

Introduction

En philosophie, aujourd'hui comme hier, tout commence et recommence par la traduction.

ALAIN DE LIBERA

Voici le livre qui brûle les mains. Celui qu'on ouvre et qu'on dévore, mais qui vous empoisonne et qu'il faudra maudire : le *Grand commentaire du traité De l'âme d'Aristote*. C'est peut-être le texte majeur d'Averroès, lui qu'obsède, plus encore que la vie, la question de la pensée. C'est sans conteste l'œuvre qui bouleverse pour des siècles l'Occident chrétien. Écrite en arabe dans les années 1180-1190, traduite en latin au XIII^e siècle, elle s'impose dans la scolastique, à l'Université, comme la meilleure explication des propos serrés d'Aristote, mais elle présente sur l'intelligence trois idées qui font scandale et laissent ouverte une plaie.

À suivre Averroès, l'intellect serait séparé de nous comme une chose d'une autre ; il serait unique, en surplomb comme un œil ; il serait éternel, enfin, indépendamment des personnes. Qu'y voyait-on ? Un désastre, que Thomas d'Aquin concentre en un slogan : l'homme ne pense plus. La pensée, décentrée, se fait hors de lui, elle est sans multiplicité, sans auteur, elle précède l'individu et lui survit. En somme, le livre que chacun devait lire et s'appropriier semblait aussi une folie, un venin, et d'autant plus pervers qu'il avait ses adeptes : les averroïstes. Le « Commentateur » d'Aristote ? Son « corrupteur », rectifie Thomas ; son « co-menteur », diront les jésuites. Entre la colère,

la moquerie, les récusations fermes et la stupeur, les condamnations du penseur andalou iront se succédant. C'est d'abord lui que censure l'évêque de Paris Étienne Tempier en 1270, puis 1277 ; c'est lui, aussi, que vise le concile de Vienne, en 1311-1312 ; et c'est lui, implicitement comparé à l'Antéchrist – le « Semeur de zizanie » –, que dénonce le cinquième concile du Latran en 1513. Lui, qui ? Non pas Averroès, vaguement, tel un archétype ou un symbole, mais comme l'écrit Dante qui le place en enfer : « Averroès qui fit le *Grand commentaire*¹ ». De ce texte noir et fameux, on lira ici la première traduction intégrale en français.

« Averroès » est le nom latin d'Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd. Né en 1126 à Cordoue, l'an 520 de l'Hégire, au sein d'une grande famille de juristes, mort en 1198 à Marrakech, après une courte période d'exil à Lucena (1195), il est l'une des figures éminentes de la pensée arabe². Juge, juriste, médecin et philosophe, au service des Almohades, il laisse une œuvre immense, riche de plus d'une centaine de titres³, embrassant presque tout le champ du savoir.

Si Ibn Rušd ne fut pas qu'un exégète, l'essentiel de sa production philosophique consiste à commenter l'œuvre d'Aristote (IV^e siècle avant notre ère), qu'il ne peut lire qu'en arabe, et dont il fait l'incarnation de la vérité démonstrative. Ses adversaires dans l'Occident latin, jusqu'à Renan, y trouveront de quoi railler une attitude servile et le projet d'une vaine répétition des paroles du maître grec. Juger ainsi, pourtant, loin de la

1. Dante, *Divine comédie, Enfer*, IV, 144. Sur le destin ambigu d'Averroès dans l'Occident latin, voir J.-B. Brenet, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 ; Id., *Le Dehors dedans. Averroès en peinture*, Paris, Macula, 2024.

2. On entend « arabe » au sens linguistique. Sur la vie d'Averroès, voir D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

3. Voir Ġ. Al-'Alawī, *al-Matn al-rušdī. Madḥal ilā qirā'a ġadida*, Casablanca, 1986, p. 14-45 ; G. Endress, « Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text », in G. Endress et J. A. Aertsens (ed., with the assistance of K. Braun), *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 339-381.

réalité des textes, revient à ignorer ce que « commenter » veut dire et travestir les pratiques discursives que cela recouvre¹. Non seulement Ibn Rušd aborde les œuvres *en savant* sous diverses formes², mais pour chacune d'elles sa méthode peut varier³.

La tradition distingue trois types de commentaires, qui auraient correspondu, dans une maturation lente, et tandis que s'affinait son aristotélisme, à trois époques de rédaction : les *Compendia*, ou *Épitomés* (v. 1150-1160) ; les *Commentaires moyens*, ou *Paraphrases* (v. 1170-1180) ; les *Grands commentaires* (v. 1180-1190)⁴.

Ces textes ne se ressemblent pas. Les *Compendia* sont des œuvres de jeunesse, dans un rapport moins direct à la lettre d'Aristote. Ibn Rušd résume certains points, en accentue d'autres, appuyé sur la tradition du péripatétisme gréco-arabe (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, al-Fārābī, Ibn Sīnā / Avicenne, Ibn Bāğğā / Avempace) et le corpus scientifique

1. Voir, entre autres, T.-A. Druart, « Averroes: The Commentator and the Commentators », in L. Schrenk (éd.), *Aristotle and Late Antiquity*, Washington, Catholic University of America Press, 1994, p. 184-202 ; A. Elamrani-Jamal, « Averroès, le commentateur d'Aristote ? », in M. A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse-Paris, Érès, 1991, p. 643-651 ; J. Puig, « Averroes' Commentaries on Aristotle: to explain and to interpret », in G. Fioravanti, C. Leonardi et S. Perfetti (éd.), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV)*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 327-358.
2. Ainsi trouve-t-on les différentes rubriques suivantes pour classer ses ouvrages : *ḡāmi'* (compendium), *muḥtaṣar* (abrégé), *talḥiṣ* (paraphrase), *ṣaḥr* (grand commentaire), *kitāb* (livre), *mas'āl* (questions), *maqāla* (traité), *kalām* (propos), etc.
3. Voir A. Ivry, « La logique de la science de l'âme. Étude sur la méthode dans le Commentaire d'Averroès », in G. Hahn et M. A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, op. cit., p. 687-700 ; S. Harvey, « Similarities and Differences among Averroes' three Commentaries on Aristotle's *Physics* », in A. Hasnawi (éd.), *La Lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes du IV^e Colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques). Cordoue, 9-12 décembre 1998*, Leuven, Peeters, 2011, p. 81-97 ; R. Fontaine, « Averroes as Commentator of Aristotle: the case of the *Meteorologica* and the *De animalibus* », *ibid.*, p. 99-108 ; H. Bellosta, « Averroès commentateur d'Aristote ou lecteur d'Alhazen ? », *ibid.*, p. 23-37.
4. Pour un *Compendium*, on parle de *ḡāmi'* ; pour un *Commentaire moyen*, de *talḥiṣ* ; pour un *Grand commentaire*, de *ṣaḥr* ou de *tafsīr*.

déterminant à son époque (la médecine de Galien, l'optique d'Ibn al-Hayṭam, etc.). Les *Commentaires moyens* sont des paraphrases, qui ne citent pas le texte d'Aristote¹, mais le suivent d'un passage à l'autre, en reformulant le propos, les arguments, tantôt pour les resserrer, tantôt pour les prolonger, voire en discuter. Les *Grands commentaires*, enfin, citent intégralement le texte, qu'ils découpent par paragraphes et, croisant parfois les interprétations, commentent ligne à ligne.

Sur l'âme, Ibn Ruṣd a beaucoup écrit tout au long de sa carrière². Sans doute la question revêtait-elle à ses yeux une importance particulière, pour au moins deux raisons : d'une part, comme il le dit aux premières pages de son *Grand commentaire*, parce que avec Aristote il place la science de l'âme au croisement de tous les champs disciplinaires (la logique, la physique, l'éthique et la politique, puis la cosmologie et la métaphysique) ; d'autre part, parce que l'étude de l'âme recèle, en son cœur, celle de l'intellect, et que rien n'aura plus préoccupé Averroès que ce point-là dont dépendait la nature de l'homme, du ciel et de Dieu.

1. Même si, constamment, on lit : *qāla*, « il dit ».

2. Citons, dans ce qui fut peut-être l'ordre chronologique : (1) un opuscule portant sur la possibilité de la « jonction » avec l'intellect (l'*Épître 2*, dans Averroès, *La Béatitude de l'âme*, édition, traduction annotée, études doctrinales et historiques d'un traité d'Averroès », par M. Geoffroy et C. Steel, Paris, Vrin, 2001, p. 222-236 ; cf. J. Hercz (éd.), *Drei Abhandlungen über die Möglichkeit der Conjunction des separaten Intellectes mit dem Menschen von Averroes Vater und Sohn*, Berlin, Hermann, 1869) ; (2) *L'Épître sur la possibilité de la jonction*, conservée uniquement en hébreu (*The Epistle on the Possibility of Conjunction with the active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, éd. K. P. Bland, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1982) ; (3) un *Commentaire* du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise (voir M. Zonta, « La tradizione giudeo-araba ed ebraica del *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè », *Annali di Ca' Foscari*, XL, 3 (2001), p. 17-35) ; (4) un autre opuscule sur la « jonction » avec l'intellect (l'*Épître 1*, dans Averroès, *La Béatitude de l'âme*, p. 198-222). Sur cela, voir M. Geoffroy, « Sources et origines de la théorie de l'intellect d'Averroès (I) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 66 (2015-2016), p. 181-302 ; J. A.-D. al-'Alawi, « The Philosophy of Ibn Rushd: The Evolution of the Problem of the Intellect in the Works of Ibn Rushd: from Philological Examination to Philosophical Analysis », in S. Kh. Jayyusi (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992, vol. II, p. 804-829.

De fait, il nous laisse sur le livre *De l'âme* les trois sortes de commentaire¹. Le *Compendium* ne suit le Stagirite que d'assez loin. Le jeune Ibn Rušd y a deux guides principaux, le Grec Alexandre d'Aphrodise et, parmi les modernes, son compatriote andalou Ibn Bāġġa, plus âgé d'une génération, mais il a son style, ses formules, il introduit ou insiste sur des points singuliers (sur la salive, par exemple, sur les nerfs, sur la douleur, la lumière, etc.), et il subordonne l'ensemble à la question directrice de la séparation de l'âme². Car on n'étudie pas la « psychologie » seulement pour comprendre et décrire la vie ; on cherche en elle la possibilité pour l'homme *pensant*, devenu *parfait*, d'échapper à la mort. Tout converge vers une théorie de l'intellect permettant de concevoir qu'on puisse survivre à la dissolution du corps. Comment l'intellect humain progresse-t-il, et jusqu'où ? De quoi est-il capable *pour finir* ? Peut-on, en somme, s'éterniser et se sauver dans la métaphysique ? Tel est le souci du jeune Averroès quand il « lit » Aristote³.

De là vient le poids qu'il met sur la « noétique », c'est-à-dire la théorie de l'intellect, et plus exactement sur notre *puissance* de penser que la tradition, au nom d'Aristote, appelle – pour sa dimension substratique, fondamentale – « l'intellect matériel ». Le maître grec en parle dans deux chapitres denses, voire obscurs, de son livre *De l'âme* (III, 4 et 5). Si penser consiste à pâtre des formes intelligibles des choses du monde, il faut qu'interviennent, premièrement, un intellect « agent » contribuant à l'abstraction de ces formes, dégagées des images individuelles qui les contiennent en puissance, et, deuxièmement, un intellect « matériel » chargé de les recevoir, lequel doit être pure réceptivité et n'avoir en lui-même aucun être ni aucune détermination. Quel rapport cette capacité entretient-elle exactement avec le corps, dont elle dépend au moins fonctionnellement ? Et quelle

1. Pour le *Compendium* et le *Commentaire moyen*, voir Ibn Rušd (Averroès), *De l'âme*, introduction, traduction et notes par J.-B. Brenet, Paris, Gallimard, 2026.

2. Cf. Aristote, *De l'âme*, I, 1, 403a3 sq.

3. Il s'inscrit dans une tradition : cette question, avec ses inflexions, est déjà celle d'Ibn Bāġġa, d'Ibn Sinā ou d'al-Fārābī.

est sa nature, s'il faut envisager qu'elle pense non seulement les formes passagères du monde d'en bas, mais qu'elle s'ouvre aux réalités immatérielles et incorruptibles du monde d'en haut ? Telles sont les questions qui traversent l'œuvre psychologique d'Averroès et qui, au fil des corrections et des refontes, expliquent la variété de ses commentaires.

Dans son *Compendium*, il défend avec Ibn Bāğğa et Alexandre d'Aphrodise l'idée d'un intellect « matériel », comparé au non-écrit d'une tablette, qui serait comme une disposition attenante à l'imagination, et de nature à nous joindre seulement *relativement* à l'absolu¹. Sur ces deux points majeurs, le *Commentaire moyen* du livre *De l'âme* s'en écarte. C'est tout le texte d'Aristote, dans l'ordre, qu'Averroès désormais reformule en révisant ses lectures passées, et sur l'intellect, combinant Alexandre d'Aphrodise et Thémistius, il soutient à présent que notre intellect n'est ni cette pure aptitude, ni une substance séparée en elle-même dotée d'une puissance de penser, mais un intellect en acte – l'intellect « agent » – joint à notre disposition, c'est-à-dire comme « revêtu », dans une composition *sui generis*, de notre aptitude à concevoir.

Nouvelle thèse, nouvelle insatisfaction : le *Grand commentaire* que nous avons traduit en procède². Le texte est un commen-

-
1. Pour une présentation détaillée de ce point, voir Averroès (Ibn Rušd), *L'Intellect. Compendium du livre De l'âme*, introduction, traduction, notes et commentaires par J.-B. Brenet, texte arabe et établi et présenté par D. Wirmer, Paris, Vrin, 2022, p. 62-92.
 2. La question de la datation des commentaires sur l'âme, et en particulier celle du rapport chronologique entre le *Commentaire moyen* et le *Grand commentaire* a été hautement discutée, A. Ivry défendant – à peu près seul – l'antériorité du *Grand commentaire* (on y revient plus bas). Pour la position d'Ivry, voir « Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De anima* », *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995), p. 76-92 ; « Averroes' Middle Commentary on the *De Anima* », in R. Työrinoja, A. I. Lehtinen, D. Føllesdal (éd.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (SIEPM) Helsinki 24-29 August 1987*, vol. III, Helsinki, Yliopistopaino, 1990, p. 79-86 (et plus largement, pour son analyse des textes : « Averroes' Three Commentaries on *De anima* », in G. Endress et J. A. Aertsen (éd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p. 199-216 ; « Averroes' Short Commentary on Aristotle's *De anima* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), p. 512-513) ; pour la dispute, voir H. A. Davidson, « The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De*

taire linéaire. Par groupes de phrases¹, il consiste pour ainsi dire dans l'analyse minutieuse de tout. La tâche était difficile pour plusieurs raisons. Non seulement le propos d'Aristote est en lui-même ardu, mais Averroès ne pouvait le lire qu'à travers des traductions arabes dont il déplore plusieurs fois la mauvaise qualité² et qui, quoi qu'il en soit, aucune langue n'étant le calque strict d'une autre, conditionnaient son lexique, ses tournures et sa compréhension. De même dépendait-il du corpus, celui d'Aristote, parfois très altéré³, comme celui des exégètes gréco-arabes à qui Averroès reproche souvent de faire écran plutôt que de l'avoir éclairé⁴.

anima », *Arabic Sciences and Philosophy*, 7/1 (1997), p. 139-151 ; A. Elamrani-Jamal, « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire moyen* au *De anima* d'Aristote », in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal et A. Galonnier (éd.), *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 281-307 ; R. C. Taylor, « Introduction », in Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, transl. R. C. Taylor, with T.-A. Druart, subeditor, New Haven and London, Yale University Press, 2009, p. XXVIII-XLII.

1. Le découpage, entre les phrases, voire les livres, est parfois curieux : le livre III, en l'occurrence, commence dans le *Grand commentaire* avec le chapitre III, 4 d'Aristote sur l'intellect.
2. Sur cela, voir *infra* la « Note sur le texte et la traduction ». Notons seulement ici qu'à partir de 431a14 la traduction arabe du texte d'Aristote dont se sert principalement Averroès ne serait plus celle d'Ishāq ibn Ḥunayn (s'il en était bien l'auteur jusque-là) ; pour un état des lieux, voir A. Treiger, « Reconstructing Ishāq ibn Ḥunayn's Arabic Translation of Aristotle's *De Anima* », *Studia graeco-arabica*, 7 (2017), p. 193-211. De fait, sur le désir et l'action, le texte auquel le Cordouan fait face est médiocre et souvent incohérent.
3. C'était le cas des *Petits traités d'histoire naturelle* que le Commentateur, pour tant, convoque régulièrement. Sur ce point crucial, qui perturbe l'aristotélisme d'Averroès, voir J. Winzenrieth, *Histoire du texte des Parva naturalia d'Aristote. Prolegomènes à une édition critique*, Berlin, de Gruyter, 2025 ; E. Hansberger, *The Transmission of Aristotle's Parva Naturalia in Arabic*, Doctoral Thesis, Somerville College, University of Oxford, 2006 ; « The Arabic *Parva Naturalia* », in M. Sebti et D. De Smet (éd.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IX^e au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 2020, p. 45-75 ; « *Kitāb al-Hiss wa-l-mahsūs* : Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic Guise », in C. Grellard et P.-M. Morel (éd.), *Les Parva naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 143-162 ; « Plotinus Arabus Rides Again », *Arabic Sciences and Philosophy*, 21 (2011), p. 57-84.
4. Ce sont Ibn Sīnā/Avicenne et – injustement, car il lui doit beaucoup – Alexandre d'Aphrodise qu'il critique le plus sévèrement.

On ne saurait faire le compte ici de toutes ses analyses, de leur sens, de leur finesse, de ses écarts avec Aristote et les interprètes, de ses auto-corrections, aussi, puisque semble-t-il Averroès n'aura jamais cessé de relire et de commenter le traité *De l'âme* – au point que ses analyses ont pu se croiser et, par confusion des strates, perturber la tradition manuscrite. Sur l'imagination et les facultés dites « du sens interne » – au centre desquelles opère la « cogitative¹ » – il a beaucoup à dire. Mais c'est sur l'intellect, une fois encore, qu'il déploie son génie, et deux questions reviennent. Quelle est la nature de cet intellect « matériel » qui, par jonction à l'intelligible, mais sur la base de nos images, nous permet de penser ? Et nous est-il possible en cette vie, dans nos corps, de concevoir la Vérité tout entière, jusqu'à s'y assimiler en quelque façon ? Averroès le croit, et défend dans ce cadre la triple thèse qui fera sa légende : l'intellect dépend pour s'activer des fantasmes de l'individu, qui sous ce rapport se l'approprie et mène sa vie mentale personnelle, mais il n'est en lui-même qu'une puissance séparée, anonyme, indifférenciée, la puissance de l'espèce, éternelle et unique comme elle, que l'ensemble des humains doit continûment reconduire à son acte. C'est ce que Thomas d'Aquin va ruiner et, paradoxalement, fût-ce en miroir négatif, immortaliser.

Ce *Grand commentaire*, sauf erreur, ne laisse pas de trace dans le monde arabe. Dans le monde juif, il est connu, cité, sans qu'une profonde querelle s'ensuive². Dans le monde latin, en revanche, c'est bien un scandale. Averroès dérobe à l'homme ce qui le constitue dans son humanité, le rend moral et digne d'être sauvé. L'individu chez lui ne serait plus qu'un corps bestial,

1. Voir J.-B. Brenet, *Je fantasme. Averroès et l'espace potentiel*, Lagrasse, Verdier, 2017.

2. Cf. la contribution de C. Sirat dans M. Geoffroy et C. Sirat, *De la faculté rationnelle. L'original arabe du Grand Commentaire (šarḥ) d'Averroès au De anima d'Aristote (III, 5, 429a10-432a14)*, édition diplomatique et critique des gloses du manuscrit de Modène, Biblioteca Estense, A. J. 6. 23 (f^{os} 54v-58v), Roma, Aracne Editrice, 2021 ; « Les citations du *Grand Commentaire* d'Averroès au *De anima* d'Aristote dans les Croyances des Philosophes de Shem-Tov Ibn Falaquera », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 249-255.