

logo not found or type unknown

Title Duns Scot entre Avicenne et Averroès / Ibrahim Madkour
MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 9 (1967)
pages 119-131
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66809>

DUNS SCOT ENTRE AVICENNE ET AVERROES

par

Ibrahim Madkour*

Qu'Avicenne (1037) et Averroès (1198) aient joué un grand rôle dans la scolastique latine, on n'a plus à revenir là-dessus; l'un et l'autre étaient considérés comme les plus grands représentants de la scolastique arabe. Ils étaient lus, étudiés et discutés un peu partout. Ils ont eu des amis et des ennemis, des admirateurs et des adversaires. Ils ont même donné lieu à certains courants de pensée : Le Père de Vaux a bien expliqué l'avicennisme latin¹; avant lui, le Père Mandonnet avait parlé de l'averroïsme latin²; dans des études suivies, M. Gilson a exposé ce qu'il appelle 'l'Augustinisme avicennisant'³.

Déjà dans le troisième quart du XIIe siècle, on se mit à traduire Avicenne. On a pu rendre en latin la quatrième et dernière partie de son *Shifā'* qui porte sur la métaphysique. On a aussi traduit l'introduction de la première partie qui porte sur la logique, et presque toute la deuxième partie qui traite de la physique; quant à la troisième partie qui concerne les mathématiques, elle a été complètement négligée. Parmi ces écrits, il y en a trois à mentionner: *l'Isagoge* qui a nourri le fameux problème des universaux si débattu au Moyen-Age, le *De Anima* et la *Métaphysique* qui sont souvent cités par les auteurs latins⁴.

Vers 1225, on s'est intéressé à Averroès et on a commencé à traduire son œuvre, à peine trente ans après sa mort. C'est à Tolède et en Sicile que la plupart de ces premières traductions ont été faites. Ami des sciences et des arabes, Frédéric II était à la recherche de leurs écrits scientifiques et philosophiques. Il arriva à entrer en possession de tous les livres d'Averroès et il encouragea fortement le mouvement de traduction. Il ne se contenta pas de faire traduire, mais il propagea les traductions un peu partout en Europe⁵. Il faut dire qu'au Moyen-Age on avait

* Conférence donnée à l'occasion du septième centenaire de Duns Scot au Congrès qui a eu lieu à Oxford et à Edimbourg (11-17 Septembre 1966).

(1) *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, 1934.

(2) *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2 vol, Louvain, 1911 (2e édit.)

(3) *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1926, 1927, 1929, 1933.

(4) Madkour, *Al Shifā', la Logique*, Le Caire, 1952, T. I, 33-37.

(5) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 8e édition, p. 200-211, 286-292; Le Père de Vaux,

un goût marqué pour l'acquisition des livres, on les cherchait partout, on les vendait très cher; il y avait un commerce des manuscrits.¹ C'est ainsi que les écrits d'Avicenne et d'Averroès ont pénétré dans les milieux intellectuels latins.

Au XIII^e siècle, époque d'or de la scolastique chrétienne, les deux philosophes musulmans sont, pour ainsi dire, le pivot de la spéculation philosophique, car ils traitent des questions auxquelles s'intéressent les chrétiens, à savoir : la création du monde, Dieu et ses attributs, la Providence et l'immortalité de l'âme, en un mot l'accord de la raison et de la révélation². Ces deux philosophes sont aussi intimement liés à Aristote. Ils l'expliquent, l'interprètent d'une manière qui convient quelquefois au dogme chrétien. C'est pourquoi ils sont presque toujours rappelés, toutes les fois qu'il est question d'Aristote ou du péripatétisme en général.

Faisant de l'histoire de la philosophie, Roger Bacon dit : "Aristote avait écarté les erreurs des philosophes antérieurs et élargi la philosophie... bien qu'il n'ait pu perfectionner chacune de ses parties. Ses successeurs l'ont corrigé en quelques points et ont ajouté plusieurs choses à son œuvre. Ces additions vont continuer, car la perfection n'est pas de notre monde. Avicenne, en particulier, qui a imité et exposé Aristote et qui a complété la philosophie autant qu'il a pu, a composé trois grands volumes en philosophie. Après lui, vient Averroès, homme de profonde sagesse, mais il doit être corrigé sur certains points et complété sur d'autres"³. Voilà un jugement d'un esprit critique et d'un des mieux renseignés parmi les latins sur l'histoire de la pensée arabe; pour lui Avicenne dépasse Averroès. Remarquons toutefois que le "Doctor Mirabilis" avait beaucoup de préférence pour Avicenne.

On a essayé de déterminer l'influence de chacun de nos deux philosophes dans le monde latin, en la fixant dans le temps ou dans l'espace. Renan dit : "C'est surtout au XIV^e siècle que l'autorité du "Commentateur" devint absolue et incontestée. Au XIII^e siècle, Averroès reste

La première entrée d'Averroès chez les Latins in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. XXXII, 1933, p. 193-295; Wolfson, *The Twice Revealed Averroes in Speculum* (1961-63) p. 373-392.

(1) Renan, *op. cit.*, p. 261-262.

(2) Le Père de Vaux, *L'Avicennisme latin*, p. 21-30; Madkour, *Fil-Falsafa Al-Islamiyya*, Le Caire, 1947, p. 247-288.

(3) *Opus Majus*, II, 13, Oxford 1897; traduction anglaise par Bruke, Philadelphia 1928, I, 63.

dans l'opinion au-dessous d'Avicenne".¹ Le Père de Vaux rectifie cette constatation et remarque que "l'influence d'Avicenne est prépondérante pendant la première moitié du XIIIe siècle, alors que celle d'Averroès l'est pendant la seconde".² Renan a encore dit : "S. Thomas est à la fois le plus sérieux adversaire que la doctrine averroïste ait rencontré et, on peut le dire sans paradoxe, le premier disciple du "Grand Commentateur". Albert doit tout à Avicenne; S. Thomas, comme philosophe, doit tout à Averroès"³. Il considère enfin l'école dominicaine comme la seule qui ait voué au XIIIe siècle une haine vigoureuse aux doctrines arabes, alors que l'école franciscaine était un des foyers de l'Averroïsme.⁴

Il semble que le grand historien pêche par excès et généralise trop, car dans le thomisme par exemple il y a de l'avicennisme et de l'averroïsme. Le "Docteur Angélique", on l'a déjà remarqué, penche vers Avicenne pendant sa jeunesse et devient averroïste ou plutôt aristotélien dans ses derniers écrits.⁵ A l'encontre de ce que dit Renan, l'école franciscaine dès sa fondation est de tendance avicennienne. Son fondateur Alexandre de Halès est le premier scolastique qui ait accepté et propagé l'influence d'Avicenne. Son chef, Duns Scot, est aussi près d'Avicenne que S. Thomas l'est d'Averroès.

Pour nous la question est mal posée, car dans un système philosophique déterminé, il peut y avoir des éléments platoniciens et des éléments aristotéliens : ce qui importe, c'est de les discerner et de mettre chacun à sa place. Il est temps d'étudier à fond les doctrines et les auteurs latins, un à un, pour y montrer la juste part des philosophes arabes. M. Gilson nous en a déjà tracé la méthode et nous a donné un bel exemple dans ses études magistrales sur S. Thomas et Duns Scot. C'est ce que nous allons essayer de faire dans cet exposé pour préciser la position de Duns Scot entre Avicenne et Averroès.

* * *

Duns Scot est l'homme de son temps; né et formé dans la seconde moitié du XIIIe siècle, il marque l'apogée de ce siècle. Il n'a vécu au XIVe siècle que huit années consacrées à ses écrits résultant du mouve-

(1) *Op. cit.* p. 316.

(2) *Op. cit.* p. 242-243.

(3) *Op. cit.* p. 236.

(4) *Ibid.* p. 240, 259.

(5) Gilson, *Archives*, T. I, art., "Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin"; K. Foster, *Avicenna Scientist and Philosopher*, London, 1952, p. 109.

ment spéculatif du siècle précédent. Mort assez jeune, il n'a pu réviser ce qu'il avait écrit, et il reste un auteur difficile à comprendre. Il avait à sa portée les sources latines en même temps que des sources gréco-arabes, aussi bien à Oxford qu'à Paris. Il aimait aller à l'Université de Paris, sans doute parce qu'elle était le plus grand centre de la spéculation latine et parce que sa bibliothèque possédait une profusion de traductions arabes. Au long d'une trentaine d'années environ, il arriva à examiner et à assimiler ces différentes sources dont il a tiré sa propre philosophie; il fut réellement un grand génie.

Duns Scot a bien connu Avicenne et Averroès et il les cite assez souvent. Il se réfère à la plupart de leurs écrits qui ont été traduits en latin, en particulier à la *Métaphysique* et au *De Anima*. Par exemple dans la XVIe partie de son œuvre, édition Rome, il renvoie huit fois à la *Métaphysique* d'Avicenne, et onze fois à celle d'Averroès. Il confronte les deux philosophes arabes et les discute longuement. Il connaît leurs points de divergence; par moments, il a à choisir entre eux, et souvent il opte pour Avicenne.

On sent que Duns Scot a toujours Avicenne présent à l'esprit; il le mentionne avant même de citer Aristote; à ses yeux, seul S. Augustin est au-dessus de lui. Il suit Avicenne, sauf si ce dernier s'oppose au christianisme. Pour expliquer le scotisme, M. Gilson a bien remarqué que celui-ci a Avicenne pour point de départ¹, et qu'il contient certains éléments avicenniens indéniables, tels que : l'idée de l'être, la distinction de l'essence et de l'existence, la preuve de l'existence de Dieu, l'argument de l'homme volant et la notion d'illumination qui relie l'augustinisme et l'avicennisme. Là-dessus nous n'avons presque rien à ajouter.

Quant à la part d'Averroès dans la formation du scotisme, elle n'a pas été précisée jusqu'à présent. On dit simplement que Duns Scot a combattu le "Commentateur", à la manière des grands scolastiques du XIIIe siècle et qu'il a reproché à S. Thomas d'avoir accepté quelques-unes de ses idées². On dit également qu'il parle d'une matière générique créée d'abord par Dieu et à laquelle participaient tous les êtres, cette matière ressemblant à la matière première dont parlent Averroès et tous les péripatéticiens³. On remarque enfin que Duns Scot adopte, comme Averroès, la philosophie aristotélicienne de la nature⁴. Nous

(1) *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, in *Archives*, T. II.

(2) *Renan*, Op. Cit., p. 265.

(3) *Hauréau*, *Philosophie Scolastique*, Paris 1858, T. II, p. 327.

(4) *De Wulf*, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris 1936, T. II, p. 343.

ne pouvons entrer ici dans les détails; nous nous contenterons de montrer l'attitude de Duns Scot vis-à-vis des grandes questions qui séparent Averroès de son prédécesseur arabe.

* * *

On se trompe sur l'averroïsme, et on en fait une doctrine tout autre que l'avicennisme. On oublie que la philosophie musulmane forme un tout, dont l'averroïsme est une partie, et que le grand philosophe espagnol n'est qu'un membre de la famille des péripatéticiens arabes. C'est une erreur qui a été souvent commise au Moyen Age. Quelques auteurs modernes l'ont également commise.

Pour nous, Averroès a professé la même doctrine qu'Avicenne, ne se séparant de lui que sur deux points, à savoir : la distinction de la théologie et de la philosophie, et le retour à Aristote. Une telle distinction n'a jamais été aussi nette que chez Averroès. Il l'a faite pour sauver la philosophie et se sauver lui-même. Il l'a faite pour établir un accord véritable entre la raison et la révélation, et pour maintenir une coexistence pacifique entre la philosophie et la religion. Il l'a faite enfin pour corriger l'erreur d'Avicenne qui fit de la théologie un chapitre de la métaphysique.

En fait Avicenne ne tient pas moins à établir l'accord entre la philosophie et la religion, mais d'une autre manière. Il applique son rationalisme aux données religieuses. Son Dieu est un Etre infini, un et simple, il n'a ni genre ni espèce, ni attribut. C'est l'Etre nécessaire en soi, et tout ce qui est en dehors de lui est possible. Il est aussi intelligence pure qui s'intelligé elle-même, il est à la fois intelligent et intelligible, c'est une pensée qui se pense. Il connaît parce qu'il se connaît, il connaît les causes et partant il connaît tous les causés; ainsi embrasse-t-il tout dans sa science.¹

Dans son rapport avec le monde, Dieu est le premier principe dont découlent tous les êtres. Par un processus d'émanation, les dix Intellects qui gouvernent le monde sont créés. Les neuf premières s'occupent du monde céleste, et la dixième et dernière s'occupe du monde sublunaire. Celle-ci s'appelle l'intelligence agente ou le "dator formarum" (Wāhib el šowar) dont dérivent la matière première et les formes, y compris les âmes humaines. Le monde est donc créé à partir du néant; cependant il est éternel, Dieu l'a créé avant le temps, et le soutient éternellement par son concours divin.²

(1) Madkour, *Introduction à la Métaphysique du Shifā'*, le Caire 1960, p. 18-20.

(2) *Ibid*, p. 22-26.

On ne peut nier l'existence du mal dans ce monde, on le voit et on le constate. Avicenne s'efforce d'expliquer que ce mal ne contredit en rien la Providence, car tous les maux physiques, moraux et métaphysiques, sont insignifiants, partiels, relatifs et même apparents. Ils viennent tous de Dieu qui les a voulus et les a créés, parce qu'ils ont leur raison et leur utilité. Le monde est donc le meilleur possible.¹

La révélation qui est la source des religions célestes a une base philosophique. C'est ainsi qu'Avicenne fait de la prophétie une théorie psychologique. Il la fonde sur l'imagination qui joue un grand rôle dans son *Traité de l'âme*. Les hommes élus ont une forte imagination qui arrive à pénétrer le mystère et à atteindre le monde céleste. Là, elle peut avoir des révélations et recevoir des ordres divins, aussi bien dans le sommeil que dans l'état de veille.²

La théologie d'Avicenne est avant tout une théologie rationnelle. Elle l'est surtout dans la quatrième et dernière partie du *Shifā'*, qui a été traduite en latin sous le titre de *Metaphysica*; Avicenne l'appelle *Ilāhiyyāt* (théologie) et fait remarquer par cette appellation que théologie et métaphysique sont la même chose.³ Il consacre les trois derniers livres (VIIIe, IXe, Xe) de cette partie à la théologie proprement dite. Il y parle même des pratiques religieuses et de leur utilité, de la résurrection et de la vie dans l'autre monde.⁴ Ces trois livres ont été assez lus et discutés dans la scolastique latine. Duns Scot s'y réfère souvent et en particulier dans ses *Commentaria Oxoniensia*.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer qu'il y a dans cette théologie des éléments aristotéliens et d'autres platoniciens ou plotiniens. Le livre λ d'Aristote et la théologie grecque ont pu ainsi s'associer avec la théologie de l'Islam.

Averroès ne refuse pas la théologie avicennienne, il l'accepte presque tout entière. Mais il n'admet pas la façon de la présenter, car elle n'est pas à la portée de tout le monde. Si elle convient aux philosophes, elle est tout à fait au-dessus de la masse des croyants; il ne faut d'ailleurs pas la mettre à leur disposition, car elle ne manque pas de jeter des troubles dans la vie sociale. L'ésotérisme est une des vieilles traditions philosophiques. Manquant de respect à cette tradition, Avicenne a ainsi donné l'occasion à Ghazali de porter un coup mortel à l'enseigne-

(1) *Ibid*, p. 23-25.

(2) Madkour, "Théorie de la Prophétie" dans *Fil Falsafa al Islamiyya*.

(3) Madkour, *Introduction à la Métaphysique du Shifā'*, p. 4, 8-10.

(4) Avicenne, *Ilāhiyyāt*, T. II, p. 423-432, 443-446.

ment philosophique en terre d'Islam. Quelque temps après, son successeur espagnol a essayé en vain de lutter contre cette attaque.

Selon Averroès, la philosophie a pour but "d'étudier l'univers, en tant qu'il est œuvre d'art et de faire connaître son artisan"¹, c'est à dire Dieu. La religion est un ensemble de révélations accordées aux prophètes pour leur enseigner la vraie science qui consiste à connaître Dieu et la vraie pratique qui consiste à accomplir des actions pour arriver au bonheur éternel.² Philosophie et religion tendent donc à connaître Dieu, mais d'une manière différente, l'une par la raison et l'autre par la révélation. Elles aboutissent toutes les deux à la même vérité : ce sont "deux sœurs de lait" et deux compagnes par nature et par disposition innée.³ En réalité la vérité est toujours la même, qu'elle que soit la voie qui y mène. On voit ainsi combien on a eu tort au Moyen Age d'attribuer à notre philosophe une doctrine de "double vérité"⁴.

La théologie a également pour objet l'étude de Dieu, mais les théologiens n'emploient pas, comme les philosophes, la méthode scientifique, c'est-à-dire le syllogisme démonstratif. Au contraire, ils font toujours usage des arguments dialectiques. Ils aiment discuter et argumenter, ce sont des dialecticiens qui forment une classe déterminée dans la société. Leur dialectique ne convient pas au vulgaire et ne doit pas lui être divulguée. C'est pourquoi Averroès s'est mis dans son *Manāhij al Adilla* à exposer une théologie propre au grand public et basée sur des arguments oratoires.⁵ Là, l'exotérisme est indiqué, et l'on doit "adresser la parole aux gens selon leurs facultés intellectuelles".

Sur la base d'une théorie de trois classes d'arguments, Averroès divise la société en trois classes d'esprits : philosophes, théologiens et grand public; aux philosophes seuls est ouvert le champ de la philosophie; les théologiens font une théologie qui ne convient qu'à eux; au grand public, il faut livrer des données oratoires qui s'adressent plutôt au cœur qu'à l'esprit.

Dans la scolastique latine, les études théologiques ont été très développées. Les maîtres de l'Université de Paris sont avant tout des

(1) Averroès, *Faṣl al Maqāl*, le Caire, s.d., p. 2.

(2) *Ibid*, p. 22.

(3) *Ibid*, p. 32.

(4) Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 202.

(5) Averroès, *Kitāb al Kashf 'an manāhij al Adilla*, Le Caire 1955, p. 132-133; Gautier, *La Théorie d'Ibn Roshd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, (Paris 1909); Gautier, *Ibn Roshd*, Paris 1948, p. 17-45.

théologiens : les plus célèbres du XIII^e siècle, comme Albert le Grand et S. Thomas, sont à la fois des philosophes et des théologiens. «La distinction de la théologie et de la philosophie reconnues comme deux autorités contradictoires, distinction qui, à toutes les époques, a caractérisé l'averroïsme, était déjà à l'ordre du jour»¹. En fait Averroès n'en parle pas seulement dans ses petits traités exotériques, mais aussi dans ses écrits philosophiques et en particulier métaphysiques.

Duns Scot s'est rendu compte de cette distinction et ne pouvait que l'admettre, étant un théologien. Il est donc d'accord avec Averroès pour distinguer la théologie de la philosophie, mais il met la première au dessus de la seconde. La théologie, ou la "sacra doctrina", a un champ plus large et une base plus solide. Elle s'appuie sur la révélation qui est infaillible, et atteint le surnaturel; tout ce qui se rapporte à l'autre monde est de son ressort. La philosophie au contraire se contente du naturel et puise seulement à la source de la raison, qui, après le péché originel, devient défaillante.² La théologie est une science nécessaire à l'homme pour lui permettre d'atteindre son bonheur éternel.³ La philosophie seule ne peut nous conduire à ce but, parce que si elle nous aide à connaître notre fin, elle n'arrive pas à nous fournir les moyens pour y aboutir. La raison humaine ne se suffit pas à elle-même, beaucoup de choses la dépassent. Elle est du domaine du naturel, et entre celui-ci et le surnaturel il y a un grand écart.⁴

Duns Scot reproche à Avicenne d'avoir mêlé religion et philosophie dans le neuvième livre de sa *Métaphysique*.⁵ Il lui reproche surtout d'avoir soutenu que la raison humaine peut, seule, nous conduire à la béatitude;⁶ donc la religion n'a plus sa raison d'être. Sans révélation, il n'y a moyen ni d'atteindre le surnaturel, ni d'arriver au bonheur éternel. Il faut dire qu'Avicenne ne nie pas la révélation, il met la raison à côté d'elle. Pour lui, le philosophe peut, comme le prophète, atteindre le monde suprasensible. L'âme humaine peut, avec la science et la méditation, arriver à établir un contact avec les âmes et les Intelligences séparées; voilà ce que Duns Scot, théologien comme Ghazali, ne peut admettre.

Sous ce rapport, le Docteur Subtil est donc plutôt averroïste. Il

(1) Renan, *Averroès*, p. 232.

(2) E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 11-43.

(3) Duns Scot, *Commentaria Oxoniensia*, ed. Garcia, Prol I, I.

(4) Duns Scot, *Commentaria Oxoniensia*, Prol I, 3; Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 36-37.

(5) Duns Scot, *Comm. Ox.*, Prol I, 2.

(6) *Ibid*, Prol I, 3.

plaide pour la distinction de la théologie et de la philosophie plus que S. Thomas, et en fait grand usage. Sa thèse diffère cependant de celle du philosophe arabe. Il fait de la théologie une discipline indépendante pour la mettre au-dessus de la métaphysique. Tout en la séparant, il ne refuse pas de la défendre par les armes philosophiques.

* * *

Autant Duns Scot s'approche sur ce point d'Averroès, autant il s'en écarte en ce qui concerne le retour à Aristote. Le Péripatétisme, on le sait, est une des plus vieilles doctrines philosophiques. Il a longuement évolué et a subi différentes influences. Il y a un péripatétisme grec auquel se rattachent certains éléments stoiciens. Il y a aussi un péripatétisme alexandrin qui a su relier l'aristotélisme au néoplatonisme. Il y a enfin un péripatétisme arabe auquel se joignent d'autres éléments étrangers.

Les arabes n'ont connu Aristote qu'à la lumière de ses commentateurs, qui étaient pour la plupart des néoplatoniciens. Ils tenaient à avoir les textes d'Aristote avec leurs commentaires, qu'ils payaient cher et pour lesquels ils avaient beaucoup d'estime. A la suite des Syriens, ils ont attribué au Stagirite des écrits qui n'étaient pas à lui. Je veux parler surtout de la *Théologie apocryphe* et du *Livre des causes*, qui ont joué un rôle important dans toute la scolastique. Donc l'aristotélisme a été mêlé chez les arabes à plusieurs éléments non-aristotéliens.

D'ailleurs, al-Fārābī, qui peut être considéré comme le fondateur de l'école philosophique musulmane, ne croit pas aux différences des écoles et professe un syncrétisme excessif.¹ Tout en faisant l'histoire des écoles philosophiques grecques, il les ramène les unes aux autres.² Pour lui, il n'a qu'une seule philosophie; Platon doit être d'accord avec Aristote. C'est ainsi qu'il s'exprime dans un traité que nous avons analysé longuement, pour prouver cet accord.³

Avicenne avoue qu'il a hérité quelque chose d'Al Fārābī⁴. Il en a hérité surtout son platonisme et son mysticisme, les deux d'ailleurs étant intimement liés. On n'a pas besoin de démontrer le platonisme avicennien; il a été remarqué depuis longtemps. Un de nos collègues arabes, M. Saliba, avait déjà écrit, il y a plus d'une trentaine d'années,

(1) Madkour, *La Place d'Al Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 11-17.

(2) Al Fārābī, *Al Gam' bin el Hakimen*, Leiden 1895.

(3) Madkour, *La Place d'Al Fārābī*, p. 18-38.

(4) Madkour, *Introduction à la Métaphysique d'Avicenne*, p. 4.

un petit traité dont le titre est très significatif : *De Platon à Avicenne*.¹

Avicenne est platonicien à plusieurs égards; il l'est dans ses théories de la création du monde, de la connaissance et de l'immortalité de l'âme. Il est aussi néoplatonicien dans ses théories de l'émanation, des Intellects séparés et de l'extase. Du reste il s'intéresse peu à la filiation historique des idées. Il cite rarement les auteurs antérieurs et c'est à peine s'il fait mention d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il appelle le "Meilleur de la postérité" (Fādel al Mota'akhirin)². Dans un petit chapitre de sa *Métaphysique* il essaie de critiquer les anciens adversaires d'Aristote, platoniciens et pythagoriciens, mais il ne renonce pas à son platonisme et réduit au minimum la place qu'il consacre aux différentes écoles et à leur relation historique.³ L'essentiel pour lui, c'est de donner un système cohérent quelles que soient ses origines.

Au cours de l'histoire, il y a peu de péripatéticiens qui se soient adonnés à Aristote, comme l'a fait Averroès. Il avait pour lui une admiration superstitieuse, il le connaissait à fond et le défendait de toutes ses forces. Il a passé avec lui les meilleures années de sa vie, cinquante ans environ de l'âge mûr. Il a commencé par réunir tout ce qui le concerne : textes et commentaires. Il s'est mis ensuite à l'étudier de différentes manières. Il a présenté ses écrits en arabe sous trois formes : épitomé, moyen et grand commentaires. Il a réellement mérité le titre de Grand Commentateur.

Parmi les scolastiques, Averroès est sûrement celui qui a compris le mieux l'esprit d'Aristote, tout en ignorant le grec. Il se charge de montrer les écarts et les innovations que ses prédécesseurs arabes ont introduits dans l'aristotélisme. Il ne manque pas de réfuter de fausses interprétations données par les anciens commentateurs. Il cite en particulier Avicenne pour le corriger, le critiquer et en un mot pour le ramener au Premier Maître. Son mot d'ordre était : "le retour à Aristote"; il n'a pu cependant échapper lui-même à quelques influences néoplatoniciennes.

Dans sa critique d'Avicenne, il ne s'arrête pas seulement aux grandes questions, il tient à tout soulever. Par exemple dans son *Épitomé de Métaphysique*, il cite Avicenne onze fois et lui reproche des idées fausses ou des interprétations erronées en logique, en physique ou en métaphysique.⁴ Sans entrer dans ces détails, il suffit d'en donner deux

(1) Djamil Saliba, *Min Aflāḥūn ilā Ibn Sīnā*, Damas 1951, 3e éd.

(2) Madkour, *Al Shifā', Logique*, Le Caire 1952, I, p. 10.

(3) Avicenne, *Al Shifā', Métaphysique*, T. II, p. 303-324.

(4) Ibn Roshd, *Talkhīṣ Maba'd al-Ṭabī'a*. Le Caire, 1956, p. 4, 10, 19, 41, 52, 76, 82, 101, 103, 109, 153.

échantillons.

Primo : Aristote, dans la VIII^e livre de sa *Physique*, avait prouvé l'existence de Dieu par une argumentation laborieuse. Avicenne trouve que le lieu propre de cette preuve est la métaphysique. Il trouve aussi que l'argumentation aristotélicienne est peu convaincante, et met à sa place une preuve basée sur la distinction du nécessaire et du possible.¹ Double innovation qu'Averroès n'admet pas et critique sévèrement.² Cependant la preuve avicennienne a eu un grand succès dans le monde latin.

Secundo : Conséquent avec son platonisme, Avicenne affirme l'existence des idées en dehors du monde sensible. Elles existent, en tant que formes séparées, dans l'Intelligence Agente. La connaissance humaine est une opération qui exige un certain concours divin, car par le sens on atteint seulement le sensible, autrement dit le particulier, dont se forme une image mentale. Pour arriver à l'Universel, il faut un contact avec le monde intelligible, une certaine illumination de l'Intelligence Agente.³ Voilà une opposition manifeste à l'aristotélisme, qui place l'universel uniquement dans les particuliers en puissance et dans l'esprit en acte. Averroès n'admet pas cette opposition et défend énergiquement le point de vue aristotélicien⁴. Cependant la théorie avicennienne de la triple existence des universaux a conquis toute la scolastique latine⁵.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, Aristote a été entièrement traduit en latin, soit du grec, soit de l'arabe. Ses commentaires anciens ou modernes faisaient partie de son œuvre et étaient traduits avec elle pour la compléter ou l'expliquer. On a même traduit, les Syriens et les Arabes en particulier, le pseudo-Aristote. Les livres d'Aristote étaient étudiés un peu partout en Europe, son prestige était très grand; et Averroès, sans doute, y est pour quelque chose. Le Premier Maître était au XIII^e siècle le représentant par excellence de la philosophie de la nature. Aussi a-t-il provoqué plusieurs condamnations de la part de l'Eglise.

Duns Scot le cite fréquemment, emploie son langage et le joint souvent à Avicenne. Cependant, sous l'influence de celui-ci, il a assimilé

(1) Ibn Sinā, *Ilāhiyyāt*, T. I, p. 29-37.

(2) Ibn Roshd, *Talkhīs Ma ba'd al-Ṭabī'a*, p. 4, 41; Wolfson, *Averroès last treatise on the Prime Mover in Hebrew Union College Annual*, Vol. XIII, Cincinnati 1950-1951.

(3) Ibn Sinā, *Al Shifā, Logique*, Le Caire 1952, p. 65-72.

(4) Ibn Roshd, *Talkhīs Ma ba'd al-Ṭabī'a*, p. 26, 45, 51, 53, 100.

(5) Madkour, *Introduction à l'Isagoge d'Ibn Sinā*, Le Caire 1952, p. 63-67.

une forte dose de platonisme et il est sûrement plus platonicien que S. Thomas. D'ailleurs le platonisme avait déjà marqué l'augustinisme, et Duns Scot met S. Augustin au-dessus de tous les penseurs.

Il n'était donc pas tenté par le retour à Aristote réclamé par Averroès; cette fois-ci il est plutôt avicennien, il défend le point de vue de Platon, non seulement parce qu'il est soutenu par Avicenne, mais surtout parce qu'il s'accorde avec la pensée augustinienne. Contentons-nous de montrer son attitude vis-à-vis des deux points précédemment expliqués.

Grand dialecticien, Duns Scot se plaît à discuter les idées opposées; il défend une idée pour la réfuter après. Il commence par se demander pourquoi ne pas prouver l'existence de Dieu en physique par l'argument du mouvement. N'y a-t-il pas là une argumentation basée sur le principe de la causalité ? Mais il remarque ensuite que cet argument ne prouve qu'un accident de l'être, alors que l'argument du nécessaire et du possible prouve l'être lui-même.¹ Donc Averroès a tort, et Avicenne a raison.

En ce qui concerne la théorie de la connaissance, Duns Scot n'est pas moins avicennien. Il soutient avec Avicenne que les universaux ont trois genres d'existence; ils existent "ante res, in rebus, post res."² Il emprunte aussi au philosophe arabe l'idée que l'Être Premier nous a doués d'une lumière naturelle faite à sa ressemblance. Sans illumination, aucune connaissance humaine n'est possible. La lumière éternelle intervient dans toutes les opérations de l'intellect.³ Voilà un platonisme d'un cachet à la fois augustinien et avicennien.

Pour conclure, on voit que le contact des idées produit toujours ses effets. Duns Scot a vécu un certain temps avec Avicenne et Averroès, dont il a subi quelques influences. Il s'agit de déterminer ces influences autant que nos documents le permettent. Cette détermination nous aide à comprendre non seulement Duns Scot, mais aussi les philosophes arabes. Inutile de faire remarquer que l'échange des idées ne diminue en rien l'originalité ni la valeur personnelle. Duns Scot emprunte quelque chose aux autres, mais il le fait sien et forme sa doctrine à sa façon.

Avant de terminer j'aimerais attirer l'attention sur une question qui mérite d'être examinée. Je remarque que Ghazali et Duns Scot se

(1) Duns Scot, *Comm. Ox.*, Prol. I, 3, 7; Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 78-80, *Archives*, T. II "Avicenne et le point de départ de Duns Scot".

(2) *Ibid.*, p. 129.

(3) Duns Scot, *Comm. Ox.*, I, 3, 4; Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 55-83.

rencontrent sur plus d'un point. Les deux sont de grands dialecticiens, étant chacun dans son domaine, à la tête des dialecticiens arabes et latins. Ce sont aussi de grands théologiens, qui distinguent nettement la théologie de la philosophie. Si Duns Scot s'efforce de fonder une science de théologie chrétienne, Ghazali a bien soutenu la théologie sunnite en terre d'Islam. Les deux sont enfin des volontaristes, qui mettent la volonté au-dessus de la science, l'acte volontaire primant l'acte de l'intelligence. On sait que Duns Scot a eu connaissance des *Maqāṣid al-Falāsifa* ou la *Philosophia* de Ghazali. A-t-il pu avoir une idée de son *Tahāfot al Falāsifa* ? C'est un champ ouvert à d'autres recherches.

Ibrahim Madkour