ds *Lumā’* il en parle comme des *ma‘ānī*. *Fiṣāl* IV p.207 l.13 et *Lumā’* 26, p.14 ll.13 et 14 et 17.

⁸⁷² L’argument est formulé par les mu‘tazilites contre les aš‘arites. Wolfson, *The Philosophy of the kalam*, *op. cit.*, p.113: « *Abdulfaraj, also known as Bar Hebraeus, speaking of the Mu‘tazilites, who denied the reality of divine attributes, says that there "the persons (aqnim) of the Christians," the implication being that the belief in the reality of divine attributes indirectly steers one into the belief of the Christian Trinity. 'Adad al-Dīn al Iji similarly reports that the Mu‘tazilites accused those who believed in the reality of divine attributes of having fallen into the error of the Christian belief in the Trinity. And prior to both of them, among the Jews, David al-Muqammas, Saad and Maimonides, evidently reflecting still earlier Muslim sources, whenever they happen to mention the Muslim doctrine of the reality of divine attributes, compare it to of the Trinity. It is thus in the Christian doctrine of the Trinity that we must look for the origin of the Muslim doctrine of divine attributes.*»

⁸⁷³ Chez Origène notamment. Voir Wolfson, *Ibid.*, p.115-117.

translations of the Greek term *pragma*, “thing” in Aristotle’s works -- *ma ‘nā* by Iṣāk ibn Hunayn and *šay’* by other translators [...]. Now it happens that in Christianity, the term “things” (*pragmata, res*) is used, in addition to the terms “hypostases” (*upostaseis*) and “persons” (*prosopa, personae*)⁸⁷⁴, as a description of the three persons of the Trinity, in order to emphasize their reality. »⁸⁷⁵

c.2. *Hypostase et mode (ḥāl)*

L’interprétation « modale » de la Trinité chrétienne a pourtant cours en milieu musulman. Comme nous l’avons vu, al-Ġuwaynī accuse moins les chrétiens de faire des *aqānīm* des substances ou des choses à part entière que d’échouer quand bien même ils le voudraient, à assurer l’existence distincte et séparées des hypostases. L’incarnation, précisément, devraient les obliger à considérer la Trinité comme une trinité modale. Aussi rapproche-t-il davantage la Trinité d’une mauvaise interprétation de la modalité que du polythéisme. Un rapprochement qu’al-Ġuwaynī non plus, n’est pas le premier ni le dernier à formuler⁸⁷⁶.

À sa suite, et certainement sous son influence, Šahrastānī montre que les attributs-*aqānīm* et les attributs-*aḥwāl* tendent à se confondre à certaines conditions. Selon lui, la thèse d’Abū al-Huḍayl, le « maître des mu‘tazilites », voulant que Dieu soit savant par « une science identique à Son essence » peut se comprendre en deux sens : (a) soit « les attributs ne sont pas des entités (*ma ‘ānī*) au-delà de l’essence [de Dieu], résidant dans Son essence », mais « *sont* Son essence [même] », auquel cas les attributs sont seulement identifiés à « des négations ou à des liaisons nécessaires », ce qui est la thèse des « philosophes ». (b) « Si maintenant Abū al-Huḍayl affirmait ces attributs comme des « aspects » (*wuġūh*) de l’essence, alors ils seraient identiques aux hypostases (*aqānīm*) des Chrétiens ou aux « états » (*aḥwāl*) d’Abu Hāšim »⁸⁷⁷. La thèse de l’identification de l’attribut à l’essence⁸⁷⁸ conduit ainsi ou bien à la négation de la réalité des attributs, devenus simples expressions (de relations ou de négations), ou bien à la

⁸⁷⁴ Nous verrons plus tard que les aš‘arites recourront au terme arabisé depuis le syriaque d’« *aqānīm* » pour désigner les hypostases, afin de les distinguer des *šifāt-ma ‘ānī*.

⁸⁷⁵ Cf. Wolfson, *op. cit.* p. 115.

⁸⁷⁶ L’histoire du rapprochement entre le mode et la trinité témoigne contre la conclusion de Léon Gauthier tirée à partir de l’interprétation rušdienne de la thèse chrétienne : « les *falaciya* restèrent trop imprégnés d’islamisme, et par conséquent d’esprit séparatiste, pour voir dans le trinitarisme alexandrin autre chose qu’un trithéisme », *op. cit.* p.187.

⁸⁷⁷ Šahrastānī, *Milal*, I, p. 191

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p.190 : Rappelons que la thèse d’Abu-al-Huḍayl représente la version la plus radicale selon Šahrastānī de l’identité attribut-essence : « Dieu est savant par une Science, mais sa Science est [identique à] Son essence ; puissant par une Puissance, mais Sa Puissance est [identique à] Son essence ; vivant par une vie, mais Sa Vie est [identique à] Son essence. »

réduction des attributs à des « aspects » de l'essence, qui selon lui *sont* les modes. Ces deux versions de la même thèse conduisent ainsi à l'assimilation des *ṣifāt* aux *wuḡūh* selon deux sens : selon le sens que donne Ibn Ruṣd au *waḡh*, c'est-à-dire, comme aspect d'une chose une qui ne pluralise pas cette essence. La pluralité des *wuḡūh* est donc compatible avec la version (a) de la thèse de Hudhayl, c'est-à-dire avec l'identité attribut-essence et donc la thèse du Dieu-intellect. Mais le *waḡh*, compris comme « mode » bahšamite conduit à donner aux *aqānīm* plus d'existence que le simple aspect, et en un sens, le mode correspond mieux à ce que la thèse chrétienne propose, à savoir une identité sans réelle identité entre les hypostases qui trouve sa correspondance dans la singularité statut ontologique des modes bahšamite et ḡuwaynien.

Šahrastānī ne manque pas de formuler, au moment de présenter la théorie des chrétiens, ce rapprochement. Les chrétiens affirment que « le créateur est une seule substance (*ḡawhar*), et ils entendent par ce mot : « ce qui subsiste par soi », et non pas la spatialité et le volume⁸⁷⁹ », c'est à dire non comme un atome. Cette précision concernant la signification de substance est précieuse pour comprendre ce qui suit : Dieu serait, affirme Šahrastānī, « un par substantialité, trois par l'hypostaticité. » En tant que substance, définie comme autosubsistance et existence séparée (non comme l'atome, mais comme la catégorie de la substance-*ousia*), Dieu est donc un, mais par ses hypostases Il est trois. Dans ce contexte, il ne s'agit plus de comprendre le statut des *aqānīm*, mais de rendre raison d'un autre problème, à savoir celui non de la pluralité réelle mais de la distinction conceptuelle et aspectuelle : conçu dans l'hypostaticité, Dieu est trois, conçu dans la substantialité, Dieu est un. En définitive, les chrétiens ne résolvent pas le problème de l'unité de et dans la Trinité, mais, si l'on en croit Šahrastānī, les réduisent à deux manières d'envisager l'essence divine –en un sens c'est aussi la conclusion d'Ibn Ruṣd dans le *Kaṣf*, selon laquelle les chrétiens « ont dit que divinité était une par un certain *aspect*, trine selon un autre. »⁸⁸⁰

⁸⁷⁹ « Excellente remarque » commente D. Gimaret p. 614 (*Milal*). « Pour les *mutakallimūn* musulmans, *ḡawhar* désigne en effet une substance corporelle ». Les théologiens chrétiens emploient *ḡawhar* pour traduire *ousia* « notion métaphysique applicable à toute réalité, immatérielle ou matérielle ». La formulation est proche de celle d'al Ḡuwaynī, qui rappelle en préambule de sa critique anti-chrétienne, que Dieu n'est pas une substance au sens de *ḡawhar*: « la substance, dans la technologie des théologiens, c'est ce qui a une étendue. Or, nous savons clairement qu'il est impossible que Dieu ait une étendue. On définit quelquefois la substance comme étant ce qui reçoit les accidents. Or, il a été expliqué que Dieu ne peut pas recevoir de caractères contingents. » p. 61. Cf. Wolfson *The Philosophy of the Kalām* : p. 128 « in the Arabic translations of the Greek formula *mia, ousia, treis hypostaseis*, the term *hypostases* is translated by “*aknīm*” but, as for the term “*ousia*”, it is translated either by *ḡawhar*, “*substance*” used in the sense of “*essence*” ». De même en latin: « “*ousia*” is translated either by “*substantia*” or “*essential*” »

⁸⁸⁰ Nous numérotions.

c.3. Hypostase et dispositions

Notons ici la position de Yaḥyā ibn ‘Adī au sujet de la Trinité⁸⁸¹. Cette conception a ceci de remarquable qu’elle correspond à une relativisation de l’ontologie des *aqānīm*, contre la version monophysite de la Trinité qui maintient les natures séparées de la Trinité et de Dieu⁸⁸². Comme le souligne Emilio Platti, Yaḥyā Ibn ‘Adī cherche, en tant que monophysite *et* nestorien⁸⁸³, à concilier l’unité et la pluralité au sujet de l’essence du Christ et ce, dans la Trinité. En ce sens, ‘Adī assimile les hypostases non à des substances, mais à des attributs, et ces attributs à des « propres » ou des « accidents inséparables »⁸⁸⁴. La difficulté de la position de Ibn ‘Adī consiste précisément à faire coïncider cette définition de l’hypostase avec l’idée selon laquelle les trois membres de la Trinité sont des « personnes » qui chacune a sa quiddité. Ainsi définie, la Trinité conduit à penser Dieu comme une substance une et composée (*mutaqawwam*) à la fois, et non simplement perçue comme telle ou telle, c’est-à-dire, sous l’aspect de l’unité et celui de la multiplicité. Telle est la difficulté pointée par Ibn Rušd dans son attaque des versions « forte » –c’est-à-dire monophysite, dans le *Kašf* et dans le commentaire 39– et « faible » de la Trinité –comme dans le *TT*. Si la Trinité est une multiplicité réelle, alors la substance divine est multiple, et l’effort pour résoudre la multiplicité par une un concept « un » *ma ‘nā wāḥid*) est vain, autrement dit, la multiplicité réelle ne saurait être résolue par l’unité conceptuelle. Si la Trinité est aspectuelle, alors elle pourrait être admise, mais à la

⁸⁸¹ Nous renvoyons à l’abondante littérature sur la Trinité chez ‘Adī : Cyrille Haddad, *‘Īsā ibn Zur‘a, philosophe arabe et apologiste chrétien*, Beyrouth, Dar al-Kalima, 1971, 2e éd. Beyrouth, CERPOC, 2013 ; Olga Lizzini, « What does *tawḥīd* mean ? Yaḥyā ibn ‘Adī’s *Treatise on the affirmation of the unity of God* between philosophy and theology » in D. Janos (ed.), *Ideas in motion: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in Baghdad and Beyond in the Ninth and Tenth Centuries C.E.*, Leiden-Boston, Brill, 2016 et Le traité sur l’unité (*Maqālah fī l-Tawḥīd*) de Yaḥyā ibn ‘Adī et la troisième *Maqālah* de la *Métaphysique* du *Kitāb al-Shifā’* d’Avicenne : deux finalités différentes dans l’analyse de l’Un », *Parole de l’Orient*, 28 (2003), p. 497-529 ; Actes du Iulum Symposium Syro-Arabicum (Sayydat al-Bir, septembre 1998), *Études Arabes Chrétiennes*, T. II, éd. par S. Khalil Samir ; Kaslik, Lebanon, S.J. Cedrac - Université Saint Esprit; Gerhard Endress, *The Works of Yaḥyā ibn ‘Adī: An Analytical Inventory*, Wiesbaden, Reichert, 1977; E. Platti, *La Grande Polémique anti-nestorienne de Yaḥyā ibn ‘Adī*, Louvain, Peeters, 1981-1982, 2 t. en 4 vol. (CSCO CCCCXXII, CCCCXXVIII, CCCCXXXVII, CCCCXXXVIII) ; Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985 ; M. Rashed, « Ibn ‘Adī et Avicenne : sur les types d’existants » in *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, éd. V. Celluprica et C. d’Ancona, Naples, Bibliopolis, 2004.

⁸⁸² Telle est la position de Philopon. Voir M. Rashed « Un texte proto byzantin inédit sur les universaux et la Trinité », *L’héritage aristotélicien : textes inédits de l’Antiquité* (éd. Marwan Rashed), Paris, Les Belles lettres, 2016, p.841-877, spé. p. 848 ; sur la définition du « réalisme modéré des universaux » de Philopon : « “Dieu” ou, de manière équivalente, la “divinité”, subsume trois hypostases comme une nature spécifique existant antérieurement à ces dernières. Le niveau supérieur est par conséquent dépositaire de réalité, autant si ce n’est plus que le niveau hypostatique. »

⁸⁸³ Cf. E. Platti, *op. cit.* sur la critique d’al-Miṣrī contre Yahya b. ‘Adī, évoquée plus haut p. 76-77.

⁸⁸⁴ E. Platti, *op. cit.* p. 122-123 : « Dans la tradition théologique arabe chrétienne, on hésite à appeler les Hypostases divines des substances, on choisit plutôt l’accident inséparable, le propre, la propriété caractéristique. En effet, au premier abord, il semble difficile qu’en bon logicien on puisse attribuer une substance à une autre substance. Comme Dieu est sans aucun doute une substance, une par la substantialité et multiple par ses Hypostases (*Aqānīm*), comment accepter que ce soient des substances qui lui sont attribuées ? »

condition que ces aspects ou concepts (la vie, la science, l'existence) ne fassent qu'un, autrement dit, ne « composent » l'un qu'à la manière des parties de la définition ; ce que les chrétiens, selon lui, ne font pas.

Ne pouvant être des accidents, chaque hypostase a, selon Ibn 'Adī, une définition différente et correspond ainsi à un « *ma'nā* » différent. Mais ne pouvant être, à eux seuls, Dieu Lui-même, les trois hypostases renvoient à Son existence. Yahya Ibn 'Adi cherche à pallier la contradiction du statut de l'hypostase par deux choses : (a) une détermination de Dieu comme intellect ; (b) et une définition des hypostases sur le modèle de la relation. Mais cette relation ne met pas en rapport un sujet (Dieu) avec le monde, ou autre chose que Lui, mais l'intellect avec lui-même. En un sens, la trinité peut être comprise à la fois *in re* et *in intellectu*, comme une trinité de dispositions, que seule la nature de l'intellect permet de penser sans contradiction. C'est ce que propose Emilio Platti au sujet de la « solution » d'Ibn 'Adī au problème ontologique de la trinité. Ibn 'Adī défendrait une thèse d'inspiration aristotélicienne⁸⁸⁵ et concevrait les hypostases comme les dispositions ou modalités d'un même intellect : « l'intellect pur (*al-'aql al-muğarrad*) se trouve à la place du Père », le Fils désigne « l'intelligent (ou ce qui intellige d'une intellection pure) (*al-'āqil 'aqilan muğarradan*) » et l'intelligible lui-même « ou ce qui est intelligé d'une intellection pure, (*al ma'qūl 'aqilan muğarradan*) vient à la place de l'Esprit. »⁸⁸⁶. Ainsi pourrait être comprise, sans altérité entre le sujet et l'objet de l'intellection et sans distinction réelle entre les différentes « personnes » de la trinité, l'unité et la trinité à partir de trois dispositions d'un même intellect :

« Les chrétiens désignent du nom de Père la substance qu'ils nomment le Créateur *considéré comme un intellect pur ('aql muğarrad)* ; ils désignent du nom de Fils le Créateur *considéré dans son intelligence de sa propre essence ('āqil li-dātihī)* ; et ils désignent du nom d'Esprit-Saint le Créateur *considéré comme étant intelligible pour soi-même (ma'qūl li-dātihī)*. »⁸⁸⁷

E. Platti défend que l'identification de Dieu à l'intellect par 'Adī « n'est pas une simple comparaison », mais « traduit une réalité interne de la Trinité »⁸⁸⁸. Les trois « personnes » de la Trinité renverraient ainsi à trois dispositions d'un même intellect sur le modèle de la relation :

⁸⁸⁵ E. Platti : « La comparaison entre l'intellect, l'intelligent et l'intelligible et la Trinité chez Yahyā b. 'Adī trouve sa source dans les premiers systèmes philosophiques arabes, mais cela n'exclut nullement que l'influence directe d'Aristote et de théologiens chrétiens influencés par lui ou par le néoplatonisme n'ait confirmé Yahya dans son point de vue ». p. 113. Voir K. Trégo, « Aristote à Bagdad. Catégories et métaphysique », *Les Études philosophiques*, 2018/3 (N° 126), p. 396-400 sur l'orientation de la lecture du livre Lambda de la *Métaphysique* à partir des *Catégories*.

⁸⁸⁶ E. Platti, *ibid.*, p. 109.

⁸⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸⁸ *Ibid.*

le Père renvoyant à l'intellect qui engendre, le Fils, engendré par l'intellect pur, qui intellige et le Saint-Esprit non-engendré mais procédant, à la manière de l'intelligible, de l'intellect⁸⁸⁹.

L'analogie du Dieu intellect ne renvoie pas seulement à l'intellect divin de *Métaphysique* L mais, dès lors qu'il est possible de distinguer dans cet intellect, l'intellect lui-même, l'intelligéant et l'intelligible, à ce qu'Ibn Rušd définit dans son commentaire :

« Puis il dit : « Ainsi donc, l'intellect et l'intelligible sont une même chose, car le réceptacle de l'intelligible et de la substance, c'est l'intellect », ce qui veut dire : l'intelligible et l'intellect ne deviennent une seule et même chose que lorsqu'il y a intellection, car le réceptacle et ce qui est reçu (*al-qābil wa al-maqbūl*) de l'intellect sont tous deux intellect. Et c'est pourquoi celui qui intellige et celui qui est intelligé (*al-āqil wa al-maqūl*) de l'intellect *se ramènent à une seule et même chose*. Ils ne diffèrent entre eux qu'en vertu des *dispositions* (*al-aḥwāl*) qui existent dans l'intellect. En effet, *tant* qu'il conçoit l'intelligible, on le dit « intelligéant » ; *en tant qu'il* se conçoit lui-même, on dit que « l'intelligéant » est l'intellect même, contrairement à ce qui intellige par autrui ; *et en tant que* celui qui conçoit est le même que ce qui est conçu (*al-mutaṣawwir huwa-l-mutaṣawwar*), on dit que l'intellect c'est l'intelligible. »⁸⁹⁰

Or Ibn Rušd renvoie ici à l'intellect humain pour lequel le réceptacle et l'intelligible « *deviennent* une seule et même chose », en acte. L'unité et l'identité en acte ne lui est donc pas continue, puisque cet intellect se distingue par la disposition (*ḥāl*). Que la notion de *ḥāl* ne renvoie pas à la technicité du concept mu'tazilite nous permet cependant de dégager une forme de réalité de la multiplicité des *aḥwāl* de l'intellect : l'intellect devient ce qu'il intellige, et bien qu'il ne soit pas affecté par l'intelligible à la manière d'un sens, il demeure, par analogie avec la matière, le « réceptacle » (*al-qābil*) de l'intelligible (*al-maqūl*). Or cette pluralité de dispositions est, au sujet de Dieu, impossible. Le *ḥāl* ne renvoie pas à quelque chose d'autre que l'intellect, mais à sa différence de disposition dans son rapport à l'intelligible et désigne donc la manière d'être de cet intellect. La définition philosophique de Dieu comme intellect pur rendrait, si l'on voudrait l'y confronter, la position de 'Adi impossible dès lors qu'elle entend maintenir une distinction sans différence réelle à partir de l'intellection.

Ibn Rušd vise de manière générale les aš'arites derrière la thèse « forte » de la Trinité. Il en connaît aussi la version « faible ». Mais cette dernière est selon lui trop faible, et en un sens, rejoint la position que le philosophe assigne aux mu'tazilites sur les attributs dans le *Kašf*. Celle-ci consiste à identifier « deux termes annexés » (*al-mudāfayn qarīna*) : comme « le savant et la science » ou « le père et le fils » en une seule *chose* (*shay' wāhid*) et un seul « concept »

⁸⁸⁹ C'est l'un des modèles par lesquels la trinité est entendue chez certains théologiens, à savoir sur le modèle de la filiation. Voir sur cette question, E. Platti, p. 108.

⁸⁹⁰ *GC Met.* Lambda C39 pp.1618-1619.

ou « notion » (*ma'nā wāhid bi'aynihi*).⁸⁹¹ Le reproche, plus précisément, que fait Ibn Rušd aux mu'tazilites ici est de faire « *comme si* le père et le fils renvoyaient tous deux à une seule et même notion en elle-même », c'est-à-dire, en un sens, à reproduire l'erreur de la version « faible » de la Trinité, qui prétend unifier la pluralité par un aspect ou un concept sans réellement la démontrer. Nous avons vu que la thèse des mu'tazilites correspond, pour le philosophe, à la position la plus juste sur les attributs divins, mais qu'il lui manque la preuve de l'unité et de l'incorporéité divine. Cette critique —relative— des mu'tazilites les rapproche-t-elle de la position des chrétiens voulant atténuer, voire supprimer la différence et la composition dans la substance divine ? Selon Marc Geoffroy, le rapprochement entre le père et le fils et les membres de la Trinité est fortuit⁸⁹². Il l'est sans doute, mais la portée de l'argument vise tout de même ici déjà certains chrétiens derrière la position mu'tazilite. L'erreur consiste à prétendre affirmer une unité ontologique réelle par un simple « *ma'nā* » unitaire, c'est-à-dire par le concept. Les mu'tazilites ont le mérite de penser Dieu et Son attribut comme une chose une, mais échouant à en apporter la preuve (celle de l'incorporéité de Dieu et de son intellect), ne formulent *in fine* qu'une équivalence entre deux termes dont la relation n'est pas neutralisée dans l'identité, et perdure sous forme, du moins, conceptuelle. Quant aux chrétiens qui défendraient une trinité d'attributs et non de substances, ils font de l'unité un attribut lui-même, et de ce fait ne résolvent pas non plus, quoique d'une autre manière, la différence entre le père et le fils. De manière générale, les nuances des positions théologiques qu'Ibn Rušd dégage dans les contextes du *TT*, du commentaire 39, qui sont, d'une certaine manière, déjà suggérées dans le *Kašf* indique l'articulation du problème ontologique des attributs à leur dimension conceptuelle. En témoignent la manière dont les termes de *ma'nā* et de *ḥāl* —entre l'entité réelle, le concept ; l'aspect, la disposition, ou la chose conçue— sont employés.

Des deux termes, c'est le *ma'nā* est traité de manière technique. Il renvoie directement à la thèse aš'arite —et dans une certaine mesure, la thèse chrétienne. Celui de *ḥāl* ne fait pas l'objet d'une discussion à part entière, il est même tout simplement absent de la présentation qu'Ibn Rušd donne de la querelle. Cette différence de traitement témoigne de l'orientation anti-aš'arite du traitement rušdien de la question des attributs tandis que la thèse mu'tazilite ne fait l'objet d'autant de développements (et donc d'autant de précisions). La sous-détermination de la notion de *ḥāl* divin et son assimilation à ce qui peut tout au plus être un aspect (de l'existant réel) ou une disposition (de l'intellect humain) conduit à considérer qu'Ibn Rušd les réduit, *par*

⁸⁹¹ *Kašf*, §119.

⁸⁹² M. Geoffroy, *l'Islam*, op. cit. p.127 : « il n'est plus question ici de la Trinité. La rencontre est purement fortuite, « père » et « fils » offrant l'exemple classique de deux termes relatifs. »

défaut, à une définition verbale et conceptuelle. Pourtant, le philosophe réserve au mode un traitement particulier, à deux titres notable : d’abord, parce que la question des modes divins est traité dans le cadre d’une théorie générale de la perception visuelle ; ensuite, parce que cette théorie renvoie chez Ibn Rušd à al-Ġuwaynī et non aux bahšamites. C’est à la position défendue dans ce cadre par Ibn Rušd au sujet des modes (*aḥwāl*) divins et son interprétation aš‘arite que s’intéressera le dernier chapitre de ce travail.

Chapitre C/ Les modes selon Ibn Rušd

1. Le problème théologique de la vision de Dieu

a. Ibn Rušd lecteur d’al-Ġuwaynī

Dans le *Kašf*, Ibn Rušd renvoie explicitement à la pensée d’al-Ġuwaynī à deux reprises : au sujet de l’adventicité du monde et de la vision par l’homme de Dieu. À ces deux occasions le théologien est singularisé au sein de son école. Et à ces deux occasions, le philosophe mobilise un argumentaire aristotélicien. À ce sujet nous souscrivons à la thèse de Barbara Canova sur la teneur philosophique du *Kašf* dont témoignent les renvois, « muets » pour la plupart, et « imperceptibles », à l’aristotélisme que les lecteurs furent rares à déceler⁸⁹³. Que l’aristotélisme soit mobilisé contre l’aš‘arisme sous forme allusive ou tout simplement présupposé ne doit pas recouvrir les problèmes proprement philosophiques auxquels Ibn Rušd ramènent les principes aš‘arites. De cette manière, Barbara Canova relève, contre eux, deux applications de l’aristotélisme dans l’ouvrage : (a) la distinction entre la quantité continue et

⁸⁹³ Voir B. Canova, « Le rôle des sources grecques dans le *Kašf* », art. cit., p.43 : Dans la théologie essentiellement *musulmane* d’Averroès, les références explicites renvoient toujours à des sources coraniques, à la tradition prophétique, ou à des auteurs aš‘arites (ou considérés tels). La formule *qāla* (“dixit”) est réservée aux sources « propres » à l’islam. Les références à Aristote sont là, pourtant, mais muettes, y compris lorsqu’elles sont littérales. Souvent, des expressions comme « la science démonstrative nous apprend que, etc. », ou « on sait par une connaissance démonstrative, etc. », introduisent des renvois aux commentaires d’Aristote rédigés par Averroès même, ou aux traductions des ouvrages des commentateurs grecs. La plupart de ces “citations” sont si bien intégrées au texte qu’elles deviennent presque indécélables. ». Nous suivons cette lecture, à l’encontre de celle de T. Kukkonen qui condamne la valeur philosophique du *Kašf* au motif de sa teneur et destination « populaires » ; cf « Averroes and the teleological argument », *Religious Studies*, n° 38, 2002, p. 405-428.

discontinue⁸⁹⁴ dégagée à partir des *Topiques*⁸⁹⁵, de la *Physique*⁸⁹⁶, et de *De la Génération et de la corruption*⁸⁹⁷ contre la conception atomiste du monde qui condamne ses défenseurs à penser la géométrie sur le modèle de l'arithmétique et l'unité sur le modèle de la somme--un reproche qui trouve son écho dans le problème de l'impossible résolution de l'ensemble composé (Dieu et Ses attributs à une unité, le « *ma'nā wāḥid* ») et qui en un sens place déjà la *simplicité* au cœur de la question de la substance (*ḡawhar*). (b) La théorie de l'adventicité du monde défendue par les aš'arites, à laquelle le philosophe oppose le mouvement circulaire⁸⁹⁸. L'entreprise à laquelle invite Barbara Canova demande à être prolongée de deux manières : d'une part, on identifie une troisième mobilisation d'arguments aristotéliens contre l'aš'arisme à l'occasion du problème de la vision de Dieu. Là, Ibn Rušd déploie et de manière synthétique, les principes de l'optique développés dans le *DA*. D'autre part, nous relevons que dans ces trois cas, Ibn Rušd renvoie aux aš'arites et, plus ou moins explicitement, à al-Ġuwaynī en particulier, qu'il distingue, sur ces points, des autres membres de son école. La correspondance entre la mobilisation de l'aristotélisme et la mise en valeur de la singularité d'al-Ġuwaynī n'est peut-être qu'une coïncidence. Nous noterons néanmoins qu'elle conduit, à chacune de ces occurrences, à distinguer al-Ġuwaynī des membres de son école, voire à le rapprocher d'autres positions qu'Ibn Rušd cherche à critiquer. Al-Ġuwaynī devient donc la figure d'une certaine interprétation de l'aš'arisme, voire de la parenté entre la philosophie et l'aš'arisme, auquel l'aristotélisme mal compris peut conduire.

D'abord, le philosophe renvoie à la thèse de la contingence du monde posée par al-Ġuwaynī dans la *'Aqīda al Niḡāmiyya*. Ibn Rušd distingue sur cette question et explicitement al-Ġuwaynī des aš'arites: s'il s'en distingue, c'est par le concept de « contingence » du monde, qui module la thèse générale de l'adventicité du monde (des atomes et des accidents). Ibn Rušd relève tout aussi explicitement la parenté de la thèse de la possibilité du monde –qui aurait pu, selon al-Ġuwaynī, être tout autre et le pourrait toujours--, à la thèse avicennienne du possible par soi et nécessaire par le nécessaire par soi. De cette façon, Ibn Rušd vise deux cibles en une : d'abord, contre les aš'arites en général et al-Ġuwaynī en particulier, il oppose la nécessité du

⁸⁹⁴ B.Canova, art. cit., p. 48-54

⁸⁹⁵ *Top.*, 121 b 15-23

⁸⁹⁶ *Phys.*, 226 b 21-23; 226 b 34 a7; 227 a 10-32; 231 a 21 sqq.

⁸⁹⁷ *De gen. et corr.*, 327a 6-11.

⁸⁹⁸ *De gen. et corr.* Cf. 338 b 5-11. Voir B. Canova, art. cit. p. 55-61.

monde, et substitue au Dieu voulant l'éternité d'un Créateur savant⁸⁹⁹. Mais aussi, au travers d'al-Ġuwaynī, et en quelque sorte contre lui, Ibn Sina : car quoi de mieux, pour rejeter la thèse du possible et du nécessaire, que de l'humilier en l'identifiant à une thèse aš'arite? La présentation, volontairement bouffonne, que donne Ibn Rušd de la thèse ġuwaynienne de la contingence du monde (chaque chose pourrait être plus grande, ou plus petite, l'est pourrait être à l'ouest, les cieux en bas, etc.)⁹⁰⁰ assurerait le philosophe, au moins, d'acquiescer l'adhésion quant à la négation de la contingence du monde (à défaut d'en assurer pour le moment sa nécessité et son éternité). De cette confrontation la nécessité du monde à l'idée « avicennno-ġuwaynienne » de sa contingence, Ibn Rušd tire ainsi l'idée d'un Dieu un et savant et montre, déjà qu'il n'est pas besoin de poser l'existence d'un monde possible pour assurer la nécessité du Créateur.

Cette confrontation permet d'identifier ce qu'Ibn Rušd connaît et retient du concept de mode, dans un contexte qui est à la fois théologique et physique (psychologique) ; et dont la portée consiste à redéfinir l'extension du perceptible, du concevable et de l'existant réel (c'est-à-dire, extérieurement et en acte). Ainsi dans ce cadre, contre la thèse ġuwaynienne de la vision de Dieu par les regards humains, Ibn Rušd répond donc par la négative, mais ce faisant, est contraint de déployer contre son adversaire –dont la thèse est formulée, là encore, sous une version ridicule--, ce qu'il faut entendre par « voir », « percevoir », sur la différence entre la sensation et l'intellection. Cette discussion avec la thèse ġuwaynienne de la vision réelle de l'incorporel est particulièrement dense. Elle témoigne non de la difficulté à y apporter une réfutation, mais de ce qu'elle suppose ontologiquement, et de la définition de la connaissance qu'elle manifeste. L'extension du connu, de l'existant et du possible, en un sens, se retrouvent, quoique d'une autre manière, dans la réfutation de la thèse de la contingence du monde et dans la réfutation de la division en unités en faveur de l'éternité. Dans le premier cas, le philosophe fait valoir la nécessité et l'intelligibilité du monde contre la contingence. Déjà l'argument disjoint le possible épistémique de la possibilité réelle du monde. Mais c'est dans la discussion sur la vision de Dieu que l'articulation entre le visible (ou le concevable) et l'existant est le plus frontalement traitée : à ce sujet, Ibn Rušd fait appel au concept de mode de l'objet perçu, qui renvoie à l'aspect de cet objet et par analogie, au concept de l'objet appréhendé par la pensée.

⁸⁹⁹ C'est l'un des arguments de *TTV* : il n'y a pas besoin de poser la contingence du monde pour prouver l'existence d'un Créateur.

⁹⁰⁰ En un sens, l'exagération de la thèse aš'arite vers une version absurde sera mobilisée aussi dans le cadre de la réfutation de la thèse atomiste. Dans le *Kašf*, il opposera le cas de la fourmi et de l'éléphant, arguant que c'est par le nombre de leurs atomes seulement, qu'ils se distinguent l'un de l'autre.

Le mode, affirme-t-il dans ce débat, n'existe pas à proprement parler mais sa perception nécessite, à titre de condition nécessaire, l'existence réelle de l'objet auquel il renvoie et l'existence réelle d'un sujet percevant. Ainsi, est-il impossible de voir ce qui n'existe pas réellement, mais également ce qui est incorporel. Les modes sont ainsi la preuve de l'existence réelle de ce dont ils sont les modes, sans eux-mêmes exister de manière réelle et distincte. Comment peut-on, alors, les percevoir eux-mêmes, s'ils n'existent pas réellement ?

Appliqués à Dieu, les modes sont donc admis par Ibn Rušd comme concepts relatifs à ce qui existe réellement et séparément sous tous les aspects, quoiqu'ils ne soient, conformément à ce qu'en affirme al-Ġuwaynī, ni existants ni non-existants. Ibn Rušd réinterprète ce principe de l'existence et de la non-existence du mode dans la perspective de son « objectivité », c'est-à-dire de son rattachement à l'objet visible – dans le cas de la perception sensitive – et à l'intelligible pour l'intellection. De sorte qu'est retrouvé, en contexte aristotélicien et dans le cas de ce qui est absolument un, le problème de la correspondance ontologique et « objective » des modes de Dieu : à quoi correspondent de tels concepts, si ceux-ci n'existent pas réellement *et* qu'ils ne correspondent à rien dans la chose réellement existante ? autrement dit, que conçoit-on en concevant Ses attributs ?

b. Le problème vu par Ibn Rušd

b.1 Trois points du tanzīh : corps, direction, vision

Le deuxième cas de confrontation entre la théorie d'Aristote et l'aš'arisme d'al-Ġuwaynī concerne indirectement Dieu à travers la question de la vision. C'est à l'*Iršād* cette fois que le philosophe renvoie. Au chapitre portant sur « ce qu'il est possible à l'égard de Dieu »⁹⁰¹, al-Ġuwaynī défend la perception physique de Dieu par les regards humains. Il se fonde sur le principe selon lequel « tout ce qui existe peut être vu »⁹⁰² défendue par l'orthodoxie aš'arite. Mais à nouveau, Ibn Rušd singularise le cas d'al-Ġuwaynī au sein de son école. D'abord, il rappelle les thèses générales de l'aš'arisme sur la question : la vision n'est pas une perception à proprement parler, mais une saisie pure, par le sujet percevant, de l'objet perçu. Contre cette idée, le philosophe mobilise la définition aristotélicienne de la faculté visuelle et de ses conditions d'exercice formulées dans le *De Anima*. L'erreur des aš'arites résulte pour le

⁹⁰¹ *Iršād*, p. 171

⁹⁰² *Ibid.*

philosophe de la combinaison de trois points de dogme mal interprétés. (1) D'abord, les aš'arites affirment l'incorporité de Dieu, sans la démontrer d'une part, et en la divulguant d'autre part à la foule, qui ne saurait imaginer l'existence d'un être incorporel. (2) Ensuite, ils ne refusent pas que Dieu soit dans une « direction » (*ġiha*). (3) Enfin, ils admettent, par la négation du corps et l'affirmation de la direction, que Dieu est visible par les hommes. Mais pour qu'une telle chose soit possible –voir un objet sans direction—il défendront la possibilité de voir par une faculté pure, sans œil. Ainsi défendront-ils que la faculté peut s'exercer sans l'organe, et que la vision est une perception sensible sans contact ni altération. Tel est le « poison » qu'ils répandent dans l'âme des croyants, puisque les hommes de la foule échoueraient, selon Ibn Rušd, à se représenter un tel Dieu :

« La foule croit que ce qui existe est ou bien imaginable ou bien sensible (*al mawjūd huwa al mutaḥayyal wa al-maḥsūs*), et que ce qui n'est ni imaginable ni sensible n'existe pas (*ma laysa bi- mutaḥayyal wa la maḥsūs fa-huwa 'adam*). Alors si on lui parle d'un être existant qui n'est pas un corps (*laysa bi ġism*), son imagination échouera et elle considérera un tel être comme non-existant, en particulier si on lui soutient qu'un tel être est ni hors du monde, ni dans le monde, ni au-dessus, ni en dessous (*la ḥāriġ al 'ālam wa la dāḥiluhu wa la fawq wa lā asfal*). Voilà pourquoi la secte qui considère qu'Il est un corps verra ses négateurs comme les minimalistes (*mulāyisa*) et inversement, les maximalistes (*mukāṭira*). »⁹⁰³

Remarquons d'emblée qu'Ibn Rušd critique la négation de la corporité de Dieu et de Sa direction ensemble : ce n'est donc pas aux ash'arites seulement qu'il s'adresse, mais aux mu'tazilites avant eux. Aš'arites et mu'tazilites réagissent au ḥanbalisme sur la corporité et la direction divines : ce sont eux les « maximalistes » ou les « pluralistes » *mukāṭira*. Si les aš'arites et les mu'tazilites s'accordent à nier la corporité divine, et défendent du point de vue adverse, une position « réductionniste » (*mulāyisa*), ils divergent en revanche quant à la direction de Dieu indiquée par la Révélation⁹⁰⁴ : ce ne sont pas les aš'arites qui la nient, mais les mu'tazilites, qui considèrent que ce qui n'a pas de corps n'a pas de direction. Les positions respectives des « maximalistes » et des « réductionnistes » sont ainsi posées dans le cadre du *tanzīh*, c'est-à-dire dans la perspective visant à dégager la transcendance de Dieu à l'égard de Sa créature. Ibn Rušd défend –du moins dans le *Kašf*—une version modérée de la transcendance divine. Si la « négation de la ressemblance entre Dieu et Sa créature »⁹⁰⁵ est nécessaire, celle-ci doit admettre deux choses à la fois : « que le Créateur est privé d'une grande partie (*kaṭīran*

⁹⁰³ *Kašf*, § 139, p. 109.

⁹⁰⁴ Cor. 69, 17, 32, 5, 70, 4, 67, 16, pour ceux qu'Ibn Rušd cite et commente dans le *Kašf*.

⁹⁰⁵ *Kašf*, §132, p.136-137.

min) des attributs du créé », et « que les attributs dans le Créateur existent de manière plus éminente et plus parfaite, de telle sorte que l'homme ne pourrait l'atteindre par la raison (*bima la yantahī fi al-‘aql*) »⁹⁰⁶. Que la position d'Ibn Rušd sur la transcendance témoigne de l'intention particulière du *Kašf* n'exclut pourtant pas que cette position se retrouve ailleurs et en contexte philosophique. Dans le commentaire 39 à *Métaphysique* Lambda, significativement, Ibn Rušd traite de la pluralité conceptuelle de Dieu comme résultant d'une assimilation fautive par le langage du sujet *mawṣūf* à un sujet ontologique. Mais il reconnaît aussi que cette pluralité d'aspects (*wuḡūh*) résiste à l'unification par le concept, dire que Dieu est « un » étant encore attribuer l'attribut au sujet, par analogie avec la forme et la matière.

b.2. La thèse mu‘tazilite : négation du corps et de la direction de Dieu

La position défendue par Ibn Rušd sur la possibilité de voir Dieu est avant tout un problème de *tanzīh*, c'est-à-dire de représentation. Elle confronte l'intellect à ses limites, et ces dernières doivent être prises en compte. C'est à ce titre qu'il reproche aux mu‘tazilites et aux aš‘arites – au réductionnistes – de divulguer la négation de la corporéité divine auprès du plus grand nombre. Une fois cette limitation relative du *tanzīh* posée, le philosophe ajoute un deuxième problème, qui cette fois relève de la philosophie et trouve en elle les moyens d'être traité : il s'agit de la relation entre les thèses (1) et (2), c'est à dire de la relation entre l'incorporéité et la direction divine. Cette fois, Ibn Rušd s'en prend aux mu‘tazilites, qui ont confondu la direction (*ḡiha*) avec le lieu (*makān*) et défendent donc que ce qui est incorporel n'a pas de lieu, *et donc*, pas de direction. Les mu‘tazilites ont à tort confondu selon lui lieu et direction :

« [145] La difficulté qui a mené les négateurs de la direction à la nier repose sur la croyance qu'affirmer la direction (*itbāt al- ḡiha*) implique nécessairement d'affirmer le lieu (*yūḡib itbāt al-makān*), et qu'affirmer le lieu revient nécessairement à affirmer la corporéité (*itbāt al-makān yūḡib itbāt al- ḡismiyya*). [146] Quant à nous, nous jugeons qu'aucune de ces affirmations n'est nécessaire (*ḡayr lāzim*), car la direction n'est pas le lieu. La direction en effet selon nous désigne : (A) ou bien la surface (*al-suṭūḥ*) des corps eux-mêmes, qui les entoure (*muḥīṭa*), et qui sont au nombre de six, et à partir desquelles nous disons qu'un animal a des côtés, au-dessus, au-dessous, à droite et à gauche, un avant et un arrière ; (B) ou bien la surface d'un autre corps entourant ce corps (*immā suṭūḥ ḡism āḥar muḥīṭ bi-l- ḡism*) qui possède ces six directions. (A) Les directions qui correspondent aux surfaces (*suṭūḥ*) du corps lui-même (*al-ḡism naḡsihi*) ne sont pas le lieu du corps lui-même (*fa-laysat bi-makān lil-ḡism naḡsihi aṣlan*). (B) Tandis que les surfaces du corps qui les englobe (*wa ammā suṭūḥ al-aḡsām al- muḥīṭa bihi*) en est le lieu (*fa-hiya lahu makān*). Par exemple, la surface de l'air (*al-hawā'*) est ce qui englobe les hommes et la surface des sphères célestes (*al-aflāk*) qui englobe les surfaces de l'air est le lieu de l'air,

⁹⁰⁶ *Ibid.*

et ainsi de suite, chaque sphère céleste englobe une autre et est le lieu d'une autre. [147] Quant à la dernière sphère (*al-falak al-hārijī*), il a été démontré qu'il n'existe pas de corps au-dessus d'elle, car si tel était le cas, il y aurait un autre corps au-dessus de celui-ci, et cela à l'infini (*ġayr nihāya*). Voilà pourquoi la surface du dernier corps de l'univers (*saṭḥ āḥir aġsām al 'ālam*) n'est absolument pas un lieu (*laysa makānan aṣlan*), puisqu'il ne lui est pas possible qu'il y ait un corps, étant donné que tout ce qui est un lieu peut contenir un corps (*kull mā huwa makān yumkinu an yūjad fihi ġism*). »⁹⁰⁷

La réfutation de l'identification mu'tazilite du lieu et de la direction vise moins à sauver le contenu de la Révélation que la démonstration cosmologique de l'immatérialité du Premier Moteur par Aristote. En distinguant le lieu (*makān*), la surface (ou la limitation) (*saṭḥ*) et la direction (*ġiha*), Ibn Rušd s'attache à contrer, philosophiquement et non plus dialectiquement, l'opinion des mu'tazilites. Il fait même bien plus : en prétendant leur répondre sur la négation de la direction divine, le philosophe prouve qu'en l'affirmant, on réaffirme l'incorporéité de Dieu. Ainsi, puisque Dieu existe, mais qu'Il n'est pas un corps et donc, n'a pas de lieu, il doit être au-delà de la dernière des sphères, et cette dernière sphère, puisqu'Il n'est pas un corps, n'en est pas le lieu. Cet argument ne prouve pas à proprement parler Son incorporéité, mais part de celle-ci pour nier que Dieu soit dans un lieu, puis pose le principe selon lequel « tout ce qui est un lieu peut contenir un corps ». Ce qui est en jeu –l'argument cosmologique de l'incorporéité divine, qui manque aux mu'tazilites-- justifie sans doute que le philosophe y consacre la plus grande partie de son développement sur la notion de *ġiha*.

Ibn Rušd soutient donc trois choses : (1) que Dieu est incorporel, (2) qu'Il a une « direction » (*ġiha*) et (3) qu'Il est invisible puisqu'incorporel. Il décorrèle, ce faisant, la vision du corps de la direction et déplace la nécessité de la relation vers celle de la visibilité d'une chose et de sa corporéité. Il se distingue donc bien entendu des « maximalistes », mais plus, dans ce contexte, des réductionnistes, qui chacun à leur manière ont échoué à identifier la nécessité dans les relations entre ces trois thèses. Si la conclusion des mu'tazilites (Dieu n'est pas visible) et la prémisse (Dieu est incorporel) sont admises, l'argument de la direction (tout corps est dans une direction) est quant à lui invalide.

b.3. La thèse aš'arite : voir sans corps et sans position

Les aš'arites ont quant à eux cherché à concilier l'incorporéité de Dieu (1) avec la possibilité de le voir (3) et prétendu pouvoir le faire en niant (2) la direction : « ils ont voulu

⁹⁰⁷ *Kašf*, §145-147, p.135-136.

concilier les deux croyances : la négation du corps et la possibilité de voir à travers les sens ce qui n'est pas un corps (*ğawāz al ru'ya limā laysa bi- ġism bi-l-ħiss*) »⁹⁰⁸ et recouru pour cela à des arguments sophistiqués. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd fait de la vision de Dieu un problème aš'arite, comme il fait de la direction de Dieu un problème mu'tazilite. Mais alors qu'« on pourrait croire que cette question constitue une partie du précédent problème »⁹⁰⁹, à savoir, celui de la direction, Ibn Rušd semble indiquer que le problème n'est plus le même. Cette confusion, qu'il attribue aux mu'tazilites, vient selon lui d'un verset dont la formulation pose problème : « Les yeux ne L'atteignent pas, mais Lui qui atteint la vision⁹¹⁰ ». Les mu'tazilites ont nié que l'œil puisse atteindre Dieu car la vision s'exerce dans une direction : et c'est ainsi qu'ils ont interprété le verset, c'est-à-dire dans un « sens » seulement, celui de la négation de l'exercice de la vue vers Dieu. Si la vue n'atteint pas Dieu, cela s'explique en raison du fait que « tout objet visible se présente d'un côté ou d'un autre à l'observateur (*kull mur'ā fī jiha min al rā'ī*) »⁹¹¹, ce qui est impossible.

Contre cette idée les aš'arites développent selon Ibn Rušd deux types d'arguments : les premiers sont « négatifs », contre les mu'tazilites, et des arguments « positifs », en faveur de la vision de Dieu. D'abord, contre les mu'tazilites, les aš'arites défendent qu'« il est possible pour l'homme de voir ce qui n'est pas d'un côté (*ğā'iz an yarā al-insān mā laysa fī ġiha*) – encore faut-il qu'il soit voyant⁹¹²--, et ce par la faculté de la perception, sans l'œil (*bi-l-quwwa al mubšira dūna 'ayn*) »⁹¹³. C'est là nier la spécificité de la perception visuelle, qui est une perception sensible, selon le philosophe :

« [171] Mais ceux-là⁹¹⁴ ont confondu la perception intellectuelle (*idrāk al-'aql*) et la perception visuelle (*idrāk al-bašar*) : c'est en effet l'intellect (*al-'aql*) qui perçoit ce qui n'est dans aucune direction, je veux dire, dans aucun lieu donné. Quant à la perception visuelle, il est évident qu'elle a pour *condition* (*šart*) que la chose visible se situe dans une direction, et pas n'importe laquelle (*wa lā fī ġiha faqat*) : dans une direction précise (*fī ġiha maħšūša*). C'est pourquoi il ne saurait y avoir de vision de n'importe quelle position (*waq'*) où se situerait le regard de celui qui voit, mais selon des positions (*bi awdā' maħdūda*) et des conditions définies (*šurūt maħdūda*), qui sont au nombre de trois : (1) la présence de la lumière, (2) celle d'un corps transparent intermédiaire entre la vue et l'objet visible, (3) la nécessaire coloration de l'objet vu. Réfuter ces conditions de la vision connues par elles-mêmes reviendrait à réfuter les [premiers] principes

⁹⁰⁸ *Kašf* §168, pp.153-154.

⁹⁰⁹ *Kašf* §166, p.153.

⁹¹⁰ Cor 6, 103; trad. Masson.

⁹¹¹ *Kašf* §167, p. 153.

⁹¹² Ibn Rušd fait ici référence à la thèse ash'arite selon laquelle la cécité, avec l'existence d'un obstacle extérieur et matériel entre le percevant et la chose perçue, sont les seules causes d'une non-perception de la chose existante.

⁹¹³ *Kašf* §170, p.154.

⁹¹⁴ Il s'agit des aš'arites.

reconnus naturellement par tous, et à réfuter les sciences de l'optique et de la géométrie. »⁹¹⁵

Les aš'arites peuvent ainsi défendre la vision de l'incorporel, puisque la vision elle-même est incorporelle selon eux. Ici Ibn Rušd rappelle les conditions nécessaires de la vision *effective* (*al-ru'ya*), soit d'une activité, qui n'est ni réductible à l'organe (*'ayn*) ni à la seule faculté sensible de la vue (*al-bašar*). Notons que ces trois termes sont distingués chez Ibn Rušd. Dans sa présentation de la thèse aš'arite, Ibn Rušd ne parle que de *ru'ya*, rendant ainsi compte de la confusion entre la faculté, l'organe et l'activité, leur réduction à une saisie visuelle (*ru'ya*)⁹¹⁶ qui, faisant l'économie de l'organe et des conditions nécessaires --physiques et psychologiques-- à son activité, finit par désigner indifféremment l'un et l'autre. Le recouvrement de ces trois termes est représentatif de cette autre confusion, accusée ici, entre la perception visuelle (*idrāk al-bašar*) et la perception intellectuelle (*idrāk al-'aql*). Ibn Rušd répond par la définition technique de la perception visuelle de *DA II*. Celle-ci pose la nécessité de la concordance de trois choses, c'est-à-dire de trois conditions : la lumière⁹¹⁷, le diaphane⁹¹⁸, la couleur⁹¹⁹. À ces conditions, Ibn Rušd ajoute la « direction précise (*ḡiha maḥšūša*) » « dans » (*fī*) laquelle se réalise la vision. Cette autre condition résulte de deux choses présumées ici : l'existence du percevant et celle du perçu. Cette condition, évidente dans un cadre aristotélicien (autant que dans le cadre de toute théorie considérant la perception visuelle comme une activité physique)⁹²⁰ ; Ibn Rušd précise qu'elle résulte de la position (*waḍ'*).

Rappelons que dans sa critique de la thèse mu'tazilite, Ibn Rušd vise spécifiquement la mauvaise compréhension de la notion de « direction » (*ḡiha*) : ceux-ci ont semble-t-il confondu la notion d'aspect (*ḡiha*₁) et de direction (*ḡiha*₂). La *ḡiha*₁, c'est-à-dire l'aspect, correspond à la chose telle qu'elle est perçue (ou quelque chose, de cette chose perçue), elle résulte de

⁹¹⁵ *Kašf*, p. 153, § 171. Nous numérotions les trois conditions évoquées par Ibn Rušd dans le texte.

⁹¹⁶ Et même plus, le terme renvoie à la notion technique de la théologie de la vision béatifique ou dans delà.

⁹¹⁷ *DA II*, 7, 418 b 10 : « Quant à la lumière, c'est l'acte de cette transparence, en tant que telle. » Sur l'interprétation rušdienne du *DA III*, 5 d'Aristote et l'analogie entre l'hexis de l'Intellect agent et la lumière, voir l'article de Jean-Baptiste Brenet « L'Intellect agent, la lumière, l'hexis. Averroès lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise », in *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 18-19 (2020-2021), p. 431-452, spécialement 432 et 439.

⁹¹⁸ *DA II*, 7, 418 b 4-5 : « Il y a donc de la transparence. Or, par transparence, j'entends ce qui, bien que visible, ne l'est pas de soi, pour dire les choses simplement, mais en raison d'une couleur qui lui est étrangère. » p. 189-190. Sur la définition rušdienne du diaphane comme mû et actué, voir J.-B. Brenet, « Averroès et l'Intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 85/2 (2018), p. 261-284, particulièrement p. 276-277 sur le rôle et la distinction du diaphane vis-à-vis de l'œil.

⁹¹⁹ *DA*, II, 7, 418 a 30 p. 189 : « Le visible, en effet, est couleur, c'est-à-dire, ce qui se trouve à la surface des objets qui sont visibles de soi et qui le sont de soi [...] ». Sur la comparaison de la relation lumière-diaphane-couleur chez Averroès et Ibn Bāḡḡa, cf. J.-B. Brenet, « Averroès et l'Intellect matériel diaphane » p. 278.

⁹²⁰ C'est le cas des mu'tazilites, qui défendent que la vision se réalise par le contact de rayons lumineux de l'œil vers l'objet.

l'activité de perception. La *ġiha*₂, avec laquelle les mu'tazilites ont confondu la première, appartient à la chose existante (corporelle ou non) en elle-même selon Ibn Rušd: elle correspond soit (A) aux « surfaces (*suṭūḥ*) du corps lui-même (*al- ġism nafsuhu*) » (qui en sont ses côtés), soit (B) au lieu (*makān*) d'un corps, qui n'est lui-même pas dans un lieu⁹²¹. Refusant qu'une chose sans corps puisse avoir des côtés (A) et un lieu, ils ignorent que ce qui est dans une *ġiha* peut ne pas être dans un lieu (B). Ils finissent par confondre l'aspect (*ġiha*₁) et les surfaces propres de l'objet perçu (A). Ainsi, Ibn Rušd ne dit pas seulement que les ash'arites nient les conditions réelles, physiques et psychologiques de la perception mais il précise encore le sens de ce qu'il faut appeler, selon lui, *ġiha* : il s'agit de la *ġiha*₂, qui n'appartient pas à l'objet comme l'une de ces qualités mais résulte de l'activité de la vision. Les trois conditions de cette activité définissent cette activité et non l'objet vu ni le percevant : la lumière, la couleur et le diaphane ne sont ni l'objet perçu, ni le sujet percevant, ni la faculté visuelle en elle-même, mais les conditions de la vision effective et en acte. En substituant la *wad'a*, c'est-à-dire la position physique de l'objet et du sujet, à la *ġiha*, l'aspect, Ibn Rušd défait ce dernier de l'objet perçu et du sujet percevant et l'assimile à la perception elle-même. Il distingue ce faisant dans la vision effective deux types de choses : la *ġiha*, c'est-à-dire le *percept* (qui dépend de l'ensemble des conditions décrites par Aristote et de l'actualisation du diaphane par la lumière), et l'objet positionné dans une position donnée (*wad'a*), possédant des côtés (A), étant le lieu d'un corps (B) sans être nécessairement un corps elle-même ; ainsi, il distingue l'objet perçu de l'existence de l'objet. L'erreur des mu'tazilites est plutôt un malentendu, elle est compréhensible. Celle des ash'arites vient d'une suppression volontaire de la nature physique de la vision réelle à partir de ce malentendu. Les ash'arites ont nié la nature sensible de la perception visuelle en niant les positions (*awḍā'*) de l'objet et du sujet, ce qui correspond chez Ibn Rušd à la perception intellectuelle décrite en *DA* III : si l'intellect saisit l'intelligible, il le fait sans organe, il ne le fait pas depuis une position physique donnée et ne dépend pas de la présence de l'objet perçu.

Le deuxième type d'arguments développés par les ash'arites pour défendre la vision de l'incorporel repose aussi sur la négation de la *ġiha* et révèle comment celle-ci a été confondue avec la position du sujet et de l'objet (*awḍā'*). Ibn Rušd dégage dans le *Kašf* l'argument du miroir, qu'il attribue à al-Ġazālī⁹²² :

« [173] Abū Hāmid [Al-Ġazālī] a tenté, dans son ouvrage intitulé *Les Intentions des philosophes (Maqāṣid al falāsifa)* de contredire cette prémisse – à savoir que tout visible est dans une

⁹²¹ *Kašf* §146, p.136.

⁹²² En réalité, l'argument est déjà développé (mais de manière succincte) par al al-Ġuwaynī dans *l'Iršād*.

direction [quant] à l'observateur (*kull mar'iyi fī ġiha min al-rā'iyi*) – par le cas de l'homme qui se voit lui-même dans le miroir (*al insān yubširu dātahu fī-l-mir'āt*). Ainsi, il se voit lui-même, mais ce n'est pas lui-même qui s'y trouve, (*wa dātahu laysat minhu*), dans une direction opposée à la sienne (*fī ġiha ġayr ġiha muqābila*). Ainsi, quand il se voit lui-même (*yubširu dātahu*), ce n'est pas lui-même, dans le miroir (*fī-l-mir'āt*) qui lui, est dans la direction opposée (*allatī fī-l-ġiha al- muqābila*) qu'il voit. Mais c'est là un sophisme (*mu'ālaṭa*) puisque ce que [cet homme] voit dans le miroir est son propre reflet (*huwa ḥayl dātihī*)⁹²³. Or le reflet dans [le miroir] (*al-ḥayl minhu*) est dans une direction, puisqu'il est *dans* le miroir (*fī-l-mir'āt*) et que le miroir est dans une direction (*fī ġiha*). »⁹²⁴

L'argument du miroir est symptomatique⁹²⁵ de l'erreur des aś'arites. Voulant défendre la vision de l'incorporel, al-Ġazālī s'appuie sur le cas de l'homme *se* percevant (*yubširu dātahu*) dans le miroir (*fī-l-mir'āt*) : cet homme-là, dit-il, se verra lui-même sans se trouver « dans » le miroir et donc en face de lui-même. Une fois admis cela, al-Ġazālī distingue donc encore l'objet et le sujet de la vue, mais distingue deux objets dans le miroir : le miroir matériel lui-même et ce qui est perçu. Mais puisque ce qui est perçu non pas « dans » mais par le miroir, c'est l'homme lui-même, et qu'il n'a pas besoin de s'y trouver réellement, mais bien à l'opposé, ainsi peut-on défendre une vision sans direction (*ġiha*) –c'est-à-dire en termes rušdiens, sans *waq'a* (position). Ibn Rušd renverse l'argument contre son auteur en réaffirmant les positions respectives de l'objet et du sujet de la vision, à savoir le miroir et l'homme. Aussi, le sujet percevant perçoit son image *dans le miroir*, et non lui-même et donc sous un certain aspect (au sens de *ġiha* 1), puisque nous avons affaire ici à un objet situé dans un lieu (B) et possédant des côtés et un corps (A). L'argument est symptomatique, de manière plus générale, du problème que relève Ibn Rušd au sujet de la relation chez al-Ġazālī, qui en nie les termes ou cherche à annihiler le caractère relatif et relationnel d'une activité percevante en la concevant sur le modèle du positionnement : dans le cadre du problème de la connaissance divine des particuliers, la colonne est indifférente aux mouvements de Zayd qui ne l'affectent pas. Ici la singularité de la perception visuelle est niée sous cette autre forme : non par la suppression de l'altérité entre le sujet percevant et l'objet perçu –car c'est bien le miroir, et non l'homme lui-même, qui est en face de lui-même pour al-Ġazālī—mais par le fait que la perception visuelle ne saisisse pas l'objet comme tel et positionné. En d'autres termes, le miroir est là, positionné, mais ce n'est pas lui qui est perçu. C'est là nier la définition même de la perception visuelle, qui n'est pas, comme le pensaient les mu'tazilites, tributaire de l'aspect *ġiha* 1, puisqu'il

⁹²³ Une « ombre » dit l'arabe.

⁹²⁴ *Kašf* §173, p. 155.

⁹²⁵ Les aś'arites et particulièrement al-Ġazālī étant accusés de répandre un poison et la maladie dans les esprits de la foule, prétendant les guérir, voir *Kašf* p.69-71.

n'appartient pas plus au sujet qu'à l'objet. Elle n'est pas non plus une saisie pure, à l'image d'un homme saisissant son reflet *sans* le miroir, c'est-à-dire une saisie du *percept* sans sa matière, à la manière dont l'intellect saisit l'intelligible en acte.

Ainsi Ibn Rušd s'oppose aux mu'tazilites et aux aš'arites sur l'articulation de la direction et de la vision. Il propose contre ceux-ci un retour à la définition de la perception visuelle, sensible, qui nécessite, entre autres conditions, les positions relatives de l'objet perçu et du sujet percevant, mais qui doit d'abord être définie elle-même comme un type particulier d'activité. La lumière, le diaphane et la couleur ne sont pas, à proprement parler, des qualités du sujet ou de l'objet de la perception, mais de l'activité elle-même. L'erreur des mu'tazilite témoigne au moins d'un effort à rendre compte de la dimension physique de cette activité. Mais de là peut-être découle un malentendu portant sur ce que le philosophe appelle « *ġiha* » : considérant que celui-ci revenait à tout objet physique et matériel (le corps), assimilant cette *ġiha* à des qualités du corps, ils lui donnent déjà une existence « objective » (c'est-à-dire la posent du côté de l'objet lui-même) ; une méprise que l'analyse du problème de la vision permet de mettre au jour. Qu'Ibn Rušd perçoive une application théologique de cette erreur, en attribuant les modes divins à Dieu Lui-même n'est pas certain, d'autant plus qu'il n'évoquera les modes que dans le cas d'al-Ġuwaynī. Mais que la question du mode (*hāl*), en revanche, soit soulevée dans le problème de la vision et dans sa relation à l'objet, comme cela sera le cas par la suite, donne du moins une indication à ce sujet. Si le mode d'une chose correspond à un aspect perçu de la chose, alors l'erreur viendrait de confondre la chose et la *perception* de la chose. Dans sa réponse aux aš'arites, Ibn Rušd leur reconnaît au moins de prendre en compte la question des positions du sujet et de l'objet percevant : bien qu'ils finissent par la nier, confondant ainsi la perception visuelle et intellectuelle, l'erreur de leur conclusion témoigne de l'embarras face au problème de l'altérité des termes de la relation qui ne se résout pas dans la relation elle-même. En ce sens, la réponse qu'Ibn Rušd apportera au problème de la vision de Dieu emprunte des voies ambiguës : reprochant aux aš'arites, désignés non sans ironie comme des « hypocrites » (*murā'iyatin*)⁹²⁶, de répondre au problème de la vision de Dieu par la négation de la singularité de la vision elle-même, il distinguera, parmi eux, celui qui avait toutefois les moyens d'éviter cette erreur, à savoir al-Ġuwaynī.

⁹²⁶ *Kašf* §169, p.154. cf. Kazimirzsky, *op. cit.*, vol. I, p. 798.

2. Voir Dieu : problème d'optique ou d'ontologie ?

a. Chose perçue et visible par soi

Nous nous intéresserons ici à la singularité de la thèse ġuwaynienne sur la vision de Dieu que relève le philosophe. Elle tient à l'intégration de la notion de mode de la chose perçue dans une conception de la perception visuelle demeurant pourtant strictement aš'arite. Comment s'intègre le mode à une telle relation, et s'il n'y trouve pas sa place, pourquoi ? Ce que l'aš'arisme avait supprimé du côté du sujet percevant – son corps –, al-Ġuwaynī le supprime du côté de l'objet. En réalité, cette thèse n'est pas plus ġuwaynienne qu'aš'arite. Les aš'arites, comme le rapporte l'auteur du *Kašf*, défendent déjà qu'une chose doit être perçue soit « en vertu du fait qu'elle est colorée (*min ġihatīn mā huwa mulawwan*) », « soit en tant que corps (*aw min ġihat annahu ġism*) », « soit en tant que couleur (*min jihat annahu lawn*) », « soit en tant qu'elle est un existant (*min ġiha annahu lawn*) »⁹²⁷. Les aš'arites procèdent par élimination : considérant qu'un corps coloré ne peut être perçu « en vertu du fait qu'il est corps », sans quoi la couleur ne sera pas perçue ; considérant, inversement que la couleur, sans corps ne peut être vue, les aš'arites affirment donc qu'un corps coloré est perçu « en tant qu'il est un existant (*min qibal annahu mawġūd*) »⁹²⁸.

Cette théorie correspond à la théorie aš'arite de la vision en général, qui porte sur les corps aussi bien que sur ce qui est incorporel. Al-Ġuwaynī la présente comme la voie unanimement défendue par les orthodoxes : « *tout ce qui existe peut être vu* »⁹²⁹. Cette conception de la perception visuelle se développe en réaction au mu'tazilisme qui défend la nature physique de la vue, qui se réalise par des contacts (*ittišālāt*) entre des rayons émis par l'œil et l'objet perçu. Ces rayons sont formés par de « petits corps lumineux » qui entrent ainsi en contact physique avec le corps perçu. Une thèse qui assimile la vision à une activité purement corporelle et qu'al-Aš'arī rejette : « la vision ne saurait s'appliquer à Dieu, rapporte Šahrastānī, selon une direction, un lieu, une forme, un vis-à-vis (*muqābala*), le contact d'un rayon (*ittišāl šu 'ā'*) ou par voie d'impression (*inṭibā'*): cela est impossible. »⁹³⁰ Les aš'arites défendent que la vision n'est pas en elle-même corporelle, et que c'est à ce titre qu'elle peut aussi bien viser le corporel que l'incorporel : d'une part, car de tels rayons, quand bien même ils seraient corporels, ne pourraient pas toucher un incorporel (en raison de la nature de ce dernier) ; d'autre

⁹²⁷ *Kašf* §174, p.155-156.

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ *Iršād*, p.177.

⁹³⁰ Šahrastānī, *Milal*, I, p. 320.

part, car la vision n'est pas, de manière générale, une appréhension par contact direct de l'organe avec l'objet vu, ce qui n'est pas le cas des autres sens⁹³¹.

L'absurdité qu'Ibn Rušd relève⁹³² dans la thèse aš'arite de la vision de *l'existence* de la chose est la suivante : si toute chose existante pouvait être vue, alors il faudrait admettre que les sons, les odeurs et les goûts le soient tout autant. La thèse de la vision de l'existence conduit à une conclusion absurde, à savoir la synesthésie et la négation des sensibles propres⁹³³. Si la vue a pour objet non pas la *seule existence* (ni la couleur, ni le corps), mais *tous les existants*, alors elle pourrait saisir les sons et les odeurs⁹³⁴. Non seulement les sens ne seraient pas distingués, mais leurs objets non plus : « partant de là, conclut Ibn Rušd, toutes les choses consisteraient une entité unique, incluant les opposés (*al-ašyā' kulluhā šay' wāḥid, ḥattā mutaḍāḍāt*) »⁹³⁵. À cette conséquence absurde, qui peut déjà valoir de réfutation, le philosophe ajoute ce qui constitue selon lui la cause de leur erreur, à savoir la confusion entre le visible par soi et le visible par accident (ou par ce qui est visible par soi) :

« [175] Le vice de cet argument est évident : les objets visibles sont ou bien visibles par soi (*mar'iyya bi-dātihā*), ou bien en vertu de ce qui est visible par soi (*mar'iyya min qibal al mar'iyya bi-dātihi*). Tel est le cas (*ḥāl*) des couleurs et du corps : les couleurs sont visibles en elles-mêmes et le corps est visible par (*min qibal*) les couleurs. Voilà pourquoi ce qui n'a pas de couleur est invisible. Si une chose pouvait être vue dans la seule mesure qu'elle est un existant (*min ḥaytu huwa mawǧūd faqat*), alors il deviendrait possible de voir les sons ainsi que tous les autres sens. Si tel était le cas, les cinq sens correspondraient à un organe unique (*ḥāssa wāḥida*), or tout cela est contraire à la raison. »⁹³⁶

L'erreur des aš'arites vient d'une mauvaise identification de ce qui est visible, relativement à l'objet, mais cette erreur vient d'encore plus loin, à savoir d'un problème lui-même mal posé. L'alternative qu'ils posent, consistant à savoir si le corps coloré est vu du fait qu'il est coloré, couleur ou corps est fautive et c'est à sa reformulation que procède ici Ibn Rušd. Si l'identification de l'objet vu est mauvaise, cela tient à l'absence d'une définition de ce qu'on

⁹³¹ L'argument est développé dans l'*Iršād* : il n'est pas possible de voir un objet qui serait trop proche de l'œil, ni en contact avec lui et c'est la différence avec les autres sensations.

⁹³² Et qu'il n'est pas le premier à relever : les mu'tazilites, entre autres, réagissent également à cette idée.

⁹³³ *Kašf*, §176, p. 157

⁹³⁴ *Ibid.*, §175-176, p. 155-157.

⁹³⁵ Là encore, étrangement, Ibn Rušd reprend un argument ḡuwaynien adressé aux mu'tazilites : si, comme ils le prétendent, les choses vues le sont par contact des rayons de l'œil, et qu'ils expliquent la perception des accidents (non-corporels) par le fait que les rayons, en touchant le corps atteignent aussi « ce qui lui est attaché », alors comment se défendre de la possibilité que la vue perçoive les odeurs et les saveurs « puisqu'elles sont attachées à ce qui est *touché* par les rayons » ? *Ibid.*

⁹³⁶ *Ibid.*, §175, p.155.

appelle « visible ». Ibn Rušd distingue ainsi le visible par soi et le visible par accident. Le visible par soi ne correspond pas à la corporéité mais la couleur. En ce sens, Ibn Rušd défend tout à fait l'inverse de la solution aš'arite : bien que celle-ci ne défende pas que la vue perçoive le corps, le philosophe identifie tout de même le visible par soi à ce que l'aš'arisme identifie comme accident ou attribut. Ibn Rušd mobilise ici la définition du visible par soi de *DA II*, 7 :

« [...] ce que perçoit la vue, c'est le visible. Or est visible, la couleur, d'une part, et, d'autre part, une chose qui, bien qu'exprimable dans une formule, se trouve n'avoir pas de nom⁹³⁷ ; mais on verra parfaitement plus avant ce que nous voulons dire. Le visible, en effet, est couleur, c'est-à-dire ce qui se trouve à la surface des objets qui sont *visibles de soi et qui le sont de soi*, non parce que cela tient à leur raison, mais parce qu'ils contiennent en eux un *motif de visibilité*. »⁹³⁸

Or le visible de soi n'est pas l'existence de la chose, ni même la chose existante comme telle, mais une certaine chose que contient la chose existante perçue, qu'Aristote nomme le « motif », et qui en cause la visibilité. Ainsi non seulement ce qui est vu n'est pas la chose, ni la couleur hors du corps, mais le corps coloré dès lors que le diaphane est actualisé par la lumière. Le visible en soi, précise Aristote, ne l'est pas par « leur raison », pas plus qu'en un sens logique. Le visible par soi n'est pas nécessairement vu, mais dépend de conditions (diaphane, lumière, couleur du corps), il n'est par définition que visible. Tandis que ce qui est vu, actuellement correspond au visible par soi, car ce qui n'est pas visible par soi ne saurait être vu (les odeurs, les corps incolores, les corps sombres situés dans l'obscurité).

Ibn Rušd dénonce la fausseté l'argument aš'arite ainsi : refusant que la chose soit visible en tant que colorée, en tant que corps, en tant qu'accident, ils ont décrété que la chose était visible en tant que chose existante. Ils ont ainsi fait des conditions de visibilité de l'objet, ainsi que de la définition du visible par soi des aspects distincts que la vue ne peut discerner individuellement. Puisque la vue perçoit la chose avec sa couleur et ses accidents visibles, de même qu'elle perçoit la chose avec son corps, ils ont estimé que la seule condition de la vision était l'existence même de cette chose avec l'ensemble de ces aspects. La fausseté de ce premier argument tient aussi à sa conclusion : plutôt que d'affirmer que la vue s'applique au « visible de soi » (la couleur) et que c'est par ce visible en soi qu'elle perçoit, en même temps le visible par accident (le corps)⁹³⁹, les aš'arites en concluent que *la chose existante elle-même est un*

⁹³⁷ Aristote en parle par la suite, cf. *DA II* 7 419a sq. c'est le phosphorescent. Sur l'analyse de cette notion, voir J.-B. Brenet, *Que veut dire penser ? op. cit.* p. 33-46.

⁹³⁸ *DA II* 7 418a30.

⁹³⁹ Le corps, dit Ibn Rušd, peut toujours être incolore et donc ne pas être vu. voir *Kašf*, §175, p.155 : « Tel est le cas (*ḥāl*) de la couleur et du corps : la couleur est visible par elle-même et le corps ne l'est que par (*min qibal*) les couleurs. Voilà pourquoi ce qui n'a pas de couleur est invisible. ». Là encore Ibn Rušd reste proche du *DA* qui

« *visible de soi* », autrement dit, qu'elle est l'aspect qui nie la particularité aspectuelle : ce qui est vu de la chose, c'est sa totalité, son essence en tant qu'existante. « En tant qu'existante » est non seulement le seul point de vue par lequel s'exerce la vue, et la seule manière de l'envisager, mais plus encore, la chose existante (*al-mawğūd*) devient l'objet même que la perception vise tant que telle. Ainsi, si le corps et la couleur sont toujours perçus ensemble, c'est que la vue ne s'applique ni à l'un ni à l'autre exclusivement, mais à l'ensemble, à savoir la chose « en tant qu'existante », c'est-à-dire *sous l'aspect* de son existence. La saisie de l'existence ici, se distingue de la saisie de la couleur ou de la corporéité qui sont tous traités comme des biais perceptifs et donc subjectifs.

b. L'objet perçu existe-il ?

La thèse des modes est mobilisée comme premier trait distinctif de la réponse ġuwaynienne à l'égard à l'égard des aš'arites :

« [178] La seconde méthode adoptée par les *mutakallimūn* afin d'expliquer la possibilité de la vision [de Dieu] est celle choisie par Abū al-Ma'ālī [al-Ġuwaynī] dans son ouvrage connu sous le titre de l'*Iršād*. Elle peut être résumé ainsi : les sens perçoivent les essences des choses (*al-ḥawās innamā tudriku dawāt al-ašyā'*), mais (a) ce par quoi les choses existantes se distinguent les unes des autres, *ce sont les modes, et non les essences* (*wa mā tanfašil bihi al-mawğūdāt ba'dihā min ba'd hiya aḥwāl*). (b) Or, les sens ne les perçoivent pas, mais perçoivent l'essence (*dāt*). (c) L'essence est l'existence elle-même (*al-dāt hiya naḥs al-wuğūd*), laquelle est commune à tous les existants (*al-muštariḳ ġamī' al-mawğūdāt*). Ainsi, les sens perçoivent la chose dans la mesure où elle est un existant (*min ḥaytu huwa mawğūd*). »⁹⁴⁰

La conclusion à laquelle aboutit ce deuxième argument est identique à celle du premier, à savoir que la vision a pour objet la chose existante elle-même, en tant qu'existante. Mais alors que le premier argument nie que la vue perçoive une existence par aspects ou points de vue (*ġiha*), celui d'al-Ġuwaynī dit autre chose : si la vue perçoit l'essence de l'objet, c'est parce qu'elle ne peut s'attacher qu'à l'étant. Mais Ibn Rušd s'étonne, à raison, du fait qu'al-Ġuwaynī ait pourtant désigné, semble-t-il sans le vouloir, le mode comme le meilleur candidat à remplir le rôle de

affirme que le diaphane est un corps sans couleur, et donc invisible « de soi ». *DA* II 7 418b4-7, p. 189-90 : « par transparence, j'entends ce qui, bien que visible, ne l'est pas de soi, pour dire les choses simplement, mais en raison d'une couleur qui lui est étrangère ; et telle est la qualité de l'air, de l'eau, et de beaucoup de solides ».

⁹⁴⁰ *Kašf*, p. 156, §178.

perçu ou de visible. Ibn Rušd relève en effet trois caractéristiques de la théorie ġuwaynienne des modes : (a) d'abord, les essences ne diffèrent entre elles que par les modes et non en tant qu'elles sont des essences. Les modes désignés ici correspondent aux attributs causés ou non causés, sachant que ces derniers constituent les véritables critères de la différence et de la ressemblance entre les substances. (b) Les modes ne sont pas des essences (c'est pour cela que la vue ne les perçoit pas pour le théologien). Enfin (c) l'essence et l'existence sont la même chose car elles sont jointes dans la chose existante (le *mawġūd*). Ibn Rušd suit fidèlement les caractéristiques ġuwaynienne du concept de mode : l'articulation des deux premières caractéristiques correspond à la catégorie ontologique particulière du mode, à la fois distinct (et donc distinctif) de l'essence sans exister de manière séparée, soit, à la positivité du mode. L'application de cette définition du mode à la couleur, par exemple, dans l'alternative des ash'arites, correspondrait même au visible par soi d'Aristote. Le mode est en effet à la fois rattaché à l'objet perçu, à la fois l'un de ses accidents, et mieux encore il fait l'objet d'une saisie particulière, comme le défendait l'argument d'al-Ġuwaynī en faveur des modes, affirmant qu'ils correspondent chacun à une connaissance particulière. La capacité du mode à distinguer, à être distingué, sans pour autant être saisi comme tel, et isolément (c'est-à-dire sans son *mawdū'*) le rapproche de la définition non de la chose, mais de ce qui d'elle est saisi (intellectuellement, pour al-Ġuwaynī, et non visuellement). Et ce, de même que la couleur, sans le corps n'est pas visible. Mais le troisième point de l'ontologie ġuwaynienne auquel fait ici appel Ibn Rušd rend la vision du mode impossible, puisque toute essence particulière est essentiellement existante, et qu'à l'inverse, tout existant est une essence. Le mode est ainsi, ni une chose existante, ni une essence ; or, la vue ne perçoit, selon la position ash'arite, que les existants.

C'est même à partir de la négation de la visibilité du mode qu'al-Ġuwaynī défend la perception visuelle de l'essence, soit de ce qui précisément est commun à tous les êtres. Ainsi retrouve-t-on formulé dans *l'Iršād* ce qu'Ibn Rušd relevait, au sujet d'al-Ġuwaynī dans le *Kašf*. Le théologien fait appel à la différence (*iḥtilāf*) dont les modes, pourtant, sont les causes entre les essences, pour les exclure aussitôt du visible :

« L'argument sur lequel on se fonde pour affirmer la visibilité [de Dieu] d'après les données de la raison consiste à dire : nous percevons dans le monde visible des choses diverses ; ce sont les substances et les couleurs. Or, l'existence est un caractère commun à des choses diverses (*al-wuġūd taštariku fihā al-muḥtalifāt*), qui ne diffèrent que par leurs modes et leurs attributs (*wa innamā ya'ūlu iḥṭilātihā ilā aḥwālihā wa šifātihā anfusihā*). Mais la vue ne s'applique pas aux modes ; car si ce qu'on voit, et qu'on distingue d'autre chose, tombe sous la perception, c'est que c'est une essence proprement dite (*fa huwa dāt fī-l-ḥaqīqa*). Or, les modes ne sont pas des

essences (*wa aḥwāl laysat bi dawāt*). Si donc il est prouvé, d'une manière évidente pour la raison que la perception ne s'applique qu'à l'existence, comme *la nature de l'existence* ne varie pas (*wa ḥaqīqat al-wuġūd lā taḥtalīfu*), si on voit un être (*mawġūd*), il faut admettre la visibilité (*ru'ya*) de tout être (*kull mawġūd*), de même que si on voit une substance (*ġawhar*), il faut admettre la visibilité (*ru'ya*) de toute substance (*kull ġawhar*). »⁹⁴¹

Si Ibn Rušd rend fidèlement l'argument du théologien, il adopte même semble-t-il la formulation donnée par al-Ġuwaynī de l'objection qu'il attribue, contre lui-même, aux mu'tazilites. Contre la thèse de la vision de l'essence existante en dépit de la définition du mode (critère de distinction, mais invisible en lui-même), Ibn Rušd et les mu'tazilites forment la même objection. Al-Ġuwaynī prête à Abū Hāšim l'objection suivante : « si la vue ne s'appliquait qu'à l'être, elle ne percevrait pas la diversité des choses perçues »⁹⁴². Ibn Rušd à sa suite conclut que « si la vue percevait ainsi les choses (*al-ašyā'*), elle ne pourrait pas distinguer le blanc du noir puisque les choses ne se distinguent pas entre elles par ce qu'elles ont en commun (*al- ašyā' la ḥatalīqu bi- ašyā' allatī taštarīku fīhi*⁹⁴³) ». Mais la comparaison entre Abū Hāšim et Ibn Rušd s'arrête là. Pour le premier, c'est précisément le mode de la chose qui est perçu par la vue, et plus particulièrement « le caractère le plus propre de la chose perçue »⁹⁴⁴. Ibn Rušd répond dans le *Kašf* par la théorie aristotélicienne des sensibles propres (*maḥšūšāt al-ḥāšša*)⁹⁴⁵, comme dans sa réfutation du premier argument aš'arite en faveur de la vue de l'essence. Mais il ajoute une remarque, qui laisse à penser que le philosophe a bien saisi la nuance ajoutée par la version ġuwaynienne à la version aš'arite générale. Ibn Rušd affirme en effet que « l'erreur ici est d'avoir confondu ce qui est perçu en tant qu'essence (*ma yudraka dātiyan*) avec le perçu de soi (*mudrak bi-dātihi*) ».

La différence entre le visible *par soi* et le visible *par ce qui est visible par soi* a déjà été mobilisée plus tôt pour dénoncer la confusion aš'arite entre ce qui est effectivement vu (la chose, avec ses accidents et ses qualités) et ce qui est visible de soi (la couleur telle qu'accompagnée de certaines conditions, telles que l'actualisation du diaphane par la lumière). Ici, Ibn Rušd accuse deux confusions : celle du perçu en acte (le mode) avec ce qui est perçu en tant qu'essence, c'est-à-dire la chose elle-même, dont al-Ġuwaynī exclut les modes, puisque ni existants ni non-existants. Limiter la vue à ce qui existe, c'est nécessairement, dans la perspective ġuwaynienne exclure les modes, là où précisément c'est par les modes que les essences se distinguent les unes des autres.

⁹⁴¹ *Iršād*, p.179.

⁹⁴² *Ibid.*, P.180

⁹⁴³ Voir ce qui est entendu par « *šay'* » : semble désigner l'accident ou au contraire la communauté d'essence.

⁹⁴⁴ *Kašf* §180, p.157.

⁹⁴⁵ *Ibid.*

La présentation que donne Ibn Rušd de la version ġuwaynienne de la théorie aš‘arite de l’objet de la vision témoigne de plusieurs choses : d’abord, qu’Ibn Rušd connaît la définition particulière qu’al- Ġuwaynī donne du *ḥāl*, à savoir son attachement à l’essence qu’il distingue et dont il se distingue sans être cette essence et sans exister réellement. Elle témoigne également du fait, en l’absence de tout autre référence aux modes du côté des mu‘tazilites, que le philosophe est sans doute influencé par Ibn Ḥazm, qui fait des aš‘arites les auteurs de la théorie des modes⁹⁴⁶. L’absurdité spécifique de l’argument relevée ici par le philosophe consiste à pointer ce qui, précisément, correspond à un contenu perceptif. Mais al-Ġuwaynī à la fois rattache le mode à l’objet (à l’essence existante) auquel il se rapporte, et l’en détache cependant assez pour qu’il ne puisse être saisi avec l’essence. Le mode tel que l’a défini al-Ġuwaynī esquisse la possibilité de dépasser le cadre de la différence ontologique entre le sujet et l’objet de la vision qui rend selon Ibn Rušd la vision elle-même impossible : la vision n’est pas seulement un contact entre deux corps, ni la rencontre entre deux essences existantes, mais une activité qui saisit par le visible par soi, ce qui ne l’est que par accident, à savoir le corps.

L’enjeu esquissé par l’intégration du mode ġuwaynien au problème de la vision n’est pas celui de savoir si la chose est perçue « en tant que » colorée ou corporelle, c’est-à-dire si la vue peut saisir, d’une même chose, un de ses aspects seulement, mais d’identifier si le mode (par lequel les essences se distinguent) peut, ou non, lui-même et en lui-même, faire l’objet d’une perception. Ainsi al-Ġuwaynī échoue à prolonger son geste, de la concevabilité du mode comme concept d’une essence vers la visibilité du mode. En réalité, l’impossibilité de concevoir le mode comme le perceptible de la chose va de pair avec l’incapacité à le concevoir autrement que comme concept mais comme conception ou intelligible. Les modes perçus, intellectuellement, le sont, singulièrement rattachés à leur essence et leur définition n’est pas celle du concevable ou du discernable. En d’autres termes, l’impossibilité de voir le mode en raison de sa non-existence par soi et *réelle* et extérieure témoigne du maintien de l’objectivité du mode en dépit de son existence par et dans son sujet.

⁹⁴⁶ Voir H. A. Wolfson, the *Philosophy of the Kalām*, *op. cit.*, p. 175-6 p.193: C’est Ibn Ḥazm qui pose, selon Wolfson, la question de l’origine et de la signification du terme *ḥāl*. Il critique par ailleurs la th des modes. « Où avez-vous trouvé le terme de *aḥwāl* ? » demande-t-il (Fisal V p.51 ll.23-24). « « l’une des absurdités de l’aš‘arisme est leur assertion qu’il est possible qu’on croient dans les modes qui sont des concepts universels qui sont ni existants ni non existants » ; Voir MacDonald, *Theology*, p. 246, Ibn Ḥazm, A. G. Chejne Kazi Publications INC., Chicago, Illinois (USA), 1982; R. Arnaldez, *Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin 1981, p. 251-313 ; S. Schmidtke « *Ibn Ḥazm’s sources on ash‘arism and mu‘tazilism* », in *Ibn Ḥazm of Cordoba : the life and works of a controversial thinker*, edited by Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke, Leiden ; Boston, Brill, 2013 p. 375-401.

3. La multiplicité dans la connaissance de Dieu

a. Le « conceptualisme » d'al-Ġuwaynī

Que la pensée puisse s'appliquer au mode et non la vision s'explique chez al-Ġuwaynī par le critère de l'existence et par l'extension de ce qu'il appelle science '*ilm*. Celle-ci peut porter sur l'existant et le non-existant de manière égale. En ce sens, la science a plus d'extension que la vision. Al-Ġuwaynī s'attaque à la thèse d'Abū Hāšim sur les modes, qui défend, à leur sujet, que ceux-ci ne peuvent faire l'objet, individuelle, d'une connaissance sans devenir à leur tour des choses :

« Cette opinion est le comble de la contradiction. En effet, Ibn Ġubbā'ī n'admet pas qu'on dise que le mode est connu séparément, de crainte qu'on ne s'imagine que ce mode est une essence. Ensuite, il prétend que c'est le mode que l'on perçoit, non l'essence et son existence. Comment un homme sensé admettrait-il qu'on perçoit ce qu'on ne connaît pas (*yudriku ma lā ya 'lamu*), alors que, sans aucun doute possible, la connaissance (*al 'ilm*) a une application plus large que la perception (*al-idrāk*) ? La connaissance, en effet, s'applique à l'existence et la non-existence tandis que la perception ne s'attache qu'à l'essence qualifiée par l'existence⁹⁴⁷. Mais, dira-t-on, comment se fait-il que l'on connaisse le mode quand on perçoit l'existence ? Nous répondons : En disant que l'on connaît les modes quand on perçoit l'existence, nous faisons comme vous quand vous dites que l'on connaît l'existence quand on perçoit les modes. »⁹⁴⁸

L'étendue du connaissable ne se limite pas à l'existant, mais l'excède : « les choses connaissables (*ma 'lūmāt*) se divisent en existence, en non-existence, et en attribut d'existence, attribut qui n'est lui-même ni existant, ni non-existant »⁹⁴⁹. Ainsi al-Ġuwaynī sauve la perception de Dieu par les regards humains : ce que l'homme saisit c'est *l'existence*, et Dieu existe. Mais cette perception de l'existence seule s'accompagne de modes, de sorte que les *aḥwāl* sont non seulement connus de manière concomitante à la *perception* de l'essence existante, mais encore ontologiquement concomitants (quoique non existants) à l'essence existante. L'extension du possible épistémique a ainsi pour équivalent le mode. Cette idée permet à al-Ġuwaynī, dans le cas de la vision de Dieu, de défendre le décalage existant, dans

⁹⁴⁷ Nous modifions la traduction de J. D. Luciani : « la connaissance en effet s'applique à l'existence quand on perçoit les modes, et à la non existence ; la perception au contraire ne s'applique qu'à l'essence qualifiée par l'existence ». p. 180. Voir p. 152 de l'arabe : « *fa inna al 'ilmyata'alluq bi-l- wuġūd wa al-'adam, wa al-idrāk lā iata'alluq illa bi-l-dāt al mawšūfa-bi-l-wuġūd* ». Il n'y a donc pas de raison d'ajouter « quand on perçoit les modes ». Notre traduction rend par ailleurs plus évidente la proximité avec la formulation que Šahrastānī attribue à Aš'ari. Enfin, il n'est pas *encore* question des modes ici : al-Ġuwaynī veut développer une réponse à partir de la relation entre perception et existence, afin précisément d'en exclure, par la suite, les modes.

⁹⁴⁸ *Iršād* p. 180-181.

⁹⁴⁹ *Iršād*, p. 90

le cas de la perception visuelle, entre ce qui est effectivement perçu et ce qui peut seulement l'être. Car si l'existence est une condition objective pour qu'une chose soit perçue, cela n'implique pas pour autant que tout ce qui existe soit effectivement perçu.

Héritée du bahšamisme, la notion ne désigne pas l'accident visible d'une chose, comme la couleur, mais une manière d'être, « *le fait d'être savant* », « *le fait d'être coloré* », « *le fait d'être noir* ». Il est en quelque sorte l'équivalent théologique de la forme inhérente dans la matière, le fait d'être « vivant », pour tout être qui possède la forme « vie », dont Ibn Rušd dit en Lambda C39 qu'il n'est connaissable que par analogie avec les choses réellement séparées, puisque « vivant » ne saurait exister hors de la substance vivante. Le mode selon al-Ġuwaynī est un objet de *connaissance* seulement et c'est en ceci qu'il se distingue de l'aspect de la chose. (b) Mais le mode est *en même temps* associé à l'aspect ou au point de vue chez al-Ġuwaynī : n'est-ce pas précisément car la vue s'exerce hors de ses conditions physiques, qu'elle s'effectue hors de la direction et qu'elle n'aboutit pas à la production d'un aspect visuel de la chose que les modes sont invisibles ? Si les modes ne sont *que* connaissables, cela ne remet pas en cause leur nature relative, aspectuelle et subjective. Si les modes appartiennent à la chose connue, leur existence et non existence est l'expression de leur connaissance par un sujet. De sorte qu'al-Ġuwaynī, tout en défendant que le mode est positif et objectif (causé ou non-causé, il est le mode de la chose), finit par l'assimiler à l'accidentalité et l'adventicité de la connaissance humaine, qui procède, contrairement à la vue, par saisies successives et qui ne vise jamais seulement l'essence :

« Ceux qui nient les modes l'entendent parfois en ce sens qu'une même chose est connue sous un aspect (*an al-šay' yu'lamu min waġhin*), et ignorée sous un autre (*wa yuġhalu min waġhin*). Mais distinguer les [divers] aspects [de cette chose] (*wuġūh*), c'est affirmer les modes (*itbāt al aḥwāl*). Or, quiconque s'occupe de cette science⁹⁵⁰ ne peut se dispenser de s'occuper des modes, qu'on leur donne le nom de modes (*aḥwāl*), ou d'attributs consubstantiels (*šifāt nafs*). »⁹⁵¹

Que les modes soient réduits aux aspects (*wuġūh*) ne menace en rien la théorie des modes. Les *aḥwāl*, précisément, n'existent pas comme des entités ou des substances, d'une existence séparée, soit à la manière des essences. Les modes, de ce fait, ne sont pas vus, puisque la vue perçoit hors de tout aspect, mais conçus. Concevoir, ou penser, semble affirmer ici al-Ġuwaynī, c'est passer de l'ignorance à la connaissance, et procéder par approches nécessairement

⁹⁵⁰ Il s'agit de la connaissance des attributs et de la théologie en général.

⁹⁵¹ *Iršād*, p.89. Traduction modifiée J. D. Luciani traduit « qu'on leur donne le nom de modes (*aḥwāl*), ou d'aspects, ou d'attributs consubstantiels (*šifāt nafs*) » là où al-Ġuwaynī ne parle pas de *wuġūh*. L'idée est pourtant bel et bien présente chez l'auteur puisqu'il précise une ligne avant que le mode est l'équivalent de l'aspect.

aspectuelles de l'essence. D'où l'extension, nécessairement plus large, de ce qui est pensable (c'est-à-dire de ce qui est pensé et de ce qui est encore ignoré) par rapport à ce qui est visible, qui quant, à lui, ne peut pas ne pas exister, et qui n'est perçu qu'à la condition de son existence. Al-Ġuwaynī rejoint-il par cette assimilation du mode à l'aspect ce qu'Ibn Rušd défend en réalité contre lui, à savoir un certain conceptualisme des attributs divins ? En conclusion Lambda C39, le philosophe affirmait que « vivant » ne pouvait se concevoir en Dieu et à son sujet qu'à la manière d'un « mode » bahšamite : ni existant, car il n'existe pas de manière séparée de l'essence, ni non-existant car Dieu est bel et bien vivant.

b. La production de l'attribution

Le fait qu'Ibn Rušd ait identifié, chez les aš'arites, l'abandon d'une définition de la perception par la relation au profit d'une détermination par son objet le conduit à répondre par une définition de l'activité perceptive. Par elle, le philosophe définit la chose singulièrement perçue ni comme la couleur en elle-même (le visible par soi, qui n'existe pas sans le corps), ni comme le corps (qui n'est pas visible par soi), mais comme ce qui, une fois le visible par soi actualisé par la faculté visuelle, produit la chose perçue pour le sujet percevant (le corps coloré). Que ses adversaires échouent ce faisant à distinguer la singularité de la perception visuelle à l'égard de la perception en général est également révélateur d'une réduction du visible au concept. Or, au sujet des attributs divins, Ibn Rušd s'efforce de rendre compte du statut de ce qui n'existe pas séparément, c'est-à-dire hors de l'âme, mais qui pour autant continue d'être distingué de l'essence en tant que concept. Dans le commentaire 39 à Lambda, le philosophe affirmait deux choses sur les attributs : 1) d'abord, les attributs ne se distinguent pas réellement de Dieu car Dieu n'est pas un sujet ontologique comme les autres, mais une forme pure en acte. 2) les attributs toutefois se distinguent dans les énoncés prédicatifs d'un sujet grammatical, à la manière dont se prédique l'accident à qu'il se rattache, et par analogie, seulement, avec lui. Ce que révèle cette opération de composition et d'attribution par l'intellect, à savoir, l'analogie avec la forme matérielle, est la nature singulière de la perception intellectuelle et de son type de relation avec ce qu'elle abstrait sur ce modèle. Ibn Rušd rend compte non de la pluralité seulement aspectuelle des attributs, mais de l'origine de cette pluralité.

La pluralité des attributs-concepts s'explique par la vocation des propositions attributives à signifier (et donc en premier lieu, de leur nécessité à distinguer). Mais en affirmant que

l'intellect peut concevoir une différence en même temps qu'une attribution, Ibn Rušd tenait là la réelle articulation de la pluralité conceptuelle et de l'unité ontologique de Dieu. Dans le *Grand Commentaire*, il décrit ces deux opérations de l'intellect ainsi :

« [...] je veux dire qu'en pareil cas le rapport que saisit [l'intellect] entre deux choses est celui qui existe entre l'attribut et le sujet. Et de ces deux [termes], il compose (*fa yu'alif*) une proposition attributive (*qadiyya ḥamliyya*), sans pour autant concevoir entre eux une distinction dans la réalité (*min ġayr an yufhamu baynahumā taġāyur fī al-wuġūd ašlan*), si ce n'est du point de vue de l'appréhension (*illā min ġiha al-aḥḍi*) c'est-à-dire en tant que [l'intellect] appréhende en un concept unique un qualifié et une qualité. En effet, l'intellect peut fort bien, par un processus analogique, saisir un seul et même concept *par* deux modalités [distinctes] (*al-ma'nā wāḥid bi 'aynihi bi ḥātayni al-ġihatayni*). »⁹⁵².

L'attention portée aux opérations de l'intellect est cruciale ici. Ibn Rušd ne se contente pas de différencier (a) le concept et (b) l'être (ou la réalité) en distinguant ce qui existe dans et hors de l'âme, et en rangeant les attributs du côté du concept. Il ne se contente pas non plus de définir deux types de distinctions (a) la distinction mentale, celle des abstractions, des mots et (b) la séparation ontologique extérieure. Il considère plus précisément deux types d'opérations intellectives non exclusives l'une de l'autre. Si « l'intellect peut bien saisir, dit-il, [...], un même concept par deux modalités distinctes », cela est à comprendre comme la possibilité pour l'intellect d'opérer vis-à-vis d'un objet un type d'intellection qui le saisit comme une chose une, quoiqu'elle ne le soit pas, par deux modalités distinctes. L'intellect peut, par exemple, concevoir un collectif, une espèce ou un être composé comme une unité. L'intellect peut tout aussi bien saisir ce qui est ontologiquement un par un type d'appréhension propre à ce qui est divisé : ainsi peut-on concevoir l'unité de Dieu par des attributs et énoncer à Son propos des affirmations. Cela relève du type d'activité propre d'un intellect qui lui-même est tantôt un (par l'identité à son objet), tantôt non, à savoir les dispositions (*aḥwāl, diathesis*) de l'intellect matériel, tantôt en acte et tantôt en puissance intelligible.

Or ce que cet intellect rend possible limite aussi notre connaissance de Dieu et notre connaissance de la nature ontologique de Ses attributs. Dans ses efforts à dégager la singularité de la perception sensible à l'égard de la perception intelligible d'une part et à dégager l'intellect humain de l'intellect divin d'autre part, Ibn Rušd défend que l'intellect peut saisir l'intelligible lui-même et non l'un de ses aspects ; mais en même temps que l'intellect ne peut saisir qu'un

⁹⁵² GC Met. L, Bouyges, pp. 1622-1623.

intelligible à la fois. Dans le *TT III*, le philosophe rappelle, au sujet de la singularité de l'intellect divin qu'en nous, « un seul acte de pensée ne peut faire connaître une pluralité de choses en même temps »⁹⁵³. L'intellect matériel est comme l'artisan qui compose un placard, puis une chaise, à partir de la connaissance de l'un puis de l'autre et non comme l'Artisan créateur dont l'intellect est cause, et l'intellect, l'essence. Cette succession ne tient pas à la nature de l'intelligible, mais à l'intellect lui-même, puisque c'est lui qui tantôt est en acte et tantôt en puissance.

Que les concepts et les opérations de cet intellect, dès lors qu'il s'attache à l'intellect absolument Un, s'expriment même chez Ibn Rušd par le modèle spatio-temporel et perceptif révèle derrière le choix de cette analogie par défaut la structure de l'attribution. Celle-ci est une relation qui opère, pour être juste, plusieurs opérations contradictoires en même temps : saisir un concept comme s'il s'agissait d'un être tout en sachant qu'il s'agit d'un concept. Ainsi la nature de l'attribution elle-même ne suffit pas à être dégagée de l'analyse grammaticale de la notion de prédicat, mais doit se comprendre par la connaissance du type d'opération par laquelle l'intellect la compose, et donc, une connaissance de l'intellect matériel. Que l'attribut soit plus proche de l'attribution elle-même (entendue comme opération de l'intellect) que de l'objet qu'elle prend pour sujet n'invalide pas pour autant la valeur épistémique de ces attributs. La validité d'un attribut, comme d'un concept répond à plusieurs conditions : il faut connaître ce qu'il dit de la chose, c'est-à-dire en comprendre le sens : que les attributs soient conceptuels ne peut se passer d'une correspondance à ce qu'ils désignent en tant que concepts. Il doit également être saisi pour ce qu'il est, à savoir un concept et que soit donc distingué la nature du concept de celle de l'existant réel. À ces conditions, l'attribut ne peut se concevoir qu'à la manière d'un aspect (*wağh*) d'un objet, saisi dans la succession des dispositions qui sont celles, en réalité de l'intellect (« en tant que » la chose est telle, « puis en tant » qu'elle est telle ; *min ġiha*, puis *min ġiha*). Ce qui change ici, et qui se succède, ce sont les opérations de l'intellect et donc l'opération de l'intellection elle-même. La relation de l'attribut-concept au sujet s'exprime donc dans une langue spatiale et temporelle : l'attribut est une chose qui existe « hors de l'esprit », ou « dans l'existence(*fi-l-wuğūd*) », ils sont perçus sur le modèle d'aspects d'une chose une, par analogie avec le visible, de la même manière en un sens que l'intellect lui-même est dit « matériel » et qu'il ne peut échapper dans sa définition à être distingué par la nature de la réception et de ce qui est reçu, sans que l'esprit, ni l'essence, ni l'intellect n'en soient à proprement parler les lieux. La distinction de la nature de la vision et de la nature de

⁹⁵³ *TT III*, Bouyges, p.258

l'intellection permet donc à Ibn Rušd de pointer les fictions dans lesquelles les théologiens ont enfermé l'attribution. La première, celle d'al-Ġuwaynī étend le pensable au-delà du possible et va de pair avec une vision de l'essence pure derrière les sensibles. La deuxième fait de l'attribut un aspect qui devient à son tour une chose, au point qu'il faut en fin de compte nier l'origine même de l'analogie par laquelle on décrit le concept par l'aspect, à savoir la vision. L'une et l'autre manquent les quatre termes de l'attribution : le sujet attribuant (l'intellect), le sujet de l'attribution, l'attribut et l'opération elle-même.

Conclusion

Il est possible, au terme de notre étude, de distinguer deux positions rušdiennes sur les attributs divins, qui tiennent en réalité à deux manières d'aborder un même problème.

1/ Le premier positionnement est celui que le philosophe adopte dans le chapitre du *Kašf* consacré aux *šifāt* et dans une partie du commentaire 39 au livre Lambda de la Métaphysique. Dans ces deux textes, Ibn Rušd traite de la querelle elle-même et en nomme explicitement les acteurs : mu'tazilites, aš'arites, mais aussi chrétiens. Dans le *Kašf*, Ibn Rušd montre les conséquences auxquelles les théories « pluralistes » donnent lieu, à savoir la composition de l'essence divine ou la pluralité des essences divines. Dans le *GC*, Ibn Rušd intègre au fil du commentaire un exposé succinct des paragraphes 118 et 121 du *Kašf*. Le *GC* n'est pas seulement en étroite résonance avec le *Kašf*, mais il le cite presque. La démarche de l'auteur, néanmoins, n'est plus la même : partant des conclusions du troisième chapitre du *Kašf*, le *GC* montre que l'erreur des aš'arites et des chrétiens repose sur leur incapacité à rendre compte de l'unité ontologique de Dieu et de Ses attributs. En expliquant les raisons de leur erreur, Ibn Rušd développe à cet endroit une analyse de la nature même du problème des attributs qui renvoie ultimement au problème de la prédication. Il esquisse, à son terme, une réponse, qui déplace le problème et le reformule : si les attributs sont distincts simplement « en puissance » et dans l'esprit de l'essence divine (ce que les chrétiens ont failli montrer), cela pose la question de la concevabilité même de ces attributs, et de leur correspondance dans la réalité. Si c'est par analogie que l'esprit abstrait, sur le mode de la discontinuité, ce qui est continu, et que cette opération mentale peut être menée à la condition d'être bien comprise, de quoi parle-t-on en parlant d'attributs ? La réponse d'Ibn Rušd consiste à défendre que les propositions attributives significatives miment la composition réelle des existants composés et divisibles en puissance, mais doivent en réalité être comprises comme une formulation de l'identité entre Dieu et l'attribut : Dieu n'est donc pas « vivant » mais il *est* « vie », il n'est pas « savant », mais il *est* science. Pour que l'attribution soit non seulement significative, mais vraie, celle-ci doit opérer à partir des définitions de la vie et de la science. Là serait sans doute l'une des négligences des

aš'arites : ignorer, en plus de la structure prédicative de l'attribution, et donc de la nature conceptuelle de l'attribut, la signification de ces attributs qui *sont* l'activité même de Dieu.

2/ Pour le démontrer, Ibn Rušd développe une réponse *ontologique* au problème de la multiplicité des attributs. Cette réponse consiste non plus à raisonner à partir de la formulation de la querelle elle-même, dont le philosophe hérite en quelque sorte la terminologie (celle du *ma'nā*, de *šifa* et de *mawṣūf* ou encore de *mawḏū'*), mais à la dépasser. Dans le *Tahāfut al-Tahāfut*, Ibn Rušd révèle l'insuffisance des démonstrations de ses prédécesseurs en s'attachant à une notion jusqu'alors sous-déterminée, à savoir la *simplicité* de l'essence et donc son unicité. Il faut, dit Ibn Rušd, que soit démontrée d'abord l'incorporéité divine, puisque c'est par celle-ci seulement que peut être conçue l'identité entre Dieu et l'attribut. La démonstration rejoint à nouveau le GC à Lambda. Mais cette fois, c'est par la démonstration aristotélicienne d'un Dieu « continu » et « éternel » qu'elle s'établit, et par la définition de l'intellection à partir de la psychologie d'Aristote. La thèse du Dieu-intellect n'est pas une négation des attributs de Dieu, mais l'affirmation de l'un d'entre eux – la Science – au point d'en faire l'essence elle-même. Cette identification ne vise donc pas à nier la science, mais à en faire l'attribut « le plus propre » de Dieu. Ibn Rušd ne s'extrait pas, pour autant, de la querelle mais y répond par une thèse qui tient davantage au mu'tazilisme qu'à la *falsafa*.

En attirant l'attention sur l'aš'arisme singulier d'al-Ĝuwaynī, le philosophe rend compte de plusieurs choses : d'abord, d'une connaissance de la diversité doctrinale au sein du *kalām*. Al-Ĝuwaynī n'incarne pas, loin s'en faut, un aš'arisme « pur ». À ce titre, le philosophe l'attaque sur deux points doctrinaux qui à ses yeux manifestent à la fois un effort – celui de dépasser l'ontologie aš'arite standard de la substance et de l'accident – et l'échec de cet effort. Al-Ĝuwaynī se distingue, au sujet des attributs divins, par la thèse de la causation nécessaire en Dieu, d'une part, et par la théorie des modes d'autre part. La causation nécessaire, en Dieu, d'un « *ma'nā* » (Science) vers la qualification (savant) fait ainsi de l'attribut « *ma'nāwiyya* » un effet ou concomitant du *ma'nā*. Que cette causation soit nécessaire implique que la qualification soit la preuve même de l'existence de l'attribut. En assimilant ces *šifāt* à des modes, c'est-à-dire à ce qui est ni existant ni non-existant, al-Ĝuwaynī prétend résoudre la multiplicité des attributs à l'unité tout en maintenant leur altérité en Dieu. Al-Ĝuwaynī incarnerait-il une voie moyenne entre l'aš'arisme et le mu'tazilisme, rejoignant une certaine version de la Trinité ? Le rapprochement, s'il n'est pas explicitement fait par le philosophe,

l'est par le théologien lui-même, qui corrige plus qu'il ne critique la thèse des Hypostases vers son interprétation à la fois « modale » et « aš'arite ». En invectivant al-Ġuwaynī, le philosophe saisit, comme nous l'avons vu, un moment singulier du *kalām*, que le problème des attributs permet de révéler.

Deuxièmement, avec le cas particulier d'al-Ġuwaynī, Ibn Rušd rend compte de l'insuffisance de la thèse de la contingence du monde (et donc de la nécessité de Dieu) à prouver l'unicité de l'essence de Dieu. Si Dieu est nécessaire « parce que » le monde est contingent, comme l'affirment Ibn Sīnā et al-Ġuwaynī, non seulement Dieu ne serait pas nécessairement *savant* mais encore des attributs *ma'nāwiyya* ou modes pourraient toujours lui être reconnus, dans Son essence, à titre de concomitants. Ibn Rušd fait-il d'al-Ġuwaynī un « disciple aš'arite » d'Ibn Sīnā ? Les réponses qu'il oppose à al-Ġazālī dans le *Tahāfut* peuvent le laisser penser, qui consistent à dépasser l'argument de la nécessité existentielle du Premier vers son unicité essentielle.

L'étude du problème des attributs de Dieu et l'analyse de sa terminologie rendent compte de la nature *déjà* philosophique d'un problème, dont la *falsafa* n'a pas manqué de relever les enjeux et les difficultés. Ce travail a permis, nous l'espérons, de saisir un moment singulier du dialogue entre le *kalām* et la *falsafa*.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- IBN RUŠD, *Al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, [éd.] M. 'Ā. al-Jābirī, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 1998; traduction française partielle: *L'islam et la raison*, Marc Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 2000.
- , *Bidāyat al-Muğtahid wa-Nihāyat al-Muqtaṣid*, Bayrūt [Beyrouth], 1982⁶.
- , *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*, éd. et trad. Ch. E. Butterworth, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2001.
- , *Faith and Reason in Islam, Averroes' Exposition of Religious Arguments*, trad. I. Y. Najjar, Oxford, Oneworld, 2004.
- , *Faṣl al-maqāl*, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1969
- , *Grand Commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique. Livre Bêta*, présentation et traduction de L. Bauloye, Paris, Vrin, 2002.
- , *Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at)*, Livre *Lām-Lambda* traduit de l'arabe et annoté par A. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- , *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, trad. Ch. Genequand, Leiden, Brill, 1984.
- , *La Découverte des méthodes démonstratives des dogmes religieux, et l'exposé des ambiguïtés déviantes et des innovations déroutantes résultants de l'interprétation de ces dogmes*, trad. A. el Ghannouchi, Carthage, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, 2016.
- , *Le Livre du discours décisif*, Paris, GF Flammarion, 1996.
- , *L'intellect. Compendium du livre De l'âme*, introduction, traduction, notes et commentaires par J.-B. Brenet, Paris, Vrin, 2022.
- , *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, trad. R.C. Taylor - Th.-A. Druart, New Haven - London, Yale University Press, 2009 ; traduction française partielle : *L'Intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De anima, livre III (429a10-435b25)*, trad., intro. et notes par A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1998.

- , *Maqālāt fī al-Manṭiq wa-l-‘Ilm al-Ṭabī‘ī*, taḥqīq J. D. al-‘Alawī, [Casablanca], Al-Dār al-bayḍā’, 1983.
- , *Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s Poetics*, translation with introduction and notes by Ch. E. Butterworth, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1986.
- , *On Aristotle’s « Metaphysics ». An Annotated Translation of the So-called « Epitome »*, éd. R. Arnzen, Berlin-New York, de Gruyter, 2010.
- , *On the Harmony of Religion and Philosophy. A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Ruṣd’s Kitāb faṣl al-maqāl, with Its Appendix (Ḍamīma) and an Extract from Kitāb al-kaṣf ‘an manāhiḡ al-adilla*, G. F. Hourani, London, Luzac, 1967.
- , *Šarḥ al-burhān li-Aristū wa-talḥīṣ al-burhān. Grand commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d’Aristote. Édition critique, notes et introduction par ‘A. Badawi, Kuwait 1984.*
- , *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘at (« Grand Commentaire » de la Métaphysique)*. Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges, s. j., 2nd éd., Beyrouth, Dar el-Machreq, 1973.
- , *Tahafut at-Tahafut*, [éd.] M. Bouyges, Bayrūt [Beyrouth] 1930 ; 1992³.
- , *Averroes’ Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, vol. I & II, translated from the Arabic with introduction and notes by S. Van Den Bergh, Cambridge, 2008 (Oxford/London 1954¹).
- , *Talḥic Kitāb Al-Maqoulat, (Catégories d’Aristote)*. Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges, s. j., 2nd éd, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1983.
- , *Talḥīṣ <sic> kitāb al-naḥs li-Abī al-Walīd Ibn Ruṣd wa-arba’ rasā’il*, [éd.] al-‘Ahwānī, Le Caire, Maktabat al-Nahḍa al-miṣriyya, 1950.
- , *Talḥīṣ K. al-Qiyās*, [éd.] M. Qāsim et Al., al-Qāhira [Le Caire] 1983.
- , *Talḥīṣ K. Aristūṭālīs fī l-ḡadal*, taḥqīq M. Salīm Sālīm, al-Qāhira [Le Caire], 1980.
- , *Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l’accord de la religion et de la philosophie, suivi de L’appendice (Dhamīma)*, éd. et trad. L. Gauthier, Alger, 1948, réimp. Paris, Vrin ; Reprise, 1983.
- Al-ĠUWAYNĪ, *Al-‘Aqīda al Niṣāmiyya*, [éd.] M. al-Kawṭarī, al-Qāhira, [Le Caire], Maktabat al-Azhāriyyat li-l-turāt, 1992.
- , *Al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, [éd.] ‘Abd al-‘Aẓīm Maḥmūd al-Dīb, 4^e édition, Manṣūra, vol. I et II, 1999.
- , *A Guide to the Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, translated by Paul E. Walker, reviewed by Muhammad S. Eissa, Reading, Garnet, 2000.

- , *Al-Irṣād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, [éd.] J. D. Luciani, Paris, E. Leroux, 1938.
- , *Kitāb al-Irṣād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, [éd.] M. Y. Mūsā, [Le Caire], Maktabat al-Ḥānḡī, 1950.
- , *Le Livre du tawhīd. Kitāb al-irshād. Traité sur l'Unicité selon le Sunnisme*, trad. intégrale par J.-D. Luciani, revue et corrigée par A. Penot, Alif, 2010.
- , *Luma' al-Adillah*, traduit et commenté par Mohammad Moslem Adel Saflo, in *Al-Juwayni's thought and methodology*, Berlin, Klaus Schwarz, 2000.
- , *Al-Shāmil fī uṣūl al-dīn li-imām al-Ḥaramayn Abī al-Ma'ālī al-Ġuwaynī*, [éd.] A. S. Al-Naṣṣār - F. B. 'Awn - S. M. Mukhtār, Al-Iskandariyyā [Alexandrie], Maktaba' 'ilm uṣūl al-dīn, Manṣa'ā' al-Ma'ārif, 1969.
- , *Al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, [éd.] A. H. Al-Saqqa, [Le Caire], Maktabat al-kulliyāt - Maktabat al-Azhāriyyat, 1979.
- , *Al-Shāmil fī uṣūl al-dīn li-imām al-Ḥaramayn Abī al-Ma'ālī al-Ġuwaynī*, [éd.] R. M. Frank, Tihrān, [Téhéran] Dāniṣgāh-i Tihrān - Dāniṣgāh-i Mak Gīl, 1981.
- , *Al-Talḥīs fī uṣūl al-fiqh*, éd. Muhammad Hasan Īsmail, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.
- , *Textes apologétiques de Ġuwaynī (m.478/1085)*, éd. et trad. M. Allard, s. j., Beyrouth, Dar el-Machreq, 1968.
- , *Al-Waraqāt fī uṣūl al-fiqh, (Les fondements du fiqh : Les fondements du droit musulman et des lois de la charia, sources, définitions et procédés qui mènent à l'élaboration des lois et des fatwas en islam)*, trad. L. Bercher, Paris, Iqra, 2018.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De Anima* : traduction française : *De l'âme*, texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour, Paris, Vrin, 2008.

—, *De Intellectu : De anima libri mantissa. A new edition of the Greek text with introduction and commentary*, éd. R.W. Sharples, Berlin, De Gruyter, 2008.

—, *De l'âme II (Mantissa)*, trad. R. Dufour, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.

ARISTOTE, *Catégories*, traduction de F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Seuil, 2002.

—, *Catégories*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2007.

—, *De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, GF-Flammarion, Paris, 1993.

—, *De la Génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

- , *De la Génération et la corruption*, texte établi, traduit et annoté par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- , *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, 2^e tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- , *Métaphysique*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- , *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, vol. 1 & 2., Paris, 1991.
- , *Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- , *Seconds Analytiques*, introduction, traduction, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005.
- , *Topiques*, traduction J. Brunschwig et M. Hecquet, Paris, Flammarion, 2015.
- , *Traité du ciel*, traduction et notes par C. Dalimier et P. Pellegrin, introduction de P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2004.

AL-AŠ‘ARĪ, *Kitāb maqālāt al-islāmiyyīn wa-iḥtilāf al-muṣallīn, ta’līf Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Aš‘arī*; ‘uniya bi-taṣṣīḥ, H. Rītar, Iṣtānbūl, Maṭba‘a al-dawla, vol I, II & III, 1929-1930; Wiesbaden, éd. Helmut Ritter, 3^e édition, 1980.

—, *The Theology of al-Ash'arī, the Arabic texts of al-Ash'arī s Kitāb al-Luma‘ and Risālat istiḥsān al-Khawḍ fi’ilm al-kalām, with briefly annotated translations, and appendices containing material pertinent to the study of al-Ash‘ari*, R. J. McCarthy, Beyrouth, Impr. catholique, 1953.

AL-BAĠDĀDĪ, ‘ABD AL-LATĪF, *Kitāb al-Naṣīḥatayn*, edited by Enes Taş, *Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Kitabü'n-Nasihateyn adli eseri: tahkikli neşir ve muhteva analizi*, M.A. thesis, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Bursa 2011.

AL-BALḤĪ, ABŪ MA‘ŠAR, *Kitāb al-madḥal al-kabīr ilā ‘ilm aḥkām al-nuğūm*, éd. R. Lemay, Napoli 1995.

—, *On Historical Astrology. The Books of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions)*, ed. and transl. K. Yamamoto – Ch. Burnett, Leiden, Brill, vol. 1, 2000.

AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-ḥurūf*, in *Alfarabi's Book of Letters. Arabic Text, Introduction and Notes*, by M. Mahdi, Beirut, 1969, [1990].

—, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, éd. F. M. Najjar, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1993. Traduction française : *Le Livre du Régime politique*. Introduction, traduction et commentaires de Ph. Vallat, Paris, Les Belles Lettres, 2012 ; *La Politique civile ou les principes des existants*, trad. A. Cherni, Paris, Albouraq, 2012. Traduction anglaise : *Alfarabi, The Political Writings, II. « Political Regime » and « Summary of Plato's Laws »*, trad. Ch. E. Butterworth, Ithaca and London, Cornell University Press, 2015.

—, *Kitāb taḥṣīl al-sa'āda*, in Al-Farabi. *The Philosophical Works*, ed. Jafar Al Yasin, Beirut 1992.

—, *Alfarabi's Book of Religion and Related Texts*, ed. M. Mahdi, Beirut 1986.

—, *Risāla fī l-'aql [Epître sur l'intellect]*, [éd.] M. Bouyges, Bayrūt [Beyrouth] 1983

AL-ĠAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa. The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura, Provo, Utah, 2000.

—, *Maqāsid al-falāsifa*, Le Caire 1961.

—, *Maqāsid al-Falāsifa o Intenciones de los filósofos*, trad., pról. y notas por el P. Manuel Alonso Alonso, Barcelona, J. Flors, 1962.

AL-KINDĪ, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, traduit par Roshdi Rashed et Jean Jolivet, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2 vol, 1998.

AL-ŠAHRĀSTĀNĪ, *Le Livre des religions et des sectes*, 2 vol. (vol. 1, trad. D. Gimaret et G. Monnot ; vol. 2, trad. J. Jolivet et G. Monnot), Leuven – Paris, Peeters (UNESCO) 1986.

—, *Kitāb-al-Milal : Les Dissidences de l'Islam*, présentation et trad. par J-C. Vadet, Paris, P. Geuthner cop. 1984.

—, *Al Milāl wa-al-niḥal, ta'līf Abī al-Faḥ Muḥammad 'Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-Šahrastānī* ; [éd.] A. M. al-Wakīl, Al-Qāhira [Cairo], Mu'assasa al-Ḥalabī wa-šurakāhu li-l-našr wa-al-tawzī', 1968.

HUNAYN, IŠĤAQ B., *Tārīḥ al-aṭibbā' wa-l-falāsifa*, [éd.] Fu'ād Sayyid, al-Qāhira [Le Caire] 1975.

IBN FURAK, *Šarḥ al-‘Ālim wa-l-muta‘allim*, traduit et commenté par Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyih, [Le Caire], Maktabat al-taqāfatt al-dīniyyat, 2009.

IBN TŪMART, ABU ‘ABD ALLAH MUḤAMMAD, *Le livre de Mohammed ibn Toumert Mahdi des Almohades*. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d’une introduction par I. Goldziher, [éd. par] J.D. Luciani – M. al-Kamāl, Algiers, 1903.

IBN SĪNĀ, *Al-Mabda’ wa-al-Ma‘ād*, [éd.] Nūrānī, Téhéran, 1984.

—, *Al-Nağāt fī al-Ḥikma al-Manṭiqiyya wa-l-Ṭabī‘iyya wa-l-Ilāhiyya*, [éd.] M. Fakhry, Bayrūt [Beyrouth] 1985.

—, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote (chapitres 6-10)*. Édition critique, traduction et notes par M. Geoffroy – J. Janssens – M. Sebti, Paris 2014.

—, [*Le Compendium sur l’âme*] *Mabḥaṭ ‘an al-quwā al-nafsāniyya*, in *Aḥwāl al-nafs*, [éd.] al-Ahwānī, al-Qāhira [Le Caire] 1952.

—, *Le Livre de science*, Le livre de Science I (Logique, Métaphysique) -II (Science naturelle, Mathématiques), trad. par M. Achena et H. Massé, Paris 1955-1958 [II éd. revue et corrigée 1986].

—, *Livre des directives et remarques (Kitāb al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt)*. Traduction avec introduction et notes par A.-M. Goichon, Paris 1951, [repris. Beyrouth – Paris, 1999].

—, *The Metaphysics of The Healing. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated* by M.E. Marmura, Provo (Utah), 2005.

—, *The Physics of the Healing, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated* by J. McGinnis, Provo (Utah), 2009.

—, *Kitāb al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt lī abī ‘Alī b. Sīnā ma‘a šarḥ Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī*, [éd.] S. Dunyā, 4 vol., al-Qāhira [Le Caire], 1957 ; 1971²; 1985³.

—, *K. al-Nağāt min al-ğaraq fī baḥr al-ḍalālāt (Salvation of the Immersion in the Sea of Errors)*, [éd. et intr. par] M. Dānišpazūh (Daneshpazhuh), Ṭahrān, [Teheran], 1405/1985.

—, *al-Šifā’*. *Al-Ilāhiyyāt (2)*, [éd.] M. Y. Musa – S. Dunya – S. Zayed, al-Qāhira [Le Caire] 1960.

—, *al-Šifā’*. *Al-Ṭabī‘iyyāt I : al-Samā’ al-ṭabī‘ī*, [éd.] S. Zayed, al-Qāhira [Le Caire] 1983.

—, *Al-Ta‘līqāt ‘alā ḥawāšī Kitāb al-nafs li-Arištātālīs min kalām al-šayḥ al-Ra‘īs Abī ‘Alī Ibn Sīnā*, in A. Badawi, Koweit, Arištū ‘inda -l-‘arab, 1978.

—, [*Traité de l’âme du Šifā’*], *al-Šifā’*. *Al-Ṭabī‘iyyāt. al-Nafs [Physique. L’âme]*, [éd.] G.C.

Anawati – S. Zayed, al-Qāhira [Le Caire] 1395/1975.

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la dir. de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

PLOTIN, *Ennéades*, VI, texte établi et trad. par Émile Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1993.

—, *Traité 1-54*, traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, 9 vol., Paris, GF Flammarion, 2002-2010.

—, *Traité 5 (V, 9)*, introduction, traduction, commentaires et notes par A. Schniewind, Paris, Cerf, 2007.

SĪBĀWAYH, *Al-Kitāb*, [éd.] A. S. M. Hārūn, Al-Qāhira [Le Caire], Maktaba al-Hāngī, 5 vol., 1982-1988.

THEMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre Lambda)*. Traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et *indices* par R. Brague, Paris, Vrin, 1999.

YAḤYĀ B. 'ĀDĪ « Exposition de l'erreur commise par Abū Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī dans son « épître pour réfuter les chrétiens », in *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, traduit par R. Rashed et J. Jolivet, Leiden – Boston – Köln, Brill, vol. 2, (1998), p. 122-127.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

ADAMSON P., « From the Necessary Existent to God », in P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 170-189.

—, « The Last Philosophers of Late Antiquity in the Arabic Tradition », in R. Sorabji (éd.), *Aristotle Re-Interpreted, new findings on seven hundred years of the ancient commentators*, London-Bloomsbury, De Gruyter, 2016, p. 453-476.

ADAMSON P. – TAYLOR R. (éd.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

P. ADAMSON – N. GERMANN – R. HAJATPOUR – G. TAMER (éd.), *Philosophy in the Islamic World in Context*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2 vol., 2019.

ALAMI, A., *L'Ontologie modale, étude de la théorie des modes d'Abū Hāšim al-Ġubbā'i*, Paris, Vrin, 2001.

ALLARD M., *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965.

ARNALDEZ, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue, Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1981.

AUBRY, G., *Dieu sans la puissance, Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2020.

BADAWI, A., « New Philosophical Texts Lost in Greek », in P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, Suny press, 1979, p.3-14.

BAGHDASSARIAN, F., *La Question du divin chez Aristote : Discours sur les dieux et science du principe*, Paris, Vrin-Peeters, 2016.

—, « L'intellection divine en *Métaphysique* Λ 7 et 9 : les indices d'un approfondissement d'Aristote par lui-même », in F. Baghdassarian et G. Guyomarc'h (éd.), *Réceptions de la théologie aristotélicienne : d'Aristote à Michel d'Ephèse*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2017, p. 33- 58.

—, *Aristote, Métaphysique, Lambda*, présenté et traduit par Fabienne Baghdassarian, Paris, Vrin, 2019.

—, *Relectures néoplatoniciennes de la théologie d'Aristote*, F. Baghdassarian-I. Papachristou-S. Toulouse (éd.), Baden-Baden, Academia, 2020.

BARBOTIN E., *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain-Vrin, 1954.

BEN AHMED F., « Ibn Rusd and the Ḥanbalī Tradition : Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-

Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts », *The Muslim World*, 109(4) 2019, p.561-581.

BEN MAKHLOUF A., *Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

BENEVICH F., «The Classical Ash‘ari Theory of *Ahwāl*: Juwaynī and His Opponents », *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 27.2 (2016), p.143-144.

BENNETT D., «The Mu‘tazilite Movement (II): The Early Mu‘tazilites », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, part. I, p.192-212.

BISAR M.A.R., *Al-Juwayni and al-Ġazali as theologians with special reference to Al-Irshād and Al-Iqtisād*, PhD. Thesis, Edinbourg University, 1953.

BIZRI NADER EL., « God : Essence and Attributes », in Tim Winter (éd.) *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, New York, Cambridge University Press, 2008, p.121-140.

BERTI E., « Y a-t-il une théologie d’Aristote ? », in L. Langlois-Y.-Ch Zarka (éd.), *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p.55-71.

BERTOLACCI A., *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

BODEÛS R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Québec-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1992.

BOU AKL Z., *Averroès : Le Philosophe et la Loi. Edition, traduction et commentaire de « L’Abrégé Du Mustasfa »*, Boston-Berlin-München, De Gruyter, 2015.

—, « Des Mégariques aux Aš‘arites : le commentaire d’Averroès sur *Métaph.* Θ 3 », *Rursus*, n° 10 (2016).

—, « Ordre et volonté dans quelques traités de théorie juridique », in Zahnd U. (éd.) *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, coll. « Paradeigmata », vol. 41, Fribourg-en-Br.-Berlin-Vienne, 2017, p.39-58.

—, « Dieu comme locuteur : le *bayān* et son report dans les *uṣūl al-fiqh* », in N. Germann-S. Harvey (éd.), *The Origin and Nature of Language and Logic. Perspectives in Medieval Islamic, Jewish, and Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2020, p.140-172.

—, « From Norm Evaluation to Norm Construction: The Metaethical Origin of al-Ghazālī's Radical Infallibilism », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21(2) (2021), p. 141–158.

BRENET J.-B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003.

—, « Averroès a-t-il inventé une théorie des deux sujets de la pensée ? », *Tópicos. Revista de filosofía* (Universidad Panamericana, México), 29 (2005), p. 53-86.

—, « Averroès, commentateur ou dépravateur ? », in M. Arkoun (éd.), *Histoire de l'Islam et des musulmans en France, du moyen âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 223-235.

—, « Du phantasme à l'espèce intelligible : la ruine d'Averroès par l'averroïste Jean de Jandun », in M. C. Pacheco-J. F. Meirinhos (éd.), *Intellect et imagination dans la Philosophie médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, Turnhout, Brepols, 2006, vol. II, p. 1179-1190

—, « S'unir à l'intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme », *Arabic Sciences and Philosophy*, 21(2) (2011), p. 215-247.

—, « Acquisition de la pensée et acquisition de l'acte chez Averroès. Une lecture croisée du *Grand Commentaire* au *De anima* et du *Kitāb al-Kašf 'an manāhij al-adilla* », in L. X. López Farjeat-J. A. Tellkamp (éd.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Paris, Vrin, 2013, p. 111-139.

—, « Du corporel au spirituel. Averroès et la question du sens agent », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 61, (2014), p. 19-42.

—, « Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès. Une lecture d'Aristote, *Physique* VII, 3 », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 82 (2015), p. 23- 43.

—, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

- , « *Falsafa* et interprétation coranique : l'exemple de la vie future chez Avicenne et Averroès, » in E. Castagne-P. Wotling (éd.), *Compréhension et interprétation*, Reims, Presses Universitaires de Reims, 2015, p. 123-141.
- , *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017.
- , « L'image, puis rien », in J.-B. Brenet –L. Cesalli (éd.), *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2018, p. 73-78.
- , « Averroès et l'intellect matériel diaphane. Remarques sur une analogie variable », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 85/2 (2018), p. 261-284.
- , « Averroism and the Metaphysics of Intellect », in St. Schmid (éd.), *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance* (R. Copenhaver et Ch. Shields (éd.), *The History of Philosophy of Mind*, vol. 3), London-New York, Routledge, 2019, p. 83-100.
- , « L'averroïsme aujourd'hui », in A. de Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier (éd.), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France-Belles Lettres, 2019, p. 47-78.
- , avec O. LIZZINI (éd.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne. Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, Paris, Vrin, 2019.
- , « Descartes l'arabe. Averroès jusque dans la querelle d'Utrecht », in J.-B. Brenet-O. Lizzini (éd.), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline nouvelle*, Paris, Vrin, 2018.
- , avec A. DE LIBERA – I. ROSIER (éd.), *Dante et l'averroïsme*, Paris, Les Belles Lettres-Collège de France, 2019.
- , « Relation as key to God's knowledge of particulars in the *Tahāfut al-Tahāfut* and the *Ḍamīma*: a cross-talk between Averroes, al-Ġazālī and Avicenna », *Arabic Sciences and Philosophy*, 30 (1) (2020), p. 1-26.
- , « L'intellect agent, la lumière, l'hexis. Averroès lecteur d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 18-19 (2020-2021), p.431- 451.
- , *L'intellect (Compendium du livre De l'âme)*, texte arabe établi et présenté par D. Wirmer, introduction, traduction et notes par J.-B. Brenet, Paris, Vrin, 2022.
- , *Dieu et la connaissance du monde*, Paris, Payot & Rivages, 2023.

BÜTTGEN PH. – DE LIBERA A. – RASHED M. – ROSIER-CATACH I. (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.

BRUNSCHWIG J., « *Metaphysics* Λ 9 : A Short-Lived Thought Experiment? », in M. Frede-D. Charles (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 2000, p. 275-306.

CANOVA, B., « Aristote et le Coran dans le *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* d'Averroès », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005, Turnhout, Brepols, 2007, p.193-213.

CERAMI C., « Signe physique, signe métaphysique : Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences de l'être », in C. Cerami (éd.), *Nature et Sagesse : Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 429-474

—, *Génération et Substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Boston-Berlin, De Gruyter, 2015.

—, « Essence, accident et nécessité : La notion de *par soi* chez Averroès », *Les Études philosophiques*, 162 (2016), p. 217-241.

—, « Le commun avant le propre. Le rôle de *Seconds Analytiques* I 4-5 dans l'organisation du corpus de philosophie naturelle d'après Averroès », in J.-B. Brenet-O. Lizzini (éd.), *La Philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne/Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline*, Paris, Vrin, 2019, p. 327-344.

—, « Puissance et acte chez Averroès : entre ontologie et théologie », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 18-19 (2020), p. 407-429.

CORBIN H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, Vol. I et II, 1971-1972.

—, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

DAVIDSON H. A., «The Principle That a Finite Body Can Contain Only Finite Power », in S. Stein et R. Loewe (éd.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History: Presented to Alexander Altmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tuscaloosa – Alabama, University of Alabama Press, 1979, p. 75-92.

—, « Averroes on the Material Intellect », *Viator*, 17 (1986), p. 91-137.

—, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.
—, « The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De anima* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 7 (1997), p. 139-151.

DAIBER H., *Das Theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbād al-Sulamī* (gest. 830 n. Chr.), Beirut-Wiesbaden, Orient-Inst. der Dt. Morgenländischen- Steiner, 1975.

D'ANCONA C., «The Origins of Islamic Philosophy », in L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vol., Cambridge 2010, p. 869-893.

—, « Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), E. N. Zalta (éd.), (URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/>>).

—, « Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic translation », *Studia Graeco-arabica* 1 (2011), p. 23-45.

DEFILIPPO, J. « Aristotle's identification of the Prime Mover as God », *The Classical Quarterly*, 44 (2) (1994), p. 393-409.

DI DONATO S., « *Le Kitāb al-kašf 'an Manāhiğ al-adilla* d'Averroès : les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de Dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque », *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1) (2015), p. 105-133.

ELAMRANI-JAMAL A., « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen au 'De anima'* d'Aristote », in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal-A. Galonnier (éd.), *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 281-307.

—, « Averroès, de l'*Epitomé* au *Commentaire Moyen du De anima*, questions de méthode », in C. Baffioni (éd.), *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Naples, Guida, 2004, p. 121-136.

—, « *De anima*. Tradition arabe », in R. Goulet et alii (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, I, Paris, CNRS, 2003, p. 346-358.

ELDERS, L., *Aristotle's Theology : a Commentary of Book Lambda of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum, University of Michigan, 1972.

FIERRO, M., « The Religious Policy of the Almohads », in Sabine Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.842-858.

FRANK R. M, « The Structure of created causality according to al-Aš‘arī. An Analysis of the "Kitāb al-Luma‘", §§ 82-164 », *Studia Islamica* n°25 (1966), p.13-75.

—, « Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in *Kalām* and *Falsafa* », in G. Anawati-L. Gardet (éd.), *Recherches d’islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain, Peeters, 1977, p. 123-138.

—, « *Kalām* and Philosophy. A Perspective from One Problem », in P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, Suny Press, 1979, p. 71-95.

—, «The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ‘Abd al-Ġabbār », *Le Muséon*, 95 (1982), p. 323-355.

—, *Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany, State University of New York Press, 1978.

—, « Knowledge and *Taqīd*: The Foundation of Religious Belief in Classical Aš‘arism », *Journal of the American Oriental Society*, 109 (1989), p.37–62.

—, « The Science of *Kalām* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1) (1992), p. 7-37.

—, « “*Lam yazal*” as a formal term in Muslim Theological Discourse », in R. M. Frank-D. Gutas (éd.), *Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Aldershot-Hampshire, Ashgate Variorum, vol. I, II & III, 2005-2008; vol. I 2005, p. 243-270.

—, « Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views », *Classical Islamic Theology: The Ash‘arites* in R. M. Frank-D. Gutas (éd.), *Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Aldershot-Hampshire, Ashgate Variorum, vol. I, II & III, 2005-2008, vol. III 2008, p.258-278.

—, « *Al-Ahkām* in Classical Ash‘arite Teaching », in R. Morelon-A. Hasnawi (éd.), *De Zénon d’Élée à Poincaré : recueil d’études en hommage à Roshdi Rashed*. Leuven, Peeters, 2004, p.753–777.

—, « *Al-Ma‘nā*. Some Reflections on the Technical Meanings of the Terms in the *Kalām* and its use in the Physics of Mu‘ammar », *Journal of the American Oriental Society*, 87 (3),(1967), p. 248-259.

—, « *Al-Ma‘dūm wa al-Mawjūd*. The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers », *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales*, 14 (1980), p. 185–210.

FREDE M., « La théorie aristotélicienne de l'intellect agent », in G. Romeyer Dherbey (éd.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 377-390.

—, « Introduction », in M. Frede, D. Charles-D. O. Maurice (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda : Symposium Aristotelicum*, New York, Oxford University Press, 2000, p.1-52.

GABRIEL, M., « God's Transcendent Activity : Ontotheology in *Metaphysics* 12 », *The Review of Metaphysics* 63 (2009), p.385-414.

GARDET, L. ET ANAWATI, G., *Introduction à la théologie musulmane, Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948.

GAUTHIER L., « L'argument de l'âne de Buridan et les philosophes arabes », *Mélanges René Basset : études nord-africaines et orientales*, Paris, Institut des hautes études marocaines, Leroux, (1923), vol. 1, p. 209-233.

—, *Ibn Rochd : Averroès*, Paris, Puf, 1948.

GEACH, P. T. – STOOHOFF, R. H., « Symposium: What Actually Exists », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, 42 (1948), p. 7–30.

GEOFFROY M. – SIRAT C., *L'Original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005.

GEOFFROY M., « L'Exposition de la *Jonction de l'intellect avec l'homme (Ittiṣāl al-'aql bi-l-insān)* d'Avempace dans le Compendium d'Averroès sur l'âme (*ḡawāmi' ou Muḥtaṣar al-naḡs*). Présentation et traduction annotée », in N. Koulayan-M. Sayah (éd.), *Synoptikos. Mélanges offerts à Dominique Urvoy*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse le Mirail, 2011, p. 129-153.

—, « L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (AHMDLMA)* 66 (1999), p. 9-47.

—, « Ibn Rušd et la théologie almohadiste : Une version inconnue du *Kitab al-Kašf 'an manahiḡ al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul », *Medioevo*, 26 (2001), p. 327-351.

—, « À propos de l'almohadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (*taḡsīm*) dans la seconde version du *Kitab al-Kašf 'an manahiḡ al-adilla* », in P. Cressier-M. Fierro-L. Molina (éd.), *Los*

Almohades : Problemas y perspectivas, 2 vols., Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, vol. II, p. 853-894.

—, « Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la 'jonction' – I* », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, 2007, p. 77-110.

—, « Sources et origines de la théorie de l'intellect d'Averroès (I) », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 66 (2015-2016), p.139-231.

GILSON E., « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge (AHMDLMA)* 4 (1929-1930), p. 5-149.

—, « La notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la société française de philosophie* 31 (1931), p. 4-93.

—, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, (2^e édition revue et augmentée), 1987.

GIMARET D., « Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'ī », *Journal Asiatique*, 264, (1976), p. 277-332 ; « Matériaux pour une bibliographie des Ğubbā'ī : note complémentaire », in M. E. Marmura (éd.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of G.F. Hourani*, Albany, SUNY Press, 1984, p. 31–38.

—, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, Vrin, 1980.

—, « Un Document majeur pour l'histoire du kalām : Le *Muğarrad Maqālāt al-Aš'arī* d'Ibn Fūrak », *Arabica*, XXXII, 2, (1985), p.185-218.

—, *Les Noms divins en Islam, exégèse lexicographique et théologique*, Paris, Cerf, 1988.

—, *La Doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, Cerf, 1990.

—, *Dieu à l'image de l'homme, les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997.

GRIFFEL F., « Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the Nizāmiyya Madrasa in Baghdad », in P. Cressier-M. Fierro-L. Molina (éd.), *Los Almohades: Problemas y perspectivas*, 2 vol., Madrid, 2005, vol. 2, p. 753-813.

—, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York, Oxford University Press, 2009.

—, « Al-Ghazālī's Incoherence of the Philosophers », in S. Schmidtke, (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.191-209.

GUTAS, D., *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation, a Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, American Oriental Series, 60, New Haven, Conn., American Oriental society, 1975.

—, *Greek philosophers in the Arabic tradition*, Burlington, Vt., Ashgate, 2000.

—, *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Philosophy, Theology and Sciences, 2nd revised, and enlarged edition, including an inventory of Avicenna's authentic works, Leiden, Brill, 2014.

HADDAD, C., *ʿĪsā ibn Zurʿa, Philosophe arabe et apologiste chrétien*, Beyrouth, Dar al-Kalima, [1971], 2^e éd. Beyrouth, CERPOC, 2013.

HADDAD, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes 750-1050*, Paris, Beauchesne, 1985.

HAMELIN, O., *Le Système d'Aristote*, Paris, Vrin, 1976.

HASNAWI A., « Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon : notes sur quelques traités d'Alexandre 'perdus' en grec, conservés en arabe », *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), p. 53-109.

HORTEN, M., « Was bedeutet Ma'nā als philosophischer Terminus » in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, Berlin, De Gruyter, 1912.

HOURLANI G.F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1985.

JOLIVET J., (éd.), « Résumé des conférences », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, à partir du t. 75 (1967-68).

—, *Multiple Averroès. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

—, « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », *Arabica*, XXIX, 3, (1982), p. 225-245.

—, « Averroès et le décentrement du sujet », *Internationale de l'imaginaire*, 17/18, Paris, Maison des Cultures du Monde, [1991], p. 161-169 ; réimpr. dans J. Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris, 2006, p. 229-234.

—, « Étapes dans l'histoire de l'intellect agent », in A. Hasnawi-A. Elamrani-Jamal-M. Aouad (éd.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecques*. Actes du Colloque de la SIHSPAI, Paris, 31 mars-3 avril 1993, Leuven-Paris, Peeters-IMA, [1997], p. 569-582 ; réimpr., J. Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris, (2006), p. 163-174.

—, « L'intellect selon al-Fārābī. Quelques remarques », *Mélanges offerts à Henri Laoust*, Institut français de Damas, *Bulletin d'études orientales*, XXIX (1997), p. 251-259.

KEY, A., *Language, between God and the Poets, Ma'nā in the Eleventh century*, Oakland, University of California Press, 2018.

KUKKONEN T., « Averroes and the Teleological Argument », *Religious Studies* 38 (4) (2002), p. 405-428.

—, « Alternatives to Alternatives: Approaches to Aristotle's Arguments *per impossibile* », *Vivarium* 40 (2002), p. 137-173.

—, « Theology *versus* Philosophy in the Arab World », *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (2011), p.1270–1276.

LEAMAN O., « Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake? », *International Journal of Middle Easter Studies* 12 (1980), p. 525-538.

—, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1985.

—, « Orientalism and Islamic Philosophy », in S. H. Nasr-O. Leaman (éd.), *History of Islamic Philosophy*, London (1996), II, p. 1143-1148.

LIBERA A. de, « Existe-t-il une noétique averroïste ? Note sur la réception latine d'Averroès aux xiii^e et xiv^e siècles », in F. Niewöhner et L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.

—, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

—, *L'Unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004.

- , *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.
- , *Archéologie du sujet. II. La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008.
- , « Descartes et la querelle d'Utrecht », *Annales de l'EPHE*, 118 (2009-2010), p. 233-237.
- , « Les Latins parlent aux Latins », in Ph. Büttgen-A. de Libera-M. Rashed-I. Rosier-Catach (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, 2009, p. 171-207.
- , *Archéologie du sujet. III. 1. La Double révolution. L'acte de penser*, Paris, Vrin, 2014.
- , « Formes assistantes et formes inhérentes : sur l'union de l'âme et du corps du Moyen Âge à l'âge classique », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 81 (2014), p. 197-248.
- , « Vers une archéologie du sujet », in C. Lafleur (éd.), *Le sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Canada (sans précision), 2016, p. 65-108.

LIZZINI O., « Le traité sur l'unité (*Maqālah fī l- tawḥīd*) de Yaḥyā ibn 'Adī et la troisième *Maqālah* de la Métaphysique du *Kitāb al-Shifā'* d'Avicenne : deux finalités différentes dans l'analyse de l'Un », *Parole de l'Orient*, 28 (2003), p. 497-529 ; Actes du Ilum Symposium Syro-Arabicum (Sayydat al-Bir, septembre 1998), Études Arabes Chrétiennes, T. II, éd. par S. Khalil Samir ; Kaslik, Lebanon, S.J. Cedrac-Université Saint Esprit.

- , « *Wuḡūd-Mawḡūd*/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy », *Quaestio* 3 (2003), p. 111-138.
- , « *Human Knowledge and Separate Intellect* », in R. C. Taylor – L. X. López-Farjeat (éd.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* Routledge, 2015, p.285-300.
- , « What does *tawḥīd* mean ? Yaḥyā ibn 'Adī's Treatise on the affirmation of the unity of God between philosophy and theology », in D. Janos (éd.), *Ideas in motion: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in Baghdad and Beyond in the Ninth and Tenth Centuries C.E.*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 253-280.

- MAHDI, M., « Alfarabi against Philoponus », *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), p.233–260.
- , « Language and Logic in Classical Islam », in G. von Grünebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Germany, 1970, p.51-83.
- , « The Arabic Text of Alfarabi's Against John the Grammarian », in S. A. Hanna (éd.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leiden, Brill, 1972, p. 268–284.

MARMURA M. E., « Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars », *Journal of the American Oriental Society*, 82 (1962), p. 299-312.

MENSIA, M. A., « Regards d'Ibn Rushd sur al-Juwaynī questions de méthode », *Arabic Sciences and Philosophy*, 22 (2) (2012). p. 199-216.

P. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, M. Nijhoff, 1969.

MORAUX P., *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, Faculté de Philosophie-Paris, E. Droz, 1942.

—, « Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius », in G.E.R. Lloyd et G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, CUP, 1978, p. 281-324.

MORISON, B., « On Location, Aristotle's Concept of Place », *Elenchos* 24 (2003), pp. 161-166.

OMARI, R. EL, « The Mu'tazilite Movement (I): The Origins of the Mu'tazila », in S. Schmidtke, (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.117-191.

PERIER, A., *Yahya b. 'Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Paris, J. Gabalda, P. Geuthner, 1920.

PLATTI E., *Yaḥyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'Incarnation*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1983.

—, *La Grande Polémique anti-nestorienne de Yaḥyā ibn 'Adī*, Louvain, Peeters, 2 t., 1981-1982.

RASHED M., « Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām* », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 24 (2000), p. 39-54.

- , « *Kalām* e filosofia naturale », *Storia della Scienza*, vol. III : *La Civiltà Islamica*, (2002), p. 49-72.
- , « La préservation (σωτηρία), objet des *Parva Naturalia* et ruse de la nature », *Revue de philosophie ancienne*, 20 (2002), p. 35-59.
- , « Aristote, *De generatione et corruptione*, tradition arabe », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, (Supplément), Paris, 2003, p. 304-314.
- , « Ibn ‘Adī et Avicenne : sur les types d’existants », in V. Celluprica-C. D’Ancona (éd.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Naples, 2004, p. 107-171.
- , « Agrégat de partie ou *vinculum substantiale* ? Sur une hésitation conceptuelle du corpus philosophique aristotélicien », in A. Laks et M. Rashed (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 185-202.
- , *Essentialisme. Alexandre d’Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007.
- , « The Structure of the Eye and Its Cosmological Function in Empedocles : Reconstruction of Fragment 84 D.-K. », in S. Stern-Gillet-K. Corrigan, *Reading Ancient Texts*, vol. I : *Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O’Brien*, Leiden-Boston, 2007, p. 21-39.
- , « Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie », *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales du Caire* 27 (2008), p. 169-182.
- , « On the Authorship of the Treatise On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to al-Fārābī », *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009), p. 43-82.
- , « Les Débuts de la philosophie moderne (VIIe -IXe siècle) », in Ph. Büttgen -A. de Libera-M. Rashed-I. Rosier-Catach (éd.), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l’islamophobie savante*, Paris, 2009, p. 121-169.
- , « Thābit ibn Qurra sur l’existence et l’infini : les Réponses aux questions posées par Ibn Usayyid », in R. Rashed (éd.), *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth Century Baghdad*, Berlin-New York, De Gruyter, 2009, p. 619-673.
- , « Thābit ibn Qurra, la Physique d’Aristote et le meilleur des mondes”, in R. Rashed (éd.), *Thābit ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth Century Baghdad*, Berlin-New York, De Gruyter, 2009, p. 675-714.
- , « Alexander of Aphrodisias on Particulars and the Stoic Criterion of Identity », in R.W. Sharples (éd.), *Particulars in Greek Philosophy. The Seventh S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden-Boston, 2010, p. 157-179.

- , « Pensée grecque, pensée arabe », in J. Brunschwig, G. Lloyd-P. Pellegrin (éd.), *Le savoir grec, Dictionnaire critique*, 2011, p. 1082-1099.
- , « Lumières Abbassides », in *Universalità della Ragione, Pluralità delle Fiosofie nel Medioevo*, XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, vol. I, a cura di A. Musco, indici di P. Palmieri, Palermo, (2012), p. 273-289.
- , « Boethus' Aristotelian Ontology », in M. Schofield (éd.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, 2013, p. 53-77.
- , avec R. CHIARADONNA – D. SEDLEY, « A Rediscovered Categories Commentary », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44 (2013), p. 129-194.
- , « Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l' "instauration" (*ḥudūt*) », *Les Études philosophiques*, vol. 105, no. 2 (2013), p. 261-292.
- , « Des autorités concurrentes ? L'enseignement de la philosophie médiévale entre néoplatonisme et aristotélisme », in E. Vallet-S. Aube-Th. Kouamé (éd.), *Lumières de la Sagesse. Ecoles médiévales d'Orient et d'Occident*, Paris, 2013, p. 321-327.
- , avec T. AUFFRET, « Aristote, *Métaphysique* A 6, 988a 7-14, Eudore d'Alexandrie et l'histoire ancienne du texte de la *Métaphysique* », in Ch. Brockmann-D. Deckers-L. Koch-S. Valente, *Handschriften- und Textforschung heute. Zur Überlieferung der griechischen Literatur. Festschrift für Dieter Harlfinger aus Anlass seines 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 2014, p. 55-84.
- , « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », *Histoire Épistémologie Langage* 36 (2014), p. 85-96.
- , « *Physique* VIII entre physique et cosmologie », in C. Cerami (éd.), *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2014, p. 131-147.
- , « Chose, *item* et distinction : l' "homme volant" d'Avicenne avec et contre Abū Hāšim al-Ġubbā'ī » *Arabic Sciences and Philosophy*, 28 (2018), p.167-185.
- , *Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbaḥtī, Commentary on Aristotle De generatione et corruptione*, Berlin-New York, de Gruyter, 2015.
- , « Un texte proto byzantin inédit sur les universaux et la Trinité », in Marwan Rashed (éd.) *L'héritage aristotélicien : textes inédits de l'Antiquité*, Paris, Les Belles lettres, 2016, p.345-377.

- , « Fragments inconnus du commentaire à la Physique de Jean Philopon », in Marwan Rashed (éd.) *L'héritage aristotélicien : textes inédits de l'Antiquité*, Paris, Les Belles lettres, 2016, p. 751-777.
- , « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī et l'infini », in C. Grellard (éd.), *Miroir de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard*, Paris, Vrin, 2017, p. 75-108.
- , « Alexandre d'Aphrodise sur la « chose » (πρᾶγμα) et le “quelque chose (πρᾶγμα τι)” », in A. Balansard-A. Jaulin (éd.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Louvain – Paris, Vrin, 2017, p. 181-215.
- , « Esquisse d'une interprétation de la science de l'être en tant qu'être », in J.-B. Brenet-L. Cesalli, *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2018, p. 271-280.
- , « Al-Fārābī et le parachèvement de l'*Ethique à Nicomaque* », in F. Masi-S. Maso-C. Viano (eds), *Ēthikē Theōria. Studi sull'Etica Nicomachea in Onore di Carlo Natali*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, p. 301-335.
- , « Reconstitution d'un archétype grec de la traduction arabe d'Ustāt̄ (IX^e s.) de la Métaphysique d'Aristote : un codex tardo-antique sur 3 colonnes à 42 lignes de 18 lettres », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2019, 4 (novembre-décembre), Paris, (2019), p. 1293-1307.
- et R. CHIARADONNA (éd.), *Boéthos de Sidon - Exégète d'Aristote et philosophe*, Berlin, Boston (Mass.), De Gruyter, 2020.
- , « Le grec langue de l'Être ? Réponses arabes », in J.-N. Robert (éd.), *Langue et science, langage et pensée*, Paris, 2020, p. 127-146.
- , « Un témoin arabe du fragment 2 de Boéthos de Sidon et le problème du rapport chronologique entre Andronicos et Boéthos », *Arabic Sciences and Philosophy* 31 (2021), p. 257-263.
- , « Aristote et Athènes d'après Ptolémée “*al-gharīb*” », *Revue des Études Grecques* 135 (2022), p. 1-20.

RENAN E., *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, Paris 41882.

—, « L'islamisme et la science », *Journal des débats*, 30 Mars 1883.

ROUAYHEB, K. EL, «Theology and Logic », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Ocford-New York, Oxford University Press, 2016, p.513-541.

ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*, vol I & II, Oxford, Clarendon Press, 1953.

RUDOLPH U. – HANSBERGER R. – ADAMSON P. (éd.), *Philosophy in the Islamic World, Volume I: 8th – 10th Centuries*, English translation by R. Hansberger, Leiden-Boston, Brill 2017.

SABRA, I., « *Kalām* Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa* », in James E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One : Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (Mass.), 2006, p.199-272.

—, « The Simple Ontology of *Kalām* Atomism: An outline », in E. Sylla – W. R. Newman (éd.), *Evidence and Interpretation in Studies on Early Science and Medicine, Essays in Honor of John E. Murdoch*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p.68-78.

SEBTI M., *Avicenne. L'âme humaine*, Paris, PUF, 2000.

—, « La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne », *Philosophie*, 77 (2003), p. 23-44.

—, « Réceptivité et spéculation dans la noétique d'Avicenne », in M. Sebti-D. de Smet-G. de Callataÿ (éd.), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Leuven, Leuven University Press, 2008, p. 145-172.

—, et D. DE SMET (éd.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IXe-XVIIe siècles*, Paris, Vrin, 2020.

SCHMIDTKE S., « The Mu'tazilite Movement (III) », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p. 159-180.

—, « Ibn Ḥazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism », in C. Adang-M. Fierro-S. Schmidtke (éd.), *Ibn Ḥazm of Cordoba : the Life and Works of a Controversial Thinker*, Boston, Brill, 2013, p. 375-401.

SIDDIQUI, S.Z., *Law and politics under the Abbasids, an intellectual portrait of al-Juwayni*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

SHIHADDEH, A., « From al-Ghazâlî to al-Râzî : 6th/12th Century Developments in Muslim philosophical theology », *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (1) (2005), p.141-179.

SIRAT C. – GEOFFROY M. (éd.), *L'Original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au De Anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005.

TAYLOR R. C., « Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics », *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1998), p. 507-523.

—, « Remarks on Cogitatio in Averroes' *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* », in G. Endress-J. A. Aertsen (éd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1999, p. 217-255.

—, « Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas », in R. E. Houser (éd.), *Medieval Masters : Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1999, p. 147-177.

—, « *Cogitatio, Cogitativus and Cogitare* : Remarks on the Cogitative Power in Averroes », in J. Hamesse-C. Steel (éd.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 111-146.

—, « Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy », in R. Arnzen-J. Thielmann (éd.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science, Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday*, Leuven, Paris, Dudley, Peeters, 2004, p. 289-309.

—, « Improving on Nature's Exemplar : Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 47, No. S83 (2004), p. 107-130.

—, « The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî », *Tópicos. Revista de filosofía*, Universidad Panamericana, México, 29 (2005), p. 29-51 ; réimpr. dans *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5 (2005), p. 18-32.

—, « Intelligibles in act in Averroes », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005, Turnhout, Brepols, 2007, p. 111-140.

—, « Intellect as Intrinsic Formal Cause in the Soul according to Aquinas and Averroes », in M. Elkaisy-Friemuth-J. M. Dillon (éd.), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections on Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden, Brill, 2009, p. 187-220.

—, « Themistius and the Development of Averroes' Noetics », in J.-M. Counet-R. L. Friedman (éd.), *Soul and Mind. Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima. Âme et Intellect. Perspectives antiques et médiévales sur le De Anima d'Aristote. Proceedings of the De Wulf-Mansion Centre Jubilee Conference (Louvain-la-Neuve - Leuven 14-17 February 2007)*,

Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris-Walpole (Mass.), Peeters, 2013, p. 1-38.

—, « Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God », in A. Hasnawi (éd.), *La Lumière de l'intellect : La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, Leuven, Peeters, 2011, p. 391-404.

—, « Averroes on the Ontology of the Human Soul », *The Muslim World*, 102 (2012), p. 580-596.

—, « Aquinas and the Arabs : Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrine of Averroes on the Intellect, *In 2 Sent.* d. 17, q. 2, a. 1 », in L. X. Lopez Farjeat-J. A. Tellkamp (éd.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Paris, Vrin, (2013), p. 142-183.

—, « Averroes on the Attainment of Knowledge », in H. Lagerlund (éd.), *Knowledge in Medieval Philosophy (The Philosophy of History, vol. 2)*, New York, Bloomsbury, 2019, p. 59-80.

THIELE, J., « Abū Hāshim al-Jubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (*ahwāl*) and its Adaption by Ash'arite Theologians », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.364-383.

—, « *Hāl* (Theory of "States" in Theology) » in *The Encyclopaedia of Islam*. III, Leiden, Brill, 2016, p. 67-71.

—, « Al-Juwaynī », *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York, Springer, 2018, p. 1-5.

—, « Debates on Divine Attributes in Almohad Times, or Locating the Limits of Human Reason », in *Mark of Toledo: Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, Universidad de Córdoba (UCO) Press, Cordoba, 2022, p. 213-238.

TREIGER A., « Reconstructing Ishāq ibn Hunayn's Arabic Translation of Aristotle's *De Anima* », *Studia graeco-arabica*, 7 (2017), p. 193-211.

—, *Origins of Kalām*, in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.43-64.

TREGO ; K., « Aristote à Bagdad. Catégories et métaphysique », *Les Études philosophiques*, 3(126) (2018), p. 393-414.

TWETTEN D., « Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics », *Viator*, 26 (1995), p. 107-134.

—, « Averroes' Prime Mover Argument », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 9-75.

—, « Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and its Greek Background », in D. Janos (éd.), *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Leiden, Brill, 2015, p. 312-433.

—, « Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion », in L. López Farjeat-R. C. Taylor (éd.), *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, New York, Routledge, 2016, p. 156-167.

—, « Whose Prime Mover Is More (un)Aristotelian, Broadie's, Berti's or Averroes'? », in J.-B. Brenet-O. Lizzini (éd.), *La Philosophie arabe à l'étude: Sens, limites et défis d'une discipline moderne*, Paris, Vrin, 2019, p. 347-392.

URVOY D., « La Pensée almohade dans l'œuvre d'Averroès », in J. Jolivet (éd.), *Multiple Averroès: Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris 20–23 septembre 1976, Paris, Belles Lettres.

—, *Averroès : Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Floch, Paris 1998.

—, « Les Professions de foi d'Ibn Tūmart: problèmes textuels et doctrinaux », in P. Cressier-M. Fierro-L. Molina. (éd.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC Casa de Velázquez, 2005, vol ii. p.739–52.

VAN ESS J., *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam. Volume 5, Bibliography and Indices*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

—, « The Logical Structure of Islamic Theology », in G. E. von Grunebaum (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, p. 21–50.

WIDIGDO, M. S. A., « *Jadal* and the Integration of *Kalām* and *Fīqh*: A Critical Study of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī's Application of Islamic Dialectic », *Analisa Journal of Social Science and Religion*, 4(02) (2019), p. 165-185.

WISNOVSKY R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2003.

WOLFSON H. A., *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929.

—, « Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes », *Homenaje a Millás-Valllicrosa*, vol. 2, Barcelona: CSIC, (1956), p.545-571.

—, « Muslim Attributes and the Christian Trinity », in *Harvard Theological Review*, (1956), p.1-18.

—, « The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes », *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), p. 233-253.

—, « The Twice-Revealed Averroes », *Speculum* 36 (1961), p. 373- 392.

—, « Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy », *Hebrew Union College Annual*, vol. 1 (1924), p. 575–596.

—, « The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler », *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), p.65–93.

—, *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

—, « Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover », *Hebrew Union College Annual* 23, no. 1 (1950), p. 683–710.

ZYSOW, A, « *Karrāmiyya* », in S. Schmidtke (éd.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, p.328-354.