

Front commun

Raymond Martin, al-Ġazālī et les philosophes

Analyse de la structure et des sources du premier livre
du *Pugio Fidei*

Thèse de Doctorat présentée devant
la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, en Suisse.
Approuvé par la Faculté des Lettres sur proposition des professeurs
Tiziana Suarez-Nani et Ulrich Rudolph.

Fribourg, le, 24 mars 2011
Le Doyen Thomas Austenfeld

Travelletti Damien

Ayent (VS)

2011

Mes chaleureux remerciements vont à :

Ma directrice de thèse Mme le Professeur Tiziana Suarez-Nani, pour ses conseils avisés, ses lectures attentives, ses encouragements et son soutien.

Mr. Le Professeur Ulrich Rudolph, pour avoir supervisé et corrigé mes traductions de textes arabes et leur mise en perspectives avec les traductions de Raymond Martin.

Mme le Professeur Cristina d'Ancona Costa, pour ses conseils relatifs au chapitre portant sur l'éternité du monde.

Mes collègues

William Duba, pour son aide dans le traitement du ms. SG1405

Catherine Koenig-Pralong, Delphine Carron, Olivier Ribordy, pour leurs discussions stimulantes.

Mes parents Marie-Jeanne et Richard Travelletti, pour leur soutien constant et leur confiance.

Ma femme Barbara Ferrari, pour son soutien, ses encouragements et ses corrections pertinentes

Introduction

Ce travail a pour objectif d'analyser les arguments et les sources structurant la critique de la philosophie développée au premier livre du *Pugio Fidei* par le dominicain catalan Raymond Martin.

Elève illustre des écoles dominicaines de langues orientales, notre auteur a consacré l'essentiel de ses écrits à combattre le judaïsme, ou plus exactement à démontrer que le Christ est le Messie attendu par le peuple d'Israël et que cela est attesté dans les écrits talmudiques eux-mêmes. Les difficultés inhérentes à cette approche critique l'ont amené à développer une connaissance exceptionnelle de la langue hébraïque et des littératures biblique et talmudique. Par ailleurs, cette entreprise de promotion du christianisme par la déconsidération du judaïsme a également été appliquée à l'islam, bien que dans une moindre mesure. L'absence d'une base scripturaire commune limitant par elle-même le débat, la polémique touchant la religion musulmane – présentée dans un seul écrit – est centrée autour de la figure de Muḥammad, dont Raymond Martin s'efforce de démontrer qu'il ne possède aucune des qualités distinctives des prophètes. Dans cette polémique, notre auteur témoigne à la fois d'une grande connaissance de la langue arabe, de la vie du prophète et de la littérature dans laquelle celle-ci est rapportée et transmise.

Aussi, parmi ces controverses visant à promouvoir le christianisme en discréditant ses deux grands rivaux, la discussion présentée au premier livre du *Pugio Fidei* se révèle-t-elle singulière à plus d'un titre : tout d'abord, les questions abordées ne sont plus de nature théologique, mais philosophique et une lecture attentive des arguments traités révèle que si notre auteur est d'une compétence rare en langues et littératures juives et musulmanes, ses connaissances en philosophie sont plutôt limitées. Cela se traduit notamment par le fait que ce premier livre est presque entièrement composé à partir de raisonnements empruntés à d'autres penseurs, au premier rang desquels Thomas d'Aquin. Puisés principalement dans la *Summa contra gentiles*, ces arguments sont accompagnés, soutenus ou mis en discussion avec de nombreuses citations et fragments extraits des textes de penseurs d'expression arabe. La plupart de ces passages sont particulièrement originaux, car inconnus des penseurs latins du Moyen Age ; en outre, les traductions dont ils font l'objet sont généralement les seules qui ont jamais été réalisées en latin. Parmi les auteurs d'expression arabe cités dans le premier livre du *Pugio Fidei*, on rencontre notamment les héritiers musulmans d'Aristote, dont Raymond

Martin cite essentiellement des œuvres inédites en latin, comme le *Nağāt* et les *Išārāt* d'Avicenne ou le *Tahāfut al-falāsifa* et le *Commentaire moyen des Topiques* d'Aristote par Averroès. Plus curieusement, on y trouve également les contradicteurs musulmans des philosophes, au premier rang desquels le juriste et mystique sunnite al-Ġazālī et accessoirement Faḥr al-Dīn al-Rāzī. Raymond Martin possède une connaissance particulièrement étendue du premier de ces auteurs, dont il cite plus de quinze textes différents dans l'ensemble de son œuvre. Dans la partie qui nous occupe, il en mentionne quatre : le *Tahāfut al-falāsifa*, la *Miškāt al-anwār*, le *Mīzān al-ʿamal* et le *Munqid min al-ḍalāl*. Outre le fait que ces textes n'ont jamais été transmis aux penseurs latins du Moyen Age, il est intéressant de relever que ceux-ci classent le penseur sunnite parmi les disciples d'Avicenne, à la suite d'une singulière ironie de l'histoire des textes qui a vu le résumé de la doctrine d'Avicenne et d'al-Fārābī préluant à leur critique par Ġazālī, être présentée comme l'opinion personnelle de ce dernier.

Sur ce point, le travail de Raymond Martin possède une véritable originalité et mérite une étude attentive : à l'inverse de l'ensemble de ses contemporains, il a une connaissance différenciée des auteurs d'expression arabe et des conflits qui ont opposé les héritiers d'Aristote aux juristes et aux partisans du *Kalām* musulman. A l'inverse, la majorité des médiévaux latins ont une connaissance uniforme du monde intellectuel arabo-musulman ; cela provient du fait que l'intérêt des traducteurs du XII^{ème} siècle, qui ont amorcé « le mouvement d'acculturation de l'Occident »¹, porte avant tout sur les écrits scientifiques (optique, médecine, science naturelle) et sur les commentaires d'Aristote rédigés en arabe. Aucune traduction ou commentaire latin n'a jamais rapporté d'informations touchant à la jurisprudence musulmane, aux débats entre les *Mutakallimūn*, aux spécificités du mouvement muʿtazilites ou à la réaction ašʿarite dont ces derniers ont fait l'objet. En outre, la religion musulmane elle-même est très mal connue au XIII^{ème} siècle et le matériel textuel disponible en latin la concernant se limite à la collection de textes rassemblés et traduits par l'équipe travaillant pour Pierre le Vénérable, ainsi qu'à la traduction du Coran et de la profession de foi d'Ibn Tūmart réalisée par Marc de Tolède². Le fait qu'il ait ses propres dogmes, ses autorités scripturaires, ses institutions religieuses et ses contraintes doctrinales particulières explique le désintérêt de l'Occident latin vis-à-vis de l'islam, qui, a priori, n'a rien à apporter aux débats religieux spécifiques au monde chrétien. Aussi, les productions scientifiques et

¹ DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991, p. 113.

² A propos de ces traductions, cf. D'ALVERNY, M.Th., « Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16 (1948), pp. 69-131.

philosophiques d'origine grecque – transmises et enrichies par les savants d'expression arabe – qui, seules, ont intéressé les milieux intellectuels latins, ont-elles conditionné l'assimilation des termes 'arabe' et 'philosophe'. Cela a pour corollaire le fait que les médiévaux latins considèrent les Arabes, et non les Grecs, comme les véritables philosophes³.

Un des intérêts majeurs de Raymond Martin est qu'il fait exception à cette règle. En effet, ses études de langue et ses longs séjours en Ifrīqiya lui ont permis d'entrer en contact avec une vaste documentation rédigée en arabe, comprenant autant les textes religieux – le Coran, les recueils des faits et dires du prophète – que les écrits apologétiques et exégétiques dont ils font l'objet. Parmi ceux-ci, les textes de l'imam al-Ġazālī sont incontestablement les plus exploités par notre auteur, à tel point que le plan agençant le premier livre du *Pugio Fidei* s'inspire directement de l'examen de la philosophie mené par le penseur sunnite dans le *Tahāfut al-falāsifa* et dans le *Munqid min al-ḍalāl*. Cas unique dans l'histoire médiévale, nous sommes en présence d'une critique de la philosophie rédigée par un penseur latin, dont la structure provient des observations d'un juriste musulman. Cet emprunt révèle qu'au-delà de leurs notables différences doctrinales et scripturaires, Raymond Martin considère que le christianisme et l'islam partagent des principes généraux, par lesquels ils s'opposent de concert à la philosophie ou, pour le moins, à une reconstruction normalisée d'argumentaires philosophiques. Dans le *Pugio Fidei*, ces points communs concernent l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le refus que le souverain bien réside dans les plaisirs charnels, la création du monde, le fait que Dieu connaisse les étants singuliers et la résurrection des corps ; autant de thèmes évoqués par al-Ġazālī dans le *Munqid min al-ḍalāl* et qui forment l'ossature des questions discutées par Raymond Martin.

Aussi, le premier axe de notre étude consiste-t-il dans une analyse détaillée des arguments structurant les vingt-sept chapitres dans lesquels ces thématiques sont discutées. Notre objectif est de saisir la cohérence philosophique de la discussion proposée par Raymond Martin, étant donné qu'il n'est pas sans risque d'agencer des arguments provenant de textes de Thomas d'Aquin avec des extraits tirés de la littérature philosophique et religieuse arabe, au sein d'une structure thématique empruntée à Ġazālī.

La deuxième orientation de notre travail porte sur les traductions de l'arabe au latin, effectuées par l'auteur du *Pugio Fidei*. En plus de nous interroger sur la pertinence de leur place dans l'argumentaire de Raymond Martin, chacune d'entre elles est contextualisée et

³ Cf. notamment, DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Age...*, pp. 98-139.

comparée à l'original arabe. En tenant compte des différences probables entre les éditions dont nous disposons et celles que notre auteur avait à sa disposition, nous examinons sa méthode de travail, ses récurrences et ses constances, dans le but d'éclairer autant que possible la nature de sa formation, sur laquelle nous ne possédons que des informations très fragmentaires. L'analyse ligne par ligne menée dans le corps du travail est soutenue par une documentation annexe, dans laquelle les traductions latines de Raymond Martin sont présentées vis-à-vis des originaux arabes, eux-mêmes accompagnés, s'il n'existe pas d'édition de référence, de notre traduction française. Les passages des traductions latines qui font l'objet d'un commentaire sont mis en exergue et marqués de signes diacritiques renvoyant le lecteur à l'analyse effectuée dans le corps du travail ; ceux-ci permettent également de visualiser les passages ajoutés, laissés de côté ou présentant des modifications par rapport à l'original. Le sens des différents signes et symboles est donné en introduction de la documentation annexée.

Notre étude du premier livre du *Pugio Fidei* débute par une introduction historique substantielle ; en effet, la mission et les travaux réalisés par Raymond Martin s'expliquent en grande partie par l'évolution de la situation politique et religieuse des états de la couronne d'Aragon au cours du XIII^{ème} siècle. En outre, la formation en langue orientale que reçoit notre auteur est le résultat d'une conception novatrice de l'apostolat, tournée vers une connaissance approfondie des cultures et des langues des peuples à évangéliser. Les aspects principaux de cette stratégie – encouragée et mise en place par les instances dirigeantes de l'ordre – sont mis en perspective, afin de comprendre le sens de la démarche missionnaire de Raymond Martin.

Concernant l'évolution géopolitique, on constate que la conquête progressive des territoires aux mains des musulmans – entre autres Majorques et le royaume de Valence – par les armées de Jacques I^{er} le Conquérant, est suivie presque immédiatement par l'établissement de couvents ou de centres d'étude de langue par l'ordre dominicain. Dans ce contexte, le roi d'Aragon joue à la fois un rôle de promotion et de modération des missions dominicaines en général et du rôle de Raymond Martin en particulier, puisque, d'un côté, il permet l'organisation de disputes publiques entre des frères et des rabbins espagnols et, d'un autre côté, il limite l'accès des synagogues aux prédicateurs et emploie des juifs à certaines hautes fonctions de l'état.

Toujours dans l'introduction historique, nous rendrons compte également des liens qu'entretiennent les états de la couronne d'Aragon avec le royaume hafside de Tunis, où

Raymond Martin a vraisemblablement effectué la plus grande partie de ses études de langues. Nous verrons que si les relations arago-tunisiennes ont connu des fortunes variables au cours du XIII^{ème} siècle, la présence de chrétiens – y compris de religieux dominicains – dans la capitale hafside est attestée de manière continue, même lorsque les armées croisées de saint Louis assiègent la capitale. A cette occasion, Raymond Martin – notamment grâce à ses contacts avec les autorités hafrides – joue un rôle important et est un interlocuteur privilégié du roi de France.

A ces considérations historiques, politiques et institutionnelles, s'ajoute une synthèse des données portant sur la vie et les œuvres de notre auteur, une mise au point sur la fortune qu'a connu le *Pugio Fidei* à la Renaissance et durant la période moderne, ainsi qu'un compte rendu des études modernes dont il a fait l'objet.

L'analyse proprement dite débute par le décryptage de l'introduction générale du *Pugio Fidei*, dans lequel sont dévoilées les grandes lignes de l'œuvre et les raisons de sa rédaction. Pour sa part, l'étude du premier livre du *Pugio Fidei* est divisée selon les six questions philosophiques débattues et qui, pour certains, s'étendent sur plusieurs chapitres. Etant donnée qu'elles sont les plus longuement traitées et qu'elles contiennent le nombre le plus élevé de citations et de références à des auteurs arabes, les questions de l'éternité du monde, de la connaissance divine des singuliers et de la résurrection des corps sont précédées d'un aperçu historique de la problématique. En outre, ces rappels historiques permettent d'éviter d'inutiles digressions et de saisir les enjeux de la question débattue par Raymond Martin de manière unifiée. Enfin, les données analysées au cours du travail – touchant aussi bien les aspects philosophiques que linguistiques – sont reprises et synthétisées dans un chapitre conclusif.

Introduction historique

On ne peut comprendre les buts et les implications d'une œuvre comme le *Pugio Fidei*, sans avoir à l'esprit les événements politiques, diplomatiques et institutionnels, qui affectent les états du royaume d'Aragon entre le XII^{ème} et le XIII^{ème} siècle. La montée en puissance des comtes-rois d'Aragon, qui débouche notamment sur la conquête des Baléares, va ouvrir des voies de navigation plus sûres aux marins et aux marchands catalans, promouvant par là d'importants échanges commerciaux, militaires et intellectuels avec le Maghreb et l'Ifrīqiya. Dans ce contexte, l'installation à Tunis d'un *studium* de langue orientale par les dominicains n'est pas un hasard. En effet, dès avant 1200, marchands et marins catalans commercent activement avec le royaume hafside qui, sous Jacques le Conquérant, sera tributaire de la couronne d'Aragon. A la même époque, les états de la couronne deviennent également le théâtre des opérations missionnaires et prosélytes de l'ordre dominicain, qui y introduit l'Inquisition en 1234. Dans ce chapitre introductif, nous allons rappeler les faits saillants qui marquent l'histoire du royaume d'Aragon du milieu du XII^{ème} à la fin du XIII^{ème}. Nous nous attarderons spécifiquement sur la figure de Jacques I^{er}, dit 'le Conquérant', qui a joué un rôle déterminant dans la carrière de Raymond Martin et dans la promotion des missions de l'ordre dominicain. Nous tenterons ensuite de saisir la nature des relations qu'entretiennent les royaumes aragonais et hafside tout au long du XIII^{ème} siècle, afin d'appréhender l'atmosphère qui règne à Tunis durant les années d'études de Raymond Martin. Nous présenterons également les grandes lignes du programme missionnaire dominicain, en nous attachant sur les motifs et les buts qui ont incité l'ordre à créer des *studia* de langue, à Tunis, mais également dans les territoires espagnols nouvellement conquis.

Histoire des états de la couronne d'Aragon

Les débuts de la reconquête

En 711, les armées musulmanes entament une conquête fulgurante de la péninsule ibérique. Si leur domination militaire est très rapide, les nouveaux maîtres de l'Espagne ne s'établissent cependant pas durablement dans toutes les provinces. Au Nord-Est, la Catalogne pyrénéenne

et la Navarre ne sont pas envahies – ou l’invasion ne dure qu’une dizaine d’années. La *reconquista* débute depuis ces zones demeurées chrétiennes. En 1010, le royaume de Cordoue s’effondre et l’Espagne musulmane s’émiette en petits domaines rivaux et indépendants : les *taïfas*. Parallèlement, le comté de Barcelone grandit en importance et monnaie sa protection aux *taïfas* voisins – notamment ceux de la région de Valence –, qui lui seront tributaires jusqu’à leur annexion. En Aragon, la reconquête proprement dite débute en 1118 à la prise de Saragosse par Alphonse I^{er} le Batailleur, qui y transfère la capitale du royaume. Dans les années qui suivent, les armées aragonaises portent les frontières des états de la couronne jusqu’à l’Ebre. Commence alors une période de repeuplement durant laquelle les paysans musulmans sont peu à peu remplacés par des chrétiens. Dans les villes comme Saragosse, la population musulmane décroît rapidement, alors que les Juifs restent relativement nombreux.

L’union de la couronne d’Aragon avec la Catalogne s’opère à la mort d’Alphonse I^{er} (1134) qui, s’éteignant sans descendance, lègue ses états aux Templiers et aux Hospitaliers. Les barons aragonais s’opposent à cette décision et confient la couronne à son seul frère Ramire, un moine, qui se fait délier de ses vœux et qui aura comme unique souci d’engendrer un héritier à qui transmettre le pouvoir. Il donne naissance à une fille, Pétronille, qu’il marie au comte de Barcelone Raymond-Bérenger IV (1131-1162). En tant que membre de l’Ordre du Temple, ce dernier obtient la reconnaissance de ses nouveaux droits sur l’Aragon¹. Au milieu du XII^{ème} siècle, le comte de Barcelone a donc autorité sur la Catalogne et l’Aragon mais également sur les comtés de Carcassonne et de Provence.

Sous le gouvernement de Raymond-Bérenger IV, la reconquête des territoires musulmans d’Espagne se poursuit par la prise des villes d’Almeria (1147), de Tortosa (1148) et de Lérida (1149). Comme le relève S. Orvietani Busch : « In addition to these territorial acquisitions, Ramon Berenguer IV must be credited with the admirable work of reorganizing the internal structure of the lands subject to his rule. He faced a very difficult task : to unite under one ruler two contiguous peninsular areas which were geographically, as well as economically and socially, very different »². Sous le gouvernement des descendants de

¹ Une des spécificités du royaume arago-catalan est de n’avoir jamais nié la diversité des états qui le compose – l’Aragon, la Catalogne et les royaumes de Majorque (1229) et de Valence (1238) – et d’avoir toujours fonctionné comme une fédération d’états reliés, par des liens de vassalité, au comte-roi. Si cette entente a pu fonctionner dès le début, cela tient en partie à l’effort diplomatique de Raymond-Bérenger IV qui n’a jamais revendiqué le titre de roi d’Aragon, toujours porté – bien que symboliquement seulement – par sa femme Pétronille. Héritier des deux royaumes, leur fils Alphonse I^{er} (II en Aragon) prendra le titre de comte de Barcelone et roi d’Aragon. Ceci explique pourquoi les dirigeants du royaume arago-catalan portent le titre de ‘comte-roi’.

² ORVIETANI BUSCH, S., *Medieval Mediterranean Ports, The Catalan and Tuscan Coasts, 1100 to 1235*, Leiden-Boston, Brill, 2001, p. 5.

Raymond-Bérenger IV, chacun de ces deux états continuera d'évoluer de manière indépendante, suivant ses propres traditions, langues et lois. L'habileté diplomatique de Raymond-Bérenger IV ménage également le puissant voisin castillan avec lequel il négocie le traité de Tudellén (1151), qui anticipe le partage des futurs territoires à conquérir sur les Sarrasins³.

Raymond-Bérenger IV meurt en 1162 alors que son premier-né, le futur Alphonse I^{er}, n'a que cinq ans. Baptisé Raymond, le futur comte-roi prendra le nom d'Alphonse I^{er} (II en Aragon), signifiant ainsi la légitimité de ses prétentions au trône d'Aragon. En 1163, il est reconnu comte de Barcelone et l'année suivante roi d'Aragon, après la renonciation de sa mère Pétronille. Durant son règne, le pouvoir de la couronne s'accroît au nord des Pyrénées. Tout d'abord, à la mort de son frère Raymond-Bérenger IV de Provence (1181), Alphonse I^{er} reprendra le titre de marquis de Provence. Ensuite, la décision du III^{ème} Concile de Latran de combattre l'hérésie albigeoise va pousser les barons et magnats du Languedoc, sous la conduite de Roger II vicomte de Béziers et Carcassonne († 1194), à chercher protection auprès de la couronne d'Aragon, ce qui, comme le note Th. N. Bisson, « port[e] l'influence catalane en Languedoc à un niveau plus élevé que jamais »⁴. Au sud des Pyrénées, les conquêtes catalanes progressent peu et Alphonse I^{er} consolide avant tout son pouvoir et réforme la législation et la fiscalité⁵. En 1196, Alphonse I^{er} meurt alors que le Pape Célestin III tente d'unifier les royaumes espagnols pour lancer une grande croisade contre le pouvoir almohade.

Trois événements marquent le règne de son fils, Pierre I^{er} (II en Aragon) : son couronnement par le Pape en 1204, la victoire de Las Navas de Tolosa en 1212 et la défaite du Muret en 1213. En 1196, il succède à son père et devient comte de Barcelone, roi d'Aragon et protecteur de la Provence et du Languedoc. En 1204, soucieux d'asseoir son autorité auprès de ses vassaux, il se fait couronner à Rome par le Pape Innocent III. Cette manœuvre diplomatique vise également à assurer le Saint-Siège de sa fidélité au catholicisme romain, à l'heure où le problème cathare amène Innocent III à prêcher la croisade contre les hérétiques. En ce qui concerne les provinces espagnoles, on constate dès 1209 une détérioration des

³ La délimitation des futures conquêtes sera confirmée par son fils, Alphonse I^{er}, au traité de Cazorla (1179). Les deux partis conviennent que Valence reviendra aux Catalans et Murcie aux Castillans. Cependant, les conquêtes proprement dites seront faites par Jacques le Conquérant, qui respectera scrupuleusement les termes des traités conclus par ses ancêtres.

⁴ BISSON, TH.N., « Histoire de la Catalogne : l'époque des grands comtes-rois (1137-1276) », in : J. N. Farreras et Ph. Wolff (éds.), *Histoire de la Catalogne*, Toulouse, Privat, 1982, 1982, p. 279.

⁵ ORVIETANI BUSCH, S., *Medieval Mediterranean Ports...*, p. 8 : « Moreover, Alphonse has to be credited with the effective establishment in Catalonia of a comprehensive territorial government, the one expressed in the *Ustages*, through a series of legislative and fiscal reforms. The effects of such actions were the empowerment of the figure of the count-king over the noble families and military lords, the beginning of local administration and central government, and, more significantly, the realization of a political and cultural identity in Catalonia ».

relations entre chrétiens et musulmans, qui atteint un point culminant en 1211, lorsque le calife almohade Abū ‘Abdallah Muḥammad al-Nāṣir débarque en Espagne avec de nouvelles troupes. Face à l'imminence du danger, les royaumes de Castille, d'Aragon et de Navarre s'allient, sous la conduite de Pierre I^{er}, et obtiennent une rapide et retentissante victoire face aux armées almohades à Las Navas de Tolosa, en 1212. Cette victoire des rois chrétiens d'Espagne n'empêche pas Pierre I^{er} de s'opposer au pape sur la question cathare. En effet, malgré les nombreux avertissements d'Innocent III, les seigneurs occitans sont plus que récalcitrants à l'idée de réprimer un mouvement très répandu dans les hautes classes de la société et parmi l'élite dirigeante. En 1208, la situation se dégrade après le meurtre du légat pontifical, Pierre de Castelnau, imputé au comte de Toulouse. Le Pape appelle à la croisade et, compte tenu des richesses des régions du Sud, trouve un écho favorable auprès du roi de France et des seigneurs du nord. En 1209, Béziers et Carcassonne tombent aux mains des croisés qui massacrent la population. Une intense médiation de Pierre I^{er} auprès d'Innocent III permet l'arrêt de la croisade en 1212. Cependant, Simon de Montfort et les légats pontificaux outrepassent les ordres du Saint-Siège et attaquent Toulouse. En réaction, et malgré l'antagonisme historique des deux maisons, Pierre I^{er} s'allie au comte de Toulouse, ainsi qu'au comte de Foix et au vicomte de Béarn, et affronte au Muret les troupes papales emmenées par Simon de Montfort. Tactiquement défavorisées et insuffisamment soutenues, les troupes de l'alliance arago-toulousaine sont vaincues et Pierre I^{er} meurt sur le champ de bataille, ce qui met fin à la domination aragonaise au nord de Pyrénées.

Jacques I^{er} le Conquérant

Après la défaite du Muret, la situation du royaume d'Aragon est critique : l'héritier du trône, qui n'a que cinq ans, est détenu à Carcassonne par les vainqueurs de son père. Les nobles catalans parviennent néanmoins à racheter la liberté du futur Jacques le Conquérant, dont l'éducation est confiée aux Templiers. Durant cette période de régence, la fiscalité du royaume est assainie et les troubles internes apaisés. Marié à Léonore de Castille, Jacques I^{er} accède au pouvoir en 1225 et est amené à résoudre plusieurs crises politiques, tant en Catalogne qu'en Aragon. Le jeune souverain se démarque par sa fermeté et sa maturité dans le traitement des affaires de l'état, comme le remarque Th. N. Bisson : « Âgé de 17 ans, ayant acquis une expérience bien supérieure à celle que l'on a d'ordinaire à cet âge, il eut dès lors la

pleine maîtrise de l'ordre public et de l'administration fiscale »⁶. Répondant aux espoirs du peuple, des Templiers et du Pape, Jacques I^{er} va renouer avec les conquêtes des territoires des musulmans. Pour le plus grand profit des marchands catalans victimes de la piraterie mauresque, Jacques va diriger ses premières attaques contre les îles Baléares, et, en premier lieu, contre Majorque, dont la capitale tombe le 31 décembre 1229. Le reste des Baléares capitulera peu d'années après – Ibiza en 1235 et Minorque en 1287 – ouvrant aux marchands catalans des routes maritimes sûres vers la Sicile, le Maghreb et l'Ifrīqiya, et conférant à Jacques indépendance et prestige⁷. Après avoir dans un premier temps refusé d'attaquer Valence, dont il percevait un tribut, Jacques cède aux pressions des barons aragonais et convoque un *Cort*⁸ général à Monzón en 1236, afin de convenir des conditions d'une invasion. Le roi obtient du Pape que la campagne soit considérée comme une croisade, bien que la reconquête de la péninsule n'ait pas le même prestige qu'une expédition en Terre Sainte. Le siège de Valence dure 4 mois et la capitale tombe en septembre 1238, les chefs sarrasins peuvent retirer leurs troupes sans être inquiétés. Le roi réfrène les pillages, confirme le droit et la pratique du culte musulman et n'exproprie qu'exceptionnellement les anciens propriétaires terriens⁹. Au grand dam de certains barons, l'extension du royaume arago-catalan cesse avec la conquête de Valence. Appelé à la rescousse par son gendre Alphonse X de Castille, Jacques I^{er} l'aide à prendre Murcie (1266) qu'il lui cède sans contrepartie, respectant ainsi les accords conclus par ses ancêtres. En 1267, dirigeant ses velléités guerrières vers le Moyen-Orient, Jacques propose une croisade en Terre Sainte au Pape Clément IV, qui récuse les prétentions du roi d'Aragon. Deux ans plus tard et sans le soutien pontifical, Jacques s'embarque pour l'Orient, dont il est détourné par une tempête qui le fera

⁶ BISSON, TH.N., « Histoire de la Catalogne... », p. 296.

⁷ BISSON, TH.N., « Histoire de la Catalogne... », p. 298 : « La conquête de Mallorca fut pleinement un triomphe pour Jaume I^{er} et son peuple. Le roi y gagna indépendance dans son action aussi bien que prestige ».

⁸ Les *Corts generals de Catalunya* sont des assemblées royales qui rassemblent les barons, les évêques, les abbés et, dès 1214, des représentants des villes. Les *Corts* sont issus des assemblées de paix et de trêves qui avaient cours au XII^{ème} siècle entre les barons catalans et aragonais et ils deviendront l'organe constitutionnel des états catalans. « Jaume fut le premier souverain catalan à comprendre l'aptitude qu'avaient les Corts à susciter une mobilisation pour la défense des privilèges – et, par la suite, le premier à les convoquer chaque fois que politiquement il en sentait la nécessité [...]. Des innovations fondamentales apparurent dès 1228. D'abord, il devint normal de convoquer les villes en même temps que les évêques, abbés et barons. Les cités et villes catalanes furent représentées à Lleida en 1214, à Vilafranca (1218), Tortosa (1225), Barcelone (1228), et en d'autres occasions par la suite » (cf. BISSON, TH. N., « Histoire de la Catalogne... », p. 309).

⁹ DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1976, p. 107 : « L'ensemble du pays [le royaume de Valence], restant entre les mains de ses propriétaires et cultivateurs musulmans, fut confié par grandes zones à des seigneurs, le plus souvent aragonais que catalans, chargés d'en assurer la garde et d'y enraciner peu à peu des chrétiens ; de riches propriétaires musulmans, véritables seigneurs arabes, subsistaient, vassaux du roi, avec leurs châteaux, leurs cavaliers, les villages qu'ils contrôlaient et leurs tenanciers-métayers ».

s'échouer dans le midi de la France¹⁰. Cet échec explique en partie le manque d'enthousiasme du roi d'Aragon pour la croisade lancée par saint Louis en 1271.

Sous le long règne de Jacques I^{er}, la société catalane connaît d'importantes améliorations économiques et gouvernementales. Si le pouvoir du comte-roi a tendance à s'affirmer et à s'étendre tout au long du XIII^{ème} siècle, Jacques I^{er} généralise néanmoins le recours aux *Corts* et y associe des représentants des villes. Du point de vue de la promotion économique, la stabilisation des routes maritimes et les accords commerciaux avec les ports italiens, français et nord-africains entraînent une hausse significative des échanges commerciaux avec la Catalogne¹¹. Les villes côtières connaissent un développement sans précédent, tout particulièrement Barcelone, à qui Jacques confère un véritable monopole commercial. En 1232, il exonère les marchands barcelonais de toutes taxes de transit sur l'ensemble du royaume et interdit à tout navire étranger, en partance d'un port catalan vers l'Égypte ou le Maghreb, d'embarquer des marchandises, si un navire barcelonais est prêt à le faire¹². Plus généralement, l'importance dévolue au développement économique, grâce aux conquêtes et aux détaxations, et les facilités accordées aux marchands et commerçants catalans durant tout le XIII^{ème} siècle, transforme les états de la couronne d'Aragon en une véritable thalassocratie.

Les communautés juives en Aragon

La communauté juive joue un rôle important dans la prospérité économique des états de la couronne d'Aragon. Dans les premiers temps de la *reconquista*, ils bénéficient d'un traitement

¹⁰ BISSON, TH.N., « Histoire de la Catalogne... », p. 303 : « Toutefois, en route, une tempête suffit à le démoraliser, et il atterrit à Aigues-Mortes avec la plus grande partie de sa flotte ; seuls les navires des infants gagnèrent Acre, mais avec trop peu d'hommes pour rien y faire ».

¹¹ ORVIETANI BUSCH, S., *Medieval Mediterranean Ports...*, p. 20 : « By the thirteenth century, Catalan ports were nodes along routes of commerce travelled especially by Provençal and Genoese ships, importing merchandise destined for peninsular lands and for Muslim territories and exporting goods towards Italy and Southern France. The presence of Catalan ships and Catalan merchant trading in these areas, as well as on the sea-routes along the southern coast of Spain toward North Africa, and toward Constantinople, Jerusalem, and the Outremer, had become more intense from the middle of the twelfth century. Catalan merchants appear settled in all the major commercial ports of the Mediterranean at the end of the twelfth century. At the beginning of the following century, the typology of Catalan commerce, based on import-export exchanges across the Mediterranean Sea, can be considered established ».

¹² MAS LATRIE, M.L. DE, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, Paris, 1866 [réimpression : New York, B. Franklin, 2001], vol. I, p. 76 : « La même année 1227, pendant qu'il préparait l'expédition des Baléares, le roi Jacques décidait que les marchandises d'origine aragonaise destinées aux ports d'Égypte ou au port de Ceuta ne pourraient être embarquées sur un navire étranger, à moins que nul des bâtiments catalans stationnés à Barcelone ne pût prendre ce chargement ». Jacques I^{er} accordera également aux marchands barcelonais le monopole du vin en interdisant à tous navires étrangers d'en embarquer, où que ce soit le long du littoral catalan.

différent de celui qui s'applique aux musulmans. Par exemple, à la prise de Saragosse (1118), les musulmans sont chassés de la ville, à l'inverse des juifs, qui participeront ensuite régulièrement au financement de la reconquête, bien que cela soit mal vu par les autorités religieuses catholiques. A la fin du XIII^{ème} siècle, une quarantaine de communautés juives vivent dans les états de la couronne d'Aragon : Ch.-E. Dufourcq estime leur nombre à 25'000 en Catalogne pour un total de 400'000 chrétiens et seulement 10'000 musulmans¹³. Bien que des familles juives héritent de terres agricoles au nord de l'Ebre, après l'agrandissement de la Catalogne entre 1110 et 1170, la population juive reste essentiellement citadine – à Barcelone, ils seraient plus de 2'000 sur une population totale de 35'000 habitants –, et est orientée vers le grand commerce. La facilité de déplacement des commerçants juifs en Afrique du Nord, liée à leur connaissance de la langue arabe, est également favorisée par un réseau communautaire ancien et très dense, reliant la plupart des villes du pourtour méditerranéen, ainsi que les grands carrefours marchands du Sud saharien¹⁴. Les communautés juives, urbaines et autonomes¹⁵, paient un tribut collectif au roi, au service duquel ils fonctionnent comme traducteur auprès des populations musulmanes exclusivement arabophones. Ils sont également chargés de missions diplomatiques en terre d'Islam, certains occuperont des postes importants dans l'administration fiscale¹⁶, tandis que leurs banques avancent régulièrement de grosses sommes à la Couronne. Malgré leur richesse et leur influence, « depuis 1283-1285, la place et la vitalité des juifs de la Couronne sont ébranlées »¹⁷. En effet, les nobles aragonais obtiennent du roi qu'il empêche les Juifs d'occuper des postes élevés dans les administrations civile et fiscale. Cependant, comme le note Ch.-E. Dufourcq : « bien qu'aux alentours de 1300, sous l'influence conjuguée de l'Eglise, de la noblesse et des villes, la monarchie eût restreint le rôle des juifs, elle continuait à faire appel à eux dans la pratique »¹⁸. Un trait particulièrement significatif de ces contournements est le fait que, jusqu'à la fin du XIII^{ème} siècle, des Juifs

¹³ DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale...*, p. 156.

¹⁴ Cf. DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale...*, p. 171.

¹⁵ Dans leurs quartiers, les Juifs bénéficient de plusieurs privilèges, dont celui de fermer les portes du secteur regroupant leurs habitations et synagogues. Comme le fait remarquer R. I. Burns, à cette époque : « the privileged Jewish quarters were not then ghettos, and antisemitism was still a cloud on the horizon ». (cf. BURNS, R.I., *Medieval Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 271). Même lorsqu'ils seront contraints d'écouter les prêches des moines dominicains et franciscains, le roi Jacques fera en sorte qu'ils soient rassemblés dans leurs synagogues et que seul un nombre restreint de chrétiens puisse accompagner les prédicateurs.

¹⁶ Par exemple, le dénommé Jahuda de la Caballeira fut trésorier du roi Jacques I^{er}.

¹⁷ DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale...*, p. 172. Une remarque de R.I. Burns complète profitablement ces propos : « The sunny scene darkened with the century's advance ; but despite a share of tribulation and trauma the years under James and Peter are rightly called a Golden Age for the Jews of Spain » (cf. BURNS, R.I., *Medieval Colonialism...*, p. 271).

¹⁸ DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale...*, p. 172.

sont autorisés à posséder des esclaves chrétiens, alors que cela a été formellement interdit par le IV^{ème} Concile de Latran (1215).

L'attitude de Jacques I^{er} vis-à-vis des musulmans.

L'attitude de Jacques I^{er} vis-à-vis des musulmans varie au cours de son règne et selon les provinces. Au début du XIII^{ème} siècle en Catalogne, la population musulmane est estimée à moins de 10'000 personnes, concentrées pour la plus grande partie dans la région de Lérida. Le petit nombre de musulmans en Catalogne s'explique par le fait que la reconquête s'y est déroulée entre le XI^{ème} et début du XII^{ème} siècle et que dans la période qui a suivi, « the Catalans had systematically evacuated the resident Muslims, replacing them with a steady flow of Christians from the Pyrenean valleys and Catalonia »¹⁹. Le cas de la région de Lérida est particulier : la reconquête y est plus tardive et les conditions de reddition de la ville ont permis aux musulmans d'y demeurer de manière plus ou moins autonome jusqu'aux environs de 1600²⁰. La situation est sensiblement différente en Aragon, les *Mudéjars* y sont beaucoup plus nombreux qu'en Catalogne. R. I. Burns estime leur population à environ 100'000 habitants au XIII^{ème} siècle, soit 30 pour cent de la population totale²¹. Cette situation provient de la constante reconquête de territoire au sud du royaume d'Aragon. Les sujets musulmans sont relativement bien traités par la Couronne, notamment du fait qu'entre le XI^{ème} et le XIV^{ème} siècle ils fournissent au royaume la plus grande partie de ses revenus²². La plupart des musulmans d'Aragon demeurent dans les campagnes²³. Comme dans le cas des communautés de Lérida, les tribunaux, les écoles et les autres institutions sont laissés à la gestion de la communauté, qui bénéficie ainsi d'une large autonomie. En revanche, cela ne sera pas le cas dans les Baléares, où il semble que la majorité des musulmans aient été tués, expulsés ou réduits en esclavage après la conquête de Majorque par Jacques I^{er}. Si l'on en croit le *Llibre*

¹⁹ BURNS, R.I., « Muslim in the Thirteenth-Century Realms of Aragon : Interaction and Reaction », in : J. M. Powell (éd.), *Muslims under Latin Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 61.

²⁰ Dans la région de Lérida, les *Mudéjars* – nom donné aux musulmans, sujets des souverains chrétiens d'Espagne – peuvent gérer leur système judiciaire, fiscal et administratif et bénéficient d'une relative liberté de mouvement, de parole et de culte jusqu'au milieu du XV^{ème} siècle, mais sont persécutés et forcés à la conversion dès 1492. Ils disparaissent totalement en 1610.

²¹ Cf. BURNS, R.I., « Muslim in the Thirteenth-Century Realms of Aragon... », p. 65.

²² BURNS, R.I., « Muslim in the Thirteenth-Century Realms of Aragon... », p. 65 : « Despite [the] bellicose roll-call, the under-populated Aragonese valued their Muslim tenants highly and treated them relatively generously. Their basic attitude is reflected in the folk-saying "No Moor, no money". For four century most revenues in Aragon would come from Muslim tenants ».

²³ Les musulmans qui résident en zone urbaine en sont presque systématiquement chassés lors de la prise des villes, comme cela a été le cas à Saragosse en 1118.

dels feyts, rédigé par le roi lui-même – ou prétendument tel –, il semble que ce soit l'obstination et la résistance des musulmans de Majorque à se soumettre à la Couronne, qui ait empêché Jacques de faire preuve de mansuétude à leur égard²⁴. Selon Ch. E. Dufourcq, il subsiste moins de 20'000 musulmans sur l'île, et aucun document n'atteste qu'ils aient bénéficié de la même autonomie et des mêmes droits que leurs coreligionnaires de Catalogne ou d'Aragon. La répression qui suit la conquête de Minorque (1287) est encore plus dure : tous les habitants musulmans sont réduits en esclavage et vendus sur les marchés de Barcelone, de Majorque et d'Ibiza. A la suite des conquêtes du royaume de Valence (1232-1245), la situation des populations conquises est encore différente, notamment du fait qu'elles sont – et resteront longtemps – majoritairement musulmanes²⁵. Aussi, autant pour des raisons économiques – la province de Valence est une terre extrêmement riche, et elle est exploitée par des artisans et des paysans au savoir réputé –, que sécuritaires, les autorités arago-catalanes traiteront la population musulmane avec bienveillance, en lui conférant un statut proche de celui des *ḍimmī* en terre d'Islam. Aussi, ont-ils pu garder une grande autonomie institutionnelle, juridique et culturelle, supervisée seulement par l'autorité des barons chrétiens. L'importance de la majorité musulmane dans le royaume de Valence est notamment à l'origine de nombreux soulèvements et révoltes contre le pouvoir de Jacques le Conquérant, qui, jusqu'à la fin de sa vie, devra combattre et pacifier les provinces méridionales du royaume. Un des facteurs qui ralentit – voire empêche – l'acculturation des *Mudéjars* du royaume de Valence est la préservation acharnée de la langue arabe. Comme le note R. I. Burns : « The Mudejars were locked into a conceptual, emotional, and linguistic system which excluded the colonial society and maximized the influence of their own religious leaders. The language barrier [...] was the primary practical factor alienating Mudejars and Valencian Christians »²⁶. La stabilité et la christianisation du royaume de Valence ne pourront s'accomplir pleinement qu'à la suite de l'expulsion progressive des musulmans, ainsi qu'à la protection et au contrôle des nouveaux convertis au christianisme²⁷.

²⁴ Selon le *Llibre dels feyts*, voyant que sa ville était perdue, le roi de Majorque propose plusieurs fois de se rendre, en offrant à Jacques des conditions très avantageuses. Ce dernier refuse la reddition des Majorquins et suit les conseils d'un de ses barons qui lui tient ce discours : « Vous, sire, vous êtes passé ici et nous avec, pour servir Dieu, mais vous avez perdu ici, morts à votre service, des vassaux tels qu'aucun roi n'en avait de meilleurs. Or Dieu nous a donné l'occasion de les venger, et en les vengeant vous aurez toute la terre » (cf. JACQUES LE CONQUERANT, *Le Llibre dels feyts*, trad. A. et R. Vinas, Perpignan, S.A.S.L. des Pyrénées-Orientales, 2007, § 78, p. 91).

²⁵ Selon Ch.-E. Dufourcq, à la fin du XIII^{ème}, soit 50 ans après la conquête, les musulmans de Valence seraient 150'000 pour moins de 50'000 chrétiens.

²⁶ BURNS, R.I., « Muslim in the Thirteenth-Century Realms of Aragon... », p. 83.

²⁷ Pour une analyse détaillée de la situation des musulmans convertis au christianisme dans le royaume de Valence, ainsi que sur le rôle des dominicains dans le contrôle de la sincérité de leur foi cf. BURNS, R.I.,

Si l'attitude de Jacques I^{er} vis-à-vis des musulmans est dictée par un pragmatisme politique et économique, on est étonné de constater qu'à aucun endroit de sa biographie – *le Llibre dels feyts* – il ne dénigre l'islam, la figure du prophète ou la foi des croyants musulmans. Au contraire, comme le remarque J. Tolan : « Jacques ne diabolise pas ses ennemis sarrasins ni ne dénigre explicitement leur religion. En vérité, il exprime souvent son admiration pour la prouesse militaire de ses adversaires »²⁸. Dans le *Llibre dels feyts*, il affirme que ses conquêtes sont dictées par le vœu d'offrir à la Vierge et au Christ les terres reprises aux sarrasins et il insiste également à plusieurs reprises sur le fait qu'il préfère prendre une ville par reddition, plutôt que par la force²⁹. On pourrait objecter que cette attitude, teintée de bienveillance, est en fait calculée, dans la mesure où le saccage d'une ville et le massacre de sa population sont politiquement et économiquement désastreux. Dans le *Llibre dels feyts*, Jacques rapporte cependant diverses attentions qu'il prodigue aux musulmans, et qui, si elles servent en fin de compte des buts pragmatiques, ne sont pas nécessaires à la réussite de son entreprise. Par exemple, durant le siège du château de Peníscola, Jacques refuse que son armée ne coupe les arbres qui entourent le château, car cela offenserait les musulmans³⁰. Lors de la reddition d'Almenara, Jacques envoie aux deux négociateurs sarrasins une grue encore vivante pour qu'ils en fassent leur repas, car, selon les coutumes sarrasines, on ne peut envoyer un oiseau mort comme cadeau³¹. A de nombreuses reprises, Jacques insiste sur le fait qu'il ne revient jamais sur la parole donnée et plusieurs fois les Sarrasins acceptent de négocier sur la seule foi de sa réputation³². Cette magnanimité a également l'avantage de servir ses intérêts

« Journey from Islam : Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-1280) », *Speculum*, 35 (1960), pp. 337-359.

²⁸ TOLAN, J., *Les Sarrasins*, Paris, Champs Flammarion, 2003, p. 241.

²⁹ A deux reprises dans le *Llibre dels feyts*, Jacques insiste auprès des Sarrasins pour qu'ils se rendent, car cela le peinerait qu'ils meurent : § 203 : « Quand les Sarrasins assiégés virent que leur stratagème ne leur servait à rien, ils proposèrent de se rendre s'ils avaient la vie sauve. J'acceptai, car je préférais les avoir vivants que morts ». § 277 « Si le roi de Valence voulait éviter le grand malheur que pourrait être la prise de la ville, où tant de Sarrasins, de femmes et d'enfants, pourraient mourir et perdre tous leurs biens, cela me satisferait [...]. Car leur mort me peinerait beaucoup » (cf. *Le Llibre dels feyts...*, p. 174 et 219).

³⁰ *Le Llibre dels feyts...*, § 184, pp. 164-165 : « A cause de la fraîcheur de la nuit, je fis monter des tentes avec des tapis et des couvertures que nous avions apportés, car j'avais défendu de couper un seul arbre : cela aurait blessé les Sarrasins si on leur coupait leurs arbres dès ma première venue ».

³¹ *Le Llibre dels feyts...*, § 244, p. 203 : « Puis j'envoyai la grue vivante aux deux hommes avec qui j'avais négocié, et leur fis dire de la manger comme premier cadeau pour l'affaire d'Almenara. Je la leur envoyai vivante car je connaissais leur coutume : ils ne la voulait pas mort. Ils en furent très contents... ».

³² Les musulmans de Murcie envoyèrent à Jacques des notables pour négocier les termes de reddition de la ville. Ceux-ci dirent au roi : « qu'ils avaient communiqué aux anciens et aux sages de la ville la proposition que je leur avais faite et qu'ils me remerciaient pour les bonnes paroles que je leur avais envoyées dire. Ils savaient qu'ils trouveraient en moi bonne foi et vérité, et que je respecterais ce que j'avais promis » (cf. *Le Llibre dels feyts*, éd. cit., § 439, p. 314).

diplomatiques. En effet, s'il nourrit toujours les vaincus avant de négocier leur reddition, c'est avant tout pour « que la chère et le vin les rendissent de meilleure humeur et plus enclins aux concessions »³³. En règle générale, le roi est magnanime avec les sarrasins qui se soumettent à lui, comme en témoigne l'épisode des redditions spontanées des forteresses de Paterna, Betera et de Bufila, qu'il récompense d'une exemption d'impôts de deux ans³⁴.

Cela dit, la générosité du roi n'a plus cours si ses ennemis s'obstinent à le combattre ou refusent les termes de la capitulation qu'il propose³⁵. Dans le *Llibre dels feyts*, on constate que les sentiments de Jacques I^{er} pour les sarrasins se modifient à la suite des nombreuses révoltes qui éclatent dans le royaume de Valence nouvellement conquis. Il se déclare particulièrement attristé par le fait que les représentants des villes qu'il a pacifiées, ne déplorent pas les pillages perpétrés par le commandant rebelle al-Azraq sur les terres de la Couronne. Il décide alors d'expulser les musulmans des régions révoltées et de les remplacer par des chrétiens. Historiquement, cette manœuvre n'est pas dictée par la seule déception de ne pas voir sa générosité reconnue par les *Mudéjars*. En effet, depuis le début des opérations, Jacques est pressé par le Pape Urbain IV, puis Clément IV, de mener à terme la croisade valencienne, ce qui signifie justement chasser les musulmans et les remplacer par des chrétiens. Sur son lit de mort (1276), Jacques conseille à son héritier, l'infant Pierre II, d'expulser tous les Maures du royaume de Valence³⁶.

Quels que soient les objectifs propagandistes et orientés du *Livre de Faits*, on n'y trouve aucune dévalorisation de la religion musulmane, contrairement à ce qu'on peut lire entre autres dans les *Siete Partidas* de son gendre Alphonse X de Castille. Ce dernier déclare notamment que la religion musulmane est une insulte à Dieu et que Muḥammad ne possède

³³ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 241. Cf. *Le Llibre dels feyts...*, § 252, p. 206 : « Puis j'allais trouver les gens de Nulles en emportant mon déjeuner, et les Sarrasins mangèrent avec moi car je ne voulais pas discuter avec eux avant qu'ils ne fussent échauffés par la nourriture et le vin ».

³⁴ *Le Llibre dels feyts...*, § 254, p. 206 : « Le troisième jour de Pâques, un Sarrasin de Paterna vint m'apporter un message en cachette, avec des lettres de tout l'*aljama*, pour me dire qu'ils me remettraient la ville et le château. Il en vint aussi de Betera et de Bufila, qui se rendraient elles aussi [...]. Le quatrième jour, selon ce que j'avais convenu avec eux, j'allai là-bas avec cent chevaliers ; la reine m'accompagnait. Tous les Sarrasins et Sarrasines sortirent en grande liesse, je leur dis que je les récompenserais et que je les exempterais d'impôts pour deux ans ».

³⁵ Durant la prise de Valence, Jacques fait preuve d'une grande fermeté vis-à-vis des musulmans qui lui résistent, comme cela s'est vérifié lors de la prise de la tour de la Boatella : « Il y avait là une dizaine de Sarrasins prêts à défendre la tour, et nous les attaquâmes [...]. Malgré tout, ils ne voulaient pas nous rendre la tour quand nous leur demandions de le faire. Un homme de notre armée y mit le feu, et là, en voyant le feu, ils se découragèrent et dirent qu'ils se rendaient ; je rétorquai que nous ne leur ferions pas grâce, puisqu'ils ne s'étaient pas rendus d'emblée. Nous les brûlâmes là, prîmes la tour et retournâmes au camp » (cf. *Le Llibre dels feyts*, éd. cit., § 268, p. 215).

³⁶ *Le Llibre dels feyts*, éd. cit., § 564, p. 378 : « Il [Pierre II] devrait mener la guerre avec énergie, et surtout expulser tous les Maures dudit royaume de Valence : ils étaient tous des traîtres qui m'avaient démontré à maintes reprises que même lorsqu'on leur fait du bien, ils essayent en permanence de nous causer du tort et de tromper notre confiance si c'était possible ; c'est ce qu'ils feraient s'ils restaient dans le royaume ».

aucun des attributs caractéristiques des prophètes³⁷. Il fait au prophète de l'islam les mêmes griefs que les propagandistes des premières croisades : absence de miracles, polygamie, actions guerrières... Au contraire, Jacques se présente comme le roi des trois communautés, soucieux de respecter les droits de tous ses sujets. Dans les traités de capitulation ou dans les codes de droit, la position, les droits et les devoirs des juifs et des musulmans du royaume sont définis sans référence à une doctrine théologique. Si Jacques encourage le travail de conversion entrepris par les dominicains, il cadre leur action de telle manière que cela ne contrevienne pas à l'ordre public. Il codifie et protège les droits des nouveaux convertis, en interdisant notamment qu'ils soient insultés ou discriminés. Tirant un bilan du règne de Jacques le Conquérant, Th. N. Bisson note : « Dans un âge fameux par ses rois, il fut un souverain extraordinaire. Guerrier de premier ordre, il savait aussi où et quand négocier. Aucun roi ne s'est révélé mieux que lui à la postérité, et lorsqu'il écrivit (ou inspira) le *Libre dels feyts*, ce sont ses peuples non moins que lui-même qu'il glorifia dans l'éclat jeté durablement par leurs triomphes. Sa piété de Croisé fut égalée par son humanité ; son intégrité à l'égard de ses ennemis non moins que des autres souverains est impressionnante [...]. Ce fut un grand roi »³⁸.

Le royaume Hāfside au XIII^{ème} siècle

Dans une certaine mesure, la création du royaume hāfside de Tunis et l'essor des royaumes chrétiens d'Espagne, à la fin du XII^{ème} et au XIII^{ème} siècle, résultent d'une même transformation géopolitique. En effet, ces deux entités politiques émergent et s'affirment dans les provinces limitrophes de l'empire almohade déclinant.

Le territoire du futur royaume hāfside – appelé communément Ifrīqiyya ou Berbérie orientale – comprend la Tunisie actuelle, la Tripolitaine et le Constantinois. Cette région est conquise au VII^{ème} siècle par les armées musulmanes et arabisée dans le courant des deux siècles suivants. Entre le IX^{ème} et le XI^{ème} siècle, l'Ifrīqiyya connaît un brillant essor politique, culturel et religieux, sous les dynasties respectives des Aġlabides, des Fāṭimides et des Zīrides. A partir de la seconde moitié du XII^{ème}, le royaume zīride se scinde en de multiples petits potentats locaux, détenus par des Arabes nomades ou des tribus berbères. Dans ce

³⁷ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, pp. 245-246 : « Si Jacques montre qu'une vision polémique de l'islam et de Mahomet n'est pas nécessaire pour se présenter en fervent croisé voué à rendre les églises au culte de la Vierge ou à protéger et à restreindre le statut social des musulmans, Alphonse mêlera ces éléments à une vue polémique de l'islam pour forger une idéologie cohérente et puissante ».

³⁸ BISSON, TH.N., « Histoire de la Catalogne... », p. 312.

contexte anarchique, le calife almohade abd al-Mu'min conquiert l'Ifrīqiyya sans grandes difficultés et y règne de 1152 à 1163. Libérant la province de la présence normande, il persécute également les juifs et extermine les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord³⁹. Malgré les efforts d'abd al-Mu'min, les armées almohades ne parviennent pas à pacifier l'Ifrīqiyya ; la mainmise des conquérants maroquins est rapidement ébranlée par des révoltes intestines et par une tentative d'invasion almoravide entreprise depuis les Baléares. La présence almoravide en Ifrīqiyya sera rapidement balayée par le nouveau calife almohade Abū 'abd Allāh Muḥammad al-Nāṣir⁴⁰, arrière-petit-fils d'abd al-Mu'min, premier conquérant almohade de la Berbérie orientale. En 1206, al-Nāṣir rétablit l'autorité almohade sur la province orientale de l'empire et en confie le gouvernement au cheikh 'Abd al-Wāḥid ibn Abī Ḥafṣ, dont le père, Abū Ḥafṣ, fut l'un des principaux compagnons du Mahdī Ibn Tūmart⁴¹. 'abd al-Wāḥid n'accepte cette périlleuse mission qu'à condition de garder sous ses ordres un fort contingent militaire et qu'avec l'assurance de pouvoir diriger la province avec une grande autonomie⁴². Le nouveau gouverneur de la Berbérie orientale poursuit le travail de pacification des provinces orientales de l'empire et, malgré sa grande autonomie, reste sous l'obédience du califat almohade après la mort d'al-Nāṣir. Le gouverneur ḥafṣide meurt en 1221 et il faudra sept ans à ses fils pour parvenir à rendre héréditaire le gouvernorat d'Ifrīqiyya. En 1228, son fils cadet, Abū Zakariyyā, écarte son frère aîné et prend le pouvoir à l'âge de 26 ans.

R. Brunschvig décrit en ces termes le jeune souverain : « De goûts modestes et d'allure simple, pieux, instruit, frotté de civilisation andalouse [...], énergique et clairvoyant, il conçut et mena à bien, en huit années, cette triple tâche : assurer l'ordre dans le pays, en élargir les frontières par l'annexion de l'ancien état ḥammādide, et devenir indépendant »⁴³. La réalisation de ce dernier point est facilitée par l'effritement de l'empire almohade et par l'incompétence et la maladresse du nouveau calife, Abū al-'alā al-Ma'mūn. En 1229, alors qu'il voit son pouvoir contesté par un de ses neveux, al-Ma'mūn commet l'imprudence de

³⁹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides, des origines à la fin du XVème siècle*, vol. I, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940, p. 5 : « Le titre de gloire de abd al-Mu'min le plus sensible aux yeux de ses coreligionnaires était d'avoir achevé de libérer la Berbérie orientale de l'emprise normande. Il avait détruit, dans le même temps, à la pointe de l'épée, les rares chrétientés autochtones qui avaient survécu jusque-là, et fait subir à la plupart des communautés juives les pires persécutions ».

⁴⁰ Le calife almohade Abū 'abd Allāh Muḥammad al-Nāṣir est celui-là même qui débarque en Espagne en 1212, pour contrer la *Reconquista*, et qui voit ses armées défaites à Las Navas de Tolosa, par la coalition chrétienne emmenée par Pierre I^{er} d'Aragon, le père de Jacques le Conquérant.

⁴¹ C'est à partir de la kunya de ce célèbre ancêtre que ses descendants se nommeront « Ḥafṣide ».

⁴² L'instabilité grandissante du pouvoir de Marrakech conduit peu à peu l'Ifrīqiyya à devenir une province indépendante de l'empire almohade.

⁴³ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 21. L'ancien état ḥammādide recouvre approximativement le territoire de l'Algérie actuelle.

renier la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart et de massacrer les partisans de son adversaire. Suite à ces incidents, Abū Zakariyyā ne lui reconnaît plus sa suzeraineté, il retire son nom de la prière du vendredi et prend le titre d'émir⁴⁴, mais il attendra 1237 avant de proclamer publiquement sa souveraineté⁴⁵. En 1230, soumettant sans difficulté Bougie et Constantine, l'émir ḥafside réunit sous son autorité l'ensemble de l'Ifrīqiyya. Il justifie son pouvoir en se proclamant héritier du Mahdī Ibn Tūmart et protecteur du l'almoḥadisme⁴⁶. Il témoigne notamment de cette filiation en construisant la mosquée de la Qaṣba de Tunis sur le modèle des mosquées almohades, et en nommant ses sujets 'Almohades' dans les traités signés avec les chrétiens. La paix et la sécurité retrouvées vont permettre un essor économique prospère de la Berbérie orientale, qui débouchera sur des relations commerciales de plus en plus intenses avec les puissances chrétiennes du nord de la Méditerranée⁴⁷. En 1242, Abū Zakariyyā poursuit ses conquêtes vers l'ouest, il prend la ville de Tlemcen et affiche des velléités de conquête sur le Maroc. Sa puissance militaire, sa domination politique sans conteste et son aura religieuse conduisent de nombreuses citées marocaines, mais également espagnoles (Séville, Xérès, Tarifa, Almería...), à se soumettre à son autorité⁴⁸. Dans les dernières années de son règne, il recueillera de nombreux immigrants musulmans chassés des provinces espagnoles reconquises par les chrétiens. En 1249, Abū Zakariyyā meurt à l'âge de 50 ans, aimé du peuple et menant une vie simple, dictée par l'idéal almohade. Avant de mourir, il souffre la perte de son fils

⁴⁴ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 21 : « Au commencement de février 1229, il supprime de la ḥuṭba le nom de ce prétendant sans pouvoir réel, se bornant à faire dire la prière « au nom du Mahdi et des califes orthodoxes » : c'était pratiquement l'indépendance, qu'il souligna, mais sans tapage, en prenant seulement dans sa correspondance le titre d' 'émir' ».

⁴⁵ Il est intéressant de constater que l'indépendance du nouveau royaume ḥafside est proclamée quelque mois après la chute du royaume de Cordoue, dont le retentissant échec déstabilise irrévocablement le désormais fragile empire almohade.

⁴⁶ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 23 : « Tout prouve qu'en se séparant de l'empire almohade, c'était en réalité comme le mainteneur de la tradition almohade authentique, comme l'héritier spirituel d'Ibn Tūmart et de abd al-Mu'min qu'Abū Zakariyyā entendait faire valoir ses titres à la souveraineté. Petit-fils d'un des compagnons les plus intimes du Mahdī, né lui-même dans la capitale des abd al-Mu'min et des Manṣūr, il accentua l'emprise sur la Berbérie orientale de l'Unitarisme marocain ».

⁴⁷ Cf. *infra*, pp. 21-25.

⁴⁸ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 33 : « Ainsi, au moment où il s'emparait de Tlemcen, l'émir Abū Zakariyyā n'avait plus de tenant officiel dans la péninsule ibérique. Mais la prise de cette importante cité et le décès presque simultané du Mu'minide al-Raṣīd, en décembre 1242, lui valurent, dans le désarroi général du monde almohade croulant, toute une série d'adhésions et de déclarations d'obédience aussi bien en Espagne qu'au Maroc ». La réputation de puissance du souverain ḥafside était déjà forte dix ans avant la prise de Tlemcen. En effet, en 1231, deux ans après la prise de Majorque par la couronne d'Aragon, Jacques le Conquérant envoya des troupes pour défendre l'île, sur la foi d'une rumeur – fausse – voulant qu'Abū Zakariyyā menaçait d'y envoyer une armée : « Après cet hiver passé en Aragon, je m'en retournai en Catalogne. Mais une fois à Barcelone, des nouvelles m'arrivèrent selon lesquelles le roi de Tunis allait à Majorque et s'y préparait ; on disait qu'il s'emparait des neufs des Pisans, des Génois et des chrétiens » (cf. *Le Llibre dels feyts...*, § 108, p. 116).

ainé et nomme pour lui succéder son cadet : Abū ‘abd Allâh Muḥammad al-Mustanşir (1249-77) qui suscitera les espoirs de conversion des dominicains⁴⁹.

Al-Mustanşir succède à son père sans contestation⁵⁰, il prend tout d’abord le titre d’émir, puis celui de sultan, pour finalement se proclamer calife en 1253. Cette proclamation ne sera pas contestée : en effet, en Orient, le califat abbasside est doublement affaibli par l’imminente invasion mongole et par les coups de la première croisade de saint Louis⁵¹. En Occident, le califat de Marrakech connaît ses dernières heures, alors qu’en Espagne, la *reconquista* se généralise dans toutes les provinces. Abandonnant la sévérité et la simplicité de mœurs qui ont caractérisé le règne de son père, al-Mustanşir réunit à Tunis des ulémas fameux, des poètes andalous et tout ce que l’Afrique du Nord compte de beaux esprits. Il introduit le luxe dans la vie de cour et « affich[e] des allures de grand souverain »⁵². Entre les années 1260 et 1270, le calife ḥafside voit son pouvoir remis en cause dans les provinces occidentales du royaume. Plusieurs villes, dont Miliana et Alger, proclament leur indépendance vis-à-vis du pouvoir ḥafside. Al-Mustanşir réprimera la révolte de la première alors que la seconde se place sous l’obédience de Tlemcen qui, si elle reconnaît encore théoriquement l’autorité de Tunis, agit en fait à sa guise. Encouragées par d’importants subsides de la capitale, ou dangereusement menacées par les armées chrétiennes, d’autres cités – Fès dans le premier cas, Grenade dans le second – reconnaissent toujours la suzeraineté de l’état ḥafside. Durant les années qui suivent le débarquement des croisés de saint Louis sur les plages de Carthage, le pouvoir d’al-Mustanşir ne connaît plus de contestation. Il meurt en 1277 et « le souvenir de son règne prospère de vingt-sept années était appelé à demeurer vivant dans l’esprit des générations à venir »⁵³.

⁴⁹ Ces espoirs de conversion reposent notamment sur le fait que sa mère, ‘Aṭf, était d’origine chrétienne.

⁵⁰ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 39 : « Abū Zakariyyā mort, son fils et héritier présomptif Abū ‘abd Allâh Muḥammad lui succède sans difficulté : intronisé par les grands et l’armée sous les murs de Bône, il reçut peu après, à deux reprises, l’hommage des gens de la capitale, où il s’était hâté de revenir ». Si le pouvoir des Ḥafside à la tête de l’Ifriqiyya ne sera plus contesté, en 1250, al-Mustanşir doit réprimer une révolte qui éclate au sein de sa parenté. Le nouveau souverain circonscrit rapidement le soulèvement et son autorité en sortie renforcée.

⁵¹ En 1258, après la dévastation de l’empire abbasside par les troupes mongoles, le califat d’al-Mustanşir connaît une brève reconnaissance de la part de l’Egypte et du Hedjaz : « [L’] absence d’un chef spirituel suprême de la communauté musulmane était, aux yeux de la plupart des croyants, une situation anormale et intolérable. Or l’Orient n’offrait, pour y mettre fin, aucune ressource : l’Egypte qui échappait presque seule, avec l’Arabie, à l’emprise mongole, vivait dans des troubles perpétuels ; et son sultan mamelouk, le jeune Nūr al-dīn ‘Alī, était loin de représenter un pouvoir fort. C’est dans ces conditions que le chérif de la Mecque Abū Numay se tourna vers al-Mustanşir, dont la haute autorité rayonnait déjà sur une grande partie de l’Occident. Il décida de le reconnaître comme calife... » (cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 45). Cependant, cette reconnaissance ne dure pas et le califat suprême est confié au sultan égyptien Baybars qui prit le pouvoir en 1260 et accueillit au Caire un survivant des ‘Abbassides « par ce moyen, le mamelouk allait bientôt faire revivre le protectorat égyptien sur les Villes Saintes de l’Arabie » (cf. *Ibid.*).

⁵² BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 42.

⁵³ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 69.

Relations aragono-tunisiennes

Comme on l'a déjà signalé, les royaumes ḥafside et aragonais connaissent une expansion et une évolution simultanées, qui coïncident avec le démembrement progressif de l'empire almohade. La défaite de Las Navas de Tolosa et l'incompétence des successeurs d'al-Nāṣir créent les conditions de développement de nouvelles forces politiques sur l'ensemble du territoire anciennement unifié par abd al-Mu'min. Si la conquête de leur indépendance respective entraîne un certain nombre de heurts entre aragonais et ifrīqiyens, l'attrait du commerce apaise rapidement des tensions qui seront suivies d'une longue période de paix, entrecoupée, malgré un travail diplomatique intense, de moments de troubles liés le plus souvent au problème de la piraterie et de la guerre de course.

Les premières tensions entre ḥafside et aragonais naissent en 1232, lors de la conquête de Majorque par Jacques le Conquérant. Si l'on en croit le *Livre de Faits*, le sultan Abū Zakariyyā aurait arraisonné des navires pisans et génois pour porter secours aux musulmans de Majorque. Cependant, comme le remarque Ch.-E. Dufourcq : « rien ne permet de dire que cette rumeur ne reposait sur aucun fondement, mais si les Ḥafside concurent ce projet, ils eurent tôt fait d'y renoncer ; le roi, parti en hâte pour Majorque, n'y vit arriver aucun ifrīqiyen »⁵⁴. Si, dans le cas de la conquête de Majorque, la menace ḥafside n'a peut-être jamais existé que dans l'imaginaire catalan, l'intervention militaire d'Abū Zakariyyā, en réaction à la conquête de Valence, est bien réelle. Appelé à l'aide par le sultan valencien Ibn Mardaniš, dont les territoires du nord sont envahis dès 1236 par les armées des états de la couronne d'Aragon, Abū Zakariyyā apprête une escadre de dix-huit bâtiments au secours de son vassal espagnol⁵⁵. Emmenée par Ibn al-Šahīd, cousin du sultan tunisien, la flotte ifrīqiyenne, ne peut cependant mener à bien sa mission d'aide et de ravitaillement. Dans un premier moment empêchées d'approcher le port de Valence, les troupes ḥafside tentent d'accoster plus au nord, à Peñíscola, mais sont rejetées à la mer par la garnison catalane. L'escadre d'Ibn al-Šahīd débarque finalement armes et vivres dans la ville musulmane de Dénia, mais, poursuivie par la flotte catalane, elle doit faire voile précipitamment vers Tunis. Malgré cette confrontation directe, on constate une rapide reprise des relations commerciales entre les deux états, suite aux négociations de paix menées entre 1240 et 1241, qui débouchent

⁵⁴ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane et le Maghrib au 13^{ème} et 14^{ème} siècle*, Paris, PUF, 1965, p. 93. Pour l'extrait du *Llibre dels feyts*, cf. *supra*, note 45.

⁵⁵ La tradition veut qu'Abū Zakariyyā ait accepté d'aider le sultan Ibn Mardaniš, après avoir entendu la supplique que lui adressa en son nom le fameux poète andalou Ibn al-Abbār. Une fois le royaume valencien tombé entre les mains des chrétiens, ce dernier fut accueilli avec les honneurs à la cour ḥafside. Pour plus de détail, cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 32 et 38.

sur la nomination d'un ambassadeur catalan à Tunis. En 1246, pour que soient préservées les relations de paix et de commerce nouvellement rétablies, Jacques le Conquérant demande au Pape Innocent IV que Tunis soit épargnée par la septième croisade que prépare Louis IX. Comme le note Ch.-E. Dufourcq : « c'était une prodigieuse initiative : en quelque sorte, Jacques le Conquérant rompait l'unité de la chrétienté vis-à-vis de l'islam qu'il ne considérait plus comme un ensemble »⁵⁶. Bien qu'elle n'ait pas abouti, cette initiative témoigne de la rapidité avec laquelle les relations entre aragonais et hafrides se sont normalisées, à la suite des événements valenciens de 1238. Cette requête de Jacques I^{er} d'Aragon aura pour conséquence d'éveiller l'intérêt de la papauté envers le souverain hafride, qu'elle considère dès lors comme un interlocuteur privilégié ; elle lui recommandera notamment l'évêché marocain nouvellement établi⁵⁷. En 1250, l'entente tuniso-catalane est entérinée par la ratification d'un traité interdisant la piraterie et la guerre de course entre les marins des deux états. La paix qui règne durant les dix années qui suivent profite à l'expansion des colonies marchandes catalanes de Tunis⁵⁸, ainsi qu'à l'implantation des fondations religieuses – *studium* de langue, monastères, hôpitaux pour les captifs chrétiens – de différents ordres religieux catholiques⁵⁹. Dans les années soixante, les intérêts économiques continuent à prévaloir, et sont garantis et préservés par une stratégie politique catalane qui entend supplanter commercialement les autres nations européennes vis-à-vis du régime hafride⁶⁰. En 1262, le mariage de Pierre d'Aragon, héritier présomptif de Jacques I^{er}, avec la fille de Manfred de Hohenstaufen, roi de Sicile, réputé pour être l'ami des musulmans, renforce encore les bonnes dispositions d'Al-Mustansir vis-à-vis de la couronne d'Aragon. En 1263 et 1268, les relations commerciales entre les deux états pâtissent des conséquences de la guerre de course, qui, malgré le traité de 1250, reprend entre marins aragonais et ifrīqiyyens⁶¹. La première de ces deux crises prend une ampleur particulière, car elle se déroule simultanément

⁵⁶ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 97.

⁵⁷ Nous verrons que cette initiative de Jacques le Conquérant a également éveillé l'intérêt des dominicains, en particulier celui de Raymond de Peñaford. Ce fait n'est certainement pas étranger à la décision qui sera prise par l'ordre d'établir à Tunis, en 1250, un *Studium* pour l'étude de l'arabe. Cf. *infra*

⁵⁸ Cf. *infra*, pp. 28-29.

⁵⁹ Cf. *infra*, pp. 30ss.

⁶⁰ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 113 : « Les Catalans réalisaient des progrès en Ifrīqiyya, leur négoce s'y incrustait, leur influence y augmentait, mais les rivaux italiens y restaient solidement installés. Pisans et Génois ne reculaient pas. Si la valeur commerciale était égale de part et d'autre, des manœuvres politiques ne pourraient-elles affaiblir ou gêner la concurrence des Italiens ? La cour d'Aragon le pensa. L'attitude prise par Jacques le Conquérant en 1246 avait été un signe précurseur : le monarque aragonais n'avait pas hésité alors à se faire l'avocat d'un mahométan auprès du pape ! »

⁶¹ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 114 : « L'humeur belliqueuse des marins, le désir de s'enrichir qui tenaillait les uns et les autres, l'audace dont s'enivraient sur mer les plus forts, tout rendait les incidents inévitables. Tarragonais et habitants du comté d'Ampurias avaient toujours la passion de la course. Quant aux plus remuants des ifrīqiyyens, ils pirataient facilement ».

à la révolte de Murcie, qui contraint Jacques I^{er} à venir en aide au royaume de Castille. Cependant, ces tensions politiques n'entraînent pas l'arrêt des relations commerciales : « il y avait en même temps guerre et paix. Les relations étaient distendues, non interrompues »⁶². Bien qu'il ne retrouve pas l'ampleur qu'il a connue entre 1250 et 1261, le commerce prévaut, et les deux états s'accommodent de la piraterie et de l'inobservation des traités qui la condamnent⁶³.

En 1270, le sultan ḥaf̣sides Al-Mustaṇsir sera reconnaissant à la couronne d'Aragon de la bienveillante neutralité dont elle fait preuve, lors de la croisade avortée de saint Louis contre Tunis. Sommé par le roi de France de participer à son expédition, Jacques I^{er} d'Aragon se dérobe en prétextant l'échec, l'année précédente, de sa tentative de croisade en Terre Sainte. Mis à part l'excuse officielle, l'Aragonais a d'autres raisons de ne pas participer à une telle entreprise. En effet, depuis le mariage de son fils Pierre, sa famille est liée à la maison des Hohenstaufen, récemment chassés de Sicile avec la bénédiction du Pape, par Charles d'Anjou, le frère de saint Louis⁶⁴. Suite à leur expulsion, bon nombre de Gibelins, clients et membres de la famille Hohenstaufen, trouvent en Ifrīqiyya une terre d'accueil, que le souverain aragonais aurait été bien en peine d'attaquer⁶⁵. Du point de vue économique, une possible victoire des croisés aurait menacé durablement les privilèges commerciaux des Catalans en Ifrīqiyya. Seigneur des Marseillais, Charles d'Anjou aurait, en cas de victoire des croisés, favorisé le commerce phocéén vers la Tunisie – ainsi que celui des marchands siciliens –, au détriment de leur rivaux catalans⁶⁶. Durant l'occupation de Carthage par les croisés, le commerce avec la Catalogne ne cesse pas de fonctionner⁶⁷ et sera durablement

⁶² DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 116.

⁶³ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 117 : « Un *modus vivendi*, qui réapparut souvent par la suite, devint la règle *de facto* des relations tuniso-catalanes : il n'y avait pas de traité de paix en vigueur ; on faisait la guerre de course ; mais l'instinct commercial des uns et des autres était tel que le trafic se poursuivait. En vérité, le commerce triomphait ».

⁶⁴ S'il n'en est pas forcément l'instigateur principal, le détournement de la croisade sur Tunis permettra toutefois à l'Angevin de percevoir d'Al-Mustaṇsir le tribut qu'il payait jadis au Hohenstaufen. Nous reviendrons sur les motifs du détournement de la croisade, lorsque nous présenterons la vie de Martin. En effet, il semble que le dominicain catalan ait joué un rôle important dans la décision de saint Louis. Cf. *infra*, pp. 57-59.

⁶⁵ Comme le note Ch.-E. Dufourcq : « Il n'est pas étonnant que, durant la Croisade de saint Louis, Gibelins et Catalans aient été amenés à se sentir plus proches des Ḥaf̣sides que d'une armée de Croisés, qui leur paraissait être, bien plus qu'une armée chrétienne, une armée angevine » (cf. DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 119).

⁶⁶ Notons encore que les Génois ont fourni la flotte nécessaire au transport des troupes de saint Louis, dans l'espoir, à n'en pas douter, de bénéficier d'avantages commerciaux en cas de victoire.

⁶⁷ Signalons également que la milice chrétienne, constituée en majorité de soldats catalans, forme un corps actif dans l'armée du souverain ḥaf̣sides durant le conflit. Elle est même renforcée par des soldats castillans, dont le gouvernement s'oppose ouvertement à la politique angevine. Pour plus de détail sur la nature et le fonctionnement des milices chrétiennes auprès des souverains ḥaf̣sides, cf. *infra*, pp. 29-30

renforcé après la mort de Louis IX⁶⁸. En 1271, une ambassade tunisienne est envoyée à Valence pour signer un traité de paix de dix ans entre le royaume hafside et la couronne d'Aragon⁶⁹. Bien que ponctuées de crises rapidement maîtrisées, on constate que les relations entre les deux états auront été exceptionnellement bonnes durant les deux califats d'Abū Zakariyyā et d'Al-Mustanşir. Débouchant sur des bénéfices financiers importants pour les deux partis, la politique bilatérale des royaumes aragonais et hafside a toujours été subordonnée aux intérêts économiques, qui ont été les vrais garants d'une paix durable.

La ville de Tunis au XIII^{ème}, sociétés et institutions

Durant les règnes d'Abū Zakariyyā et de son fils, la ville de Tunis, dans laquelle Raymond Martin étudie de 1250 à 1264 environ, connaît un développement considérable. Centre urbain modeste à l'époque umayyade, Tunis devient sous les Hafsides la capitale administrative, économique, culturelle et militaire du royaume, ainsi qu'un port incontournable du pourtour méditerranéen. Sa situation géographique et le développement du commerce avec les grandes cités portuaires chrétiennes de la Méditerranée permettent à Tunis de supplanter Kairouan à la tête de l'Ifrīqiyya⁷⁰. Certains aspects de la configuration urbaine de la ville médiévale sont encore visibles de nos jours, notamment les remparts de l'époque hafside, qui délimitent le périmètre de la Médina, centrée autour de la mosquée al-Zaytūna, et qui contient les quartiers d'habitation, ainsi que les souks, où se concentre la grande majorité des activités artisanales et du commerce de détail. Al-Mustanşir et son père enrichissent la ville d'édifices nouveaux – mosquée, fondations pieuses, madrasa –, et restaurent les constructions anciennes, notamment l'ancien aqueduc d'Hadrien. A l'ouest de la Médina, Le palais royal, ou Qaşba, s'élève « sur une légère éminence d'où l'on pouvait surveiller à la fois la ville et l'arrivée des pistes de la Tunisie du Centre et du Nord »⁷¹. Enclos dans une seconde série de remparts, on trouve, au nord et au sud de la Médina, deux faubourgs, qui ne cesseront de s'agrandir au XIII^{ème} siècle,

⁶⁸ Le 25 août 1270, saint Louis meurt des suites d'une épidémie de dysenterie dans son camp de Carthage. Charles d'Anjou prend la tête de l'armée, décimée par la maladie, et négocie, avec Al-Mustanşir, la reddition des Tunisiens.

⁶⁹ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 123 : « Le calife de Tunis s'empresse de montrer au roi d'Aragon sa reconnaissance pour sa neutralité bienveillante. Il savait que Hohenstaufen, Gibelins et Catalans formaient un même parti qui pouvait être pour lui un allié naturel contre l'Angevin, si celui-ci songeait quelque jour à reprendre une politique agressive ».

⁷⁰ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 339 : « De longue date rivale de Kairouan, Tunis, héritière de Carthage, mais plus à l'abri qu'elle au fond de son Lac, l'a emporté fatalement sur la cité de 'Uqba du jour où les Hilaliens eurent submergé la steppe et où, d'autre part, les relations maritimes avec l'Europe eurent repris fréquence et régularité ».

⁷¹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 342.

avec l'arrivée des musulmans émigrés d'Espagne. A l'est, la Porte de la Mer (*Bāb al-Baḥr*) ouvre la Médina sur l'esplanade du port qui abrite l'arsenal couvert, qui remonte au premier temps de la Tunisie arabe, et les *foundouks* chrétiens, qui ne tardèrent pas à former un troisième faubourg⁷². Plus proche de la ville à l'époque ḥafside, le lac de Tunis s'avance jusqu'à l'actuelle rue de Carthage. Suite au déversement continu des égouts de la ville, le lac ne sera plus navigable dès le haut Moyen Âge. A l'extrémité est du lac, se trouve donc le port abritant les navires à fort tirant d'eau ; les marchandises sont déchargées sur des barques à fond plat, qui amènent le chargement jusqu'au môle de Tunis, où se trouvent les bâtiments de la douane⁷³. En plus du commerce, signalons encore l'importance de l'industrie textile, qui emploie une main-d'œuvre importante et confectionne des étoffes réputées, concurrençant les produits orientaux.

La population musulmane

Durant les périodes de grande prospérité du royaume ḥafside, la population de la ville est estimée à cent mille habitants⁷⁴, ce qui en fait un des ports les plus peuplés de la Méditerranée. Au début du VIII^{ème} siècle, la population musulmane tunisoise se divise en trois groupes distincts : arabes originaires de la péninsule arabique, orientaux provenant de tous les pays conquis par les armées musulmanes et venus avec elles (Égyptiens, Syriens, Iraquiens ou Ḥorāssāniens) et Berbères d'Afrique du Nord fraîchement islamisés. Comme le remarque P. Sebag : « de génération en génération, l'islamisation se fit plus profonde ainsi que l'arabisation ; les alliances matrimoniales se multiplièrent entre immigrés et autochtones, donnant naissance à de nombreux sang-mêlés ; les uns et les autres versèrent leur sang pour les mêmes causes et les clivages raciaux s'estompèrent »⁷⁵. Avec la conquête almohade, la population tunisoise voit arriver de nombreux Berbères, provenant des tribus de l'Atlas marocain. Tout au long du XIII^{ème} siècle, l'élément almohade, descendant des armées du

⁷² Pour une explication détaillée de l'origine et du fonctionnement des *foundouks* chrétiens de Tunis, cf. *infra*, pp. 28-29.

⁷³ SEBAG, P., *Tunis, histoire d'une ville*, Paris, l'Harmattan, 1998, pp. 134 : « Au-delà du lac, sur le littoral, se trouve le port de Tunis, au lieu dit Ḥalq al-Wādī. Comme dans le haut moyen âge, il se confond avec le chenal par lequel le lac communique avec la mer. Il a, nous dit-on, la largeur d'une galère et ses rives sont bordées de quais, mais les navires à fort tirant d'eau ne peuvent venir s'y accoster, qui jettent l'ancre au fond de la rade. Ce sont de petites embarcations qui transportent les marchandises des navires à la terre ou de la terre aux navires ».

⁷⁴ cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 357. P. Sebag rappelle cependant que « le chiffre de cent mille habitants, que l'on pourrait retenir, ne saurait constituer qu'un ordre de grandeur vraisemblable, sans s'imposer d'une façon absolue » (cf. SEBAG, P., *Tunis...*, pp. 123-124).

⁷⁵ SEBAG, P., *Tunis...*, p. 93.

Mahdī, forme une élite politique et militaire, et remplit les hautes fonctions de l'Etat. Avec la *reconquista*, débute un important mouvement d'immigration en provenance d'Espagne. Le royaume ḥafside est une destination privilégiée par les musulmans andalous, car Abū Zakariyyā est le protecteur de plusieurs cités de la péninsule, et que nombreux sont ceux qui le considèrent encore comme leur souverain⁷⁶. Les nouveaux arrivants introduisent à Tunis et en Ifrīqiyya toutes sortes de nouvelles techniques agricoles et artisanales, tandis que les lettrés et les savants amènent un nouveau souffle aux études religieuses, aux arts et à la vie intellectuelle de la capitale. Son statut, ses nouvelles dimensions et la concentration des pouvoirs politiques et militaires, drainent également à Tunis une population en provenance des différentes provinces du royaume, contribuant à l'élargissement continu des faubourgs de la ville.

Les communautés juives d'Ifrīqiyya

Si les juifs ont toujours été présents en Berbérie orientale, ils ne forment pas un groupe homogène. On peut distinguer trois types de populations : d'abord, les communautés anciennes, urbaines et sédentaires, venues d'orient à l'époque romaine ; ensuite, les tribus juives nomades ; et enfin, dès le milieu du XIII^{ème} et au XIV^{ème} siècle, les communautés juives espagnoles, chassées de la péninsule ibérique. Le premier de ces trois groupes subit de violentes persécutions sous le régime almohade, notamment de la part d'abd al-Mu'mīn, et en sera durablement diminué. Ces persécutions marqueront un déclin de la qualité de l'artisanat et des études religieuses, bibliques et talmudiques, qui sera particulièrement apparent lorsque les groupes locaux entreront en contact avec les communautés immigrées d'Espagne, réputées pour leur savoir-faire et l'excellence de leurs études religieuses⁷⁷. Les persécutions cesseront sous le régime ḥafside, qui accueillera avec bienveillance les juifs espagnols, promoteurs, au XIV^{ème} et XV^{ème} siècle, d'un renouveau du judaïsme autochtone. Sous les Ḥafside, les juifs vivent sous la condition légale de *ḍimmī*, qui impose le paiement d'un impôt particulier et le port d'habits distinctifs, mais ils n'en possèdent pas moins le droit de propriété et celui

⁷⁶ SEBAG, P., *Tunis...*, p. 119 : « Ainsi, sous le règne du sultan Abū Zakariyyā (1226-1249), des centaines et des milliers de familles andalouses vinrent grossir la population de la Berbérie orientale, et plus particulièrement de sa capitale ».

⁷⁷ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, pp. 397-398 : « Le judaïsme ifrīqiyyen est sorti de cette ère de désarroi, diminué à coup sûr, en nombre, mais surtout pour longtemps dans ses forces vives, dans sa situation économique, son organisation sociale, sa valeur intellectuelle et religieuse. On attribue, d'une façon douteuse, à Maïmonide, une lettre qui présente les Juifs de la Berbérie orientale [...] comme d'un niveau culturel assez bas ; leurs études bibliques et talmudiques y sont déclarées très médiocres ».

d'acheter des esclaves non-musulmans. Bien que la situation des juifs ait connu des moments particulièrement difficiles, et « en dépit même de la différence de religion et de prestige social, bien des rapports individuels, souvent courtois, [sont] noués, dans l'Ifrīqīyya ḥafṣide entre ces 'protégés' et leur entourage dominateur. La langue parlée, à tout le moins dans ses grandes lignes, [est] la même. Les contacts d'affaires [sont] fréquents, ou pour mieux dire continus »⁷⁸. Si certaines sources attestent que des juifs officient comme médecin, de nombreux patronymes indiquent qu'ils sont artisans, commerçants, ou usuriers. En islam et en chrétienté, les juifs exercent certaines fonctions analogues propres : grâce à leur connaissance des langues romanes, ils servent d'intermédiaires pour le rachat des captifs musulmans en terre chrétienne, ils officient comme traducteurs et remplissent parfois des missions diplomatiques⁷⁹. Bien que soumises à l'autorité musulmane, les communautés juives gèrent librement leurs tribunaux, leur culte ou leurs écoles ; de plus, ils ne sont pas systématiquement cantonnés dans des ghettos, mais vivent en groupes disséminés parmi la population musulmane, comme c'est le cas notamment de la communauté juive berbère de Constantine⁸⁰.

Les chrétiens

Comme on l'a remarqué précédemment, les dernières traces de chrétientés autochtones disparaissent d'Afrique du Nord au milieu du XII^{ème} siècle, sous les coups du calife almohade abd al-Mu'mīn. Aussi, les éléments chrétiens qui évoluent dans le royaume ḥafṣide du XIII^{ème} siècle sont tous d'implantation récente⁸¹. Ces chrétiens étrangers se répartissent en trois catégories : les commerçants, les soldats et les religieux⁸².

⁷⁸ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 409.

⁷⁹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 414 : « Le médecin Bondavi est chargé d'une mission diplomatique à Tunis en 1293, par son maître le roi d'Aragon ; et c'est un homonyme, également médecin, peut-être l'un de ses descendants, qui réapparait dans nos sources, en mai 1400, comme messager du souverain de Tunis auprès du roi Martin [I^{er} d'Aragon] ».

⁸⁰ Cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 415.

⁸¹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, pp. 430-431 : « Il y a donc là, vers le milieu du XII^{ème} siècle, un coupure nette : les éléments chrétiens que nous allons rencontrer maintenant chez les Ḥafṣides n'ont rien de commun, ni par leur origine, ni par leur nature, ni par leur statut, avec l'ancienne chrétienté locale disparue. Ils sont tous gens venus du dehors à une date récente et continuent, pour la plupart, à faire figure d'étrangers ».

⁸² R. Brunschvig ajoute les esclaves, à ces trois groupes de chrétiens. Nous ne les considérons pas ici cette catégorie, notamment parce que bon nombre d'entre eux apostasiaient pour recouvrer la liberté, et que très peu de renseignements nous sont parvenus à leur propos. Pour plus de détails, cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, pp. 449-452.

Les commerçants

Dès le milieu du XII^{ème} siècle, des commerçants chrétiens provenant des grandes villes portuaires d'Europe (Pise, Venise, Gènes, Marseille, Barcelone...), fondent des communautés marchandes regroupées par nation dans différents ports d'Afrique du Nord, et notamment à Tunis⁸³. Le nombre d'établissements augmentera, et leurs statuts se préciseront, dans le courant du XIII^{ème} siècle. L'ordonnance de ces communautés marchandes, leurs droits et leurs devoirs sont définis par des traités commerciaux conclus entre les royaumes ou républiques européennes et les sultans d'Ifrīqiyya. Il est intéressant de constater qu'une crise politique grave, ou une rupture momentanée des relations entre une puissance européenne et le royaume hafside, n'entraîne pas forcément la mise en danger de la communauté marchande issue de la nation en dissension⁸⁴. Dans chaque ville, le nombre de commerçants par nation ne dépasse pas une dizaine de membres, et l'expansion du peuplement est rendue impossible par l'interdiction faite aux marchands d'être accompagnés par des femmes chrétiennes, ou d'épouser des autochtones⁸⁵. Généralement établies dans les quartiers portuaires, ces collectivités habitent un corps de bâtiment appelé *foundouk*, sorte de caravansérail sur deux étages, composé d'une vaste cour intérieure autour de laquelle se répartissent les entrepôts, les magasins, les ateliers, et qui comprend également les bureaux de l'administration consulaire, une chapelle et généralement une taverne⁸⁶. Ces différentes communautés nationales sont administrées par un consul, qui représente la nation auprès du sultan et des autorités douanières musulmanes. Plusieurs traités accordent au consul – notamment à celui de la nation pisane –, le droit de rencontrer le sultan une fois par mois, pour lui soumettre les doléances des nationaux. Le consul dispose de différents revenus liés à l'activité du

⁸³ Les communautés marchandes européennes se sont presque exclusivement établies dans les villes côtières d'Afrique du Nord. La seule exception connue concerne l'implantation de commerçants génois à Constantine, au XV^{ème} siècle.

⁸⁴ Par contre, il arrivait fréquemment que l'autorité musulmane fasse payer à l'ensemble de la communauté nationale un méfait perpétré par l'un de ses membres. Au début du XIII^{ème} siècle, les traités de paix et de commerce entre les nations européennes et le gouvernement de Tunis interdiront les sanctions collectives et arbitraires.

⁸⁵ Cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 433.

⁸⁶ MAS LATRIE, M.L. DE, *Traité de paix et de commerce...*, vol. I, p. 89 : « Une porte unique, forte et basse, donnait accès à une ou plusieurs cours plantées d'arbres, arrosées d'eaux vives, entourées de galeries sous lesquelles se trouvaient l'entrée des habitations, l'entrée des magasins de dépôt et les boutiques particulières des marchands, des artisans et des ouvriers dans les principaux métiers et dans les diverses spécialités de chaque nation. [...] Une partie spéciale des habitations était réservée au consul et à sa chancellerie [...]. Au bas, quelques salles servaient de bourse, de prétoire et de prison. Dans une cours ou dépendance particulière communiquant aux précédentes, étaient l'église et le cimetière de la nation ».

*foundouk*⁸⁷, et, si l'on considère le prix auquel elle est affermée, cette charge est plutôt lucrative⁸⁸. Si le travail de consul est assorti de certaines responsabilités diplomatiques, les gouvernements européens chargent en général des ambassades spéciales pour négocier les traités de paix et de commerce, ou le rachat de captifs renommés⁸⁹.

Les soldats

Sans que l'on sache exactement à quelle époque cette institution est apparue, on note la présence, à la fin du XII^{ème} et au début du XIII^{ème} siècle, de miliciens chrétiens au sein des troupes des souverains ifrīqiyyens. Ces milices chrétiennes sont avant tout chargées de la garde et de la sécurité du sultan. A l'époque où Raymond Martin étudie à Tunis, la milice chrétienne, estimée à 500 hommes, est aragonaise et est dirigée par le chevalier Guillaume de Moncada. L'engagement d'une telle milice auprès des souverains de Berbérie assure à la Couronne d'Aragon un bénéfice substantiel⁹⁰. Les soldats qui composent ce corps de garde ne sont pas des renégats ou des fuyards, mais des volontaires libres qui conservent leur religion⁹¹. Si l'on en croit Ibn Ḥaldūn, l'emploi de miliciens chrétiens se révèle

⁸⁷ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 100 : « Le consul disposait de rentes et revenus variés, percevait un véritable salaire, encaissait des droits de justice, pour ses sentences. Ses ressources dépendaient essentiellement de l'activité du commerce et n'étaient pas sans rapport avec les revenus de l'administration douanière ḥafside ». Pour plus de précisions sur le fonctionnement des *foundouks* de la nation catalane, cf. DUFOURCQ CH.-E., « Les consulats catalans de Tunis et de Bougie au temps de Jacques de Conquérant », *Anuario de Estudios medievales*, 3 (1966), pp. 469-479.

⁸⁸ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 99 : « La gérance du *foundouk*, liée à l'exercice de la charge consulaire, était dès 1253 une occupation lucrative, puisqu'elle fut achetée aux environs de cette date, à un prix assez élevé : 1'000 besants d'argent, pour deux ans ». En plus du bénéfice pécunier, la charge de consul comporte un certain prestige et confère à son détenteur autorité sur « tout un personnel subalterne : gérants et employés des *foundouks*, secrétaires et notaires publics. Ils avaient quelquefois autorité sur des vice-consuls, résidant surtout en des ports moindres de province, nommés par eux ou leur gouvernement » (cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 439). Durant le XIII^{ème} siècle, le prix d'affermage du *foundouk* varie en fonction des tensions diplomatiques qui se produisent entre les états catalan et ḥafside. Il chute particulièrement en 1263 et 1268, en raison de la reprise de la guerre de course.

⁸⁹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 439 : « Cependant, quelle que fût l'importance de leur situation et de leur rôle, la présence des consuls était insuffisante dans des circonstances déterminées ; ils avaient du mal notamment à obtenir du souverain musulman la libération des captifs victimes des razzias maritimes comme à faire régler les suites de tous les actes de piraterie, et ils n'étaient presque jamais chargés de négocier les traités de commerce et de paix. Ces fonctions incombaient à des messagers ou ambassadeurs temporaires, munis de pouvoirs spéciaux, accrédités par les Etats européens auprès du Ḥafside ou par celui-ci auprès d'eux ».

⁹⁰ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 103 : « Pour le souverain aragonais, c'était là une source de revenus non négligeable : Jacques le Conquérant pouvait encaisser ainsi quelque 20'000 besants d'argent par an, si on admet pour la milice un effectif d'une centaine d'hommes, ce qui semble le minimum courant le plus vraisemblable. Cette somme pouvait s'élever jusqu'à 90'000 besants, si les membres de la milice étaient au nombre de 500 ».

⁹¹ Bien que l'on s'attendrait à l'attitude inverse, il faut noter que l'Eglise ne condamne pas cette pratique et que la papauté se contente d'enjoindre les miliciens à ne pas apostasier et à se « conserv[er] purs et sans taches par la foi et par les mœurs, afin que leur exemple puisse ramener dans les voies du salut les infidèles eux-mêmes », comme le recommande Nicolas IV dans une bulle du 9 février 1290 adressée aux chrétiens servant dans les

particulièrement utile sur le champ de bataille. En effet, lourdement armées et habituées à combattre en ligne, les troupes chrétiennes assurent la sécurité du souverain et forment un rempart sur lequel la cavalerie légère et les fantassins peuvent s'appuyer⁹². Les troupes chrétiennes du sultan de Tunis logent dans un quartier spécial au sud de la Qaşba, appelé 'faubourg des chrétiens' (*Rabaḍ al-Naşārā*), et jouissent d'un certain nombre de privilèges : ils ne paient aucune taxe ou impôt, ils ont l'autorisation de sonner les cloches de leur église et leur chef, ou *caïd*, est un personnage bien en vue à la cour des Ḥafṣides⁹³. Au sein de ces milices – ou parfois à leur tête – on trouve quelquefois des nobles chrétiens en fuite. Parmi les plus illustres, citons Henri de Castille – révolté contre frère Alphonse X le Sage – et Frédéric, fils de Ferdinand III, qui se trouvent au côté d'Al-Mustanşir lorsque les troupes de saint Louis débarquent sur les plages de Carthage⁹⁴. A l'instar des consuls, le *caïd* des troupes chrétiennes joue également un rôle diplomatique important auprès du pouvoir ḥafṣide. Comme le remarque M.L. DE Mas Latrie, les chefs de la milice « sont quelquefois au nombre des garants spéciaux dont la présence et la signature servaient à authentifier l'instrument de l'accord »⁹⁵.

Les religieux

La présence de miliciens et de commerçants chrétiens entraîne naturellement celle de ministres du culte, d'autant que la liberté de pratiquer le christianisme dans les chapelles des *foundouks* n'a jamais été remise en question par le gouvernement tunisois. En outre, une

armées du roi de Tunis (cf. MAS LATRIE, M.L. DE, *Traité de paix et de commerce...*, vol. II, p. 17). Par contre, certains rigoristes musulmans voient d'un mauvais œil le fait que la protection du sultan soit confiée à des infidèles. Pour plus de détails sur ce point, cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 447.

⁹² IBN ḤALDUN, *al-Muqaddima, Discours sur l'histoire universelle*, trad. par V. Monteil, Paris, Sindbad, 1968, vol. II, p. 562 : « On a vu le réconfort qu'inspire aux combattants une solide ligne de recueil sur leurs arrières, quand ils utilisent la technique de l'attaque et du repli. C'est pour cela que les rois du Maghreb ont fini par recruter des Francs, car les Maghrébins ne connaissent que l'attaque et le repli. Le souverain, en effet, a tout intérêt à disposer d'une solide ligne de soutien, derrière les combattants. Or, il faut pour cela des hommes habitués à tenir bon, en formation serrée. Sinon, ils se débanderaient aussi bien que les autres, et le prince et son armée seraient mis en déroute. Les souverains du Maghreb avaient donc besoin de gens habitués à se battre de pied ferme, ce qui était le cas des Francs. Ils eurent donc recours à eux. C'était là, il est vrai, faire appel aux infidèles. Mais nécessité fait loi ».

⁹³ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 448 : « Ces miliciens étaient cantonnés à Tunis dans un quartier à part, appelé de leur nom *Faubourg des chrétiens*. Ils y jouissaient d'une complète liberté dans l'exercice de leur culte et s'administraient tout à fait entre eux. Exempts de toute taxe ou imposition, ils étaient soumis, sans limitation de compétence, à la juridiction de leurs propres caïds. Ils étaient redoutés, et l'un d'eux ne craignit même pas, un jour, de proférer des paroles malsonnantes en entendant l'appel à la prière lancé du haut d'un minaret trop proche de leur quartier ».

⁹⁴ cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 441-443.

⁹⁵ MAS LATRIE, M.L. DE, *Traité de paix et de commerce...*, vol. I, p. 150.

distinction importante doit être pratiquée au sein du clergé envoyé en Afrique du Nord : premièrement, on trouve un clergé séculier, paroissial, qui est attaché au fonctionnement des chapelles des *foundouks*. Ces « sages prêtres », comme les nomme Ch.-E. Dufourcq⁹⁶, probablement d'origine rurale, ont laissé très peu de traces, ils étaient chargés de célébrer les offices quotidiens et il semble qu'ils n'aient jamais rempli aucune fonction officielle auprès des autorités musulmanes. Malgré les efforts du Vatican pour soumettre cet embryon de clergé à l'autorité de l'évêché du Maroc, il demeure indépendant de l'épiscopat « africain » et est rattaché à l'autorité ecclésiastique de sa nation d'origine⁹⁷.

Deuxièmement, on rencontre également en Afrique du Nord un clergé régulier qui, en plus de la célébration du culte, est chargé du rachat des captifs et de la propagation du christianisme auprès des populations musulmanes. La première de ces deux missions, qui est aussi la plus ancienne, est remplie par les ordres trinitaires et mercédaire. Fondé en 1194 par Jean de Matha, maître en théologie, l'ordre de la Trinité est reconnu officiellement par le Saint-Siège en 1198, sous le pontificat d'Innocent III⁹⁸. Issu d'une époque de transformation de la perception de la pauvreté au sein du christianisme⁹⁹, l'ordre trinitaire est la première institution religieuse qui se donne comme mission principale le rachat et la rédemption des captifs chrétiens aux mains des infidèles. Pour ce faire, ils adoptent une attitude absolument pacifique vis-à-vis des populations musulmanes, auprès desquelles ils n'exercent théoriquement aucun prosélytisme. Tranchant avec les usages habituels, les trinitaires offrent aux anciens captifs une liberté sans contrepartie¹⁰⁰. En 1199, le Pape Innocent III informe le

⁹⁶ DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane...*, p. 106.

⁹⁷ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 453 : « Ces petites églises à l'usage des marchands chrétiens ne paraissent avoir eu entre elles aucun lien de juridiction. Chacune d'elles faisait partie d'une concession européenne déterminée, et ressortissait en conséquence à une nationalité distincte. Elles étaient, en quelque sorte, un rameau détaché en terre étrangère de l'Eglise d'Etats différents. Aucun organisme local, aucune institution centrale ne semble avoir coordonné leur activité ni les avoir régies d'ensemble ».

⁹⁸ Ce dernier va doter l'ordre d'une règle originale, à la rédaction de laquelle il participe personnellement. Le rachat des captifs est établi comme le but principal de la congrégation, dont les membres s'engagent à verser un tiers de leur revenu, présent ou futur, en faveur de la rédemption des prisonniers chrétiens. « La règle, sans faire aucune allusion à la condition économique des maisons, prescrit *a priori* que la troisième partie de tous les revenus sera destinée au rachat des captifs chrétiens qui souffrent à cause du Christ. Ce placement concret en faveur de la charité est un usage propre des rédempteurs trinitaires, dont on ne retrouve aucune trace chez les autres ordres religieux » (cf. CIPOLLONE, G., « Les trinitaires, rédempteurs des captifs (1198) », in : P. Contamine et O. Guyotjeannin (éds.), *La guerre, la violence et les gens au Moyen Âge*, vol. I, Paris, CTHS, 1996, p. 314).

⁹⁹ Pour une vue synthétique de ce changement de perception cf. VAUCHEZ, A., « Pauvreté, pauvres et oeuvres de miséricorde : la règle des trinitaires entre tradition et nouveauté », in : G. Cipollone (éd.), *La Liberazione dei 'Captivi' tra Cristianità e Islam : Oltre la Crociata e il Ġihād : Tolleranza e Servizio Umanitario*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, pp. 257-261.

¹⁰⁰ CIPOLLONE, G., « Les trinitaires, rédempteurs des captifs... », p. 317 : « En réalité, la bonne volonté et les tentatives pour convaincre templiers et hospitaliers et princes chrétiens d'échanger les captifs se révélèrent infructueuses. Selon leur proposition, les captifs chrétiens n'auraient pas cessé d'être captifs ; ils auraient changé de maître ; ils seraient tombés, et ils étaient disposés à le faire, entre les mains des 'frères' chrétiens. Au

calife almohade Abū ‘abd Allâh Muḥammad al-Nāṣir des buts et de la nature du projet de rachat des captifs par les moines trinitaires. Il semble que les rédempteurs porteurs de la lettre du Pape aient été bien reçus par le souverain musulman et qu’à cette occasion, ils aient obtenu la libération d’un certain nombre d’esclaves. En général, les actions des trinitaires se déroulent sans heurts car elles « ne s’opér[ent] qu’avec la permission expresse du souverain ou du gouverneur local, et les religieux s’acquitt[ent] de leur tâche sous la sauvegarde de l’autorité musulmane officielle »¹⁰¹. Dans les faits, le pacifisme ne prévaut pas toujours et les archives de l’ordre font état de plusieurs trinitaires morts en martyrs, notamment à Tunis entre 1219 et 1285, soit à l’époque où Raymond Martin s’y trouve.

Dès le second quart du XIII^{ème} siècle, l’ordre de la Sainte Trinité partage sa mission rédemptrice avec une nouvelle institution : l’Ordre de Notre-Dame de la Merci. Né sur sol catalan, l’ordre mercédaire est fondé à Barcelone, en 1218, par Pierre de Nolasque. Financé en partie par Jacques I^{er} d’Aragon et vivement encouragé par son confesseur, le dominicain Raymond de Peñaford, l’ordre de la Merci ne recevra sa constitution officielle et définitive qu’en 1235, par le Pape Grégoire IX¹⁰². S’ils partagent un même but, les mercédares se détachent des trinitaires sur plusieurs points : d’une part, ils se présentent comme un ordre à la fois militaire et religieux – ils sont d’ailleurs présents au côté de Jacques le Conquérant au cours de ses campagnes majorquine et valencienne – et d’autre part, ils poussent l’abnégation jusqu’à proposer leur propre vie en caution pour la libération des captifs chrétiens. Selon R. Brunschvig, leur présence est signalée plusieurs fois à Tunis durant le XIII^{ème} siècle, où plusieurs religieux subirent le martyre¹⁰³.

contraire, le groupe trinitaire propose de pratiquer une libération totale, sans que les captifs traînent leurs chaînes et sans aucun compte en suspens ».

¹⁰¹ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 456.

¹⁰² TAYLOR, B., *Structures of Reform, The Mercedarian Order in the Spanish Golden Age*, Leiden, Brill, 2000, p. 8 : « Tradition held that, on the night of 2nd August 1218, Pere Nolasch experienced in Barcelona a revelation of the Virgin instructing him to reconstitute the brotherhood for the ransom of Christian captives he had founded into an order of redemption with the assistance of the Aragonese crown. Nolasch immediately made his way to the royal palace where he set his plans for the new order before the youthful Jaume I and the king’s Dominican confessor Ramon de Penyaford ».

¹⁰³ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 457.

Les missionnaires

Les franciscains

Si certains religieux rédempteurs – mercédaïres ou trinitaires – ont été persécutés en Afrique du Nord, le martyre n'est pas le but principal de leur mission, comme ce sera le cas pour l'un des deux grands ordres missionnaires du XIII^{ème} siècle : les franciscains¹⁰⁴. Une des missions franciscaines qui a fortement marqué les esprits, se déroule en 1220, l'année qui suit le premier chapitre de l'ordre, au cours duquel il a été défini que le Maroc et la Berbérie seraient des territoires privilégiés d'évangélisation. Il s'agit de l'expédition de cinq frères franciscains à Marrakech, où ils moururent martyrisés le 16 janvier 1220. Selon des textes hagiographiques du XIV^{ème} siècle, les cinq frères se rendent dans un premier temps à Séville, où ils tentent de pénétrer dans une mosquée pour y prêcher l'évangile. Indignés, les musulmans les chassent, puis les livrent au roi de Séville, face auquel ils insultent le prophète et l'islam. Décrétant qu'ils sont fous, le roi les enferme d'abord, puis les transfère à Marrakech, où il sont accueillis par Don Pedro, le frère du roi du Portugal qui sert en qualité de mercenaire auprès du calife almohade Abū Ya'qūb Yūsuf. Après avoir été arrêtés une première fois pour avoir prêché en présence du calife, les cinq frères sont bannis de la ville. Ils fuient à Ceuta, mais regagnent rapidement la capitale almohade, où ils se mettent à prêcher en place publique. Jetés en prison, ils sont privés de nourriture pendant vingt jours, avant d'être libérés à la demande de la communauté chrétienne de Marrakech. Ils reprennent ensuite leur apostolat, ce qui amène leurs propres coreligionnaires à leur faire quitter la ville. Obstins, ils y reviennent, prêchent à nouveau, sont arrêtés et conduits devant le calife, devant lequel ils persistent à insulter Muḥammad et le Coran, ce qui leur permet d'obtenir – enfin – la palme du martyre. Ayant appris la persécution des cinq missionnaires, saint François aurait déclaré : « je peux vraiment dire maintenant que j'ai cinq frères »¹⁰⁵. Si l'on en croit Thomas de Célano, le fondateur de l'ordre a lui-même cherché activement le martyre, mais en a été

¹⁰⁴ BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 458 : « Le plus souvent, les massacres de rédempteurs auxquels il a été fait allusion plus haut résultaient d'une réaction de la foule musulmane contre la propagande religieuse dont ils accompagnaient leur ministère. Et encore cette propagande était-elle assez limitée, et d'ordinaire occulte, de la part des trinitaires ou mercédaïres qui se rendaient en Berbérie. Au contraire, les deux grands ordres missionnaires qu'a vu naître le commencement du XIII^{ème} siècle, franciscains et dominicains, plaçaient ouvertement au centre de leur activité la propagation de la foi ; et, de bonne heure, l'Afrique du Nord s'est trouvée visée par leurs tentatives d'apostolat ».

¹⁰⁵ Cité dans TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 289. La mort des cinq frères à Marrakech serait également à l'origine de la décision d'Antoine de Padoue de rejoindre l'ordre des frères mineurs.

empêché par trois fois¹⁰⁶. Tout au long du XIII^{ème} siècle, on compte plusieurs martyrs franciscains au Maghreb et en Berbérie. A la même époque que la mission des cinq franciscains à Marrakech, plusieurs religieux emmenés par le frère Gilles, se rendent à Tunis pour y chercher le martyr. Cependant, confrontés notamment à l'hostilité de la communauté chrétienne de Tunis, ils n'y parviennent pas¹⁰⁷. Dans le reste du Maghreb et en Andalousie, « six frères furent martyrisés à Ceuta en 1227, deux à Valence en 1228, cinq à Marrakech en 1232 [...] ; dix autres franciscains connurent le martyr au Proche-Orient entre 1265 et 1269 ; sept à Tripoli en 1289 »¹⁰⁸. Comment comprendre la motivation et les buts à l'origine de cette soif de persécution ? Tout d'abord, entendant renouer avec la vie apostolique, les frères mineurs mettent la mission auprès des infidèles, et particulièrement des musulmans, au centre de leur vie¹⁰⁹. Cependant, on constate que la plupart des franciscains envoyés en terre d'Islam durant les trois premiers quarts du XIII^{ème} siècle, ignorent complètement la langue, les coutumes et la religion des musulmans¹¹⁰. Cet apparent paradoxe s'explique par le fait que leur but n'est pas d'établir un dialogue, de convaincre par la parole ou d'exposer aux Sarrasins la vérité de l'Évangile, au contraire, ils entendent édifier les foules, en montrant qu'ils sont prêts à donner leur vie pour leur foi. Bonaventure, général de l'ordre de 1257 à 1274, place le désir du martyr au centre de la vie spirituelle franciscaine, comme étant l'expression la plus aboutie de l'amour pour Dieu¹¹¹. Comme le remarque J. Tolan : « pour Bonaventure, ce désir du martyr est la force motrice des missions franciscaines ; la conversion des infidèles est un objectif louable, mais tout à fait secondaire »¹¹². Malgré le zèle

¹⁰⁶ Cf. THOMAS DE CELANO, *Vie de saint François*, introd., trad. et notes par D. Vorreux, Paris, Editions franciscaines, 1967. En 1212, François se serait embarqué une première fois pour la Terre Sainte, afin de prêcher l'évangile, mais suite à un naufrage, il est contraint de rebrousser chemin. Changeant de destination, il se met en route pour le Maroc, mais tombe malade en Espagne et renonce à son entreprise. Finalement, en 1219, il rejoint les forces croisées à Damiette, traverse les lignes ennemies et prêche l'évangile au sultan égyptien al-Malik al-Kāmil Nāṣir al-Dīn, qui l'écoute, mais le renvoie finalement sans se convertir. Après cette troisième tentative, François renonce à sa quête du martyr.

¹⁰⁷ Cf. BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale...*, p. 459. Ce dernier rapporte que quelques années plus tard, le frère Elu a été martyrisé dans un lieu inconnu de Berbérie.

¹⁰⁸ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 292.

¹⁰⁹ Aux frères ressentant l'appel de la mission, la règle des frères mineurs (*Regula non bullata*) prescrit cependant deux manières de vivre parmi les musulmans : soit discrètement, sans provocation et en pourvoyant aux besoins de la communauté chrétienne, soit en professant haut et fort la parole chrétienne, quitte à souffrir le martyr et à mourir persécuté.

¹¹⁰ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 295 : « Les auteurs franciscains du XIII^{ème} siècle ne connaissent guère l'islam ; pour eux, comme pour les missionnaires eux-mêmes, connaître la nature de l'erreur des Sarrasins n'eût pas servi à grand-chose. Après tout, les Apôtres n'avaient pas appris la théologie païenne et n'avaient pas non plus débattu avec les doctes païens ; ils s'étaient bornés à prêcher l'Évangile et à braver la mort pour témoigner du Christ ».

¹¹¹ DANIEL, E.R., « The Desire for Martyrdom : A Leitmotiv of St Bonaventure », *Franciscan Studies*, 32 (1972), p. 85 : « The desire for martyrdom is, therefore, a step in the ascent to God and a component of evangelical perfection. It is finally the motivating factor in the ideology of the Franciscan mission. Bonaventure recognized that the desire for martyrdom was the primary motivation of the Franciscan missionaries ».

¹¹² TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 295.

des frères mineurs, l'ardeur des martyrs n'a cependant provoqué aucune conversion au christianisme parmi les populations musulmanes, peu familières d'une telle approche de la spiritualité¹¹³. Du côté musulman, il est intéressant de remarquer la réserve des autorités, qui rechignent à mettre à mort ceux qu'elles considèrent avant tout comme des fous. Même les textes hagiographiques très orientés rapportent que le martyre n'est accordé aux frères qu'après des provocations multiples et répétées¹¹⁴. Bien que cela n'empêchera pas d'autres frères de rechercher la couronne du martyre, le Pape Honorius III, en 1226, promulgue une bulle dans laquelle il enjoint les franciscains partant en terre musulmane à se montrer discrets et à éviter de provoquer les musulmans, car cela met en péril les communautés chrétiennes habitant, ou commerçant, au Maghreb et en Ifrīqiyya¹¹⁵. A partir de la deuxième moitié du XIII^{ème} siècle, l'apostolat franciscain est remis en question au sein de l'ordre par Roger Bacon qui critique les procédés de ses frères missionnaires et qui désire leur substituer une méthode basée sur l'argumentation rationnelle. Sa position reste cependant largement marginale et lui vaut l'hostilité de sa hiérarchie et deux ans d'emprisonnement¹¹⁶.

¹¹³ Les archives de l'ordre présentent souvent la conversion d'Abū Zayd, souverain de Valence, comme ayant été provoquée par le martyre de deux frères franciscains. En 1229, ce dernier avait exécuté pour blasphème deux frères mineurs. Lorsque ses terres furent envahies par les troupes de Jacques I^{er} d'Aragon, il se convertit au christianisme pour garder ses possessions. Malgré des buts politiques évidents, ce geste fut attribué par de nombreux chrétiens au pouvoir miraculeux des martyrs. « The fact that the ruler, Abū Zayd, converted to Christianity not longer after ordering the execution of two Italian Franciscans who had attempted to assail Islam publicly in Valencia city must have fortified Franciscan enthusiasts in their belief in the efficacy of the practice of preaching even unto martyrdom » (cf. KEDAR, B.Z., *Crusades and Mission, European Approaches toward the Muslim*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 136).

¹¹⁴ Les frères véhiculent une vision extrêmement négative de l'islam et leurs provocations, très radicales, consistent essentiellement à insulter le Prophète et à dénigrer l'enseignement du Coran. Malgré ces blasphèmes violents et répétés, rares sont les frères qui ont été persécutés, sans avoir été préalablement bannis ou emprisonnés.

¹¹⁵ On remarque à plusieurs reprises, même dans les textes hagiographiques, que les communautés chrétiennes travaillant au Maghreb ou en Berbérie sont hostiles au travail des missionnaires, qui, par leur attitude agressive, mettent leurs coreligionnaires dans des situations périlleuses et risquent de rompre la bonne entente nécessaire au commerce. Par exemple, il est intéressant de noter que ce sont les chrétiens qui expulsent pour la seconde fois les cinq martyrs de Marrakech. Comme on l'a signalé plus haut, en 1219, des marchands chrétiens de Tunis ont rembarqué de force vers l'Europe des missionnaires trop enthousiastes. Au siècle suivant, lorsqu'il est expulsé de Bougie, les autorités musulmanes confient Raymond Lulle à des marins chrétiens qui l'enferment sur leur bateau, pour ne le laisser descendre qu'une fois parvenu sur l'autre rive de la Méditerranée. Cet épisode est rapporté dans : RAYMOND LULLE, *La Vita Coetanea*, trad. R. S. de Franch, Paris-Fribourg, Academic Press Fribourg, « Vestigia », 2008, pp. 171-202.

¹¹⁶ Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 : « Bacon's ideas received no sympathetic hearing, and he may spent time in prison for disobedience. According to one later chronicle, his teaching were finally condemned by Jerome de Ascoli (Franciscan minister general 1274-9) on suspicion of containing *aliquas novitates suspectas* ».

Les dominicains

L'influence de Raymond de Peñafort

Si une approche rationnelle de la mission franciscaine auprès des musulmans ne sera mise en place que dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle par Raymond Lulle, dès la fondation de l'ordre, les frères dominicains la mettront au centre de leur démarche. Religieux missionnaires par essence, les frères de saint Dominique adopteront un type de prédication basé sur une connaissance approfondie de la culture et des textes religieux et philosophiques des populations à convertir. Envoyé par Innocent III auprès des cathares dans le but de les ramener dans le giron de l'Église catholique, Dominique comprend rapidement que seuls des prédicateurs très bien armés intellectuellement pourraient argumenter contre les chefs albigeois, savants et grands connaisseurs des Ecritures¹¹⁷. Imprimée par son fondateur, cette orientation intellectuelle de la prédication déterminera durablement l'ordre et la nature des missions dominicaines auprès des communautés juives et musulmanes. Le grand artisan des campagnes des prêcheurs en Espagne et en Afrique du Nord est Raymond de Peñafort, général de l'ordre de 1238 à 1240¹¹⁸. Né vers 1175-1180 dans la noble famille de Peñafort, il étudie le *trivium* et le *quadrivium* à l'école cathédrale de Barcelone, avant de se rendre à Bologne, en 1210, pour y étudier le droit. Docteur en 1216, il enseigne à l'université jusqu'en 1219, date à laquelle il accompagne l'évêque Bérenger IV et rentre à Barcelone, où il est nommé chanoine de la cathédrale, puis prévôt du chapitre, avant de quitter le clergé séculier pour rejoindre l'ordre dominicain (1222). Dans les premières années de sa vie religieuse, Raymond de Peñafort prend part à la fondation de l'ordre des mercédes, dont on a brièvement indiqué le rôle dans le rachat des captifs chrétiens¹¹⁹. Après avoir été chargé de différentes missions par le Saint-Siège – notamment prêcher en faveur de l'expédition majorquine de Jacques I^{er} –, Raymond de Peñafort est appelé à Rome par Grégoire IX, dont il devient le confesseur, puis le chapelain. Dans le cadre de ses fonctions, il prend une part active à l'introduction de l'Inquisition dans les royaumes de la couronne d'Aragon. A la

¹¹⁷ HINNEBUSCH, W. A., *Brève histoire de l'ordre dominicain*, trad. G. Bedouelle, Paris, Cerf, 1990, p. 29 : « De plus, le caractère de l'hérésie cathare avait conduit Dominique à une autre conviction. Les chefs albigeois étaient des hommes austères, savants, bien formés dans les Ecritures et des prédicateurs convaincants. Leur exemple fit réfléchir Dominique sur le type d'Ordre qu'il voulait fonder : ses membres de devraient pas seulement être soumis aux obligations normales des religieux, mais étudieraient également l'écriture de façon continue ».

¹¹⁸ Nous tirons l'essentiel des éléments bibliographiques qui vont suivre de l'article « Raymond de Penyafort » du *Dictionnaire de théologie catholique*, T. XIII, Paris, Letouzey, 1937, pp. 1806-1823.

¹¹⁹ Cf. *supra*, pp. 31-32.

demande du Pape, il rédige également une nouvelle compilation de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les recueils antérieurs. Suite à des problèmes de santé, Raymond quitte Rome en 1236 et rentre en Espagne. Deux ans plus tard, le chapitre général de l'ordre réuni à Bologne pour élire le remplaçant de Jourdain de Saxe, désigne à l'unanimité Raymond de Peñafort maître général de l'ordre. Absent du chapitre, le futur saint n'accepte pas sans résistance sa nouvelle charge, qu'il abandonne deux ans plus tard (1240) pour se retirer au couvent de Barcelone. C'est à partir de cette période que Raymond s'attelle spécifiquement à la mise en place d'un apostolat efficace auprès des juifs et des musulmans d'Espagne. Confesseur du roi Jacques I^{er}, il prêche activement la croisade – notamment en Afrique du Nord –, instaure des séances de prêche auxquelles les juifs sont tenus d'assister, organise des controverses publiques entre religieux juifs et catholiques et surtout promeut la création de centres d'études de langues orientales, en Espagne et en Afrique du Nord, dans lesquels les futurs frères missionnaires se forment en langue en vue d'évangéliser les populations infidèles¹²⁰. En ayant marqué durablement l'ordre dominicain par ses entreprises missionnaires, le futur saint meurt à Barcelone en 1275. Il sera béatifié par Clément VIII en 1601.

La prédication auprès des juifs

Les dominicains ont développé des méthodes distinctes concernant l'apostolat auprès des musulmans et des juifs. Partageant l'enseignement de l'Ancien Testament, les discussions avec ces derniers portent sur les thèmes scripturaires classiques de dissension, principalement la question de la Trinité et celle de la venue du Messie, à laquelle Raymond Martin consacre par ailleurs une œuvre entière : le *Capistrum Iudaeorum*. Dans la première partie de cet ouvrage, Raymond Martin répertorie et développe sept preuves démontrant que le Messie est venu – et qu'il s'agit de Jésus Christ –, et dans la seconde, il réfute sept objections rabbiniques contre l'Incarnation. La première partie repose sur l'interprétation d'autorités scripturaires déjà exploitées dans les œuvres des polémistes chrétiens antérieurs : G. Dahan relève que l'interprétation « la plus fréquemment produite et donnée pour irréfutable est la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel (DN 9, 24-27), qui indiquerait avec précision le temps de la venue du Christ et la succession des événements l'entourant »¹²¹. Les objections des juifs

¹²⁰ Cf. *infra*, pp. 49-53.

¹²¹ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990, p. 495. Dahan rapporte également une autre preuve scripturaire fréquemment citée par les polémistes chrétiens en général et par

contre la messianité de Jésus-Christ portent pour la plupart sur le fait que les promesses censées suivre sa venue n'ont pas été réalisées. En effet, l'Incarnation n'a pas été suivie d'une ère de paix universelle et le Christ n'a pas été auréolé de la gloire terrestre ménagée au Messie par le peuple d'Israël.

Autre grand axe de la polémique, la Trinité est rejetée par les juifs sous prétexte qu'elle s'oppose au monothéisme rigoureux professé dans l'Ancien Testament. Dans l'histoire des polémiques contre les Israélites au XIII^{ème} siècle, G. Dahan distingue deux types de défense du dogme de la Trinité : premièrement, l'approche traditionnelle qui, s'appuyant sur la tradition patristique, s'efforce de montrer que la Trinité n'implique pas la pluralité, en insistant sur la consubstantialité et la coéternité des personnes. Deuxièmement, suite au développement de l'étude des langues orientales au sein des ordres mendiants, cet argumentaire sera enrichi d'une réflexion sur les noms hébreux de Dieu, qui, selon les hébraïsants chrétiens, contiendraient des preuves en faveur de la Trinité. G. Dahan explique que « l'essentiel de [la] démonstration est axé sur la désignation de Dieu par le terme *Elohim*, dont le pluriel indique la Trinité »¹²². Raymond Martin consacra le premier chapitre du troisième livre du *Pugio Fidei* à l'analyse de cette question.

Si la polémique contre les juifs sera menée surtout par écrit – dans les fameux traités *Contra Iudaeos*, genre littéraire dont Raymond Martin fournira un des exemples les plus aboutis¹²³ –, elle sera également l'occasion de disputes publiques opposant des moines chrétiens – souvent des convertis –, à d'éminents représentants de la communauté juive. Deux célèbres rencontres ont eu lieu en 1240 et en 1263, respectivement à Paris et Barcelone. La première de ces disputes marque un durcissement dans les controverses entre juifs et chrétiens¹²⁴. Ce débat a pour origine les accusations contre les ouvrages des juifs, rapportées au Pape Grégoire IX par un juif récemment converti au christianisme : Nicolas Donin. La dénonciation des blasphèmes et des erreurs que contiendrait le Talmud, trouve un écho favorable auprès du Saint-Siège qui enjoint les rois de France, d'Angleterre et des provinces

Raymond Martin en particulier ; il s'agit de la « prophétie fameuse sur Judah de *Gn* 49, 10 ; on peut résumer ainsi leur interprétation : 'celui qui doit être envoyé', 'l'attente des nations' est le Messie, qui est venu quand le sceptre a été ôté de Judah, c'est-à-dire quand la royauté a cessé d'appartenir à la descendance de Judah ; or, le premier roi non juif sur Israël a été Hérode, contemporain de Jésus ; celui-ci est donc bien le Messie annoncé » (*ibid.*).

¹²² DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens...*, p. 490.

¹²³ Cf. *infra*, pp. 67ss.

¹²⁴ SMILEVITCH, E., « Introduction », in : NAḤMANIDE, *La dispute de Barcelone*, Paris, Verdier, 1984, p. 10 : « Concrètement, à partir de la controverse de 1240 à Paris, on ne discute plus, on *dispute* publiquement à l'ombre de l'Inquisition : la théologie y sert d'appendice à la politique. De ce tournant, les controverses de 1240 et de 1263 à Barcelone sont l'exact reflet ; c'est à travers elles que, pour la première fois, l'Inquisition intervient dans les relations entre Juifs et chrétiens ».

espagnoles, ainsi que les autorités ecclésiastiques – principalement l'évêque de Paris – et les dirigeants des nouveaux ordres mendiants à saisir, examiner et condamner les parties incriminées de ces ouvrages. A Paris, les consignes papales sont exécutées avec zèle : les livres juifs sont confisqués et une dispute publique est organisée¹²⁵. Si l'on ignore la nature précise du déroulement des débats, on constate qu'ils n'ont pas été favorables aux docteurs juifs ; en effet, en juin 1242, les exemplaires des livres juifs saisis par les autorités sont brûlés en place de Grève. Ordonnés par le Innocent IV et exécutés sans indulgence par Odon de Châteauroux, d'autres autodafés de cette sorte se produiront à Paris en 1244 et 1248¹²⁶.

Si les directives de Grégoire IX n'auront pas de répercussions immédiates ailleurs qu'au nord de la France, une disputation similaire à celle de 1240 est cependant organisée à Barcelone en 1263. Se déroulant sur quatre jours – entre le 20 et le 27 juillet –, cette seconde dispute nous importe particulièrement, car elle réunit deux personnages historiques qui ont joué un rôle décisif dans la vie et la carrière ecclésiastique de Raymond Martin : le roi Jacques I^{er} et Raymond de Peñafort. De plus, comme on le verra en retraçant la vie de l'auteur du *Pugio Fidei*, il est probable que lui-même ait assisté à la controverse¹²⁷. Au premier abord, les rencontres parisienne et barcelonaise sont très similaires : dans les deux cas, un ancien juif converti au christianisme est à l'origine de la dispute. A Barcelone, il s'agit de Pablo Christiani qui « demande à Jacques I^{er} d'organiser un débat public qui l'opposera au chef spirituel des communautés d'Aragon, Moïse ben Nahman ou Nahmanide, personnalité de tout premier plan et que le roi connaissait pour l'avoir consulté à plusieurs reprises »¹²⁸. La démarche de Pablo Christiani, lui-même dominicain, est incitée et soutenue par l'ordre et elle n'aurait pas vu le jour sans le concours de l'ancien maître et actuel confesseur du roi Jacques

¹²⁵ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens...*, pp. 354-55 : « On l'a souvent dit : il s'agit en fait d'un véritable procès où les quatre juifs chargés de défendre le Talmud font figure d'accusés ; ceux-ci sont les quatre savants juifs les plus éminents de leur temps en France du Nord (Yeḥiel de Paris, Judah ben David de Melun, Samuel de Falaise, Moïse de Coucy). Le rôle de procureur est tenu par Nicolas Donin. Les juges sont également des personnalités de tout premier plan, parmi lesquelles on distingue Odon de Châteauroux, légat du pape et chancelier de l'Université de Paris depuis 1238, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, l'évêque de Senlis, le chapelain de Louis IX, l'archevêque de Sens Gauthier Cornut [...]. La reine mère préside ce tribunal ».

¹²⁶ A. Tuilier précise cependant que l'ordre de brûler les livres des juifs a provoqué des résistances au sein du clergé et dans l'opinion publique : « Certes la tradition chrétienne avait manifesté à différentes reprises son hostilité au judaïsme au cours des siècles et la littérature patristique, grecque et latine, fournit de nombreux témoignages à cet égard dans l'Antiquité et au Moyen Age. Mais, en dépit de tensions et de persécutions diverses, notamment à la faveur des croisades, la polémique contre les Israélites n'avait jamais pris avant le XIII^{ème} siècle un aspect radical et les livres des synagogues avaient généralement été respecté jusque-là » (cf. TUILIER, A., « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens et les attitudes populaires à l'égard des juifs au XIII^{ème} siècle », *Etudes sur la sensibilité. Actes du 102^e congrès national des sociétés savantes, Limoges 1977*, T. II, Paris, 1979, p. 201).

¹²⁷ Cf. *infra*, pp. 54ss.

¹²⁸ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens...*, p. 357. pour plus de précision sur la vie et les motivations de Pablo Christiani, cf. Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, pp. 142-143.

I^{er} : Raymond de Peñafort. Cependant, force est de constater que si la structure des deux disputations est assez similaire, celle de Barcelone est moins inéquitable. Cela tient en premier lieu au fait que l'autorité royale aragonaise n'est pas, comme à Paris, ouvertement hostile aux juifs¹²⁹. Bien au contraire, comme le suggère la remarque de G. Dahan, le Roi Jacques I^{er} a pris plusieurs fois conseil auprès de Naḥmanide, qu'il considérait par ailleurs avec respect¹³⁰. De plus, tout au long du XIII^{ème} siècle, plusieurs juifs ont occupé des postes importants dans le gouvernement catalan, notamment dans la gestion des comptes de l'état, et le roi est personnellement débiteur d'usuriers juifs, qui ont grandement contribué au financement des conquêtes aragonaises. G. Dahan relève encore deux aspects qui font de Barcelone une véritable disputation et non un procès déguisé : d'une part, la place des juifs dans la société espagnole, beaucoup mieux intégrés et tolérés qu'au nord de la France, et, d'autre part, la personnalité des deux intervenants. En effet, « Naḥmanide ne se sent pas trop dépaysé dans le palais du roi et devant une si brillante assemblée ; Paul Chrétien ne semble pas souffrir des mêmes problèmes psychologiques que Nicolas Donin et apparaît comme un bon connaisseur de la littérature rabbinique, capable d'écouter l'argumentation adverse »¹³¹.

Bien que la dispute de Barcelone ne soit pas, comme à Paris, un procès déguisé du judaïsme, R. Chazan insiste, pour sa part, sur le fait que le rabbin juif est délibérément mis en position de faiblesse. En effet, choisie par les dominicains, la thématique du débat empêche toute contestation de la vérité du christianisme, alors que la légitimité du judaïsme est mise en jeu par les questions traitées¹³². Dans le compte-rendu hébraïque de la dispute¹³³, Naḥmanide nous informe que la discussion porte sur les thèmes suivants :

¹²⁹ Comme le rappelle R. Vose, si le roi organise cette dispute à la demande des dominicains, il est loin d'être totalement soumis à leur autorité : « The king did respect the friars and he was generally concerned with maintaining his own (rather idiosyncratic) reputation for Christian piety, but it would be going much too far to think that he was under the thumb of the Dominican Order or indeed that he could be coerced by any clerical pressure » (cf. Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, p. 147).

¹³⁰ SMILEVITCH, E., « Introduction... », p. 12, n. 4 : « Ainsi, lorsqu'en 1232 un différend oppose les membres des juiveries de Catalogne à une influente famille juive de Saragosse, les Alconstantini, au sujet de la charge de *dayan* (juge), le roi Jaime I^{er} fait appel à Naḥmanide et suit son conseil. L'incident témoigne du prestige et de l'autorité morale dont Naḥmanide était investi auprès de Juifs, qui acceptèrent son arbitrage, et dans l'entourage royal ».

¹³¹ DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens...*, p. 357. Concernant les 'problèmes psychologiques' de Nicolas Donin, il est possible que Dahan fasse référence au fait que ce dernier, quelques temps avant sa conversion, a été exclu du centre d'étude de la Torah dirigé par Yeḥiel de Paris, qui figurera parmi les accusés de 1240. Dans ce contexte, on peut imaginer que la rancœur soit à l'origine de la dénonciation.

¹³² CHAZAN, R., « The Barcelona 'Disputation' of 1263 : Christian Missionizing and Jewish Response », *Speculum* 52 (1977), p. 826 : « According to this report, the truth of Christianity was not to be put in question ; rather the Jews were to be refuted and shaken in their faith. The agenda, as depicted, was indeed ordered in such a way as to make this possible. [...] Were Friar Paul successful, the Jews would have to acknowledge Christianity on the basis of their own accepted religious literature. If he were unsuccessful, Christianity would not have been disproved. Only the effort to substantiate Christian truth from Jewish sources would have failed ». Cf. également Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, p. 149.

Puis nous nous mêmes d'accord pour parler d'abord du problème du Messie, à savoir s'il est déjà venu comme le veut la foi des chrétiens, ou bien s'il est destiné à venir comme le prétend la foi des juifs ; ensuite, pour discuter à son sujet s'il est réellement une divinité, ou bien s'il est homme absolument, né d'un homme et d'une femme ; enfin pour examiner si les juifs détiennent la Torah authentique ou si ce sont les chrétiens qui l'accomplissent.¹³⁴

La stratégie de Pablo Christiani diffère résolument de celle de son homologue parisien : plutôt que de rejeter et de condamner le Talmud, le converti barcelonais soutient qu'il contient des preuves soutenant que le Messie est déjà venu, et que les sages juifs qui l'ont rédigé croyaient secrètement à la messianité du Christ¹³⁵. Nécessitant une très grande connaissance de la littérature talmudique, cette stratégie est particulièrement risquée face à un spécialiste aussi éminent que le rabbin Naḥmanide. Dans la version hébraïque, celui à qui le roi a garanti qu'il pouvait parler librement, démonte point par point l'argumentaire de son adversaire :

De plus, si ces sages avaient eu foi en la messianité de Jésus, s'ils avaient cru en sa sincérité, en sa foi et en sa religion, et s'ils avaient écrit [dans le Talmud] ces choses grâce auxquelles le frère Paul prétend démontrer qu'il en est ainsi, pourquoi sont-ils demeurés dans la religion juive et ont-ils conservé le même rite ?¹³⁶

Dans la version hébraïque du compte-rendu de la dispute, le rabbin désamorce de la même manière les autres attaques de Christiani, non sans implorer régulièrement le roi de mettre un terme à la discussion, car il craint qu'en s'obstinant à réfuter les arguments du dominicain, il ne préterite sa sécurité et celle de sa communauté. En fin de compte, la discussion s'arrête après quatre jours, sans que ne s'impose un vainqueur indiscutable. En effet, on peut estimer que le camp dominicain n'a pas atteint son but, si l'on considère qu'aucune conversion massive de juifs n'est signalée à l'issue du débat. Du côté juif, la situation initiale du débat leur est défavorable, de telle sorte qu'il n'aurait pas été possible que leur porte-parole sorte vainqueur de la dispute. Il n'en demeure pas moins que le résultat de la controverse demeure suffisamment ambigu pour que chaque parti réclame la victoire, quoique certains à voix plus haute que d'autres.

¹³³ Il subsiste deux comptes-rendus de la querelle : un sommaire latin et un résumé hébreu établi par Naḥmanide lui-même, qui circulera après avoir reçu l'aval des autorités catholiques.

¹³⁴ NAḤMANIDE, *La dispute de Barcelone*, trad. E. Smilévitch, Pairs, Verdier, 1984, p. 27. R. Chazan relève que ces thèmes ont été sélectionnés uniquement par le camp chrétien, car aucun intellectuel juif n'aurait décidé de lui-même d'orienter le débat sur de telles questions : « In addition, the four specific points chosen for discussion likewise reflect a Christian point of view. They involve issues through which the truth of Christianity might be proved. No Jewish spokesman, given the freedom to choose, would have selected such items for debate. Again we emerge with a clear sense that the agenda was designed by the Christian side and forced upon the Jews » (cf. CHAZAN, R., « The Barcelona 'Disputation'... », p. 826).

¹³⁵ SMILEVITCH, E., « Introduction... », p. 17 : « La façon dont [Christiani] use de la tradition juive est tout à fait originale. A l'inverse d'un Nicolas Donin, autre converti, il ne s'efforce pas de faire condamner et détruire le Talmud ; il tente d'en faire un instrument, voire la cause, de conversion au christianisme. Son propos est simple : il s'agit de montrer que les docteurs du Talmud avaient connu la messianité de Jésus et avaient foi en sa religion ».

¹³⁶ NAḤMANIDE, *La dispute...*, p. 28.

Une chose est sûre, l'effort prosélyte des ordres mendiants ne cessera de croître en Espagne après 1263. En effet, suite à la dispute, le roi lui-même, accompagné de Raymond de Peñafort, prêchera face aux juifs rassemblés dans la grande synagogue de Barcelone ; il les contraindra également à écouter les sermons des missionnaires, bien que les prêches se déroulent dans leur propre quartier et que le nombre d'accompagnants chrétiens soit limité. Enfin, le roi Jacques I^{er} mettra également en place des commissions – auxquelles Raymond Martin participera activement – chargées d'examiner les ouvrages des juifs et d'en censurer ce qui contrevient à la vérité du christianisme¹³⁷. Quant à Pablo Christiani, il semble qu'il ait poursuivi son travail de controversiste en France. En effet, suite à la découverte d'un manuscrit hébraïque conservé à Moscou, J. Shatzmiller est en mesure d'affirmer qu'aux environs de 1269, une série de disputes entre un savant juif de Rouan, Abraham ben Samuel, et un certain 'frère Paul', se sont déroulées à Paris. Considérant que la nature des questions disputées et que la stratégie suivie par le polémiste chrétien sont en tout point similaires à celles de la dispute de Barcelone, J. Shatzmiller a identifié de manière indiscutable 'frère Paul' et Pablo Christiani¹³⁸. Nous ne rendrons pas compte de l'atmosphère et du déroulement de cette dernière querelle, car elle ne diffère pas substantiellement des deux précédentes ; cependant, la présence de Pablo Christiani à Paris autour de 1269 nous sera d'une grande utilité lorsque nous tenterons d'établir la biographie de Raymond Martin¹³⁹.

La prédication auprès des musulmans

Bien que des controverses publiques aient certainement eu lieu entre chrétiens et musulmans, nous ne possédons pas de comptes-rendus similaires à ceux des disputes de Paris et Barcelone¹⁴⁰. Toujours est-il que les écrits des polémistes chrétiens véhiculent une grande

¹³⁷ Selon J. Tolan, la rédaction du *Pugio Fidei* de Raymond Martin est une conséquence directe de l'insatisfaction qu'éprouvèrent les dominicains à l'issue du débat : « Il est patent que les dominicains n'étaient pas satisfaits de l'issue de la dispute de Barcelone ; à leur sentiment, le problème ne tenait ni aux prémisses ni à la méthode, mais au déroulement du débat. C'est pourquoi Martí composa, probablement en se faisant aider, son *Pugio Fidei* » (cf. TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 313).

¹³⁸ SHATZMILLER, J., *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Age*, Paris-Louvain, Editions E. Peeters, 1994, p. 20 : « Donc, pour établir l'identification de 'Paul ha-Ḥovel' avec 'Paulus Christiani', nous avons d'abord les trois textes latins de 1269, corroborés par un texte en hébreu de la même année. De plus, son programme de débat est identique à celui qu'il avait conçu six ans auparavant à Barcelone ».

¹³⁹ Cf. *infra*, pp. 58-59.

¹⁴⁰ A la suite de J. Tolan, R. Vose mentionne le récit par Muḥammad al-Qaysi d'un débat qui aurait opposé un pèbre et un prisonnier de confession musulmane, cependant « the very unique and remarkably vague character of this literary work make it an exception that proves the rule. Thus far I have found no clear, specific mention of

hostilité à l'encontre de l'islam. Ne partageant aucune base scripturaire avec les musulmans, le prosélytisme catholique s'oriente autour de deux axes – tous deux exploités largement par Raymond Martin : d'une part, attaquer la crédibilité de Muḥammad en tant que prophète, et, d'autre part, démontrer rationnellement la vérité du christianisme.

Dans son ouvrage sur la conception de l'islam dans l'imaginaire européen médiéval, J. Tolan répertorie un grand nombre de textes insultant, avec plus ou moins de vigueur et d'érudition, la figure du prophète. Au XIII^{ème} siècle, notamment dans les *Siete partidas* d'Alphonse le Sage, on trouve la critique récurrente selon laquelle Muḥammad ne possède aucune des qualités requises pour être reconnu comme un prophète : il n'a notamment réalisé aucun miracle et a mené une vie de luxure. A ces deux *topoi*, qui dominent les biographies chrétiennes du prophète, s'ajoute celui qui dépeint Muḥammad comme un magicien et un falsificateur. Cette accusation apparaît notamment dans la préface de la traduction du Coran, réalisée autour de 1210 par un certain Marc, diacre à la cathédrale de Tolède. Ce dernier reçoit pour mission de traduire le Coran en latin, de sorte qu'une fois connus les turpitudes et les mensonges de l'islam, les prédicateurs chrétiens soient en mesure de les combattre et, si possible, d'amener les musulmans à la vraie foi¹⁴¹. Dans la préface de sa traduction, le diacre tolédan présente Muḥammad comme un imposteur, un faux prophète et un magicien : au cours de ses voyages commerciaux (*sub pretextu mercatoris*), le nabi mecquois aurait appris les rudiments du christianisme et du judaïsme, ce qui aurait suscité en lui le désir de convaincre les Arabes et les autres nations barbares d'abandonner l'idolâtrie pour adorer le Dieu unique¹⁴². Il doit cependant renoncer à l'une ou l'autre de ces deux religions, car le christianisme enseigne à tendre l'autre joue et à renoncer aux plaisirs de la chair – ce qui est intolérable pour un arabe –, et que les Juifs souffrent partout de la réputation d'avoir tué le Christ¹⁴³. Muḥammad aurait alors décidé de proposer une loi nouvelle ; pour ce faire, il aurait rassemblé le peuple de la Mecque hors de la ville, et aurait fait semblant d'être victime d'une crise d'épilepsie durant laquelle, aurait-il raconté, l'ange Gabriel lui aurait révélé le contenu

mendicant preaching among Muslims of Nord Africa, Spain or eslewhere in the writings of [...] Arabic chroniclers » (cf. Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, p. 14).

¹⁴¹ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 251 : « De surcroît, la connaissance du Coran offrira aux hommes d'Eglise les armes intellectuelles dont ils ont besoin pour défaire la doctrine islamique et ramener les Sarrasins à la foi. C'est ce même désir d'exposer les secrets de Maures' afin de pouvoir les réfuter qui conduit Marc, trois ans plus tard, à traduire un traité sur l'unité de Dieu par Ibn Tūmart, mahdī et fondateur du mouvement almohade ».

¹⁴² Une transcription de cette préface a été publiée par D'ALVERNY, M.-T. et VAJDA, G., « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart », *Al-Andalus* 16 (1951), pp. 100-140 et 259-307 ; cf. p. 262 : « Cum secum deliberaret qualiter Arabes et omnes alias nationes ad fidem unius Dei conueteret, et ydolatriam quod posset destrueret in illis regionibus, in tanta fuit perplexitate constitutus quod titubauit ad quam istarum legum, an ad nouam Ihesu Christi legem, uel ad ueterem que data est Moisi et populo iudaico, potius eoas inuitaret ».

¹⁴³ D'ALVERNY, M.-T. et VAJDA, G., « Marc de Tolède... », pp. 262-263.

d'une nouvelle loi, dont Marc donne ensuite des détails assez précis¹⁴⁴. Ayant établi cette nouvelle révélation – que Marc assimile à du délire – au sein du peuple mecquois, Muḥammad, tel un magicien (*ut magicus*) aurait ensuite séduit les peuples barbares et les aurait envoyé porter la guerre et l'islam jusqu'à la Méditerranée, et de l'Inde à l'Espagne.

Dans un texte intitulé *De secta Machometi*¹⁴⁵, Raymond Martin dresse également un portrait peu flatteur, quoique plus érudit, du prophète mecquois. En effet, il n'utilise que des sources avérées pour rendre compte de la vie de Muḥammad, dont la fameuse biographie d'Ibn Ishāq (*as-sira an-nabawwīa*), des ḥadīṭ extraits des recueils de Muḥammad al-Buḥārī et de Muslim bin al-Ḥajjaj, mais également des textes de certains philosophes arabes, dont Ibn Rušd et al-Kindī. Comme le relève J. Tolan, la polémique de Raymond Martin contre Muḥammad n'est pas axée autour des habituels stéréotypes – simplement offensants et injurieux – touchant la figure du prophète, mais elle est construite sur un choix d'évènements véridiques de la vie de celui-ci, dont seuls le choix et la mise en ordre révèlent l'intention polémique de l'auteur¹⁴⁶. Le dominicain catalan n'attaque pas la foi des croyants musulmans¹⁴⁷, mais souhaite montrer que, ne possédant aucun attribut propre aux prophètes, Muḥammad ne peut prétendre avoir donné aux hommes une loi bonne et saine.

Dans les premières lignes de son texte, Raymond Martin affirme que le nabi mecquois doit être classé parmi les faux prophètes que dénonce Mathieu (7,15) : « Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces : a fructibus eorum cognoscetis eos »¹⁴⁸. Les signes, ou fruits, auxquels on reconnaît un prophète et un envoyé de Dieu sont au nombre de quatre : dire le vrai, être bon et vertueux, accomplir des miracles et proposer une loi sainte et bonne. Raymond Martin va s'employer à démontrer que Muḥammad ne remplit aucun de ces critères¹⁴⁹. Concernant le premier signe, le catalan

¹⁴⁴ D'ALVERNY, M.-T. et VAJDA, G., « Marc de Tolède... », pp. 263-264 : « Quotiens autem populis illarum regionem uerbum predicationis proponebat, extra urbem uniuersos conuocabat, et in presentia omnium fite quasi morbum patiens caducum in terra prostrabat se uiolenter et ut in epilepticis fieri solet [...]. Cumque turbatis iam oculis quasi a demonio arreptus exurgeret, dicebat populo suo quod angelus Gabriel a Deo mittebatur ad ipsum, qui prosternebat eum in terra, et in corpore ipsum uexabat, et in anima ».

¹⁴⁵ Pour plus de détails sur ce texte, cf. *infra*, pp. 60-61.

¹⁴⁶ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 318 : « A la différence de la plupart des polémistes latins antérieurs, Martí a esquissé une biographie de Mahomet dont les musulmans reconnaîtraient la vérité dans la plupart de ses détails, en fait puisés à des sources arabes (et principalement musulmanes). Mais le choix et la présentation de ces sources trahissent une irréductible hostilité ».

¹⁴⁷ Par ailleurs, comme nous le verrons, il relève plusieurs points doctrinaux sur lesquels l'islam et le christianisme s'accordent.

¹⁴⁸ RAYMONDUS MARTINI, *De secta Machometi o de origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, ed. et trad. espagnole J. Hernandi i Delgado, in : *Acta historica et archaeologica medievalea*, 4 (1983), p. 14.

¹⁴⁹ *De secta Machometi...*, p. 18 : « Nunc autem ostendemus cum auxilio Dei quod Machomtus, qui dixit se prophetam et nutium Dei, non solum non habuit predicta quatuor signa seu fructus, sed, quod maius est, habuit contraria signa et fructus ».

affirme que, bien que certains versets du Coran ne soient pas contraires à la vérité catholique (l'unicité divine, le fait que le Christ soit le verbe de Dieu, la conception virginale de Jésus...¹⁵⁰), le livre saint des musulmans contient de nombreuses erreurs, comme l'affirmation selon laquelle Marie serait la fille de Aaron, que le Christ aurait annoncé la venue de Muḥammad, mais surtout qu'il n'aurait pas été crucifié¹⁵¹. Un autre point de doctrine qui choque le moine dominicain – au point qu'il y reviendra dans ses autres écrits – est la promesse coranique des plaisirs corporels au paradis. J. Tolan explique ainsi l'insistance de Raymond Martin sur ce point : « pour Ramon Martí, frère missionnaire tenu par le vœu de chasteté, leurs pratiques sexuelles sont ce qu'il y a de plus faux et de plus choquant chez Mahomet et ses disciples : polygamie et homosexualité ; même au ciel, la sexualité est présente ! »¹⁵². Au-delà des promesses concernant les plaisirs de la vie future, la vie sexuelle et maritale de Muḥammad est l'occasion pour Raymond Martin de démontrer qu'il ne satisfait pas non plus au second critère définissant un prophète : la pureté et la sainteté¹⁵³. Troisièmement, Raymond Martin démontre que le nabi mecquois n'a accompli aucun miracle durant sa vie, ce qui empêche absolument de le considérer comme un prophète¹⁵⁴. Le dominicain transcrit l'histoire transmise par Ibn Ishāq et al-Buḥārī, selon laquelle les Mecquois auraient mis Muḥammad au défi d'accomplir un miracle, ce que le prophète aurait refusé. Raymond Martin rapporte également la légende du partage de la lune¹⁵⁵, mais il en conteste la véracité en estimant que ce miracle n'est pas attesté dans le Coran et que compte tenu de la taille de la lune, si ce phénomène s'était réellement produit, il aurait été signalé par des chroniqueurs d'autres pays. Enfin, le dominicain catalan estime que la loi proposée aux hommes par le nabi mecquois n'est ni bonne, ni saine¹⁵⁶. Pour démontrer cela, il soutient

¹⁵⁰ Cf. *De secta Machometi...*, pp. 24-26.

¹⁵¹ *De secta Machometi...*, pp. 26-28 : « Item quod dixit in *Alcorano*, in tractatu *Mulierum* .XVI. c., inducens iudeos loquentes sic : 'Nos interfecimus messiam Ihesum, filium Marie, nuntium Dei' ; et non interfecerunt eum neque crucifexerunt eum sed assimilatum fuit eis. Hic negat passionem et mortem Christi, et hoc patet esse falsum ».

¹⁵² TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 317 ; cf. *De secta Machometi...*, p. 30 : « Item quod dixit in *Alcorano* [...] ubi, describens paradisum in alia vita, dixit quod ibi erunt fontes, fructus, uxores, tapecia de serico et puelle vel virgines, cum quibus iacebunt et concumbent, et non fedaverunt illas puellas vel virgines ante eos homo vel diabolus ».

¹⁵³ *De secta Machometi...*, p. 34 : « Ostendemus autem per dicta et facta Machometi et per libros ipsius quod ipse non fuit mundus, sed potius immundus et peccator, ut patebit in sequentibus ».

¹⁵⁴ *De secta Machometi...*, p. 36 : « Et ostenditur quod Machometus nunquam fecit miracula et per consequens non potuit dare certitudinem quod esset verus propheta ».

¹⁵⁵ La légende du partage de la lune est rapportée par Ibn Ishāq et al-Buḥārī ; elle dit qu'un certain Quraïš aurait demandé au nabi de confirmer sa prophétie par un miracle. Muḥammad aurait alors prié Dieu et la lune se serait fendue en deux parties. Ce fait miraculeux serait attesté dans le Coran (54, 1) : (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) « L'Heure approche et la lune s'est fendue », interprétation que Martin rejette dans le *De secta Machometi*.

¹⁵⁶ *De secta Machometi...*, p. 42 : « Ostendetur autem hic per libros ipsius quod lex quam tradidit non fuit talis sed potius inmundus, nociva et mala, per consequens nec fuit a Deo auctore nec nuntio vel propheta ipsius... ».

qu'en plus de s'opposer à la loi divine, les préceptes de l'islam contreviennent également à la loi naturelle. Les prescriptions musulmanes se rapportant aux mœurs figurent ici encore au premier plan des actes qui enfreignent l'ordre de la nature ; parmi les plus répugnantes, on trouve la polygamie et la répudiation¹⁵⁷. Après l'analyse de onze dispositions qui contreviennent à la loi divine, au droit naturel et à la raison, le dominicain conclut :

Per istas leges quas tradidit suis patet quod leges sue fuerunt inmundissime et pessime et per consequens non fuerunt leges Dei nec ipse propheta vel nuntius Dei.¹⁵⁸

Après l'analyse des quatre raisons pour lesquelles Muḥammad ne peut être appelé un prophète de Dieu, Raymond Martin retrace les derniers instants de la vie de ce dernier : toujours dans le registre de l'impureté sexuelle, le moine dominicain est choqué par l'idée que Muḥammad meurt en embrassant sa femme et non en affichant la pénitence et l'austérité qu'on attendrait d'un mourant¹⁵⁹. Enfin, Raymond Martin consacre la fin du *De secta Machometi* à démontrer la fausseté de l'argument des musulmans contre le christianisme, qui voudrait que les Évangiles aient été falsifiées, et que l'annonce de la venue de Muḥammad en ait été effacée.

La démonstration rationnelle de la foi catholique est l'autre arme utilisée par les frères prêcheurs contre les musulmans. Dans la *Summa contra gentiles*, Thomas établit que le discours contre les erreurs des infidèles doit être adapté aux croyances et aux textes qu'ils partagent avec les chrétiens. Autrement dit, on ne critique pas les thèses des hérétiques, avec qui on partage le Nouveau Testament, avec les mêmes arguments par lesquels on attaque la doctrine des Juifs, avec qui on ne partage que l'Ancien Testament, ou les religions des musulmans et des païens, avec qui on ne peut débattre que sur la base d'arguments

¹⁵⁷ TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 317 : « Des onze préceptes qu'il condamne alors comme autant de transgressions de la loi divine et naturelle, sept concernent le sexe et le mariage : la polygamie est 'contre le mandat divin, contre le droit naturel et contre la raison'. De même réprovoque-t-il ce qu'il présente comme des lois musulmanes concernant le divorce, les rapports sexuels non vaginaux, le concubinage, le *coitus interruptus* et l'homosexualité ».

¹⁵⁸ *De secta Machometi...*, p. 48.

¹⁵⁹ *De secta Machometi...*, p. 52 : « Item de morte eius dicitur [...] quod Axa dixit quod Machometus mortuus est in domo eius, quia tunc erat dies suus, in quo debebat esse cum ea. Et quando mortuus est tenebat caput suum inter brachia et pectus Axa et miscebatur saliva sua cum saliva ipsius Machometi. Et sic mortuus est. Patet hic quod mors seu finis Machometi fuit vilis, inmundanda et abominabilis. Et talis mors nunquam convenit prophete vel nuntio Dei ». Concernant ce jugement de Martin, J. Tolan note : « Dans une scène chrétienne classique au chevet d'un mourant, un prêtre entendrait la confession et administrerait la communion et l'extrême-onction, et le mourant préparerait son âme à rencontrer l'auteur de ses jours. Au lieu du Corps du Christ, paraît insinuer Martí, l'ultime consolation Mahomet fut la salive de baisers profanes ; au lieu de recevoir l'onction de la main d'un prêtre, il reçoit les caresses des seins d'une femme ; au lieu de se confesser et de se détourner du péché, il s'y accroche désespérément » (cf. TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 318).

rationnels.¹⁶⁰ Cependant, Thomas d'Aquin précise également que les dogmes chrétiens fondamentaux ne peuvent pas être démontrés rationnellement, mais que l'adhésion à la vérité qu'ils portent ne peut se faire que par la foi¹⁶¹. Dans les faits, les frères dominicains auront moins pour but de démontrer rationnellement la foi chrétienne que de prouver que la religion de leurs adversaires est irrationnelle. A l'époque où Thomas entame la rédaction du *Contra Gentiles* (1257), Raymond Martin termine celle d'un autre texte, l'*Explanatio simboli apostolorum*, considéré comme le pendant du *De secta Machometi*¹⁶². Le dominicain catalan n'y émet pas les mêmes doutes que son confrère quant à la démontrabilité de la foi, puisqu'il s'assigne comme but, en douze chapitres, de prouver la vérité du credo chrétien. L'*Explanatio* ne se présente pas comme un traité philosophique, ni à proprement parler comme un texte anti-musulman ; il s'agit plutôt d'une présentation détaillée et raisonnée du christianisme, qui peut tout aussi bien servir à instruire les nouveaux convertis des subtilités des dogmes chrétiens, qu'à préparer les croyants à défendre leur foi face aux attaques des musulmans. Nous n'entrerons pas dans les détails de la discussion, composée dans sa plus grande partie d'arguments théologiques tirés des Ecritures ou des écrits des Pères de l'Eglise. Cependant, il nous faut relever une distinction très intéressante que Raymond Martin établit au sein de la communauté musulmane, qui nous servira à comprendre le traitement réservé à certaines autorités musulmanes, au premier livre du *Pugio Fidei*. Le onzième et avant-dernier article de l'*Explanatio* aborde la question de la résurrection des corps. A l'aide d'autorités bibliques et

¹⁶⁰ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 2, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Rome, 1918, tome XIII, p. 6 : « Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. [...] Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est ».

¹⁶¹ Au chapitre I, 3 du *Contra gentiles*, Thomas distingue deux types de vérités concernant les choses professées sur Dieu : d'une part, les vérités qui dépassent toutes capacités humaines d'intellection et, d'autre part, les vérités accessibles à la raison. Cette distinction permet à l'Aquinat d'affirmer que si l'on ne peut prouver que Dieu est trine, on peut établir rationnellement qu'il est : « Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis » (cf. *Summa contra gentiles*, I, 3, éd. cit., p. 7). On trouve également une explication au sujet de l'impossibilité de prouver les articles de foi dans le traité *De rationibus fidei* : « De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes, sed etiam Angelorum excedit; [...] Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat » (cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De rationibus fidei*, éd. Léonine, p. 334).

¹⁶² TOLAN, J., *Les Sarrasins...*, p. 314 : « Martí produisit un diptyque pour l'évangélisation des musulmans : le *De secta Machometi*, composé avant 1257, et l'*Explanatio simboli Apostolorum*, écrit en 1257. Les différences entre les deux textes reflètent les deux phases de la mission suivant la stratégie dominicaine : le *De secta Machometi* fournit aux missionnaires des arguments pour attaquer l'islam ; l'*Explanatio simboli Apostolorum*, une explication de la vérité du christianisme ».

patristiques, Raymond Martin présente tout d'abord la doctrine officielle de l'Église : le corps ressuscitera à la suite de l'âme, et partagera avec elle les tourments de l'enfer ou les joies du paradis¹⁶³. Le dominicain précise que la résurrection des corps ne signifie pas que des jouissances sensibles attendent les défunts, comme le prétend le Coran. A ce propos, Raymond Martin affirme que les jouissances corporelles, indûment promises par Muḥammad au paradis, seraient à l'origine de la thèse de la négation de la résurrection des corps, soutenue par les philosophes musulmans (*sapientes sarracenorum*). Autrement dit, parmi les musulmans, ceux qui sont formés à l'exercice de la raison auraient reconnu l'incongruité de la conception coranique du paradis et l'auraient refusée sous prétexte que les jouissances sensibles empêcheraient les défunts de fixer leur attention sur le Bien suprême qui s'offre à la contemplation des bienheureux¹⁶⁴. Ainsi, refusant les mensonges coraniques, les philosophes musulmans auraient nié toute participation du corps à la résurrection. Raymond Martin confirme son propos à l'aide de citations extraites des œuvres d'Avicenne, d'al-Fārābī et d'al-Ġazālī, qui toutes insistent sur le caractère spirituel de la vie dans l'au-delà¹⁶⁵. Par cette explication, le dominicain entend souligner l'irrationalité de la loi mahométane, qui est contestée par ses membres les plus éminents, grâce à l'usage de la sagesse et de la raison naturelle. Si ces derniers se sont éloignés de l'incohérence des préceptes de l'islam, il n'en demeure pas moins que, privés des lumières de la foi, ils n'ont pas accédé à la vérité complète qu'offre le christianisme. En substance, la stratégie de Raymond Martin poursuit un double but : d'une part, attester de l'irrationalité des principes mahométans par le fait que les plus sages des musulmans en conviennent et s'en éloignent, et, d'autre part, affirmer la rationalité du christianisme, puisqu'en utilisant les lumières de la raison, ces mêmes penseurs musulmans se sont non seulement éloignés de l'islam, mais se sont aussi rapprochés de la vérité du christianisme. En d'autres termes, Raymond Martin considère que les philosophes

¹⁶³ RAYMONDUS MARTINI, *Explanatio symboli Apostolorum*, éd. J. March y Battles, in « En Ramon Martí y la seva *Explanatio symboli Apostolorum* », *Annuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 491-493.

¹⁶⁴ *Explanatio...*, p. 493 : « Quod autem in errorem induxit sapientes sarracenorum ut non crederent resurrectionem corporum videtur processisse ex Alcorano ; quum ibi contineatur quod post resurrectionem habebunt delectationes corporales, ut delectatio cibi, potus, et coitus ; que, in veritate, si in alia vita essent, intellectum a cogitatione et dilectione summi boni impedirent. Unde, quia visum est eis hoc esse inconueniens, sicut est in veritate, negaverunt corporum resurrectionem, ponentes tamen beatitudinem hominis in anima, non intelligentes quod corpus humanum posset vivere sine cibo ».

¹⁶⁵ *Explanatio...*, p. 494 : « Eandem etiam sententiam confirmat in libro qui dicitur *Vivificatio scientiarum*, in demonstratione quod gloriosior et excellentior delectationum, cognitio Dei excelsi, et contemplatio vultus eius. Et in libro qui dicitur *Trutina operum*, in capitulo probationis, quid sit beatitudo ultima ». Le premier des deux traités cités est connu en arabe sous le titre *Iḥya' ulūm al-dīn* (*Vivification des sciences religieuses*) et le second est très vraisemblablement le *Mizān al-'amal* (*La Balance de l'action*). On trouve des informations détaillées sur les sources arabes utilisées par Martin dans l'*Explanatio* dans l'article du père CORTABARRIA BEITA, A. « Les sources arabes de l'*Explanatio symboli* du dominicain catalan Raymond Martin », *MIDEO*, 16 (1983), pp. 95-116.

musulmans représentent un moyen terme entre l'irrationalité de la doctrine musulmane et la vérité du christianisme : l'exercice de la raison leur a permis de quitter un monde de superstition, pour s'approcher au plus près de la vérité, qu'ils n'ont pu toutefois attendre sans les lumières de la foi.

Vers la fin du XIII^{ème} siècle, de plus en plus conscients de l'échec des missions auprès des musulmans, les auteurs dominicains accuseront d'irrationalité non plus seulement Muḥammad, mais l'ensemble des musulmans. Cette accusation est particulièrement présente dans les chroniques tenues par Riccoldo de Monte Croce, lors de son long séjour en Terre Sainte¹⁶⁶. Au début du XIV^{ème} siècle, l'idée des conversions par la raison sera peu à peu abandonnée par l'ordre dominicain, avant d'être exploitée sans plus de succès, mais sous un nouveau jour par le Majorquin Raymond Lulle.

Les écoles de langues

Le travail apologétique de Raymond Martin et de ses confrères auprès des juifs et des musulmans n'aurait pas été possible sans la création d'écoles de langues orientales (*studia linguarum*), dans lesquelles ils apprirent l'hébreu et l'arabe. L'histoire de la fondation de ces centres d'étude, rendue difficile par le manque de sources, a fait l'objet de peu de travaux scientifiques. Trois articles importants sur le sujet, sur lesquels nous allons baser la présentation qui va suivre, ont été rédigés par J.M. Coll¹⁶⁷, A. Berthier¹⁶⁸ et A. Cortabarría¹⁶⁹. Nous limiterons notre description de l'histoire des *studia linguarum* à la période couvrant la vie de Raymond Martin, qui coïncide avec la période durant laquelle Raymond de Peñafort œuvre à la constitution et au développement de ces écoles de langue. Nous ne nous intéresserons que superficiellement aux développements qui suivent la mort du futur saint, au cours desquels des *studia* verront le jour dans les provinces aragonaises nouvellement conquises, notamment celle de Valence.

Les deux principaux promoteurs de ces centres d'étude sont Raymond de Peñafort et Humbert de Roman. Général de l'ordre de 1254-1263, ce dernier poursuit l'œuvre

¹⁶⁶ Cf. RICCOLDO DE MONTE CROCE, *Liber peregrinationis*, in : *Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean-d'Acre*, éd. et trad. R. Kappler, Paris, honoré Champion, 1997.

¹⁶⁷ COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV », *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII (1944), pp. 115-138 ; XVIII (1946), pp. 59-89 ; XIX (1946), pp. 217-240.

¹⁶⁸ BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales fondées au XIII^e siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique », *Revue Africaine*, 73 (1932), pp. 84-104.

¹⁶⁹ CORTABARRIA, A., « L'étude des langues au Moyen Age chez les dominicains », *MIDEO*, 10, 1970, pp. 189-248.

missionnaire entamée par ses prédécesseurs. Dans le *De officio ordinis*, il considère que le travail de salut des âmes doit être particulièrement vigoureux auprès des populations juives, musulmanes et, en général, de toutes les populations errant hors du giron de l'Église. Pour ce faire, il exige que les frères aient à disposition des traités contre les erreurs des infidèles et que les missionnaires puissent se former en langue dans des lieux spécialement conçus à cet effet¹⁷⁰. Dans une lettre écrite en 1255 au chapitre général de l'ordre, Humbert réaffirme son désir d'amener la bonne parole aux nations païennes et infidèles¹⁷¹. Il constate cependant que deux obstacles se dressent contre ce projet ; à savoir la méconnaissance des langues étrangères et la nostalgie du pays natal¹⁷². Aussi, enjoint-il ses frères à s'en aller par les nations, à l'image des apôtres, à se mêler aux populations locales et à apprendre les langues étrangères, afin de répandre la foi chrétienne. L'intérêt prosélyte mis à part, c'est un vrai projet culturel que met en place le général de l'ordre ; A. Berthier interprète ainsi les injonctions d'Humbert de Roman : « il ne faut rien négliger pour être renseigné sur les mœurs, les coutumes, l'esprit d'une race étrangère. Il ne convient pas seulement d'étudier l'histoire, la littérature, la religion (dogme et liturgie) et les institutions, il est indispensable de se familiariser avec le sentiment populaire, de prendre contact non seulement avec les savants, mais aussi avec les simples voyageurs, les commerçants pour recueillir les détails les plus précis, les plus suggestifs »¹⁷³. Dans les provinces espagnoles et africaines du nord, l'organisation pratique de ces *studia* est confiée à Raymond de Peñafort, qui possède les compétences et les contacts nécessaires à la mise en place d'une telle entreprise¹⁷⁴. Les actes du chapitre de la province d'Espagne tenu en 1250 attestent la création du premier *studium* officiel. Certains chercheurs contestent le fait que le centre en question ait été le premier en

¹⁷⁰ HUMBERTUS DE ROMANIS, *De officiis ordinis*, in : *Opera de vita regulari*, éd. J. Berthier, vol. II, Rome, 1956, p. 187 : « Licet autem de omni fructu animarum per ordinem faciendū sit i multum curandum, tamen specialiore curam et zelum ferventiore habere debet circa barbaras nationes, et paganos, saracenos, judaeos, haereticos, schismaticos, et hujusmodi, [...]. Et ideo curandum est ei ut semper in ordine sint aliqui tractatus contra errores eorum, in quibus fratres exercitare se valeant competenter ; et ut aliqui fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguas arabicam, hebraicam, graecam, et barbaras addiscendas ».

¹⁷¹ HUMBERTUS DE ROMANIS, *Epistolae*, in : *Opera de vita regulari*, éd. J. Berthier, vol. II, Rome, 1956, p. 492 : « Adhuc significo charitati vestrae quod inter multa desideria cordis mei, quae ratione suscepti regiminis in me reperio suscitata, illud est non modicum, scilicet ut per ministerium ordinis nostri et schismatici christiani revocarentur ad ecclesiasticam unitatem, et nomen Domini nostri Jesu Christi defferretur coram perfidis Judaeis, coram Saracenis a pseudopropheta suo tanto jam tempore deceptis, coram paganis, idolatris, coram barbaris et gentibus universis, ut essemus testes ejus et salus omnibus usque ad ultimum terrae ».

¹⁷² *Epistolae...*, p. 492 : « Sed effectui rei hujus obviant duo quaedam. Unum est defectus linguarum, [...]; aliud est amor soli natalis ».

¹⁷³ BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales... », p. 85.

¹⁷⁴ Cf. *Supra*, pp. 35-37.

date¹⁷⁵. En effet plusieurs témoignages datant de la première moitié du XIII^{ème} siècle, rendent compte de l'existence de savants et de religieux ayant appris l'arabe et l'hébreu, au sein d'embryons de structure scolaire¹⁷⁶. Cependant, comme le relève A. Berthier, les frères prêcheurs ont donné une autre dimension à ces études : « l'originalité des dominicains fut d'avoir organisé chez eux l'étude des langues pour permettre aux frères qui montraient des dispositions, de s'y adonner et d'avoir créé des centres scolaires »¹⁷⁷. En d'autres termes, la particularité des Prêcheurs est d'avoir professionnalisé l'étude des langues. La mention la plus ancienne d'un *studium* d'arabe, indiquée en 1250 dans les *Acta capitulorum* de la province d'Espagne, nous fournit les informations suivantes :

Volentes satisfacere mandato Magistri et attendentes utilitatem negotii in praesenti et maxime in futurum, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, assignamus ad studium arabicum, iniungentes eis in remissionem peccatorum suorum, auctoritate Magistri et nostra, et mandamus eis in virtute obedientiae, fr. Arnaldum de Guardia, fr. Petrum de Cadireta, fr. Raymundum Martini...¹⁷⁸

En tout, huit frères sont cités et l'article précise que leur nombre sera élevé à douze dès que cela sera possible. Bien qu'aucune ville ne soit explicitement désignée pour recevoir le *studium*, les historiens s'accordent sur Tunis pour plusieurs raisons : d'une part, dans sa chronique de la vie de Raymond de Peñafort rédigée au XIV^{ème} siècle, Petrus Marsilii affirme que le futur saint a fondé dans cette ville un centre d'étude de langue¹⁷⁹. Ensuite, les dominicains y ont un couvent depuis 1230, comme l'indique une lettre écrite à Raymond de Peñafort par un frère, qui lui rend compte des activités africaines de l'ordre¹⁸⁰. Raymond Martin lui-même fait plusieurs fois référence à son séjour d'étude dans la capitale hafside, qui entretient, dans les années cinquante du XIII^{ème} siècle, des relations commerciales et diplomatiques privilégiées avec la couronne d'Aragon¹⁸¹. Commentant l'extrait des actes

¹⁷⁵ Cf. notamment COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales... », p. 121 : « No, la fundación de la I^a Escuela de lengua árabe no tuvo lugar en 1250 ; las Actas la suponen existente de varios años y harto conocida cuando ni siquiera nos dicen donde está ». Pour plus de précisions, cf. également pp. 121-130.

¹⁷⁶ J.M. Coll affirme que les premières structures scolaires ayant pour but de promouvoir l'étude de l'arabe et de l'hébreu se développèrent à Majorque, à la suite des conquêtes de Jacques I^{er} : « en Mallorca fué, seguramente, donde tuvieron lugar los primeros ensayos de Escuela de lengua árabe teniendo por maestro al mismo beato Miguel de Benazar... » (cf. COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales... », p. 123).

¹⁷⁷ BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales... », p. 85.

¹⁷⁸ *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum*, éd. C. Douais, Toulouse, 1894, p. 612.

¹⁷⁹ PETRUS MARSILII, *De felici obitu viri Dei venerabilis fratris Raimundi de Penna forti*, in : *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, in : F. Balme et C. Paban (éd.), *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, VI, 1, Rome, 1898, p. 12 : « studia linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit ».

¹⁸⁰ Cf. *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti...*, VI, 2, pp. 29-37. Cette lettre a été partiellement reproduite dans l'article de J.M. Coll, « Escuelas de lenguas orientales... », p. 138.

¹⁸¹ Malgré les trois raisons citées ci-dessus, R. Vose conteste le fait que Tunis ait abrité le premier *studium* de langue des dominicains et il soutient au contraire qu'il se trouvait sur l'île de Majorque : « More recent research points to Mallorca as an alternative site, though the most frequently cited evidence is still largely circumstantial. One new source may settle the question in Mallorca's favor : a neglected profession list, now housed in the

capitulaires cités ci-dessus, A. Berthier ajoute : « l'appel à l'obéissance fait à ces frères, la rémission promise de leurs péchés et leur effectif trop réduit comme si la province hésitait à se dépouiller de trop de religieux, sont l'indice d'un départ pour une ville [...] éloignée »¹⁸². Enfin, dans la deuxième moitié du XIII^{ème} siècle, l'existence du *studium* de Tunis est attestée dans une série de bulles papales, dans lesquelles Alexandre IV s'intéresse au sort des dominicains travaillant en Afrique du Nord¹⁸³. Concernant la date de création du centre d'étude de langue de Tunis, il semble qu'elle soit de quelques années antérieures à 1250. En effet, la formule « assignamus ad Studium arabicum... » sous-entend que le centre d'étude existait déjà, au moment où Raymond Martin et ses compagnons sont envoyés en Ifrīqiya. A. Cortabarría avance un autre indice indiquant que l'école de Tunis a été fondée avant 1250 : « dans une lettre adressée à l'ordre en 1255, Humbert de Romans dit que les dominicains espagnols se consacrent depuis déjà de 'nombreuses années' à l'étude de l'arabe avec beaucoup de fruits »¹⁸⁴. Selon le chercheur espagnol, Humbert n'aurait pas qualifié de 'nombreuses' les années d'existence du *studium*, s'il n'existait que depuis cinq ans.

Si la date de fondation du *studium* de Tunis est sujette à caution, il en est de même de celle de sa fermeture. Un indice important concernant la clôture du centre d'étude africain se trouve dans les actes du chapitre général de Valence de 1259, qui ordonne que soit ouverte une école d'arabe à Barcelone ou dans un autre endroit¹⁸⁵. La recherche d'un nouvel emplacement semble indiquer que le *studium* d'arabe de Tunis ait cessé de fonctionner à partir de cette date. En effet, rappelons que dès la fin des années cinquante du XIII^{ème} siècle, suite à la reprise de la guerre de course, les relations économiques et diplomatiques n'ont cessé de se détériorer entre les royaumes tunisien et aragonais¹⁸⁶. De plus, l'implication des frères prêcheurs dans la croisade avortée de Saint Louis contre Tunis compromet l'apostolat dominicain sur le sol hafside, qui disparaît totalement à la fin du siècle. Quels que soient les motifs de fermeture du centre d'étude de Tunis, dès 1260 les *studia linguarum* des dominicains seront fondés sur sol espagnol. J.M. Coll estime que l'activité du centre de Tunis a provisoirement été transférée de la capitale hafside à Barcelone, puis à Valence, pour

Palma diocesan archive, reveals that four of the eight assigned friars (including their leader, Arnold de Guardia) were active on the island c. 1239-53 » (cf. Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, pp. 106-107).

¹⁸² BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales... », p. 92.

¹⁸³ Ces bulles ont été reproduites par J.M. Coll, cf. COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales... », p. 136-138.

¹⁸⁴ CORTABARRÍA, A., « L'étude des langues... », p. 200.

¹⁸⁵ *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, éd. B.M. Reichert, vol. III, Rome, 1898, p. 98 : « Iniungimus Priori Provinciali Hispaniae quod ipse ordinet Studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barchinonensi, vel alibi, et ibidem collocet Fratres aliquos, de quibus speretur. Quicumque autem et de quacumque provincia voluerit addiscere linguam arabicam, scribat hoc magistro ».

¹⁸⁶ Cf. *supra*, pp. 21-24.

s'établir définitivement à Murcie en 1265¹⁸⁷. Etant donné les maigres sources dont nous disposons sur son histoire, il est très difficile de suivre l'évolution de ce nouveau *studium*. Il semble que l'instabilité politique soit ici aussi à l'origine de sa fermeture : en effet, dès 1275, la province de Murcie connaît de fréquents soulèvements de la part des populations musulmanes. Les actes du chapitre provincial tenu à Estella en 1281, nous apprennent qu'un *studium hebraicum* est en activité à cette date à Barcelone, et que les frères qui y sont envoyés étudient sous la direction de Raymond Martin¹⁸⁸. Considérant la formulation de l'article, il est probable que l'école d'hébreu du couvent de Barcelone existe déjà depuis quelques années, vraisemblablement en remplacement de celle de Murcie. Dans les années qui suivent la mort de Raymond de Peñaford, deux autres *studia* seront fondés par l'ordre : le premier à Valence – dans lequel seul l'arabe est enseignée – et le second – bilingue – à Jativa. Ce dernier fermera ses portes en 1314, mettant un point final à la période des écoles de langues orientales au sein de l'ordre dominicain. Bien évidemment, la fermeture de ces *studia* ne signifie pas que les études d'arabe et d'hébreu cesseront dans le milieu des missionnaires chrétiens espagnols, comme le montrent par exemple les efforts qui seront entrepris par Raymond Lulle.

Si de maigres informations nous renseignent sur la fondation de ces centres d'étude, aucun document ne nous éclaire sur leur fonctionnement et les programmes qui y sont suivis. En considérant les productions littéraires de Raymond Martin, seul véritable élève des écoles de langues ayant laissé une œuvre écrite d'envergure, on constate que les matières étudiées dans ces *studia* ne se limitent pas au simple apprentissage de la langue, mais que les cours délivrés portent également sur la religion, la culture et la philosophie arabes et hébraïque, ainsi que le recommandait Humbert de Roman¹⁸⁹. Les cours d'arabe par exemple devaient certainement être basés sur les grands classiques de la littérature religieuse musulmane : le Coran, les *ḥadīṭ*, ainsi que sur les œuvres des grands théologiens comme al-Ġazālī, dont les livres sont très largement répandus en Afrique du Nord, à partir du début du XII^{ème} siècle. On ne peut que spéculer également sur l'identité des professeurs qui enseignent dans les premiers

¹⁸⁷ COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales... », p. 133 : « La 2^a Escuela de Lenguas, continuación de la de Túnez, funcionaría en Barcelona o, tal vez en Valencia, durante unos ocho años ».

¹⁸⁸ *Acta capitulorum provincialium...*, p. 625 : « Assignamus conventui Barchinonensi [...], ad studium ebraicum, fr. Jacobum de Gradibus, fr. Sancium de Boleia, fr. Rm Fabri eiusdem conventus, fr. Nicholaum Segobiensem, et fr. Raymondus Martini legat eis ».

¹⁸⁹ Pour J.M. Coll, il est clair que la finalité des *studia* dépasse le simple apprentissage de la langue : « A aquellos dominicos más que el estudio de la lengua por la lengua les interesaba conocer las doctrinas de los enemigos de Cristo mediante el conocimiento de las lenguas en que estaban escritas [...] ; o en otras palabras, tenían estas Escuelas una finalidad más apologética que gramatical o filológica » (cf. COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales... », p. 117).

studia, mais il doit vraisemblablement s'agir de convertis, avant que les premiers dominicains formés deviennent à leur tour professeurs¹⁹⁰.

¹⁹⁰ BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales... », p. 102 : « Les premiers professeurs furent des juifs et de sarrazins. Mais bientôt des religieux dominicains furent à leur tour capables d'enseigner et de poursuivre de grands travaux ».

Raymond Martin : vie et œuvre

La vie¹

Raymond Martin est né avant 1230, dans le village de Subirats situé à 25km à l'ouest de Barcelone sur la route de Tarragone². Il prend l'habit de frères prêcheurs au couvent des dominicains de la capitale catalane et il est généralement convenu qu'il entame son noviciat entre 1235 et 1240. La première mention officielle de son existence remonte à 1250 ; elle est attestée dans les actes du chapitre de la province d'Espagne, à l'occasion de son affectation au *studium linguarum* de Tunis³. Il est difficile d'estimer l'âge de Raymond Martin au moment de son arrivée dans la capitale hafside. Cependant, considérant la spécificité d'une telle mission, il y a fort à parier que les autorités dominicaines aient envoyé en Ifrīqiyya des frères mûrs et expérimentés et non des adolescents. Dans cette perspective, il est probable que Raymond Martin ait une vingtaine d'années au moins au début de ses études de langues orientales au *studium* tunisien, ce qui ferait de 1230 le *terminus ante quem* de sa naissance.

Plus aucun document officiel ne mentionne notre auteur jusqu'en 1264, où son nom apparaît dans une lettre rédigée par Jacques I^{er}, qui le nomme au sein d'une commission chargée d'expurger les ouvrages des juifs de blasphèmes éventuels⁴. Rien n'empêche de

¹ La vie de Raymond Martin est rapportée dans plusieurs articles ou chapitres d'ouvrages consacrés à la prédication chrétienne contre les juifs au XIII^{ème} siècle. La grande majorité de ces publications rapporte plus ou moins complètement les éléments rassemblés par A. Berthier dans son article : BERTHIER, A., «Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle : Raymond Martin O.P. », *Archivum fratrum praedicatorum*, 7 (1936), pp. 267-311. Récemment, G. Hasselhoff a repris et rassemblé en une présentation détaillée les éléments principaux de la vie de Martin qui ont été découverts et mis en lumière depuis l'article de Berthier ; cf. HASSELHOFF, G.K., « Some Remarks On Raymond Martini's (c. 1215/30 – c. 1284/94) Use Of Moses Maïmonides », *Trumah*, 12 (2002), pp. 133-148. Notre présentation de la vie de R : Martin est une synthèse des ces deux études.

² G. Hasselhoff propose 1215 comme *terminus post quem* de la naissance de R. Martin et rejette l'hypothèse selon laquelle il serait issu d'une famille de juifs convertis : « He was either born to a Christian family or he was a Jewish-born *converso*. It seems more likely that he was brought up by Christian parents because in the very few sources on him he is never referred to as a *converso* » (cf. HASSELHOFF, G.K., « Some Remarks... », p. 134). Selon A.L. Williams, l'hypothèse selon laquelle Martin serait issu d'une famille juive a été avancée la première fois au XV^{ème} siècle par Petrus Nigrinus : « it is not until de fifteenth century that Peter Niger, a Dominican, says that Martini had been a Jew for forty years before his conversion, and part of the time a Rabbi » (cf. WILLIAMS, A.L., *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935, p. 248).

³ Cf. *supra*, p. 51.

⁴ Cette lettre, écrite par Jacques I^{er} le 27 mars 1264, est reproduite par H. Denifle dans son article sur les sources de la dispute de 1263 : « ... quod, cum vobis ostensa fuerint, si ea excusare potestis, non fore blasfemas nostri Domini Ihesu Christi et beate Marie matris eius, ad cognitionem et iudicium super hoc assignatorum a nobis, videlicet venerabilium episcopi Barchinonensis, fratris Raymundi de Pennaforti, fratris A. de Segarra, fratris R. Martini et fratris P. de Genioa, non teneamini dampnare aliquid vel levare de eisdem ». (cf. DENIFLE H., « Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nahmani zu Barcelona 1263 », *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 8 (1887), p. 238).

supposer qu'il soit rentré en Espagne avant 1264, et ceci d'autant plus qu'il a vraisemblablement assisté à la controverse de 1263, même si aucun document n'atteste sa présence. Durant sa première période tunisienne d'étude, Raymond Martin rédige le *De secta Machometi* et l'*Explanatio simboli apostolorum*. En 1267, alors qu'il se trouve à Barcelone, il termine la rédaction du *Capistrum Iudaeorum*. L'année suivante il se rend à nouveau en Tunisie, pour rentrer définitivement en novembre 1269. Le retour de Raymond Martin est attesté dans le *Llibre dels feyts* de Jacques I^{er} : échoué à Aigues-Mortes avec la flotte qu'il devait emmener combattre en Terre Sainte, le roi rapporte qu'il a été averti de la présence de Raymond Martin et d'un autre frère, qui venaient de débarquer en provenance de Tunis. Le roi n'a cependant pas eu l'occasion de rencontrer les deux moines, car ils sont partis immédiatement pour Montpellier⁵. Deux repères chronologiques nous renseignent encore sur la fin de la vie de Raymond Martin : en 1278, il termine la rédaction du *Pugio Fidei* et en 1281, le chapitre provincial d'Estella le nomme responsable du *studium* d'hébreu du couvent de Barcelone, où il aurait notamment été le professeur d'Arnaud de Villeneuve⁶.

Aux faits documentés jalonnant la vie de Raymond Martin, des chroniqueurs de différentes époques ont intercalé d'autres événements plus ou moins avérés. Tout d'abord, on trouve l'hypothèse selon laquelle il aurait étudié quelques années à Paris, sous la direction d'Albert le Grand, avant d'être envoyé en Tunisie⁷. Aucune source médiévale ne vient confirmer cette hypothèse, dont la première mention date de 1651 : à l'occasion de la publication du *Pugio Fidei* par Joseph Voisin, Yves Pinsard, prieur du couvent de prêcheurs de Paris, écrit une lettre à ce dernier, dans laquelle il dresse une liste des dominicains célèbres qui séjournèrent à Saint-Jacques : « Ex innumeris suis operibus inique spoliatis, nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas, et sodalis huius Raymundus

⁵ *Le Llibre dels feyts...*, § 490, p. 340 : « Alors que j'étais au port, un de mes chefs cuisiniers me dit qu'il était descendu dans une barque et qu'il avait rencontré frère Pere Cenra et frère Ramon Martí, qui venaient d'arriver de Tunis ; ils lui auraient demandé quelle était cette nef, et on leur avait répondu que c'était celle du roi, qui avait rebroussé chemin à cause du mauvais temps. Alors que je pensais qu'ils m'attendraient, ils partirent pour Montpellier ». Cet événement est également rapporté par Pierre Marsili en 1313, dans ses *Chroniques* de la vie de Jacques I^{er}, le passage est reproduit dans l'introduction de THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, vol. I, éd. P. Marc, Paris, Marietti, 1967, pp. 610-611. Marsili ajoute à l'anecdote cette description de R. Martin : « Erat frater iste dignus memoriae Frater Raimundus Martini persona multum dotata, clericus multum sufficiens in Latino, philosophus in Arabico, magnus rabbinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus. Qui de Sobiratis oriundus, nedum Regi, verum sancto Ludovico regi Francorum et illi bono regi Tunicii charissimus et familiarissimus habebatur ». A. Berthier interprète ainsi le fait que Martin refuse de rencontrer le roi : « Le roi, averti de la présence des deux religieux dans la ville, demande à les voir. R. Martin et son compagnon se dérobent et prennent le chemin de Montpellier avant que le roi n'ait débarqué. Peut-être voulaient-ils, par cette attitude, marquer leur désapprobation au prince qui abandonnait si tôt l'expédition » (BERTHIER, A., « Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », p. 268).

⁶ Cf. *supra*, p. 53.

⁷ Dans cette éventualité, on peut supposer qu'il aurait connu Thomas d'Aquin qui étudie également au couvent Saint Jacques de Paris de 1245 à 1248.

Martini Barcinonensis »⁸. L'importante postériorité du témoignage rend bien évidemment difficile la confirmation de cette affirmation, dont la validité a notamment été contestée par J.I. Saranyaya⁹. Cependant, comme le souligne A. Cortabarría, « le séjour de Raymond Martin à Paris n'a rien d'impossible, puisqu'on sait que d'autres dominicains espagnols ont étudié dans cette ville »¹⁰. Pour sa part, P. Ribes y Montané avance un certain nombre de preuves indirectes allant dans le sens d'un séjour parisien de Raymond Martin. Premièrement, le chercheur espagnol souligne la grande proximité qu'entretiennent les couvents de Sainte-Catherine et de Saint-Jacques, dès la fondation de celui-ci dont le premier lecteur – l'espagnol Miguel de Fabra – a été formé au couvent parisien de l'ordre. Deuxièmement, la présence dans la bibliothèque du couvent barcelonais d'œuvres d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, un à deux ans après leur rédaction « supone un intenso intercambio literario, muy difícil en aquellos tiempos sin la presencia de dominicos barceloneses estudiando en París, o sin frecuentes viajes de los predicadores de santa Catalina a la Ciudad del Sena »¹¹. Troisièmement, P. Ribes y Montané rapporte, d'une part, le témoignage de Pierre Marsili, qui affirme que Raymond Martin a été moine pendant cinquante ans et, d'autre part, celui de l'historien catalan Francisco Diago¹², qui affirme avoir vu un document de 1284 portant la signature de Raymond Martin, ce qui ferait de cette date le *terminus post quem* de sa mort. Soustrayant à cette date cinquante années de vie monastique, P. Ribes y Montané situe l'entrée de Raymond Martin dans l'ordre entre 1235 et 1238¹³. Ensuite, en considérant qu'un frère dominicain étudie huit ans dans son propre couvent, avant d'étudier la théologie au *studium* général, et que jusqu'en 1248 l'ordre dominicain ne possède que celui de Paris, il est fort probable que Raymond Martin se soit trouvé à Saint-Jacques à l'époque où Albert y enseigne¹⁴. P. Ribes y Montané ajoute deux raisons supplémentaires censées confirmer le

⁸ RAYMUNDUS MARTINI, *Pugio Fidei Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Joseph Voisin et Introductione J. Benedicti Carpozovi*, Leipzig, 1687, p. 112.

⁹ SARANYAYA, J.M., « La creación 'ab aeterno'. Controversia de Santo Tomás y Raymundo Martí con san Buenaventura », *Scripta Theologica*, 5 (1973), pp. 127-174, cf. particulièrement pp. 150-151.

¹⁰ CORTABARRIA, A., « L'étude des langues... », p. 224. En outre, Martin affiche à plusieurs endroits du *Pugio Fidei* une certaine admiration pour le maître de Cologne qu'il appelle « magister in theologia et philosophus magnus », cf. par exemple *Pugio Fidei*, éd. Voisin, p. 555.

¹¹ RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, Maestro y fuentes del apologeta medieval Ramon Marti », *Doctor Communis*, 33 (1980), p. 174.

¹² Francisco Diago est l'auteur d'une *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, rédigée en 1599, dans laquelle il consacre à Martin une notice biographique.

¹³ RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, Maestro y fuentes... », p. 175 : « En efecto, según el cronista Pere Marsili, Martí 'ad ingressu ordinis quinquagesimum annum agens, tam reverenda canitie dives, eius sensibus etiam propter tantum senium minime immutatis, Barcinone quievit'. Ahora bien, Francisco Diego constata : 'He visto firma suya en un Aucto hecho en el convento primer dia de julio de mil y dozientos y ochenta y cuatro'. [...] Personalmente fecharía su profesión hacia 1238 ».

¹⁴ RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, Maestro y fuentes... », p. 175 : « Si se tiene en cuenta que, antes de pasar al estudio general para cursar teología, los profesos curaban cuatros años de Lógica o Filosofía, se

séjour parisien de Raymond Martin : premièrement, l'aristotélisme-avicennisant caractérisant la pensée du catalan et sa connaissance des philosophes arabes. Selon nous, ces deux raisons sont assez faibles, car, d'une part, on aura l'occasion de constater que Raymond Martin ne développe pas de réflexion philosophique propre et que la plupart des arguments structurant le début du *Pugio Fidei* sont systématiquement empruntés aux œuvres de Thomas, d'Albert et des penseurs arabes. D'autre part, suivant les injonctions d'Humbert de Roman¹⁵, Raymond Martin a lu, traduit et travaillé les auteurs arabes avant tout dans un but apologétique, et non dans la visée scientifique qui était celle d'Albert. La preuve en est que beaucoup de textes de penseurs arabes utilisés par Raymond Martin ne sont pas des textes philosophiques, mais des écrits religieux. Dans ce contexte, il n'est pas concluant d'affirmer que le goût que Raymond Martin porte aux textes arabes lui ait été insufflé par Albert de Grand.

Un autre séjour parisien de Raymond Martin a fait l'objet de spéculations. Plusieurs chercheurs, dont G. Hasselhoff, soutiennent que Raymond Martin se serait rendu à Paris en 1269, dès son retour de Tunisie, et cela pour deux raisons : premièrement, convaincre saint Louis de diriger la huitième croisade contre Tunis, et deuxièmement, pour assister Pablo Christiani dans ses disputes contre les Juifs. Concernant la première raison, il faut relever que les motifs du détournement de la huitième croisade sur Tunis ont fait l'objet de très nombreuses spéculations, sur lesquelles on ne peut revenir ici en détail. Une théorie longtemps acceptée veut que le roi ait décidé d'accéder au désir de son frère, Charles d'Anjou, qui voulait se réapproprier le tribut que Tunis payait aux Hohenstaufen, à l'époque où ces derniers régnaient sur la Sicile. Cette explication a cependant été révisée, en considérant notamment le fait que les vellétés dominatrices de Charles d'Anjou étaient avant tout tournées vers l'Adriatique et que des pourparlers concernant le tribut de Tunis étaient sur le point d'aboutir¹⁶. Malgré tout, la décision de saint Louis d'attaquer Tunis pourrait provenir d'un autre motif impliquant les frères prêcheurs en général et Raymond Martin en particulier : selon Geoffroy de Beaulieu, moine dominicain, confesseur du roi et auteur d'une biographie

adiestraban uno o dos años en la enseñanza un par de años con el Lector, y que hasta 1248 la Orden de Predicadores no tuvo más estudio general que el de París, la conclusión lógica es afirmar que Ramón Martí tuvo que ser discípulo de san Alberto Magno ».

¹⁵ Cf. *supra*, p. 50.

¹⁶ Pour plus de détails sur le rôle de Charles d'Anjou dans la huitième croisade, cf. LONGNON, J., « Les vues de Charles d'Anjou pour la deuxième croisade de saint Louis : Tunis ou Constantinople ? », in : *Septième centenaire de la mort de saint Louis, Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 183-195. Cf. notamment, p. 186 : « Ce prince ambitieux et aventureux [i.e. Charles d'Anjou] est porté naturellement, comme ses prédécesseurs les Normands, et même Frédéric II et Manfred, à regarder au-delà des mers, surtout vers l'est, vers Corfou, l'Épire, l'Albanie, l'empire de Constantinople, dont le dernier empereur latin, Baudouin II, chassé par Michel Paléologue, cinq ans plus tôt, trouve refuge auprès de lui ». J. Richard défend la même hypothèse dans son livre consacré à saint Louis : RICHARD, J., *Saint Louis*, Paris, Fayard, 1983, cf. pp. 466-474 et 561ss.

de saint Louis, ce dernier aurait entretenu, tout au long de 1269, une correspondance avec les autorités hafisdes. Cette même année, une ambassade tunisienne a été reçue à Paris et le roi aurait notamment invité ses hôtes à assister au baptême d'un juif converti, le neuf octobre, jour de la fête de Saint-Denis. A cette occasion, il aurait affirmé qu'il serait prêt à passer le reste de sa vie dans les prisons sarrasines, s'il pouvait faire en sorte que l'émir ḥafside reçoive le baptême¹⁷. Ces vellétés royales reposent sur des informations fournies par des 'personnes dignes de foi', dont l'identité n'est pas précisée, qui auraient entendu le désir de l'émir al-Mustanşir de se convertir au christianisme, si l'occasion lui en était offerte¹⁸. Considérant que l'on sait qu'en 1269, Raymond Martin débarque à Aigues-Mortes en provenance de Tunis on peut imaginer qu'il s'en va relayer au roi le désir de conversion d'al-Mustanşir, avec qui, si l'on en croit Pierre Marsili, il était très ami¹⁹.

En 1269, Raymond Martin a pu se trouver à Paris pour une seconde raison, qui lui aurait également donné la possibilité de se rendre à la cour du roi : assister son confrère Christiani dans ses polémiques contre les Juifs. En outre, J. Shatzmiller et G. Hasselhoff ont montré que certains développements de la troisième partie du *Pugio Fidei* – qui portent notamment sur la messianité de Jésus, sur sa résurrection et sur la réprobation des Juifs – sont repris textuellement des thèses que Pablo Christiani a défendues contre les Juifs à Barcelone et à Paris²⁰. En tout état de cause, la réception à la cour de saint Louis d'une ambassade en

¹⁷ GAUFRIDO DE BELLOLOCO, *Vita Ludovici Noni*, in : *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*, éd. M. Bouquet, Paris, Imprimeries Royales, T. XX, 1840, p. 22 : « Dicitur ex parte mea domino vestro regi, quod ego tam vehementer salutem animae ipsius desidero, quod, vellem esse in carcere Sarracenorum omnibus diebus vitae meae, ibidem claritatem solis non visurus de caetero, dummodo rex vester et gens sua ex vero corde fierent Christiani ».

¹⁸ *Vita Ludovici Noni...*, p. 21 : « Siquidem antequam Dominus Rex hanc crucem ultimam assumpsisset, multos nuncios receperat a rege Tunicii, et similiter Rex noster plures nuncios remiseraat ad eundem. Dabatur etenim sibi a fide dignis intelligi, quod dictus rex Tunicii bonam voluntatem ad fidem christianam haberet, et valde de facili posset fieri christianus, dummodo occasionem honorabilem inveniret ; et quod salvo honore suo, et absque metu Sarracenorum suorum hoc complere valeret. Unde Rex catholicus cum multo desiderio quandoque dicebat : 'O si possem videre, quod fierem tanti filioli comptare et patrinus !' ». Pour J. Longnon, il ne fait aucun doute que les dominicains résidents à Tunis sont ces personnes dignes de foi : « Telles auraient été les raisons de saint Louis et les suggestions qu'on lui aurait faites, suivant Geoffroy de Beaulieu, qui était bien placé pour être informé, car il était non seulement confesseur du roi, mais religieux dominicain, et les dominicains, qui avaient des missions en Tunisie, étaient vraisemblablement ces 'personnes dignes de foi' qui 'donnaient à entendre' et faisaient des suggestions » (LONGNON, J., « Les vues de Charles d'Anjou pour la deuxième croisade... », p. 192).

¹⁹ Pour R. Vose, il ne fait aucun doute que Raymond Martin était au service du roi de France, pour lequel il devait accomplir des missions diplomatiques ou d'espionnage : « Why would two Dominicans from Barcelona be needed in the service of the king of France? Diplomatic communication, perhaps accompanied by espionage, seems the best answer » (cf. Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, p. 229).

²⁰ SHATZMILLER J., *La deuxième controverse de Paris...*, p. 30 : « Il est significatif que dans son *Pugio Fidei*, l'œuvre polémique chrétienne la plus significative de l'époque, Raymundus Martini, qui avait collaboré avec Paulus Christiani en Espagne, suivait le programme de celui-ci tel qu'il était exposé à Barcelone et à Paris. [...] Surtout dans la troisième subdivision, *distinctio tertia*, de la dernière partie de sa grande somme on trouve répétées presque mot à mot les thèses et les thèmes de Paulus Christiani [...]. Il faut ajouter que deux chapitres de cette dernière section du *Pugio Fidei*, intitulés *Les rites qu'il ne faut pas observer à la lettre* et *La Nouvelle Loi du Messie et l'envoi de l'Esprit saint*, sont consacrés à la Nouvelle Loi, tellement centrale dans la polémique

provenance de Tunis, d'où il arrivait lui-même, et les polémiques contre les juifs menées par son confrère Christiani, rendent très probable la présence de Raymond Martin à Paris cette même année 1269. Cet éventuel second séjour parisien de Raymond Martin permettrait également d'expliquer certaines orientations de la première partie du *Pugio Fidei* : comme nous aurons l'occasion de le voir en détail, cette partie de l'œuvre du dominicain catalan est largement tributaire de la *Summa contra gentiles* de Thomas (achevée en 1265). Selon plusieurs chercheurs, ce dernier serait arrivé à Paris à la fin de l'année 1268²¹ et il aurait pris part à différentes querelles portant sur des thèmes qui se retrouvent dans la première partie du *Pugio Fidei*. Dans ce contexte, il n'est pas exclu que le climat parisien anti-averroïste de la fin des années soixante ait incité Raymond Martin à rédiger la première partie du *Pugio Fidei*, en l'orientant résolument contre les thèses défendues par le Commentateur qui y fait l'objet de vives critiques. En d'autres termes, considérant que les critiques et les attaques de Raymond Martin portent au premier plan sur les thèses philosophiques condamnées par Ġazālī et véhiculées par Averroès, il n'est pas exclu qu'elles trouvent leur origine dans les polémiques auxquelles Raymond Martin a assisté ou dont il a entendu parlé durant son séjour parisien.

A la suite de ce séjour supposé, il semble que Raymond Martin soit rentré en Espagne et qu'il se soit retiré au couvent Sainte-Catherine jusqu'à la fin de sa vie. C'est en tout cas à cet endroit qu'il termine le *Pugio Fidei* en 1278, la date et le lieu sont inscrits dans l'ouvrage lui-même. Pour sa part, R. Vose affirme que durant l'été 1279, notre auteur aurait participé à une ou plusieurs disputes publiques qui l'auraient opposé au rabbin barcelonais Solomon Ibn Adret, également connu sous le nom de Rashba. Ces rencontres se seraient déroulées dans le contexte délétère résultant de la publication de la bulle papale *Vineam sorec*, dans laquelle Nicolas III encourage la reprise de la prédication auprès des juifs. En 1278-79, cet édit a provoqué des flambées de violence en Catalogne, notamment à Huesca et à Girona, où des clercs auraient attaqué le quartier juif à coup de pierre. A Barcelone, cet élan d'hostilité se serait traduit par l'organisation de disputes interreligieuses, durant lesquelles le rabbin Rashba aurait opposés plusieurs réponses aux arguments chrétiens contre le judaïsme. R. Vose

de Paulus Christiani ». Pour G. Hasselhoff, il paraît assez clair que Martin assiste aux disputations parisiennes de Pablo Christiani : « Raymond might have eye-witnessed the second Parisian Talmud disputation which Pablo Christiani held there with Rabbi Avraham ben Rabbi Shmuel ». Sur ce point, cf. également RAGACS, U., *Die zweite Talmuddisputation von Paris*, Peter Lang, Frankfurt, 2001, pp. 111-117.

²¹ TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, Cerf, 1993, [2002, nouvelle édition], p. 261 : « Dès 1910 et avec beaucoup de perspicacité, Mandonnet résumait ainsi les résultats de son enquête : 'L'ensemble des données positives va donc à établir que saint Thomas d'Aquin a repris son enseignement professoral à L'Université de Paris probablement dès l'automne de 1268 et certainement avant Pâques de 1269 ».

soutient que « Heinrich Graetz identified some of these as responses to points raised in the *Pugio Fidei*, arguing that Raymond Martini was one of rabbi Solomon's interlocutors »²².

La dernière mention officielle de son nom apparaît en 1281 dans les actes du chapitre d'Estella²³. Si l'on prête foi aux dires de Francisco Diago, Raymond Martin serait encore en vie en 1284²⁴.

Les oeuvres

De secta Machometi

Les chercheurs contemporains qui se sont penchés sur la production littéraire de Raymond Martin ne lui ont pas tous attribué le même nombre d'ouvrages. Si l'*Explanatio symboli apostolorum* et le *Pugio Fidei* sont communément attribués au Catalan, le *Capistrum Judaeorum* n'apparaît pas dans la liste bibliographique que dressent J. March²⁵ et M. Menéndez Pelayo²⁶. Quelques années plus tard, A. Berthier²⁷ puis V. Monnert de Villard²⁸ prouveront cependant que ce texte appartient bien au dominicain catalan. En plus de ces trois oeuvres, plusieurs auteurs mettent au compte de Raymond Martin un ouvrage polémique contre l'islam désigné sous une variété de titres, mais dont l'existence et la validité ont parfois été contestées. Citant la liste des œuvres de Raymond Martin établie au XVI^{ème} siècle par F. Diago, A. Berthier mentionne un ouvrage perdu intitulé *Somme contre le Coran*²⁹. Dans le *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Kaeppli hésite à attribuer à Raymond Martin un *Tractatus contra Mahometum*, ouvrage que l'on trouve également désignée sous les titres *Contra sarracenos*, *De secta Machometi* ou encore *De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*. En 1983, J. Hernando i Delgado établit que ces différents titres désignent en fait un seul et même texte et qu'il fait bien partie des oeuvres authentiques de Raymond Martin. Le texte est contenu dans quatre manuscrits :

²² Vose, R., *Dominicans, Muslims, and Jews...*, p. 157.

²³ Cf. *supra*, p. 53.

²⁴ Cf. *supra*, p. 56.

²⁵ MARCH, J.M., « En Ramon Martí y la seva *Explanatio Symboli Apostolorum* », *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 443-496.

²⁶ MENENDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos*, Madrid, 1910, t. I, p. 544.

²⁷ BERTHIER, A., « Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », pp. 287ss.

²⁸ MONNERET DE VILLARD, M., *Lo studio dell'Islam in Europa*, Città del Vaticano, 1961, p. 37.

²⁹ BERTHIER, A., « Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », p. 295 : « Parmi les catalogues des ouvrages attribués par Diago à Martin se trouve une *Somme contre le Coran* dont l'existence est actuellement ignorée ».

- Berlin, theol. qu. 85 (Rose 423), s. XV, chart., ff. 240-250.
- Burgo de Osma, Catedral 46, s. XV, chart., ff. 45r-60v.
- Cambridge, University, Dd. I. 17, s. XIV, membr., pp. 451-458.
- Roma, Archiv. Gener. O.P. (Santa Sabina) XIV. 28b, ff. 200v-222r.

Au XVI^{ème} siècle, il a été imprimé à deux reprises, respectivement à Strasbourg en 1550 et à Cologne en 1551, sous le nom de Jean de Galles, ce que récusera A. Dondaine en 1967³⁰. En 1983, J. Hernando y Delgado établit une édition critique, accompagnée d'une traduction espagnole du *De secta Machometi*³¹. En comparant des passages de l'*Explanatio simboli apostolorum*, ce dernier a pu établir de nombreux points communs entre les deux ouvrages : « Les fragments cités de deux œuvres différentes, l'*Explanatio simboli apostolorum* et le *De secta Machometi*, appartiennent au même auteur. La méthode et le style des deux ouvrages montrent le même auteur »³². Les rapprochements entre les deux textes concernent notamment les questions de l'incorruptibilité des Ecritures, du mariage et de la béatitude du paradis. Cette proximité de style et de méthode, ainsi que la complémentarité des buts des deux traités laissent supposer qu'ils ont été rédigés à la même période, soit en 1257 alors que Raymond Martin se trouve à Tunis. A propos des buts des deux traités, J. Hernando y Delgado ajoute : « peut-être, l'intention de l'auteur a-t-elle été d'insérer son œuvre dans un tout ? Une fois démontré que Mahomet n'a pas été un prophète de Dieu et étant donné l'intégrité et la véracité des Ecritures, on est en mesure de comprendre les vérités fondamentales du dogme chrétien »³³.

³⁰ DONDAINE, A. « Ricoldiana, notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 37 (1967), p. 155 : « En effet, le 'De origine...' suppose que son auteur connaissait l'arabe, or il n'y a aucun indice que Jean de Galles ait été un orientaliste [...], tandis que Raymond Martin est justement célèbre pour sa science des langues hébraïques, arabe et chaldéenne ».

³¹ RAYMONDUS MARTINI, *De secta Machometi o de origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, ed. et trad. espagnole J. Hernandi y Delgado, in : *Acta historica et archaeologica medievalea*, 4 (1983).

³² HERNANDO Y DELGADO, J., « le *De secta Machometi* du Cod. 46 d'Osma, œuvre de Raymond Martin », *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), p. 368. Pour l'auteur, les deux textes sont complémentaires : « si l'on compare l'*Explanatio simboli apostolorum* et de *De secta Machometi*, on trouve dans les deux œuvres un chapitre presque identique, mais avec un ordre différent. Il s'agit en réalité de deux ouvrages complémentaires. [...] Dans le *De secta Machometi* on repousse les affirmations que Mahomet soit un vrai prophète et que la Bible soit falsifiée. Dans l'*Explanatio simboli apostolorum* on explique les données dogmatiques du christianisme et les questions concernant la pratique religieuse, sans oublier que l'islam est l'adversaire direct à réfuter ».

³³ HERNANDO Y DELGADO, J., « le *De secta Machometi*... », p. 360.

L'Explanatio simboli apostolorum

Comme on l'a vu précédemment³⁴, l'*Explanatio* présente une démonstration du credo chrétien en douze articles, précédée d'un prologue :

- prologue : les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne sont pas corrompus³⁵
- art. I : Dieu est un et trine
- art. II : Jésus Christ est le fils de Dieu et sa venue est annoncée dans l'Écriture sainte
- art. III : Le Messie que les juifs attendent est déjà venu³⁶
- art. IV : La mort du Christ est annoncée par les prophètes
- art. V : La résurrection du Christ ne peut être mise en doute
- art. VI : Explication de la montée du Christ aux cieux
- art. VII : Considérations sur le jugement du Christ à la fin des temps
- art. VIII : La procession du Saint-Esprit
- art. IX : Considérations sur le sens de l'Église
- art. X : La communion des Saints
- art. XI : La résurrection de la chair
- art. XII : la vie éternelle³⁷

Le texte de l'*Explanatio* n'est connu que dans un seul manuscrit (Tortosa Catedra. 6, s. XIII, f. 1-69v) et a été édité par J. March en 1904, dans l'annuaire de l'Institut d'études catalanes de Barcelone³⁸. Nous savons avec certitude que ce texte a été rédigé en 1257, car la date est donnée dans le texte même : « cum igitur iam complete sint ille LXX ebdomades, sive sint dierum, sive mensium, sive annorum, et amplius fluxerint XCLVII anni, sicut ostenditur per ystorias regum... »³⁹. L'attribution de cet ouvrage n'a jamais été mise en doute, car le nom de Raymond Martin figure dans le titre même : « Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium a fratre R. Martini de Oridine Predicatorum edita »⁴⁰.

³⁴ Cf. *supra*, pp. 47-49.

³⁵ Cette discussion reprend les arguments ébauchés par Martin dans le dernier chapitre du *De secta Machometi...*, pp. 52ss. : *Probationes de veritate et incorruptione Veteris et Novi Testamenti*.

³⁶ Cette stratégie argumentative sera reprise par Martin dans le *Capistrum Judaeorum* et dans le *Pugio Fidei*, elle a également été adoptée par Pablo Christiani dans ses disputes publiques contre les juifs, cf. *supra*, p.

³⁷ Ses deux derniers articles sont l'occasion pour Martin de revenir sur la question du paradis musulman, dont il dénonce les promesses de récompenses charnelles.

³⁸ MARCH, J.M., « En Ramon Martí y la seva *Explanatio Symboli Apostolorum* », *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 443-496.

³⁹ MARCH, J.M., « En Ramon Martí... », p. 473.

⁴⁰ MARCH, J.M., « En Ramon Martí... », p. 450.

Capistrum Iudaeorum

Écrit quatre ans après la dispute de Barcelone, le *Capistrum Iudaeorum* s'inscrit dans le contexte des controverses portant sur la venue du Messie⁴¹. Comme on l'a vu précédemment⁴², ce traité est composé de sept preuves en faveur de la messianité du Christ, accompagné des réponses à sept objections rabbiniques contre cette incarnation :

Première partie :

Préface

- 1) Le messie est né avant la seconde destruction du Temple, la démonstration de Raymond Martin est fondée sur *Isaïe* 66,7⁴³.
- 2) Le messie n'est pas seulement né, mais il est déjà venu ; établie sur *Genèse* 49,10.⁴⁴
- 3) La venue du messie est établie ici sur le songe de Nabuchodonosor (*Daniel* 2,31-45)⁴⁵.
- 4) La venue du Messie est établie sur la prophétie des soixante-dix semaines de *Daniel* (9,21-27)⁴⁶.
- 5) Le Messie est venu avant la seconde destruction du temple ; basé sur la prophétie de *Malachie* 3,1-2⁴⁷.
- 6) Le Messie est déjà venu et cela est désiré non seulement par les juifs et les chrétiens, mais également par toutes les nations ; référence à la prophétie d'*Aggée* 2,10⁴⁸.
- 7) La venue du Messie est établie sur la prophétie d'*Abacuc* 1,5⁴⁹.

Deuxième partie :

⁴¹ ROBLES SIERRA, A., « Introduction », in : RAIMUNDUS MARTINI, *Capistrum Iudaeorum*, 2 vol., éd. et trad. A. Roblès Sierra, Würzburg, Echter Verlag, « Corpus Islamo-Christianum : Seria Latina 3 », 1990, p. 34 : « El diálogo directo o la confrontación abierta con el fin de atraer o 'convencer' a los judíos supone el contexto de 'Disputa'. La obra refleja, sin duda alguna, el contexto de la Disputa de 1263 y una cierta experiencia en las mismas en este ejercicio de 'Disputa'... ».

⁴² Cf. *Supra*, p. 37.

⁴³ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 68 : « In antequam parturiret peperit ; in antequam veniret partus ei, et protulit masculinum. Quis audivit sicut istud ? Quis vidit talia? ». Les citations bibliques du *Capistrum* – comme celles des autres œuvres de Martin – sont les traductions personnelles du dominicain catalan.

⁴⁴ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 72 : « Non recedet virga de Yehuda, et legumlator de infra pedes eius, donec veniat šilōh et oboedientia populorum, vel ad eum congregabunt populi ».

⁴⁵ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 102 : « Quod lapis iste abscissus de monte sine manibus sit Messias ».

⁴⁶ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 126.

⁴⁷ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 202 : « et statim veniet ad templum suum hā'ādōn, id est li Dominus, quem vos quaerentes, et nuntius ipsius b'ērīt, quod vos volentes ».

⁴⁸ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 242 : « Magnum erit k'ēbōd, id est honor vel gloria domus istius ultimae, plus quam primae, dixit Dominus exercituum. Et in loco isto dabo pacem, dixit Dominus exercituum ».

⁴⁹ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. I, p. 270 : « Aspicite in gentibus, et videte ; et admiramini, et obstupescite ; quia opus operatum in diebus vestris, non credetis cum narrabitur ».

- 1) Les juifs objectent à la venue du Messie le fait qu'ils auraient dû être sauvés, alors que la venue de Jésus a été suivie pour eux de nombreux malheurs. Dans sa réponse, Raymond Martin affirme que les serviteurs de Dieu, dont parle *Isaïe* 65,15, ne sont pas les juifs mais les chrétiens, de plus, en *Jérémie* (5,1-2), il est fait référence au malheur des juifs en ces termes : « Circuite vicos Ierusalem, et videte, obsecro, et scitote, et inquire in plateis eius si inveneritis virum, si est agens iudicium, quaerens veritatem vel fidelitatem, et propitius ero eis »⁵⁰.
- 2) La seconde objection à la venue du Messie repose sur les promesses de paix d'*Isaïe* (2,2-4). Considérant la variété des sens des Ecritures, Raymond Martin propose plusieurs interprétations d'*Isaïe* qui témoigne de la messianité du Christ, notamment 11,1⁵¹.
- 3) Le troisième point de controverse porte sur l'interprétation à donner à la prophétie des deux Messies d'*Isaïe* 53.
- 4) La quatrième objection est basée sur *Daniel* 7,13⁵². Les juifs nient la messianité de Jésus car aucun texte n'atteste qu'il est descendu du ciel sur des nuées. Raymond Martin propose une interprétation allégorique de ce passage et démontre qu'il ne s'oppose pas au fait que Jésus soit le Messie attendu par les juifs.
- 5) La cinquième objection est établie sur *Zacharie* 9,10 : « Locutus est pacem gentibus, et dominatio eius a mari usque ad mare, et a flumine usque ad fines terrae »⁵³. En réponse, Raymond Martin affirme, entre autres, que cet événement se réfère à la christianisation de l'Ethiopie par saint Mathieu.
- 6) la sixième objection est construite sur trois passages de l'Ancien Testament : *Deuteronomie* 30,5. *Isaïe* 11,11, et *Ezéchiel* 38-39. Raymond Martin contourne les objections rabbiniques en proposant des interprétations de ces passages en faveur de la messianité de Jésus.
- 7) La septième objection est fondée sur *Matthieu* 5,17⁵⁴. Les juifs demandent pourquoi les chrétiens ne se conforment pas à la loi que le Christ prétend ne pas abolir. En réponse, Raymond Martin interprète longuement le sens de l'accomplissement de la loi par le Christ.

⁵⁰ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 42.

⁵¹ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 62 : « Et egredietur virga de radice Yissay et nêser de radicibus eius fructificabit, et requiescet super eum spiritus Domini ».

⁵² *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 162 : « Videbam quasi visionem noctis, et ecce cum nubibus caeli, sicut filius hominis veni ens erat ».

⁵³ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 174.

⁵⁴ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 186 : « Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas ».

Comme dans le traité précédent, la date de rédaction est écrite dans l'ouvrage lui-même, à l'endroit où Raymond Martin se réfère au décompte du temps par les juifs : « Notandum autem quod Iudei computant ab initio mundi usque nunc et est hodie ab incarnatione Domini annus XCCLXVII = annus VMXXVIII »⁵⁵. Ce texte est connu dans trois manuscrits :

- Bologna, Bibl. Univ. 1675, s. XIII-XIV, f. 1-92
- Napoli, Bibl. Naz. VII. C. 65, s. XV, f. 1-132
- Paris, B.N., lat. 3643, s. XIV, f. 1-93v

En 1990, il a fait l'objet d'une édition critique en deux volumes, accompagnée d'une traduction espagnole par A. Roblès Sierra⁵⁶.

Ouvrages douteux

Avant de nous pencher en détail sur le *Pugio Fidei*, relevons que certains bibliographes contemporains ont attribué à Raymond Martin la paternité de deux autres traités. D'une part, celle d'un dictionnaire arabo-latin, connu sous le titre *Vocabulista in Arabico* et, d'autre part, un ouvrage sur les erreurs des philosophes : le *De erroribus philosophorum*. Le premier a été publié à Florence en 1871 par C. Schiaparelli⁵⁷, le texte est contenu dans deux manuscrits :

- Bibl. Riccardiana, Florence 217, s. XIII, f. 1-290
- Bibl. Nationale, Munich, codex 906, s. XIV

Il s'agit d'un dictionnaire bilingue arabe-latin/latin-arabe. L'ouvrage débute par le lexique arabe-latin, qui couvre 109 folios du manuscrit florentin ; les mots ne sont pas classés par racine mais dans l'ordre alphabétique. La partie latin-arabe est la plus importante (179 folios) : plusieurs traductions sont présentées pour chaque terme latin ; les substantifs sont donnés au singulier et dans une ou plusieurs formes du pluriel (parfois également au duel) ; les verbes sont accompagnés de leur préposition usuelle et sont conjugués à l'inaccompli et l'accompli, l'auteur donne également le ou les noms d'action, les participes actif et passif, ainsi que certaines formes dérivées, dont la signification n'est cependant pas expliquée. C. Schiaparelli estime que ce dictionnaire date de la fin du XII^{ème} ou du début XIII^{ème} siècle. R.

⁵⁵ *Capistrum Iudaeorum...*, vol. II, p. 276.

⁵⁶ RAIMUNDUS MARTINI, *Capistrum Iudaeorum*, 2 vol., éd. et trad. A. Roblès Sierra, Würzburg, Echter Verlag, « Corpus Islamo-Christianum : Seria Latina 3 », 1990.

⁵⁷ *Vocabulista in Arabico publicato per la prima volta sopra un codice della biblioteca Riccardiana di Firenze*, éd. C. Schiaparelli, Florence, Le Monnier, 1871.

Dozy affirme quant à lui, qu'il date de la fin du XIII^{ème}⁵⁸. Cet ouvrage a été attribué à Raymond Martin notamment parce que le lexique est accompagné d'un bref texte, mettant en scène une polémique entre un musulman et un chrétien, prénommé Raymond Martin, au sujet de la nature de l'éloquence :

Ô toi, qui t'appelle de ton nom Raymond et de ton prénom Martin...
يا من اسمه رَمُنْدُ ولقبه مَرْتِين...

Pour Berthier, « dès lors cette mention même de Raymond Martin donne comme très sensée l'hypothèse que ce religieux peut être l'auteur du dictionnaire »⁵⁹, R. Dozy le suit sur ce point, en constatant cependant que même si Raymond Martin n'est pas l'auteur, ce texte a été produit dans le contexte des écoles catalanes de langues orientales du XIII^{ème} siècle⁶⁰. Dans l'introduction au *Vocabulista*, C. Schiaparelli propose une analyse similaire : « Tuttavia il nome di Ramondo Martin ed il carattere del libro in complesso, ci portano ad un luogo e tempo determinato, e mi fanno credere che questo lavoro sia uscito da quelle scuole fondate per l'insegnamento dell'arabo nella parte orientale della Spagna, nel secolo XIII, allo scopo di facilitare la conversione dei Saraceni »⁶¹.

Enfin, alors que l'attribution de ce texte n'avait fait l'objet d'aucune remise en question, le père Mandonnet, dans son étude sur Siger de Brabant, affirme que le *Errores philosophorum* pourrait également être attribué à Raymond Martin⁶². Cette affirmation a été largement contestée par J. Koch, dans l'introduction de son édition critique de l'œuvre de Gilles de Rome⁶³, nous n'y revenons pas ici.

⁵⁸ DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, tome I, Paris, Maisonneuve, 1967, p. x : « En tout cas il a été composé de son temps, dans la seconde moitié du XIII^{ème}. Quelques savants l'ont cru plus ancien, mais l'emploi du mot طاهرية sous *fiala* s'y oppose, car cette espèce de vase emprunte son nom au sultan al-Melic at-Tâhir Baibars, qui s'en servait à sa table et qui régna de 1260 à 1277 ».

⁵⁹ BERTHIER, A., « Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », p. 293.

⁶⁰ DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires...*, p. x : « Il a été composé dans l'Orient de l'Espagne, en Catalogne ou dans le royaume de Valence, peut-être par le frère Raymond Martin, célèbre théologien, philosophe et orientaliste catalan ».

⁶¹ SCHIAPARELLI, C., « Introduction », in : *Vocabulista in Arabico...*, p. xx.

⁶² MANDONNET, P., *Siger de Brabant. Textes inédits*, in : *Les Philosophes Belges, textes et études*, tome VII, Louvain, 1908, pp. xxviii-xxix : « C'est dans le milieu dominicain espagnol, préoccupé de combattre l'arabisme, qu'il faut, croyons-nous, chercher l'auteur du *De erroribus Philosophorum*. Le nom de Raymond Martin se présenterait de lui-même pour être attaché à cette composition, si quelques difficultés de détail ne paraissaient s'y opposer ».

⁶³ Cf. « introduction » in : GILES OF ROME, *Errores philosophorum*, éd. J. Koch, Milwaukee, Wisconsin, 1944.

Le Pugio Fidei

Rédigé au couvent des dominicains de Barcelone, le *Pugio Fidei* est achevé par Raymond Martin en 1278¹. Dernière des productions littéraires du dominicain catalan, ce texte reprend plusieurs thèmes déjà débattus dans ses écrits précédents, en leur conférant toutefois une ampleur nouvelle. Certains chapitres traitent cependant des sujets jamais abordés jusque-là. Un sommaire des questions des trois livres du *Pugio Fidei* va nous permettre de saisir dans quelle mesure les thèmes qui y sont traités sont nouveaux, repris ou retravaillés.

Plan général du *Pugio Fidei*

Livre I :

- Les erreurs de ceux qui ne suivent aucune loi divine (ch.1)
- L'existence de Dieu (ch.2)
- La nature du Bien suprême (ch.3)
- L'immortalité de l'âme (ch.4)
- Les erreurs des philosophes (ch.5-6)
- L'éternité du monde (ch.7-15)
- La connaissance par Dieu des singuliers (ch.16-26)
- La résurrection des morts (ch.27)

Livre II :

Le Messie est venu :

- La division des tribus d'Israël (ch.1)
- La division des juifs et des chrétiens (ch.2)
- La prophétie des soixante-dix semaines de *Daniel* 9,24 (ch.3)
- La démonstration de la venue du Messie par *Genèse* 49,10 (ch.4)
- Le rêve de Nabuchodonosor (ch.5)
- Le Messie est né avant la seconde destruction du Temple (ch.6)
- Le Christ est la pierre d'angle du nouveau Temple (ch.7)
- Le Christ est celui qui a détaché de la montagne la pierre qui a détruit la statue de *Daniel* 2 (ch.8)

¹ La date de rédaction est indiquée au chapitre 10 du deuxième livre : « Nunc ab incarnatione Domini annos MCCLXXVIII » (cf. *Pugio Fidei* éd. Voisin, p. 395).

- La démonstration de la venue du Messie par *Malachie* 3,1 (ch.9)

Réfutation des objections des juifs contre la venue du Messie :

- La nature du Talmud (ch.10)
- Les objections des juifs contre le christianisme et les réponses à ces objections (ch.11)
- Pour les juifs, le Messie n'est pas encore venu, argumentaire général (ch.12)
- Le Messie n'est pas venu, démonstration à l'aide du livre de *Daniel* (ch.13)
- La même objection prise depuis *Deutéronome* 30 (ch.14)
- La réprobation des juifs (ch. 15)

Livre III :

Partie I : La Trinité (ch.1-11)

Partie II :

- L'homme est créé à l'image de Dieu (ch.1-3)
- La chute (ch.4-6)
- La rédemption de l'homme dans le Christ (ch.7-9)

Partie III :

- Les preuves que le Messie est Dieu (ch.1-6)
- La naissance virginale (ch.7-8)
- La généalogie du Messie (ch.9)
- Le Messie et les Gentils (ch.10)
- Le Christ est venu accomplir la Loi (ch.11)
- Sur les sacrements (ch.12) :
 - o Le Baptême (ch.13)
 - o La pénitence (ch.14)
 - o L'Eucharistie (ch.15)
- La passion (ch.16), la descente aux enfers (ch.17), la résurrection (ch.18) et l'Ascension (ch.19) du Christ
- La nouvelle loi et la descente du Saint-Esprit (ch.20)
- La réprobation ou la conversion des juifs (ch.21-23)

La structure, les références et les buts du deuxième livre rappellent sans conteste le *Capistrum Judaeorum* : le thème de la venue du Messie, les extraits de l'Ancien Testament,

les objections des juifs contre cette venue, jusqu'au nombre d'arguments dans chaque partie correspondent assez exactement au traité de 1267².

Les choses ne sont pas aussi claires en ce qui concerne le livre III : si l'explication des principaux dogmes du christianisme qui y est proposée, rappelle en partie la présentation du credo chrétien de l'*Explanatio simboli Apostolorum*, les développements et le nombre de sources hébraïques – systématiquement citées en langue originale et accompagnée d'une traduction latine – ont cependant été très largement augmentés par rapport au traité de 1257. Sans pouvoir proposer ici une analyse détaillée de ce livre, signalons que P.F. Fumagalli y voit un écho de la structure tripartite (Dieu/création/retour) de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin. En effet, selon le chercheur italien, la troisième partie « è la parte piú estesa e complessa, suddivisa in tre *distinctiones*, con riferimento alla *Summa theologiae* le cui tesi vengono riportate col sostegno di molte *auctoritates* ebraiche »³. Pour sa part, Jeremy Cohen voit dans le plan de ce livre l'influence de Pablo Christiani : « the arguments of the *Pugio Fidei* follow almost exactly the agenda set by Pablo Christiani for his disputation with Moses Nahmanides in 1263. Like Pablo in Barcelona, Martini begins his attack upon the Jews with evidence for his claim that the messiah has come ; he then proceeds to argue for the trinitarian nature of God and the need for a messiah both human and divine ; and he concludes with a discussion of the incarnation and life of Christ, as the messiah who suffered and died to save mankind »⁴. A propos des deux derniers chapitres, il est important de signaler qu'ils se trouvent dans un seul manuscrit du *Pugio Fidei*, conservé à la bibliothèque sainte Geneviève de Paris.

Quant à la discussion du premier livre, elle ne trouve aucun écho dans les ouvrages antérieurs de Raymond Martin. Avant de l'analyser en détail, nous allons donner un bref aperçu de la tradition manuscrite, de la fortune, ainsi que des études dont le *Pugio Fidei* a fait l'objet jusqu'à ce jour.

² A propos des raisons qui expliqueraient pourquoi Martin a reproduit dans le *Pugio Fidei* une discussion déjà examinée dans un précédent traité, G.K. Hasselhoff note : « Regarding Raymond's way of rewriting his earlier works it might be after the second Parisian Talmud disputation he started to rewrite the *Capistrum Judeorum*. While doing so it might have been easier for him to write a new treatise which then flew into the *Pugio Fidei* » (cf. HASSELHOFF, G.K., « Some Remarks On Raymond's Martini... », p. 137).

³ FUMAGALLI, P.F., « I trattati medievali *Adversus judaeos*, il *Pugio Fidei* ed il suo influsso sulla concezione cristiana dell'ebraismo », *Scuola Cattolica : Rivista di scienze religiose*, 115 (1985), p. 531.

⁴ COHEN, J., *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, London, Cornell University Press, 1982, p. 136.

La tradition manuscrite

A. Berthier répertorie sept manuscrits du *Pugio Fidei*⁵, Kaepelli dix⁶, alors que P.F. Fumagalli en dénombre onze et identifie deux rédactions du texte⁷. Selon ce dernier, dans son état premier – le *Pugio parvus* –, le texte de Raymond Martin n’était composé que des deux premiers livres, sans les citations en hébreu. Les manuscrits de cette famille sont au nombre de quatre :

1. Sevilla, Biblioteca Capitul y Colombina ms. 82.1.17, XIV^{ème}, 122 fol.
2. Madrid, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial ms. K II 19, 1405, 84 fol.
3. Toulouse, Bibliothèque municipale ms. 219, 1405, 90 fol.
4. Paris, BNF fonds lat. ms. 3356, XV^{ème}, 100 fol.

Le chercheur italien répertorie ensuite sept manuscrits comportant une version complète du *Pugio Fidei*, qui tous ne contiennent pas les citations hébraïques originales :

5. Paris, Bibliothèque sainte Geneviève ms. 1405, XIII^{ème}, 430 fol. (latin et hébreu)
6. Salamanca, Biblioteca de la Universidad ms. 2352, XIV^{ème}, 293 fol. (latin et hébreu)
7. Paris, BNF fonds lat. ms. 3357, XIV^{ème}-XV^{ème}, 231 fol. (seul. latin)
8. Tarragona, Biblioteca Pública ms. 89, 1438-39, 340 fol. (seul. latin)
9. Coimbra, Biblioteca da Universidade ms. 720, XV^{ème}, 313 fol. (latin et hébreu)
10. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 24158, XV^{ème}, 206 fol. (seul. latin)
11. Paris, Bibliothèque Mazarine ms. lat. 796, 1650-51, 1541 fol. (latin et hébreu)

Le ms. sainte Geneviève 1405

Parmi ces manuscrits, le ms. sainte Geneviève 1405 a fait l’objet d’une attention particulière de la part de P.F. Fumagalli qui pense qu’il s’agit du manuscrit autographe de Raymond Martin⁸. En effet, dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque sainte Geneviève⁹, ce manuscrit est daté de la fin XIII^{ème} ou du début XIV^{ème}. Il est écrit sur parchemin et s’étend

⁵ BERTHIER, A., «Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », pp. 281-282.

⁶ KAEPPELI, T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. 3, Rome, 1980, pp. 282-283.

⁷ F.P. Fumagalli consacre deux articles très détaillés à la tradition manuscrite du *Pugio Fidei* : «I trattati medievali *Adversus judaeos...* » ; et le second en hébreu «The Original and Old Manuscript of Raimundus Martini’s *Pugio Fidei* », in : *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985*, vol. I : *The History of the Jewish People (From the Second Temple Period Until the Middle Ages)*, Jerusalem, 1986, pp. 93-98.

⁸ Le premier à avoir signalé les particularités du ms. St Geneviève, est Ch. Merchavia, dans un article en hébreu publié en 1976 : MERCHAVIA, CH., « Al nosha’otâw ha-‘ivriyyôt šel sefer *Pugio Fidei* be-ktav yad S.te Geneviève », *Kiryat Sefer*, 51 (1975-76), pp. 283-288.

⁹ KOHLER, CH., *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Sainte Geneviève*, T. II, Paris, 1896, p. 8.

sur 430 folios. La reliure est du XVI^{ème} siècle, les lettrines sont en couleur et les titres rubriqués. Selon les notices bibliographiques inscrites au verso du premier folio et au recto du deuxième, on apprend que ce manuscrit provient de la bibliothèque du conseiller du roi de France, Michel de l'Hospital (env. 1505-1573), dont le père est d'origine juive¹⁰. Les preuves du caractère autographe du ms. avancées par P.F. Fumagalli sont fondées sur le fait qu'il compte un tiers de citations hébraïques en plus que l'édition imprimée et que les deux chapitres finaux du ms. sont également uniques¹¹.

Une analyse attentive du premier livre du *Pugio Fidei* comme il se présente dans notre manuscrit, permet d'apporter des indices supplémentaires en faveur du caractère autographe de cet ouvrage. Ce premier livre se répartit sur quatre cahiers, dont les deux premiers sont composés de quatre bi-folios et les deux suivants de cinq bi-folios. Les cahiers 2 et 3 contiennent chacun un folio rajouté. Le folio 14 est rajouté au centre du deuxième cahier, l'alternance chair/peau n'est pas respectée et le talon du folio apparaît entre son verso et le folio 15¹². Le folio 21 est rajouté entre les deux premiers folios du 3^{ème} cahier. Son talon est visible entre les folios 27 et 28. C'est au sommet de ce folio que l'on trouve la première des deux annotations qui permettent de déterminer que cet exemplaire est l'autographe de Raymond Martin. En effet, le texte du folio 21 ne s'insère pas à la suite du folio 20v, mais s'intègre dans le corps du texte, plus bas que le milieu du folio 22r. Les indications qui permettent de situer la place du rajout sont extrêmement claires. Dans le coin gauche au sommet du folio 21r, se trouve un signe en forme de nœud accompagné de la légende suivante :

Verte hoc folium et scribe hanc cartam a principio usque in finem ubi est tale signum.¹³

On retrouve ce même signe au folio 22r avec comme indication :

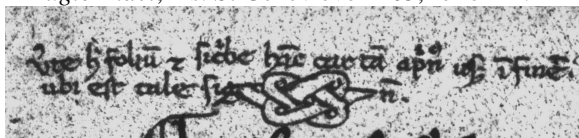
Verte precedens folium, et scribe hic, a principio folii usque in fine, ubi est tale signum.¹⁴

¹⁰ Selon P.F. Fumagalli « Michel fu a Milano, studiò a Padova sei anni (diritto, lettere e lingue antiche); nominato ambasciatore al Concilio di Trente, soggiornò quattro mesi a Bologna » (cf. P.F. FUMAGALLI, « I trattati medievali *Adversus judaeos...* », p. 532).

¹¹ Les preuves avancées par P.F. Fumagalli concernent surtout les citations hébraïques présentes dans la troisième partie du *Pugio Fidei*, pour plus de détail cf. FUMAGALLI, P.F., « I trattati medievali *Adversus judaeos...* », pp. 529-533 et « The Original and Old Manuscript of Raimundus Martini... », pp. 93-98.

¹² Pour l'analyse de ce folio, cf. *infra*, p. 116.

¹³ *Pugio Fidei*, ms. St Geneviève 1405, folio 21r.

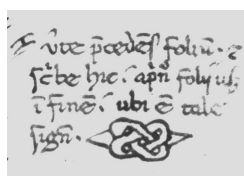


¹⁴ *Ibid.*, folio 22r.

L'ordre est on ne peut plus clair : le rédacteur de la notice s'adresse au scribe en lui laissant les indications nécessaires sur l'ordre dans lequel il devra recopier le texte. On peut affirmer que cette injonction provient de l'auteur pour deux raisons : d'abord, ce genre de notes marginales est fréquent lorsqu'on a affaire à un manuscrit dont les cahiers ont été reliés dans le désordre. Dans ce cas-là, le scribe qui remarque le problème le signale de cette façon : « Verte folium et lege (ou quaere) ad tale signum... » et non *scribe* comme dans le cas présent. De plus, notre manuscrit n'a pas été victime d'une erreur de reliure. En effet, le rajout consiste en une longue citation tirée d'un ouvrage du médecin al-Rāzī – *Šukūk 'alā Ġālīnūs* (*Contre Galien*) –, qui s'insère dans le chapitre XV, qui démontre qu'Aristote n'a pas défendu l'éternité du monde par des raisons nécessaires¹⁵. La cohérence du rajout, le fait que celui-ci soit constitué d'un texte arabe qui ne fut jamais traduit en latin et le verbe impératif *scribe* et non *lege* ou *quaere* nous permettent défendre la thèse que l'auteur lui-même est à l'origine de cette note marginale.

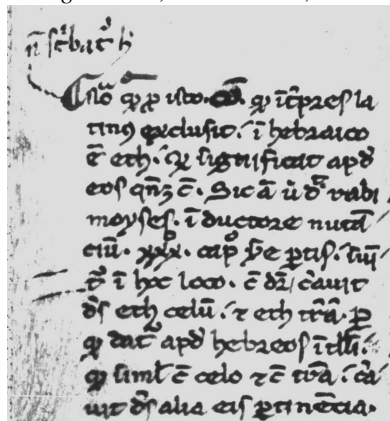
La seconde indication prouvant le caractère autographe du manuscrit se trouve à la fin du chapitre XII, précisément au folio 18v. Raymond Martin clôt ce chapitre en citant le premier vers de la Genèse qu'il transcrit de la manière suivante : « In principio creavit Deus con-celum et con-terram ». L'explication de l'utilisation de ce 'con' se trouve dans la marge de gauche. On y lit ceci :

Non scribatur hoc
 Nota quod pro isto 'con', quod interpres latinus exclusit, in hebraico est 'eth', quod significat apud eos quandoque 'cum'. Sic autem ut dicit Rabi Moyses, in ductore nutancium, trigesimo capitulo secunde partis, sumitur in hoc loco cum dicitur, creavit Deus *eth* celum, et *eth* terram. Per quod datum apud hebreos intelligi quod simul cum celo et cum terra, creavit deus alia eis pertinentia.¹⁶



¹⁵ Pour une analyse détaillée de ce passage et de la traduction de Martin, cf. *infra*, pp. 235-243.

¹⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18v :



Comme nous l'indique la première phrase, cette note n'est pas faite pour être reproduite mais doit rendre attentif le scribe à la forme particulière dans laquelle est rédigé ce vers de la Genèse. L'auteur de cette note ne veut pas que le scribe, par habitude, rédige ce verset sous une forme plus commune, il donne alors en marge l'explication philologique qui l'a conduit à préférer la variante qu'il propose.

Ces deux annotations marginales attestent selon toute vraisemblance que le ms. SG1405 a été rédigé par l'auteur lui-même. En effet, les indications sur l'utilisation de la lettre 'eth' – rédigée par la même main que le corps du texte – n'ont pu être fournies que par une personne connaissant l'hébreu. L'insertion du folio 21, qui contient une traduction d'un passage d'une œuvre d'al-Razi qui ne fut jamais traduite en latin, n'a pu être effectuée que par un arabisant possédant une connaissance très importante de la littérature scientifique en langue arabe. Ces deux conditions nécessaires font de Raymond Martin pour ainsi dire le seul rédacteur possible du manuscrit. Plus généralement, le ms. sainte Geneviève 1405 est un ouvrage de grande qualité : l'écriture, la formation des lettres et la régularité des abréviations reflètent le soin particulier que prit Raymond Martin à rendre son exemplaire le plus lisible possible. D'autres éléments plus particuliers témoignent en faveur de cet effort de clarté, nous les signalerons au fur et à mesure de l'analyse détaillée du premier livre.

Editions et fortune du *Pugio Fidei*

Le nombre de manuscrits et leur date approximative de rédaction, indiquent que le *Pugio Fidei* a connu une diffusion rapide et eut une influence importante au XIV^{ème} et au début du XV^{ème} siècle. Il a cependant subi d'importantes modifications et falsification, comme le rappelle P.F. Fumagalli : « negli ultimi decenni del Duecento, e per tutto il secolo seguente, il *Pugio* fu ben presto copiato, imitato e plagiato, non senza gravi riduzioni e deformazioni della prospettiva originaria »¹⁷. A. Berthier a consigné certaines archives mentionnant des copies de manuscrits du *Pugio Fidei* : tout d'abord, en 1396, l'antipape Benoît XIII commande une copie du *Pugio Fidei* ; ensuite, un acte daté de 1381 nous apprend que deux manuscrits du texte de Raymond Martin figurent dans la bibliothèque d'un abbé barcelonais ; et enfin, en 1385, Pierre IV roi d'Aragon demande au prieur des dominicains de Barcelone de lui fournir une copie du *Pugio contra Judaeos*¹⁸. Pour Berthier, « ces documents établissent qu'au

¹⁷ FUMAGALLI, P.F., « I trattati medievali *Adversus judaeos...* », p. 533.

¹⁸ BERTHIER, A., « Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », pp. 283-284.

XIV^{ème} siècle le *Pugio Fidei* figurait en bonne place dans les bibliothèques et était un ouvrage bien connu »¹⁹.

Au XVI^{ème} siècle, le *Pugio Fidei* est édité à plusieurs reprises : d'abord en fraude par un certain Galatinus – juif converti – qui publie sous son propre nom de larges extraits de l'œuvre de Raymond Martin, sous le titre *De arcanis catholicae veritatis*. La première édition de ce plagiat date de 1518 (d'autres suivront en 1550, 1561, 1603 et 1612), elle se reconnaît au fait que, faute d'avoir pu imprimer les caractères hébraïques, Galatinus n'a pas reproduit les citations talmudiques et bibliques. En 1603, la fraude de ce dernier fut rendue publique par Joseph Scaliger, qui attribue cependant la paternité du *Pugio* à Raymond Sebond. A. Berthier signale encore que le moine chartreux Porchetus de Salvaticis, dans un ouvrage daté de 1520 et intitulé *Victoria adversus Hebraeos*, reproduit une partie du *Pugio Fidei* en l'attribuant explicitement à Raymond Martin. Au milieu du XVII^{ème} siècle, François Bousquet redécouvre un manuscrit du *Pugio Fidei* conservé au collège de Foix – malheureusement disparu depuis lors –, il identifie l'auteur en la personne de Raymond Martin et édite le texte avec l'aide de l'hébraïsant Joseph de Voisin. En plus du manuscrit du collège de Foix, de Voisin a utilisé trois autres textes, conservés respectivement à Toulouse, Barcelone et Majorque pour établir son édition. Dans l'introduction, l'érudit parisien dénonce les plagats de Galatinus et joint à chaque chapitre des observations « qui forment un ensemble considérable. Tandis que le *prooemium* de Raymond Martin en gros caractère n'a pas quatre pages, les observations de J. de Voisin en petits caractères, en ont cent quarante-six »²⁰. Le texte établi par de Voisin a été réédité en 1687 à Leipzig, il s'agit de la dernière édition en date de cette ouvrage.

Signalons encore qu'au XVII^{ème} siècle, le *Pugio Fidei* est cité à deux reprises dans les *Pensées* de Pascal : premièrement, au fragment 260, le penseur français emprunte au dominicain catalan une chronologie du rabbinisme²¹. En vérité, la référence de Pascal provient de l'introduction de de Voisin à l'édition de 1650, et non directement du texte de Raymond Martin²². Une seconde référence au *Pugio Fidei* se trouve au fragment 448, dans lequel le penseur janséniste cite quatre des sept preuves par lesquelles Raymond Martin démontre que la messianité du Christ est attestée dans le Talmud²³. Selon L. Brunschvicg, « Pascal demande à Raymond Martin de lui fournir avec précision les thèses du Talmud, et de

¹⁹ BERTHIER, A., «Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », p. 284.

²⁰ BERTHIER, A., «Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle... », pp. 285-286.

²¹ PASCAL, *Pensées*, in : *Œuvres complètes II*, éd. M. le Guern, Paris, Gallimard, « la Pléiade », 2000, p. 638.

²² C'est également de cette préface que Pascal tire ses connaissances de la Cabale, que de Voisin définit, non comme le Talmud tout entier, mais comme la partie dont les fondements essentiels proviennent des dix Sefirot. (cf. *Pugio Fidei* éd. de Voisin, p. 60).

²³ PASCAL, *Pensées...*, p. 712

lui permettre ainsi d'argumenter contre les rabbins qui nient la divinité de Jésus-Christ »²⁴. Pour sa part H. Gouhier note : « l'intention [de Pascal] est claire : le double sens est si objectivement impliqué dans les textes que la tradition juive l'a reconnu ; ce n'est donc pas une invention des chrétiens ; ce ne sont pas les Evangélistes, les disciples de Jésus, les Pères de l'Eglise qui, à la lumière du Nouveau Testament, ont projeté dans l'Ancien un sens propice à leur religion »²⁵.

Etudes modernes

Si le *Pugio Fidei* n'a pas reçu les honneurs d'une édition critique, il n'a pas non plus fait l'objet d'études modernes d'envergure : seuls quelques articles ou chapitres d'ouvrages généraux nous fournissent des renseignements fragmentaires sur certains aspects de l'oeuvre du dominicain catalan. Au début du XX^{ème} siècle, le *Pugio Fidei* attire l'attention des médiévistes suite à la publication de l'article *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino* de M. Asin Palacios²⁶. L'auteur y maintient que les oeuvres du catalan ont servi de sources à la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin et que c'est grâce au *Pugio* que Thomas a connu la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect. Dans la perspective du chercheur espagnol, le *Pugio Fidei* et la *Summa contra Gentiles* auraient tous deux été commandés par Raymond de Peñafort, afin de renforcer l'arsenal intellectuel des missionnaires dominicains envoyés en terre d'Islam²⁷ ; et que malgré la date de rédaction du *Pugio* notée dans l'ouvrage même (1278), c'est bien l'oeuvre du catalan qui serait à l'origine

²⁴ BRUNSCHVICG, L., « Introduction », in : PASCAL, *Œuvres de Blaise Pascal XII*, Paris, Hachette, 1925, p. 108.

²⁵ GOUHIER, H., *Blaise Pascal : Commentaires*, Paris, Vrin, 1971, p. 213. Pour sa part, P. Force remarque que si Martin et Pascal partagent une même intention, leur démarche est différente : « la démarche de Pascal est toute différente de celle de l'apologiste du treizième siècle. Alors que Raymond Martin accumule les preuves de la venue du Christ en interprétant les unes après les autres les prophéties messianiques, Pascal s'étonne que des prophéties aussi disparates, et au sens littéral si variées, puissent converger vers un objet unique, l'avènement de Jésus Christ. » (cf. FORCE, P., *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989, p. 216).

²⁶ In : *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 271-331. Ce texte a été republié dans : ASIN PALACIOS, *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 307ss.

²⁷ L'idée selon laquelle la *Summa contra gentiles* aurait un but missionnaire et aurait été commandée par Raymond de Peñafort, a été réfutée par P. Gauthier dans l'introduction qu'il dédie à cette oeuvre de Thomas : « En second lieu, ce qui infirme le témoignage de Pierre Marsili, c'est le silence de saint Thomas. Si en effet saint Thomas avait vraiment écrit la *Summa contra gentiles* à la prière de saint Raymond, l'usage du temps aurait exigé qu'il la lui dédiât. Saint Thomas s'est maintes fois conformé à cet usage, et même en faveur de personnage d'un rang modeste [...]. On peut donc conclure en toute certitude que la *Summa contra gentiles* n'est en aucune façon un ouvrage 'missionnaire' au sens étroit (et périmé ?) qui réservait la 'mission' aux pays non chrétiens » (cf. GAUTHIER, R.-A., « Introduction », in : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, Paris, Editions Universitaires, 1993, pp. 172-173 et 176.

de celle de l'Aquinat²⁸. Cette hypothèse a été rapidement mise en doute par P. Getino dans un article paru en 1905²⁹, et par P. Madonnet³⁰. Une étude décisive sur les liens qu'entretient Raymond Martin avec les œuvres de Thomas a été réalisée en 1974 par L. Robles : l'auteur propose un résumé de la polémique provoquée par l'article d'Asin Palacios et il présente, sous forme de tableau, la liste complète des emprunts du catalan aux œuvres de l'Aquinat³¹.

A côté des rapports entre l'œuvre de Raymond Martin et celle de Thomas, la majeure partie des études portant sur le *Pugio Fidei* traitent de la conception du judaïsme qui y est véhiculée³² et sur la présentation que Raymond Martin fait du Talmud³³. En outre, l'influence de Raymond Martin a été analysée dans le cadre des disputes publiques contre les juifs, qui furent organisées en Espagne et ailleurs en Europe au XIII^{ème} siècle³⁴, et des stratégies de conversion mises aux points par l'ordre dominicain à la même époque³⁵. Quant aux sources

²⁸ ASIN PALACIOS, « El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino... », p. 67 : « Ahora bien : ¿ pudo éste [Tomás de Aquino] copiarla del *Pugio Fidei* ? Para mí no cabe duda. La *Summa contra gentes* del Doctor Angélico fue escrita, como el *Pugio Fidei*, por mandato del maestro general del la Orden, Raimundo de Peñafort. Ambos autores son, pues, contemporáneos ; pero R. Martí, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes, muchísimos capítulos de la *Summa* son idénticos literalmente a los del *Pugio*, y como las ideas comunes a ambos libros son a su vez traducción casi literal de textos de Algazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar que Santo Tomás las tomara de R. Martí, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana ». Selon le chercheur espagnol, la date de 1278 marque la fin de la rédaction du *Pugio Fidei*, qui s'est déroulée sur plusieurs années. Aussi, tient-il pour vraisemblable que la première partie, de laquelle se serait inspiré Thomas, ait été écrite avant la *Summa contra gentes* (1253-1264).

²⁹ GETINO, P., *La 'Summa contra gentes' y el 'Pugio Fidei'. Carta sin sobre a Don Miguel Asin y Palacios, catedrático de lengua árabe de la Universidad Central*, Vergara, El Santísimo Rosario, 1905.

³⁰ MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{ème} siècle, étude critique*, Louvain, 1911 ; cf. en particulier p. 47, n. 5 : « On ne peut rien tirer du procédé de citations d'auteurs pour établir que Thomas a' Aquin ait fait des emprunts au *Pugio Fidei* de Raymond Martí, et non inversement ».

³¹ ROBLES, L., « En torno a una vieja polémica : el *Pugio Fidei* y Tomás de Aquino », *Revista española de teología*, 34 (1974), pp. 321-350 et 35 (1975), pp. 21-41. On peut encore signaler à ce propos l'étude de HUERGA, H., « Hipótesis sobre la génesis de la *Summa contra gentes* y del *Pugio Fidei* », *Angelicum*, 51 (1974), pp. 533-557.

³² Cf. notamment : NEUBAUER, A., « Jewish Controversy and the *Pugio Fidei* », *The Exploitor*, 7 (1888), pp. 81-105 ; SCHILLER-SZINESSY, S.M., « The *Pugio Fidei* », *Journal of Philology*, 16 (1888), pp. 131-152 ; NICKS, J., « La polémique contre les Juifs et le *Pugio Fidei* de Raymond Martin », *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, 2Bde, Louvain, 1914, I pp. 519-526 ; MOORE, G.F., « Christian Writers on Judaism », *Harvard Theological Review*, 14 (1921), pp. 197-254 ; BONFIL, R., « The Nature of Judaism in Raymundus Martini's *Pugio Fidei* » [hébreu], *Tabriz*, 40 (1971), pp. 360-375 ; COHEN, J., « The Jews as Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », *Traditio*, 39 (1983), pp. 1-27 ; CHAZAN, R., *Daggers of Faith*, Berkeley, 1989, pp. 115-136.

³³ Cf. notamment : BAER, Y.F., « Die gefälschten Midrashim des Raimun Martin », in : *Gedenkschrift für Gulak und Klein*, Jérusalem, 1942, pp. 28-49 ; LIEBERMAN, S., « Raymund Martini and his Alleged Forgeries », *Historia Judaica*, 5 (1943), pp. 87-102 ; DIEZ MACHO, A., « Acerca de los Midrashim falsificados de Raimundo Martini », *Sefarad*, 9 (1949), pp. 165-196.

³⁴ Cf. *supra*, pp. 38-42.

³⁵ BURNS, R.I., « Christian-Islamic Confrontation in the West : the 13th Century Dream of Conversion », *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 1386-1434 ; DAHAN, G., « L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles », in : SANTIAGO-OTERO, H. (éd.), *Dialogo filosófico religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, Brepols, Turnhout, 1994, pp. 289-308 ; LAVAJO, J.CH., « The Apologetical Method of Raymond Marti according the the Problematic of Raymond Lull », *Islamochristiana*, 11 (1985), pp. 155-176 ; COLOMER, E., « La controversia islamo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí », in : H. SANTIAGO-OTERO (éd.), *Dialogo filosófico religioso entre*

arabes présentes dans l'œuvre de Raymond Martin, elles n'ont fait l'objet que de brefs – et souvent d'incomplets – sommaires. Dans *Averroès et l'averroïsme*, Renan relève la présence importante de citations d'Averroès et d'al-Ġazālī dans la première partie du *Pugio Fidei*, sans saisir pourtant les véritables buts et raisons de ces emprunts³⁶. C'est le père A. Cortabarría qui, en 1983, publie la liste la plus exhaustive des sources arabes – tant philosophiques que religieuses – qui se trouvent dans les œuvres de Raymond Martin³⁷. Bien que fort utile, ce travail inventorie ces traductions et en fournit la provenance, sans en étudier ni le rôle, ni la qualité, ni la cohérence dans l'agencement général de l'argumentation. Enfin, c'est également à A. Cortabarría et à A. Berthier, que l'on doit les études les plus complètes sur le rôle de Raymond Martin dans les *studia* de langues orientales fondées par les dominicains aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles³⁸.

Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la península ibérica, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 229-257 ; CHAZAN, R., « From Frail Paul to Friar Raymond : The Development of Innovative Missionizing Argumentation », *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 289-306 ; DEL VALLE RODRIGUEZ, C. (éd.), *La controversia Judeocristiana en España, Hommenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, 1998.

³⁶ RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve, 2002 [nouvelle édition], pp. 180-181 : « Cette haine vigoureuse que l'école dominicaine a vouée aux doctrines arabes, on peut la suivre dans toute l'histoire de la Scholastique. Les propositions que Raymond Martini, dans la première partie de son *Poignard*, attribue aux Maures ne sont autre que les théories de la philosophie arabe, et en particulier d'Averroès, qu'il a prises pour la pure doctrine de l'islam. Les arguments de Raymond sont presque tous empruntés à Algazel, car dit-il, il est bien de réfuter les philosophes par un philosophe ».

³⁷ La plus importante de ces études est CORTABARRIA, A., « La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'islam », *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 279-300 ; On peut également signaler deux études plus particulières : CORTABARRIA, A., « Connaissance de l'islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P. Parallèle », *Cahiers de Fanjeaux*, 22 (1989), pp. 33-55 et CORTABARRIA, A., « Avicenne dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martin », *MIDEO*, 19 (1989), pp. 9-16.

³⁸ Cf. *supra*, p. 49ss.

Introduction générale du *Pugio Fidei*

Dans l'introduction générale de son traité, le dominicain affirme que les juifs sont les principaux ennemis de la foi chrétienne, car, citant Sénèque, il estime qu'il n'est pas de plus grand péril que celui que fait craindre un proche et un familier¹. Considérant la proximité avec les juifs et le danger qu'ils représentent, Raymond Martin affirme avoir été mandaté pour écrire, à partir de l'Ancien Testament, du Talmud et des autres écrits que les juifs jugent authentiques, un texte qui serait comme un poignard (*quasi pugio*) à disposition des prêcheurs et des missionnaires chrétiens². Ce texte a pour but de juguler l'impiété et la perfidie des juifs, et de détruire leur foi, mais il est également dirigé « contra Saracenos et alios quosdam vere fidei adversarios »³. Sans plus de précisions sur l'identité de ces adversaires, Raymond Martin déclare qu'il s'est lancé dans cette entreprise à la demande de ses frères, mais surtout, qu'il en a reçu l'ordre officiel d'un prélat (*prelatus*), très vraisemblablement Raymond de Peñafort.

Réaffirmant que les juifs sont la principale cible de son 'poignard', l'auteur explique que sa critique repose sur deux types de sources hébraïques : d'une part, les autorités (*authoritas*), telles que la loi, les prophètes et l'ensemble de l'Ancien Testament, et, d'autre part, certaines traditions (*traditiones*) qu'il a trouvées dans le Talmud et les Midrashim⁴. Appelées également *Torah Shebbe-'al peh*, autrement dit 'loi orale', ces traditions auraient été données par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï ; elles se sont ensuite transmises oralement, jusqu'à ce qu'elles soient mises par écrit, après la seconde destruction du Temple. Raymond Martin affirme que parmi la majorité d'inepties et de mensonges qu'elles contiennent, certaines de ces traditions recèlent des preuves de la vérité du christianisme ; aussi, s'est-il fait un devoir d'extraire ces perles de la fange, de les traduire en latin et de les exploiter adéquatement⁵. Cette stratégie est identique à celle employée par Pablo Christiani dans ses

¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 2v ; éd. de Voisin, p. 2 : « Deinde cum iuxta sententiam Senece : nulla pestius sit efficacior ad nocendum, quam familiaris inimicus. Nullus autem inimicus Christiane fidei magis sit familiaris magisque nobis inevitabilis, quam Iudeus ».

² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 2v ; éd. de Voisin, p. 2 : « Iniuctum est mihi, ut de villis Veteris Testamenti, quos Iudei recipiant libris, vel etiam de Talumud ac reliquis scriptis suis apud eos authenticis opus tale, componam quod quasi Pugio, quidam predicatoribus christiane fidei atque cultoribus esse possit in promptu ad scindendum quandoque Iudeis in sermonibus panem verborum divini, quandoque vero ad eorum impietatem atque perfidiam iugulandam, eorumque contra Christum pertinaciam et impudentem insaniam permiendam. ».

³ *Ibid.*

⁴ *Midresh* est un terme hébreu désignant une méthode d'analyse exégétique et allégorique du texte biblique. Le terme pluriel *midrashim* désigne les recueils où sont compilées ces interprétations.

⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 2v ; éd. de Voisin, p. 3 : « secundarie vero quedam traditiones, quas in Talumud et midrashim, id est glossis et traditionibus antiquorum Iudeorum reperi, et tanquam margaritas quasdam de maximo simario sustuli, non modice letabundus, quas quidem in latinum, Deo iuvante, tranferam et suis locis inducam atque interferam, prout mihi visum fuerit expedire ».

disputes contre les juifs : extraire du Talmud et des gloses rabbiniques des preuves de la messianité du Christ. A ce sujet, la suite du prologue est parfaitement explicite :

De quibusdam [traditiones] vero, que veritatem sapiunt et doctrinam prophetarum et sanctorum patrum omnino redolent et pretendunt, et christianam fidem, ut in hoc libello patebit, miro valde modo et incredibili exprimunt ; modernorum vero iudeorum perfidiam destruunt ac confundunt.⁶

Raymond Martin opère une distinction entre les juifs de l'époque vétérotestamentaire, dont les passages de certaines gloses annoncent la vérité chrétienne, et les juifs de son temps, qui rejettent la parole chrétienne. Dans cette perspective, il préconise d'utiliser certaines interprétations des premiers pour confondre la perfidie des seconds. Bien qu'elles se trouvent comme des pierres précieuses dans la tête d'un dragon, autrement dit que la vérité qu'elles contiennent est entourée d'erreurs et de mensonges, le dominicain catalan recommande de ne pas rejeter les gloses et les interprétations du Talmud et des Midrashim⁷. En effet, du point de vue de l'auteur, il n'est pas déraisonnable de s'approprier et de détourner à son avantage l'usage d'une chose dangereuse, si tant est qu'on se prémunisse de la menace qu'elle représente⁸. Enfin, il recommande également l'usage de ces gloses, car il n'est pas de moyen plus efficace pour confondre l'erreur des juifs contemporains que d'utiliser des textes issus de leur propre tradition :

Denique quid iucundius christiano quam si distortere facillime possit de manu hostium gladium, et eorum deinde mucrone proprio caput precipere infidele, aut instar Judith ipsius arrepto pugione truncare?⁹

A propos des textes qu'il va utiliser, Raymond Martin insiste sur le fait qu'il traduira lui-même en latin chaque texte hébreu provenant de la Torah, du Talmud ou d'autres sources juives. Afin d'éviter de s'entendre reprocher que les passages analysés ne sont pas contenus dans les versions juives, le dominicain précise qu'il n'utilisera ni la Septante, ni aucune interprétation latine de la Bible¹⁰. Afin d'anticiper les critiques à l'encontre de ses traductions et les accusations de falsification des citations, le Catalan détaille la méthode qu'il va utiliser pour surmonter les difficultés inhérentes à la traduction de textes hébreux en latin. En dernier

⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 2v-3r ; éd. de Voisin, p. 3.

⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 2v ; éd. de Voisin, p. 3 : « Lapidem enim pretiosum prudens nequaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite vel bufonis ».

⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 3r ; éd. de Voisin, p. 3 : « Mel quoque sputum est apum et aliquid forsitan aliud minus dignum habentium quidem venenosum aculeum ; non tamen reputandus erit insipiens, qui illud in suos suorumque usus convertere noverit peritiles, dummodo nocentium aculei sciverit evitare ».

⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 3r ; éd. de Voisin, pp. 3-4.

¹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 3r ; éd. de Voisin, p. 4 : « Ceterum inducendo auctoritatem textus ubicumque ab Hebraico fuerit desumptum, non septuaginta sequar, nec interpretem alium ; et quod maioris presumptionis videbitur, non ipsum etiam in hoc reverebor Hieronymum, nec tolerabilem lingue latine vitabo improprietatem, ut eorum que apud hebreos sunt, ex verbo in verbum, quotiescumque fervari hoc potuit transferam veritatem. Per hoc enim Iudeis falsiloquis lata valde spatiosque subterfugendi precludetur via, et minime poterunt dicere, non sic haberi apud eos, ut a nostris contra ipsos, me interprete veritas inducetur ».

lieu, l'auteur précise qu'afin d'éviter les excès, son 'poignard' ne sera pas poli à l'extrême, mais restera rude et émoussé ; il n'en demeurera pas moins efficace, s'il est manié par une main experte et exercée¹¹.

On constate que l'introduction générale fait exclusivement référence au programme des livres II et III du *Pugio Fidei* et qu'elle ne fournit aucun renseignement sur les buts du livre I. En effet, le répertoire de questions philosophiques dont il est composé – et que l'on a listé ci-dessus¹² – ne semble pas entrer dans les desseins fixés par Raymond Martin contre les juifs. Si ces derniers ne sont pas la cible des attaques du premier livre, contre qui celui-ci est-il dirigé ? C'est en se rapportant au premier chapitre du premier livre que l'on trouvera des précisions à ce sujet.

¹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4r ; éd. de Voisin, p. 6 : « Forma denique istius Pugionis, ut prolixitas evitetur, impolita erit in pluribus atque rudis ; non tamen parum, ut puto penetrabilis, si quis artem et exercitium habeat rationes ex his, que hic inveniet, componendi, modumque noverit ferendi ».

¹² Cf. *supra*, pp. 67-68.

Le premier livre du *Pugio Fidei* : buts, sources et structure (ch. I)

Raymond Martin commence le premier livre du *Pugio Fidei* en expliquant que bien qu'elles soient en nombre infini, on peut distinguer deux types d'erreurs jalonnant la quête de la vérité : celles qui se rattachent à une loi divine et celles qui ne se rapportent à aucune loi¹. Sous la première distinction, on trouve les juifs, les chrétiens et les musulmans, alors que les personnes rangées sous la seconde – qui peut se décliner sous un nombre infini d'aspects – peuvent être classées de manière satisfaisante en trois groupes : les *temporales* (appelés également 'épicuriens' ou *caruales*), les *naturales* et les philosophes (*philosophi*)². Le premier livre du *Pugio* va s'attacher à démontrer les erreurs doctrinales défendues par ces trois derniers groupes de penseurs. Sous la plume d'un dominicain du XIII^{ème} siècle, la typologie qui préside à l'organisation de ce premier livre est particulièrement intéressante et originale. En effet, Raymond Martin emprunte cette classification au juriste et mystique sunnite al-Ġazālī, connu par les médiévaux latins sous le nom d'Algazel.

Surnommé 'la preuve de l'islam' par ces coreligionnaires, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazālī naît à Ṭūs en 1058³. Disciple de l'imam šāfīte al-Ġūwainī, Ġazālī est avant tout un juriste réputé, à qui le vizir Seljukide Niẓām al-Mulk a proposé la direction de la fameuse école *Niẓāmiyya*, rempart intellectuel sunnite face à la propagande chi'ite des Fāṭimides d'Égypte. Entre 1091 et 1095, Ġazālī rédige plusieurs traités polémiques, dont deux textes dirigés contre les philosophies d'al-Fārābī et d'Avicenne : premièrement, le *Maqāṣid al-falāsifa* (*Les buts des philosophes*) qui prélude à sa critique et dans lequel il expose la doctrine des héritiers musulmans d'Aristote et, deuxièmement, le *Tahāfut al-falāsifa* (*L'incohérence des philosophes*), dans lequel il condamne vingt thèses philosophiques contraires à l'islam. Malgré un esprit rompu aux exercices de la raison, al-Ġazālī traverse plusieurs crises de doute face à l'impossibilité de trouver une base rationnelle stable sur laquelle fonder le raisonnement humain. A l'époque de son arrivée à Bagdad, une première

¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, p. 192 : « Viam vere fidei ac veritatis errantium turba, licet quodammodo sit incomprehensibilis et infinita, potest tamen quodammodo sub duplici distinctione concludi. Quicunque enim a fidei veritate exorbitant, vel sunt habentes legem, vel minime legem nisi naturalem habentes ».

² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, p. 192 : « Porro qui non habent legem, quamquam et hii sint infiniti, ad trinam tamen divisionem satis possunt reduci : sunt namque vel temporales, vel naturales, vel philosophi, et qui eorum imaginem representant. Denique legem habentes, aut sibi legis vocabulum arrogantes, aut sunt Iudei, vel Christiani, vel Sarraceni ».

³ Pour une étude détaillée de la biographie de Ġazālī, on consultera avec profit l'ouvrage de MONTGOMERY WATT, W., *Muslim intellectual : a study of al-Ġazālī*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1963 (1971).

crise lui fait perdre l'usage de la parole durant plusieurs jours ; puis, en 1095, prenant conscience de la vanité de tout savoir humain, Ġazālī abandonne son enseignement et sa famille et part en secret pour Damas, avant de se rendre en pèlerinage à Jérusalem et enfin à la Mecque. Après 11 ans d'exil, il revient auprès de sa famille et reprend son enseignement d'abord à Nīšāpūr puis dans sa ville natale de Ṭūs. Les spécialistes de Ġazālī se sont interrogés sur la nature de la crise mystique de Ġazālī et sur la retraite qui en a résulté : il n'est pas exclu que sa fuite soit liée à l'assassinat de son protecteur Niẓām al-Mulk par les sectateurs ismaéliens. En un certain sens, Ġazālī répond lui-même à ces interrogations dans son texte *al-Munqid min al-ḍalāl* (*La délivrance de l'erreur*). Écrit à l'âge de 50 ans et souvent considéré comme son autobiographie intellectuelle, Ghazali expose dans cet ouvrage la nature des doutes qui l'ont assailli à propos des limites de la raison humaine. Il nous apprend qu'après avoir cherché la vérité dans la scolastique musulmane (le *kalām*), la philosophie (la *falsafa*) et la doctrine de différentes sectes ésotériques, il s'est tourné vers le *ṣūfī* et qu'il s'est abandonné, dans la prière, au détachement et à l'ascèse.

A partir de ces différentes doctrines, al-Ġazālī distingue quatre types de chercheurs : les *mutakallimūn*, apologistes et défenseurs de la religion ; les *bāṭiniyya*, chi'ites d'obédience ismaélienne ; les *falāsifa*, héritiers musulmans d'Aristote⁴ ; et enfin les *ṣūfīyya* ou mystiques. Conscient qu'il s'agit de maîtriser parfaitement les subtilités d'un système avant de le réfuter, Ġazālī affirme avoir consacré trois années à l'étude des textes des philosophes, au terme desquelles il a été en mesure de confondre leurs erreurs. Les *falāsifa* se divisent eux-mêmes en trois groupes, tous hérétiques (*kufr*) : les *dahariyyūn*, appelés également 'matérialistes'⁵ ; les *ṭabī'yyūn* ou 'naturalistes' ; et les *ilāhiyyūn* ou 'métaphysiciens'⁶. La première division concerne les penseurs les plus anciens et, par là même, ceux qui ont commis les erreurs les plus patentées : ils nient l'existence de Dieu et professent l'éternité du monde et la pérennité du cycle des générations⁷. Une étude attentive de la structure physique du monde a permis au

⁴ Du chapitre consacré à la philosophie (*falsafa*), Martin tire le plan et la structure du premier livre du *Pugio Fidei* de Raymond.

⁵ Provenant du substantif *dahr* (âge, époque, destin), le terme *dahariyyūn* signifie 'ceux qui croient que tout a une fin en cette vie'.

⁶ F. Fabre traduit le terme *ilāhiyyūn* par 'théistes', ce qui nous semble inapproprié, car l'intention de Ġazālī est de montrer les erreurs, dans un premier temps, de ceux qui s'attachent à l'étude de la nature et, dans un second temps, de ceux qui s'occupent des choses divines, autrement dit les métaphysiciens.

⁷ AL-ĠAZĀLĪ, *al-Munqid min al-ḍalāl*, introd. trad. et notes F. Jabre, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969, p. 71 (19) : « Les matérialistes [*dahriyyūn*] sont les plus anciens. Ils nient l'existence de l'agent moteur, du docte tout-puissant. Ils soutiennent que l'univers a toujours existé par lui-même, sans agent. Selon eux, l'animal serait issu du sperme et le sperme de l'animal, indéfiniment. Ce sont des athées (*zindīq*) ».

الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدير، العالم القادر، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان و كذلك يكون أيضاً. وهؤلاء هم الزنادقة.

deuxième groupe – les naturalistes – de conclure à l’existence d’un créateur. Cependant, convaincus du lien indissociable qu’entretiennent le corps et l’âme, ils pensent que cette dernière est mortelle et qu’aucune vie future n’attend les défunts dans l’au-delà. Ġazālī les considère également comme des athées (*zindīq*)⁸. En fin de compte, les derniers arrivés sur la scène philosophique – les métaphysiciens –, en plus d’avoir réfuté leurs prédécesseurs, ont le mérite d’avoir défendu une doctrine qui, dans l’ensemble, ne s’oppose pas à la foi musulmane. Les plus fameux sont Socrate, Platon et Aristote, ainsi que de leurs disciples musulmans al-Fārābī et Avicenne. Les métaphysiciens se sont cependant fourvoyés sur vingt questions, auxquelles Ġazālī répond dans son *Tahāfut al-falāsifa*. Dans le *Munqid min al-dalāl*, détaillant les dangers respectifs de chaque science, le penseur sunnite revient sur les trois erreurs les plus condamnables des philosophes : l’éternité du monde, le fait que Dieu ne connaisse pas les étants singuliers et la négation de la résurrection des corps⁹.

On remarque que la conception de l’histoire de la philosophie élaborée ici par Ġazālī, attribue aux théories les plus anciennes les positions les plus condamnables du point de vue de la foi. Autrement dit, plus les théories philosophiques sont récentes, moins elles sont fausses. Cette conception évolutive du savoir humain trouve son accomplissement dans l’islam et dans l’expérience mystique (*al-ṭarīq al-ṣūfiyya*) son expression la plus achevée.¹⁰

⁸ *Al-Munqid min al-dalāl ...*, p. 72 (19) : « Ils ont donc prétendu que l’âme humaine meurt et ne revient plus à la vie. Ils ont nié la fin dernière, le paradis et l’enfer, la résurrection et le jugement. La récompense de la bonne conduite et le châtement de la mauvaise devenaient alors sans objet. ».

فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فلم يبق عندهم الطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب؛ فانحل عنهم اللجام.

⁹ *Al-Munqid min al-dalāl...*, p. 77 (23) : « Voici d’abord les trois chefs d’hérésie, qui ont exclu leurs tenants de la communauté musulmane : 1) Ils prétendent qu’au jour du jugement dernier les corps humains ne seront pas rassemblés, mais que seules les âmes seront récompensées ou punies. Ils disent aussi que les récompenses et les peines seront spirituelles, et non corporelles. Ils ont raison d’insister sur le spirituel, mais tort de nier le corporel, ce qui est une hérésie. 2) Ils assurent que « Dieu connaît l’universel, à l’exclusion du particulier », ce qui est aussi une belle hérésie, puisque « sur terre comme au ciel, il ne lui échappe pas le poids d’un atome. 3) Ils affirment encore la préexistence de l’univers et son éternité, ce qu’aucun musulman n’a jamais soutenu. ».

أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين وذلك في قولهم : (١) أن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، (والمثوبات) والعقوبات روحانية لا جسمانية؛ ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها ثابتة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به. (٢) ومن ذلك قولهم: "إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات"؛ وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه: "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض". (٣) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل.

¹⁰ Pour le moins, la fortune que connut Ġazālī en Occident, ne lui a pas rendu justice. En effet, comme l’a montré D. Salman, le *Maqāṣid al-falāsifa* est le seul texte du corpus Ġazālīen qui a été traduit en latin, et encore, sans la préface et la conclusion dans lesquelles l’auteur présente cet ouvrage comme un prélude à une critique systématique du système des philosophes. Aussi, le farouche opposant au néoplatonisme arabe a-t-il été considéré, tout au long du Moyen Age latin, comme un disciple d’Avicenne. SALMAN, D., « Algazel et les Latins », *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 11 (1936), p. 103 : « Par une singulière ironie de l’histoire, le *Maqāṣid* fut séparé de la ‘Destruction’ qui devait le compléter et lui donner son véritable sens ; de plus, on l’amputa de son prologue et de sa conclusion. Il ne restait alors qu’un exposé si loyal, si parfaitement objectif des doctrines de la *falsafa*, que nul n’y reconnaîtrait l’œuvre d’un critique, voire d’un polémiste. Aussi eut-on vite fait d’attribuer au Ghazālī lui-même ce qui n’était, à ses yeux, que les pires erreurs de ses devanciers ».

Si Raymond Martin reprend la typologie générale élaborée par Ġazālī contre les philosophes, il procède cependant à plusieurs modifications importantes. Premièrement, les termes latins par lesquels le dominicain catalan rend les catégories de Ġazālī méritent un commentaire : d'une part, le terme *temporales*, qui transcrit assez heureusement le sens de *dahriyyūn*, est également traduit par *carnales* et *epicurei*. Si le premier de ces deux termes trouve un écho dans le *Munqid*, au sens où les *dahriyyūn* n'attribuent aucun aspect spirituel à la destinée humaine, le second provient de la tradition latine, notamment d'Horace qui qualifie Epicure de porc¹¹. Ensuite, si la traduction de *ṭabī'yyūn* par *naturales* n'appelle pas de commentaire particulier, on constate que celle de *ilāhiyyūn* par *philosophi* interfère avec la classification de Ġazālī. En effet, pour le penseur musulman, *dahriyyūn*, *ṭabī'yyūn* et *ilāhiyyūn* font tous trois partie de la classe des philosophes (*falāsifa*), alors que les *philosophi* de Raymond Martin forment une classe parmi ceux qui n'ont pas de loi (*qui non habent legem*) ; de cela, il ressort que le dominicain catalan ne considère pas les penseurs de la nature et les épicuriens comme des philosophes.

De plus, la description que Raymond Martin propose des *temporales* dans le *Pugio Fidei* diffère largement du portrait que Ġazālī dresse des *dahriyyūn* dans le *Munqid*. Seule la négation de l'existence de Dieu est imputée communément aux *dahriyyūn* et aux *temporales*. Pour sa part, Raymond Martin ne leur reproche de professer ni l'éternité du monde, ni la pérennité du cycle des générations, mais d'être des disciples d'Epicure et d'affirmer que le souverain bien consiste dans les plaisirs du corps¹². On retrouve ici la dénonciation des plaisirs charnels, sur laquelle Raymond Martin avait déjà fortement insisté dans l'*Explanatio simboli Apostolorum* et dans le *De secta Machometi*¹³. A l'appui de cette citation du *Munqid min al-dalāl*, Raymond Martin convoque l'autorité de Papias le grammairien, qui confirme le matérialisme absolu de la doctrine épicurienne, laquelle prône le refuge dans les plaisirs corporels.¹⁴ La doctrine des *temporales* fera l'objet d'une réponse détaillée aux chapitres II et

¹¹ Cf. HORACE, *Épître*, I, 4, v. 15 : « Epicuri de grege porcum ». Cette image d'Epicure en porc se retrouve tout au long du Moyen Âge, notamment chez Augustin (*Enarrationes in Psalmos*, LXXIII, 25) et Isidore de Séville (*Etymologiae*, VIII, 6).

¹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, p. 192 : « Temporales autem epicurei, seu carnales, a plerisque vocantur eo quod sint sequaces Epicuri, quem philosophi Porcum nominaverunt. Hic enim corporis voluptatem summum esse bonum asseruit, et Deum esse negavit, ut ait Algazel in libro qui dicitur Almonqid min Addalel ». Relevons que dans le ms. SG1405, le nom d'Algazel et le titre de son traité ont été rajoutés dans la marge de droite du manuscrit et il en va de même pour la citation suivante, alors qu'ensuite, toutes les références bibliographiques sont données dans le corps du texte.

¹³ Cf. *supra*, pp. 42ss.

¹⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, p. 192 : « Cui consentire videtur quod Papias hiis verbis dicit. Epicurus voluptatem corporis summum bonum asserbat nulla etiam providentia instructum esse mundum dicebat nec non omnia constare corporibus animam vero nihil esse nisi corpus dicebat. Hec Papias de Epicuro ».

III, où Raymond Martin va démontrer respectivement que Dieu existe et que le souverain bien ne réside pas dans les plaisirs charnels¹⁵.

La description du deuxième groupe de philosophes – les *naturales* – comporte également plusieurs différences par rapport à sa source arabe, dans lequel Ġazālī déclarait succinctement que la contemplation de la nature a conduit ces penseurs à conclure que Dieu existe. Partant de la même constatation – *naturales sunt qui sensibilia contemplantes* –, Raymond Martin va quant à lui détailler les objets sensibles qui ont provoqué la prise de conscience de l'existence de Dieu chez les penseurs de la nature : il s'agit, entre autres, de l'arrangement des plumes des volatiles, de l'ornement des fleurs, ou encore de l'agencement dans le corps des artères, des veines et des nerfs¹⁶. Par contre, il n'insiste pas comme Ġazālī sur le fait que la perfection du créateur est nécessairement inférée de l'observation de la perfection anatomique des créatures¹⁷. En outre, tant chez Ġazālī que chez Raymond Martin, la critique des penseurs naturalistes intervient à propos de leur conception de l'âme humaine et du fait qu'ils affirment qu'elle dépend du corps et qu'elle meurt avec lui¹⁸. Le dominicain ne reproduit cependant pas la remarque de Ġazālī, qui précise que les *ṭabī'īyyūn* refusent l'idée que quelque chose puisse renaître du néant. Ensuite, Raymond Martin interrompt la citation de Ġazālī par un extrait de l'*Ecclésiaste*, où la thèse de la mortalité de l'âme est refusée du fait qu'elle empêcherait la rétribution dans la vie future. Dans la marge de droite du folio 4v du ms. SG1405, Raymond Martin confirme la pertinence de cette citation biblique par une citation de Ġazālī qui, toujours dans le *Munqid*, estime que si la vie dans l'au-delà est niée, les peines et châtements promis aux défunts n'ont plus de sens. Selon le dominicain, cette négation de l'après vie aurait incité les naturalistes, tels des animaux, à se livrer sans

¹⁵ Cf. *infra*, pp. 88-115.

¹⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, pp. 192-193 : « ut est dispositio plumarum in volatilibus, scammarum et peinarum in piscibus, florum ac foliorum, fructuum ac granorum in herbis et arboribus, ossium, nervorum, venarum, arteriarum, atque membrorum in animalium et maxime hominum corporibus. Deinde horum omnium proprietates, colores, sapes, odores et pulchritudinem intuentes, in quibusdam autem vitam, in quibusdam vero vitam simul et sensum tactus, in aliis omnes sensus, id est visum, auditum, odoratum, gustum et tactum, et astucias industriasque stupendas considerantes, tot mirabilia reperunt quod Deum esse fateri compulsi sunt ».

¹⁷ *Al-Munqid min al-dalāl...*, p. 72 (19) : « On ne saurait du reste étudier l'anatomie et l'admirable fonctionnement des organes sans comprendre, du même coup la perfection nécessaire de celui qui a formé le corps de l'animal et surtout celui de l'homme. ».

ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العالم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان، لاسيما بنية الإنسان.

¹⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 4v ; éd. de Voisin, p. 193 : « Sed ulterius gradientes et simillimos homines ceteris animalibus fere in omnibus advertentes, animaque rationalem in pluribus complexionem sui corporis subsequentem, ad destructionem complexionis et corporis omnimodam destructionem anime rationalis arbitrati sunt ».

frein à la concupiscence¹⁹. La dénonciation de la concupiscence explicitement formulée ici par Ġazālī rencontre un accueil très favorable de la part de Raymond Martin, qui reproduit le jugement du penseur sunnite. Par contre, là où ce dernier s'indigne du fait que les naturalistes nient le jour du jugement, Raymond Martin leur reproche de ne pas craindre Dieu et de s'adonner à toutes sortes de plaisirs ignominieux, pour autant qu'ils s'accomplissent sans témoins²⁰. Raymond Martin répondra en détail aux *naturales* au chapitre IV du premier livre du *Pugio Fidei*.

Enfin, Raymond Martin présente la doctrine des philosophes (*philosophi*), mais il ne reprend que quelques éléments de la critique qu'adressait Ġazālī aux *ilāhiyyūn* et ne respecte pas non plus l'ordre de présentation des arguments de ce dernier. Pour commencer, le dominicain affirme que les *philosophi* ont combattu et repoussé les erreurs des deux groupes de penseurs précédents²¹, mais il ne mentionne pas qu'ils ont évité ainsi ce travail aux autres chercheurs, ce que Ġazālī rajoute avec verset du Coran à l'appui²². Raymond Martin liste ensuite les noms des plus récents philosophes – ce que Ġazālī avait commencé par faire – et insiste, tout comme son prédécesseur arabe, sur la primauté d'Aristote parmi eux²³. A ce propos, Raymond Martin abandonne pour un temps le *Munqid min al-ḍalāl* et reproduit une anecdote proposée par Ġazālī dans l'introduction au *Tahāfut al-falāsifa* : le penseur sunnite rapporte que pour s'excuser d'avoir critiqué son maître, Aristote aurait déclaré : « Platon est

¹⁹ *Al-Munqid min al-ḍalāl...*, p. 72 (19) : « [les naturalistes] ont nié la fin dernière, le paradis et l'enfer, la résurrection et le jugement. La récompense de la bonne conduite et le châtement de la mauvaise devenaient alors sans objet. Restés sans frein, ces naturalistes se sont plongés, comme des animaux, dans la concupiscence ».

فلم يبق عندهم الطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب؛ فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

²⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5r ; éd. de Voisin, p. 193 : « Destructa fide in cordibus ipsorum dissolvitur frenum timoris Dei de capite illorum, sequunturque concupiscentias suas more irrationabilium bestiarum in omne flagitium et facinus irruentes et immergentes se in omnem feditatem etiam voluptatem, dummodo absque arbitris et testibus valeat perpetrari ».

²¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, p. 194 : « Philosophi denique sunt qui, ut ait Algazel in libro qui ab eo vocatur est almonqid min addalel id est eripiens ab errore, contra premissos, naturales scilicet et epicureos, rationibus strenue pugnaverunt et eorum perfidiam viriliter repulerunt, probantes Deum esse, et animam rationalem nunquam interire, et voluptates corporis non esse summum bonum ». Notons que, dans le *Munqid*, Ġazālī ne précise pas que les métaphysiciens ont prouvé l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la nature du souverain bien.

²² *Al-Munqid min al-ḍalāl...*, p. 73 (20) : « Les métaphysiciens ont, dans l'ensemble, réfuté les prétentions des matérialistes et des naturalistes. En révélant leurs honteuses erreurs, ils ont évité cette tâche aux autres chercheurs. De ce fait, « Dieu épargna aux croyants la peine de les combattre ».

و هم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم (وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ) بتقاتلهم.

²³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, p. 194 : « Quorum famosiores fuerunt novissimi, videlicet Socrates, qui fuit magister Platonis, et Plato, qui fuit magister Aristotiles, et Aristotiles, qui primatum optinet super omnes. Ipse quippe priorum scientias, et maxime logicam ad debitum ordinem congruumque reduxit, et ab aliquibus dicta vel superflue, vel fantastice plurima resecauit ».

un ami et la vérité est une amie, cependant, la vérité m'est une amie plus chère que Platon »²⁴. Enfin, Raymond Martin reproduit succinctement les trois questions sur lesquels les successeurs musulmans d'Aristote – Al-Fārābī et Avicenne – se sont rendus coupables d'hérésie : l'éternité du monde, l'ignorance par Dieu des étants singuliers et la négation de la résurrection des corps²⁵. Dans son autobiographie, Ġazālī résumera la problématique liée à ces trois questions lorsqu'il évaluera les dangers respectifs des sciences. Cependant, il n'est pas nécessaire d'inférer que Raymond Martin se soit référé à ce passage pour construire la fin de sa citation, tant cette dénonciation des philosophes est récurrente dans le corpus ġazālīen. Dans le premier chapitre, le caractère succinct de la description des *philosophi* s'explique par le fait que Raymond Martin y consacra la majeure partie du premier livre du *Pugio* : les chapitres V et VI traiteront des limites dans lesquelles doit être circonscrit l'exercice de la philosophie²⁶, les chapitres VII à XV seront quant à eux dévolus à la question de l'éternité du monde²⁷, les chapitres XVI à XXVI, à la connaissance divine²⁸ et le chapitre XXVII et dernier à la résurrection des corps²⁹.

²⁴ AL-ĠAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa* ou « *Incohérence des philosophes* », texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'un index M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1927, p. 8 : « [Aristote] a réfuté tous ses prédécesseurs, et même son maître, surnommé par eux 'le divin Platon', il s'est ensuite excusé d'avoir contredit ce dernier en disant : « Platon est un ami et la vérité est une amie, cependant, la vérité m'est une amie plus chère que Platon » » (c'est nous qui traduisons).

وقد ردّ على كلّ من قبله حتى على أستاذه الملقّب عندهم بأفلاطن الإلهي، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بان قال: افلاطن صديق و الحقّ صديق ولكن الحقّ أصدق منه.

Pugio Fidei, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, p. 194 : « Reprehensus autem aliquando cur magistrum suum in contradicendo reveritus non fuisset, respondit : « Plato et veritas sunt duo amici mihi carissimi, veritas tamen semper est mihi Platone carior » ».

²⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, p. 194 : « Hic tamen, cum omnibus suis sequacibus, ut sunt Avicenna et Alferabius, in tribus repertus est hereticus, videlicet in eo, quod mundum eternum, id est semper fuisse, et fore presumpsit et asserere, et Deum particularia ignorare, et solum universalia scire, ut sunt genera et species, et futuram corporum resurrectionem non esse, sed tantum spiritualem penam impiis, et felicitatem iustis restare post mortem ».

²⁶ Cf. *infra*, pp. 115-134.

²⁷ Cf. *infra*, pp. 134-244.

²⁸ Cf. *infra*, pp. 244-322.

²⁹ Cf. *infra*, pp. 322-343.

Contre les épicuriens et les naturalistes (ch. II-IV)

Preuves de l'existence de Dieu (ch. II)

Possibilité d'une telle démonstration

Après avoir établi un classement général des erreurs des penseurs qui ne se réfèrent à aucune loi religieuse, Raymond Martin va consacrer deux chapitres à dénoncer les doctrines des épicuriens selon lesquels Dieu n'existe pas (ch. II) et le souverain bien réside dans les plaisirs du corps (ch.III). Afin de démontrer l'existence de Dieu, Raymond Martin s'appuie sur les arguments de son confrère Thomas d'Aquin, principalement ceux développés aux chapitres 12 et 13 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Après avoir démontré que l'existence de Dieu n'est pas connue par soi (SG, I, ch.10-11), l'Aquinat s'interroge sur la validité de la démonstration de son existence (SG, I, ch.12). Trois arguments *contra* peuvent être avancés : premièrement [1], si en Dieu l'être et l'essence sont une seule et même chose et qu'il est impossible de savoir ce qu'il est, on ne pourra pas non plus prouver qu'il est¹. Deuxièmement [2], étant donné que le principe de la démonstration d'une chose doit comporter ce que signifie le nom de la chose et si la *ratio* signifiée par le nom est la définition, on ne peut démontrer que Dieu est, si on ne sait pas ce qu'il est². Enfin [3], étant donné que la connaissance trouve son origine dans la sensation, tout ce qui dépasse le sensible est indémontrable³.

Avant de réfuter ces trois arguments, Thomas affirme que la fausseté de cette position est manifeste, car [a] l'art de la démonstration nous enseigne qu'il faut conclure aux causes à partir des effets, [b] il n'y aurait pas de science si ce qui est au-delà du sensible était inconnaissable, [c] les philosophes se sont efforcés de démontrer l'existence de Dieu et [d] la

¹ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 28 : « Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit ».

² *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 28 : « Si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; *ratio vero significata per nomen est definitio*, secundum philosophum, in IV Metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione ».

³ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 28 : « Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile ».

Bible nous apprend que les perfections invisibles sont connaissables grâce aux œuvres de Dieu (*Lettre aux Romains*, 1, v.20)⁴.

Répondant en détail aux trois objections précédentes, l'Aquinat déclare que la première [1] n'est pas valable, car l'identité en Dieu de l'être et de l'essence porte sur l'être par lequel Dieu subsiste en lui-même et non sur l'être qui est composé par l'intellect. En effet :

Esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.⁵

En réponse à l'objection [2], le dominicain soutient que la notion qu'exprime le nom 'Dieu' ne doit pas être tirée de l'essence divine mais de ses effets, comme dans le cas de la démonstration *quia* ; en effet, les noms divins expriment tous un certain rapport de Dieu à ses effets⁶. Enfin, la difficulté [3] est résolue, car Thomas estime que si Dieu dépasse les sensibles, ce n'est pas le cas de ses effets, sur lesquels prend appui la démonstration de son existence⁷.

Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin va reprendre uniquement les objections [2] et [3] – la seconde avant la première – ainsi que les deux réponses correspondantes⁸. La première difficulté [1] et sa réponse, dans lesquelles l'Aquinat établissait des distinctions importantes, sont résumées par Raymond Martin en deux lignes⁹. Quant aux précisions [a et

⁴ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 28 : « Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet. Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV Metaph. Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom. 1-20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* ».

⁵ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 29

⁶ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 29 : « In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinatorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus ».

⁷ *Summa contra gentiles*, I, 12, éd. cit., p. 29 : « Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt ».

⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, pp. 194-195 : « Deum esse videtur quibusdam indemonstrabile eo quod demonstrationis principia a sensu originem sumunt, ut in libro Posteriorum ostenditur ; ea ergo que omnem sensum et sensibilia excedunt, indemonstrabilia esse videntur. Huiusmodi autem est Deum esse ; ergo est indemonstrabilis. Vel ex eo etiam quod sumendo principium ad demonstrandum an res est, secundum artem Philosophi, oportet accipere pro medio quid significet eiusdem rei nomen ; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum Philosophum in IV metaphisice ; nulla remanebit ergo via ad probandum demonstrative Deum esse, remota divine essentie vel quidditatis cognitione ». Les réponses à ces deux objections ne présentent pas de différences notables vis-à-vis du texte de Thomas cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, ff. 5v-6r ; éd. de Voisin, p. 195.

⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 5v ; éd. de Voisin, p. 195 : « Idem est autem in Deo, ut probant philosophi, essentia et quidditas eius, et esse ; ea igitur ratione, quia impossibile est per viam rationis scire de Deo quid est, videtur impossibile demonstrative posse probari quod sit ».

ss.] que Thomas présentait entre les trois objections et leur réponse, elles n'apparaissent pas non plus dans le *Pugio Fidei*.

Les cinq voies

S'inspirant en partie des voies thomistes, Raymond Martin va ensuite exposer cinq arguments démontrant l'existence de Dieu¹⁰. Le premier [i] correspond à la seconde voie – dite de la cause efficiente – développée par l'Aquinat dans la *Summa theologiae* (I, q.2, art.3) : considérant, d'une part, qu'il n'est pas possible qu'une cause soit cause d'elle-même et, d'autre part, qu'on ne peut remonter à l'infini dans la chaîne des causes, il est nécessaire de postuler une première cause à l'origine de toutes les autres. En effet, puisque les causes sont ordonnées les unes par rapport aux autres – la première étant cause de l'intermédiaire, elle-même cause de la dernière –, si la cause première était supprimée, tous ses effets disparaîtraient ; ce qui est manifestement faux. Il existe donc une cause première de toutes choses qu'on appelle Dieu¹¹.

La deuxième preuve [ii] reprend la première voie développée par Thomas au chapitre 13 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Admettant les prémisses aristotéliennes suivantes – tout mouvement est mû par un autre et il est impossible de remonter à l'infini l'enchaînement des moteurs –, on doit nécessairement conclure à l'existence d'un premier moteur immobile à l'origine de tout mouvement¹². Pour plus de précisions sur cette

¹⁰ La structuration et l'origine de ces arguments sont les suivantes :

- 1) *Summa theologiae* I, q.2, art.3, deuxième preuve (par la cause efficiente)
- 2) *Summa contra gentiles* I, 13, première preuve (par le mouvement)
- 3) *Summa contra gentiles* I, 13, cinquième preuve (par le gouvernement des choses)
- 4) Argument personnel de R. Martin (par l'origine de l'âme)
- 5) Argument personnel de R. Martin (par la contemplation de la création)

¹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 195 : « Probatur ergo quod Deus est, primo ratione cause efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius ; quia sic esset prius seipso, id est esset antequam esset, et hoc est impossibile. Deinde etiam non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. In omnibus enim causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii et medium causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum ; remota vero causa, removetur effectus ; si non fuit ergo primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens nec medie, et sic non erit effectus ultimus, quod patet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ».

¹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 195 : « Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente moventur. Aut ergo illud aliud movetur, aut non. Si non movetur, habetur propositum, videlicet quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus esse Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movetur. Aut ergo sequitur concatenatio, id est processus in infinitum, aut erit devenire ad aliquod movens immobile ».

explication, Raymond Martin renvoie le lecteur au livre VIII de la *Physique* et ajoute qu'al-Ġazālī et Averroès sont du même avis :

Et nota quod Algazel, in libro quem vocavit lampadem luminum, et Abenroxd, in quarto metaphisice sue – in libro algeuemi, id est congregationum –, dicunt impossibile esse motorem celi stellati, post quod non credit Aristoteles, aliud esse Deum sed causam eius, id est motoris ipsius celi. Postquam dicunt non esse aliam causam, esset enim superflua; nihil vero superfluum in natura.¹³

Quelles sont les œuvres auxquelles renvoient les titres cités par Raymond Martin ? L'identification du texte de Ġazālī est aisée : le titre *lampas luminum* est une traduction assez proche de *Miškāt al-anwār* (*la niche des lumières*)¹⁴. On note cependant que le terme *lampas* ne rend pas exactement le sens de *Miškāt*, puisque le mot arabe ne renvoie pas à un flambeau, mais à un enfoncement mural dans lequel est placée une lampe¹⁵. Quant au texte d'Averroès¹⁶, il s'agit d'un passage du livre IV du *Petit commentaire* de la *Métaphysique*. Le terme *algeuemi* est une transcription du nom de la lettre arabe ġim (ج), par laquelle les commentateurs arabes désignent le quatrième livre (Γ) de la *Métaphysique* d'Aristote. Quant à l'expression *id est congregationum*, elle n'a pas pour fonction de préciser le terme *algeuemi* – comme sa place dans la proposition le laisserait entendre –, mais indique que nous avons affaire au plus bref des trois *Commentaires* d'Averroès de la *Métaphysique* : l'*Epitomé*¹⁷.

La citation attribuée à Ġazālī et à Averroès n'est pas une traduction littérale d'un passage précis d'une de ces deux œuvres, mais plutôt le résumé d'une conception générale du cosmos exprimée à ces deux endroits de leurs œuvres par ces penseurs. D'après Raymond Martin, ceux-ci auraient affirmé qu'il est impossible que le ciel ait un moteur autre que Dieu

¹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 195. Dans le ms. SG1405, cette précision apparaît dans la marge de droite du f. 6r. Nous constaterons dans la suite de notre analyse que toutes les références au *Petit commentaire* de la *Métaphysique* d'Aristote apparaissent en marge de notre manuscrit, comme si R. Martin n'avait considéré cette œuvre du Commentateur qu'après la première rédaction du *Pugio Fidei* ; nous reviendrons sur cette caractéristique dans notre bilan conclusif, cf. *infra*, pp. 344-353.

¹⁴ Dans son édition française de ce texte de Ġazālī, R. Deladrière traduit *Miškāt* par tabernacle (cf. AL-ĠAZALI, *Le tabernacle des lumières*, introd. et trad. par R. Deladrière, Paris, Seuil, 1981). Nous préférons traduire par 'niche', afin d'éviter la connotation religieuse que le terme arabe ne possède pas. En effet, *Miškāt* désigne un enfoncement pratiqué dans un mur pour y placer une lampe et non précisément un objet cultuel.

Probablement rédigé peu avant 1106-07, le *Miškāt al-anwār* est un texte qui présente le développement le plus achevé du soufisme de Ġazālī (cf. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de Ġazālī*, éd. et mis à jour par M. Allard, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959, p. 65-66). En trois chapitres, ce texte rassemble plusieurs thèmes déjà abordés ailleurs dans son œuvre par le penseur sunnite. Selon Deladrière, « l'occasion [de la rédaction de ce traité] lui était fournie par un ami qui le pressait de lui expliquer la véritable signification du 'Verset de la Lumière' (Coran, XXIV, 35) et la tradition du Prophète sur le 'voile de lumière et de ténèbres'. On y trouvera notamment une métaphysique de la participation, un rappel de la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu et de la correspondance entre l'homme-microcosme et l'Univers à la base de sa théorie du symbolisme, ainsi qu'une classification des facultés humaines de connaissance » (cf. DELADRIERE, R., « Introduction », in : AL-ĠAZALI, *Le tabernacle des lumières...* pp. 26-27).

¹⁵ Dans ce sens, *colombarium* par exemple aurait été une traduction plus appropriée.

¹⁶ Notons la graphie particulière qu'utilise R. Martin pour rendre le nom original du Commentateur : *Abenroxd*, qui est une transcription très proche de l'arabe *Ibn Rušd*, où le 'x' remplace le *chin*.

¹⁷ *Congregatio* est à entendre ici au sens de 'récapitulation'.

et que cette opinion reflète l'avis d'Aristote, pour qui Dieu est le moteur du ciel et sa cause unique et première. Au troisième livre du *Miškāt al-anwār*, on trouve effectivement un passage où Ġazālī, résumant la cosmologie d'Avicenne et d'al-Fārābī, aborde la question du moteur premier. Il affirme que pour les philosophes, les cieux sont multiples et le moteur de chaque ciel est un ange (*malāk*). Ces cieux particuliers sont compris dans une unique sphère qui les englobe tous, qui est mue directement et uniquement par Dieu :

Il leur est apparu ensuite que ces cieux étaient à l'intérieur d'une autre sphère, dans laquelle ils se meuvent, entraînés par son mouvement, et accomplissant chaque jour une révolution complète. Le Seigneur était donc « celui qui met en mouvement le Corps céleste le plus éloigné, qui englobe toutes les sphères », puisque toute multiplicité est niée à Son sujet.¹⁸

Au début du quatrième livre du *Petit commentaire* de la *Métaphysique* d'Aristote, Averroès aborde également cette question dans le cadre de sa recherche du principe des choses sensibles. Le Commentateur débute son investigation en postulant ce qui avait été établi dans la *Physique*, à savoir l'existence de moteurs immatériels¹⁹. A la suite du Stagirite, il affirme que tout mû tient son mouvement d'un moteur et que si ce dernier meut à un moment et ne meut pas à un autre moment, il sera dit en puissance lorsqu'il ne meut pas et, dès lors, nécessitera un moteur antérieur pour l'actualiser. Aussi, si on supposait que le moteur premier meut à un moment et ne meut pas à un autre, on devrait nécessairement postuler un moteur qui lui serait antérieur, ce qui conduit à une régression à l'infini dans l'ordre des moteurs²⁰. Comme le remarque Averroès :

Il n'y a pas d'autres alternatives : soit cette situation se reproduit à l'infini, soit on postule l'existence d'un moteur absolument immobile et qui ne puisse être mû ni essentiellement, ni accidentellement.²¹

¹⁸ AL-ĠAZĀLĪ, *Miškāt al-anwār*, éd. 'Abd al-'Azīz al-Sīrawān, Beirūt, 1986, p. 184 ; trad. française : AL-ĠAZĀLĪ, *Le tabernacle des lumières...*, p. 93 :

ثم لاح لهم أن هذه السموات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركة في اليوم واللييلة مرة. فقالوا: الرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلها إذ الكثرة منفية عنه.

¹⁹ IBN RUŠD (AVERROES), *kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a (Compendio de Metafísica)*, éd. et trad. esp. C. Q. Rodriguez, Madrid, 1919 [réimpression : Cordoue, 1998], p. 126: « La meilleure méthode pour résoudre cette question est que nous posions comme postulat ce que nous avons démontré à propos de la science physique, c'est-à-dire l'existence de moteurs immatériels » (c'est nous qui traduisons).

والسبيل الأخص بالوقوف على هذا المطلب هو أن نضع هذا على جهة المصادرة ما تبين في العلم الطبيعي من وجود محركين لا في هيولي.

²⁰ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 126 : « Pour cela, si nous supposons que le moteur premier du monde meut à un moment et ne meut pas à un autre moment, il serait alors nécessaire qu'existe un moteur qui lui soit antérieur, ce qui fait qu'il ne sera pas le premier moteur ».

ولذلك متى أنزلنا هذا المحرك الأقصى للعالم يحرك تارة ولا يحرك أخرى لزم ضرورة ان يكون هنالك محرك أقدم منه فلا يكون هو المحرك الأولى.

²¹ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, pp. 126-127 :

فباضطرار أما أن يمر الأمر إلى غير نهاية أو ننزل أن هنا محركا لا يتحرك أصلا ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض.

Le Commentateur rejette le premier terme de l'alternative et considère que l'existence d'un premier moteur éternel, cause première de tous mouvements, est par là même prouvée.

Après avoir corroboré la deuxième preuve [ii] de l'existence de Dieu à l'aide des autorités d'Averroès et d'al-Ġazālī, Raymond Martin poursuit sa démonstration en empruntant à Thomas une autre voie développée au chapitre 13 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Cette démonstration [iii] est basée sur le gouvernement des choses : il est impossible que des réalités discordantes et contraires s'accordent dans un ordre unique ; or, le monde est composé de natures diverses qui s'accordent en un ordre unique ; il faut donc qu'une puissance organisatrice – Dieu – préside à l'organisation de ces réalités²².

Les deux dernières preuves de l'existence de Dieu avancées au chapitre II du *Pugio Fidei* sont des développements personnels de Raymond Martin. L'argument [iv] prend l'âme comme point de départ : celle-ci ne doute pas de son existence, car elle sait qu'elle existe et elle sait qu'elle n'a pas toujours existé ; en effet, si elle avait été éternelle, elle s'en souviendrait. Aussi, considérant que l'existence de l'âme a un commencement, on doit poser antérieurement à elle une cause qui l'a produite et cette cause est Dieu²³. Bien qu'aucun argument de ce type n'apparaisse chez Ġazālī, on note cependant que ce dernier considère la conscience que l'âme a de sa propre existence et de ses états psychiques successifs comme un présupposé ne nécessitant pas de démonstration préalable. Le penseur sunnite appelle ce type de certitude 'connaître par une nécessité de raison' (*bi-ḍarūrat al-'aql*) : il s'agit d'une connaissance directe, immédiate et infalsifiable qui inclut les vérités évidentes par elles-mêmes, comme la conscience de sa propre existence.

Le dernier argument démontrant l'existence de Dieu [v] rappelle l'énumération des merveilles de la création qui, selon Raymond Martin, avait conduit les *naturales* – deuxième groupe parmi ceux qui n'ont pas de loi religieuse – à postuler l'existence de Dieu²⁴. Le dominicain catalan explique à nouveau que la contemplation de l'immensité de l'univers, de la disposition de ses parties, de leur utilité, de la manière dont elles sont conservées et

²² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 195 : « Tertia ratio. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi regimine alicuius seu gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur tendere ad certum finem ; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper, vel in maiori parte. Oportet ergo fore aliquem cuius providentia gubernetur mundus atque regatur ; et hunc dicimus esse Deum ».

²³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 196 : « Quarta ratio. Cum anima de se dubitare non possit quoniam est, quia se esse, ignorare non potest, cogitur ex hoc credere se quandoque cepisse, quoniam se non meminit semper fuisse. Ergo, cum se videat initium habuisse, non potest ignorare quod habuerit initium ; ut ergo inceperit esse quod non erat, ab aliquo factum est, quod iam erat ; et hoc dicimus esse Deum ».

²⁴ Cf. *supra*, pp. 85-86.

gouvernées a conduit les hommes à comprendre qu'il existe un créateur de l'univers²⁵. La démonstration par l'énumération est caractéristique des raisonnements personnels de Raymond Martin ; on peut supposer que sa formation de missionnaire et de prédicateur n'est pas sans lien avec l'utilisation de cette méthode : à la concision du syllogisme, il privilégie parfois l'amplitude de la répétition, en ce qu'elle est capable d'impressionner un auditoire. En effet, il convient de rappeler que le *Pugio Fidei* n'est pas destiné à un public universitaire, mais qu'il doit servir de répertoire d'arguments à la disposition des frères missionnaires ; dans cette perspective, l'auteur en propose ici plusieurs types – variant en forme et en longueur –, qui pourront convenir aux différents publics et circonstances dans lesquels les prêcheurs seront amenés à démontrer l'existence de Dieu.

Le souverain bien ne consiste pas dans les plaisirs charnels (ch. III)

Au chapitre III, poursuivant sa critique des épicuriens, Raymond Martin s'attaque à la doctrine qui veut que le souverain bien consiste dans les plaisirs corporels²⁶. Pour ce faire, il va faire appel à l'autorité de très nombreux auteurs, qu'il scinde en deux groupes : les autorités philosophiques (*philosophi*) et les autorités religieuses (*sancti*). Dans le ms. SG140, afin que la séparation entre chaque autorité citée soit bien marquée, Raymond Martin a souligné à l'encre rouge le nom de l'auteur et le titre du traité d'où est tirée la sentence en question. Ce désir de clarté se double d'un effort d'exhaustivité qui se manifeste notamment par la présence de plusieurs citations ajoutées dans les marges du manuscrit, après la première rédaction du texte. Ces éléments renforcent encore les preuves démontrant que le manuscrit parisien est l'autographe de l'auteur²⁷.

Avant d'engager sa critique, Raymond Martin définit l'objet de son étude – le souverain bien – en adoptant l'explication qu'en donne Boèce au livre III de la *Consolation* :

²⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 196 : « Quinta denique ratio talis est. Cum videt homo rerum magnitudinem et immensitatem, ut celi, terre, marisque et huiusmodi ; deinde ipsarum dispositionem tam mirabilem, ut stellarum in celo, plumarum in volatilibus, pilorum in quadrupedibus, florum, fructuum et foliorum in herbis et arboribus, membrorum, ossium, nervorum, ac venarum in animalium corporibus ; denique utilitatem et conservationem, regimen et gubernationem tam diversorum, tamque contrariorum in nostris etiam corporibus ; cum videt, inquam, homo haec universalis et alia multa huiusmodi, iudicat proculdubio ratio ipsius naturali quodam iudicio, aliquid esse per se infinite potentie, quem oportet esse causam tante molis, et tante magnitudinis, et infinite, summeque sapientie, qui est causa tam mirabilis dispositionis et ordinis et immense bonitatis, seu bone voluntatis, qui est causa tam multiplicis utilitatis, et conservationis ».

²⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 196 : « Voluptatem corporalem, ac carnalis delectationem, non esse summum bonum, nec summam felicitatem hominis, contra epicuros hoc modo probabitur ».

²⁷ Cf. *supra*, pp. 70ss.

le souverain bien se reconnaît au fait qu'une fois obtenu, il ne laisse plus place à aucun autre désir et qu'il les contient tous. En effet, si en dehors de lui subsistait un désir, il ne pourrait plus être appelé le souverain bien, car il demeurerait alors quelque chose d'autre que lui à désirer²⁸. Etant donné qu'aucun plaisir corporel ne satisfait ce critère, Raymond Martin exclut qu'il puisse être considéré comme le souverain bien. En réalité, celui-ci est identifié à Dieu, en dehors duquel ne subsiste aucun objet de désir²⁹.

Après avoir défini son objet, Raymond Martin rassemble un premier groupe d'autorités philosophiques qui nient la primauté des plaisirs charnels. Dans l'ordre, le dominicain fait appel à Avicenne, dont il cite un long extrait du *kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*³⁰ ; à Thomas d'Aquin (*SG III*, 27) ; à Juvénal (*Satires XI*, 208) ; à Sénèque (*Lettres à Lucilius*) ; à Cicéron (*De Senectute*) et enfin au *Commentaire* d'Averroès sur l'*Urğūza fī-l-tibb* (*Poème sur la médecine*) d'Avicenne.

Le kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt

Dernière grande somme philosophique rédigée durant le séjour d'Avicenne à Ispahan (1024-1037), le *kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* est divisé en deux parties : la première consacrée à la logique et la seconde à la physique et la métaphysique. Au Chapitre 8 de la seconde partie, le penseur persan définit la nature de la joie et du bonheur, en commençant par rejeter l'opinion qui veut que les vrais plaisirs résident dans les jouissances sensibles. Pour ce faire, il avance quatre exemples empruntés à la vie quotidienne, dans lesquelles les plaisirs des sens sont délaissés au profit de jouissances plus élevées³¹ : le premier (1) concerne le désir de victoire qui, même dans le cadre de jeux triviaux comme les échecs ou le trictrac, prévaut sur la recherche du sexe et de la nourriture³². Ensuite (2), les plaisirs corporels sont également

²⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Philosophus simul et theologus reverendus Boetius, in libro de Consolatione, ait : « Id est summum bonum, quo quis adeptus, nihil ulterius desiderare queat, eo quod quidem sit omnium summum bonorum ». Ceteraque « intra se bona continens cui, si quid abforet, summum bonum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus quod posset optari » ».

²⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 6r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Cum autem nulla carnalis delectatio inveniatur huiusmodi, nullam voluptatem seu delectationem carnalem posse summum esse bonum sequitur evidenter. Relinquitur ergo, quod solus Deus, cui, quod dictum est, convenit, scilicet ut eo adeptus nihil ulterius desiderari possit, summum bonum sit ».

³⁰ Dans le ms. SG1405, le titre de cet ouvrage – que A.-M. Goichon traduit par *Livre des directives et des remarques* – est ajouté dans la marge de droite du folio 6r.

³¹ Avicenne désigne ce type de jouissance par le terme 'intérieure' (*bāṭin*).

³² IBN SĪNĀ (AVICENNE), *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* (*Livre des directives et remarques*), éd. S. Dunyā, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1968, vol. IV, p. 8 ; trad. franç. par. MICHOT, J. « De la joie et du bonheur. Essai de traduction critique de la section II, 8 des *Išārāt* d'Avicenne », *Bulletin de philosophie médiévale*, 25 (1983), p. 52 : « Or, vous le savez, celui qui est capable de quelque victoire, fût-ce dans une chose vile comme les échecs ou le

rejetés par celui qui cherche la modération et la retenue au profit de sa santé ou pour préserver sa dignité vis-à-vis de son entourage³³. Le cas des personnes généreuses (3) est également un contre-exemple à la prédominance des désirs charnels ; en effet, elles préfèrent la joie de donner à autrui aux plaisirs personnels et aux jouissances sensibles³⁴. Enfin (4), celui qui a une grande âme méprise la faim et la soif lorsqu'il s'agit de préserver son honneur, il méprise la mort et, parfois, combat seul une multitude d'adversaires, à la seule fin que son nom soit loué après sa mort³⁵.

Pour Avicenne, ces exemples démontrent que les plaisirs intérieurs (*bāṭin*) sont supérieurs aux plaisirs des sens. Cette vérité ne s'applique pas seulement aux êtres doués de raison (*al-`āqil*), mais également aux animaux. En effet, le philosophe persan constate que certains chiens de chasse rapportent leur proie à leur maître sans tenir compte de leur propre fin ; plus généralement, il relève que les animaux préfèrent leurs petits à eux-mêmes : ils les nourrissent avant eux et les défendent de leur vie³⁶. De ces observations, Avicenne conclut que puisque les plaisirs intérieurs sont supérieurs aux apparents (*tāhir*), les plaisirs

trictac, des victuailles et du sexe peuvent se présenter à lui, il les repousse pour choisir en échange le plaisir de la victoire qu'il conçoit ».

وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما، ولو في أمر خسيس، كالشطرنج، والنرد؛ قد يعرض له مطعموم أم منكوح فيرفضه؛ لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية.

³³ *Al-Iṣārāt...*, p. 8 ; trad. cit. p. 52 : « Des victuailles et du sexe peuvent aussi se présenter à qui recherche la retenue et la dignité, avec la santé du corps et dans la compagnie de son entourage ; il en détourne la main pour préserver la décence. Préférer celle-ci est donc ici préférable et plus plaisant [pour lui], immanquablement, que ne le sont sexe et victuaille. ».

وقد يعرض مطعموم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه، في صحبة حشمه، فينفذ اليد منهما مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة أثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعموم.

³⁴ *Al-Iṣārāt...*, p. 8 ; trad. cit. p. 52 : « Et quand se présente aux gens généreux le plaisir d'accorder un bienfait, ils vont droit au but, le préférant au plaisir de [quelque] objet d'appétit animal, que l'on se dispute. Ils préfèrent à ce propos quelqu'un d'autre à eux-mêmes, se hâtant de lui accorder le bienfait ».

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاد بإنعام يصيبون موضعه، أثروه، على الالتذاد بمشتهى حيواني متنافس فيه؛ وأثروا فيه غيرهم على أنفسهم، مسرعين إلى الإنعام به.

³⁵ *Al-Iṣārāt...*, p. 9 ; trad. cit. p. 52 : « De même, celui qui a une grande âme tient pour peu de chose la faim et la soif quand il s'agit [pour lui] de conserver son honneur ; il méprise l'effroi de la mort et la soudaineté du trépas quand il s'agit de combattre des adversaires. Souvent même un seul [individu] affronte-t-il une multitude en se jouant du danger en raison du plaisir des louanges qu'il s'attend à [éprouver], fût-ce après la mort ; comme si ce [plaisir] allait lui arriver alors qu'il serait mort. ».

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هول الموت، ومفاجأة العطب، عند مناجزة المبارزين. وربما اقتحم على الدُّهم ممتطياً ظهر الخطر؛ لما يتوقعه من لذة الحمد، ولو بعد الموت، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت.

³⁶ *Al-Iṣārāt...*, p. 9 ; trad. cit. pp. 52-53 : « Il n'en va pas de la sorte chez [l'être] intelligent seulement, mais encore chez l'animal barbare. Ainsi, parmi les chiens de chasse, il y en a qui se mettent en quête malgré leur faim, gardant [la proie] pour leur maître et, souvent, la lui apportent. Parmi les animaux encore, [la femelle] qui allaite préfère [le petit] qu'elle a engendré à elle-même. Souvent, elle s'expose pour le protéger plus qu'elle ne le fait pour se protéger elle-même. ».

وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العجم من الحيوانات؛ وإن من الكلاب الصَّيد ما يفتنص على الجوع، ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه. والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت، محامية عليه، أعظم من مخاطرها في حمايتها نفسها.

intellectuels le seront d'autant plus. Comme appendice à cette remarque, Avicenne ajoute que la félicité angélique – qui ne consiste ni dans la nourriture, ni dans le sexe – est infiniment supérieure à celle des bêtes ; c'est une vérité qu'il est nécessaire d'exposer à celui qui prétend que sans jouissance sensible, il n'y a pas de bonheur possible.

Dans le *Pugio Fidei*, la traduction que Raymond Martin propose de ce passage a, entre autres, le mérite d'être la seule version latine d'un texte resté inconnu de ses coreligionnaires latins. Dans l'ensemble, le texte traduit est fidèle à l'original, bien que Raymond Martin apporte à celui-ci des précisions absentes de l'original : certains exemples d'Avicenne sont redoublés et deux ou trois termes latins rendent souvent un terme arabe unique. Le début de la version du dominicain par exemple, diffère quelque peu par rapport à sa source : le texte arabe dit qu'il vient en premier (*sabaqa*) parmi les opinions communes (*al-awhām al-`āmmiyya*) l'idée que les plaisirs des sens sont les plus forts et les plus excellents, alors que le texte latin dit pour sa part que cette idée apparaît fréquemment (*frequenter*) chez les hommes grossiers (*pecualis*) et bestiaux (*bestialis*) [cf. Annexe II,1]. La variante de Raymond Martin est beaucoup plus virulente à l'encontre du vulgaire que ne l'est le texte d'Avicenne, qui n'attaque pas des personnes, mais des opinions. Par contre, la suite de la traduction est d'une remarquable fidélité : le dominicain déclare que le vulgaire estime communément que tout plaisir qui n'est pas sensible est faible (*da`if/debilis*) et irréel (*ḥayāla/fantasticus*), alors que les vraies joies résident dans le manger et le boire (*mankūḥāt/cibus et potius*) et dans les rapports sexuels (*maṭ`ūmāt/marisque et femine coniunctionibus*) [II,2].

En revanche Raymond Martin ne retient que trois des quatre exemples d'Avicenne, par lesquels on constate que les plaisirs sensibles sont généralement abandonnés au profit de jouissances plus élevées. L'exemple (2) est présenté en premier lieu par le dominicain catalan : tout comme le penseur persan, il affirme que certaines personnes rejettent les plaisirs du corps pour des raisons de décence et pour préserver leur réputation, mais il ajoute qu'ils le font également par fidélité pour leurs amis et pour préserver une conduite acceptable vis-à-vis des étrangers³⁷, ce qu'Avicenne ne précisait pas. Par contre, le dominicain ne mentionne pas le fait que la retenue dans les plaisirs sensibles est dictée par une volonté de préserver la santé du corps, comme le notait le médecin persan. En deuxième lieu, Raymond Martin reprend

³⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Videtis tamen multos nobiles corde, qui ut conseruent honestatem et famam - alios vero ut custodiant ad socios et amicos, et etiam extraneos, fidelitatem, curialitate et morum disciplinam – carnales delectationes respuunt et contempnunt ».

l'exemple (1) selon lequel le désir de victoire rend les plaisirs du corps négligeables³⁸. La version de Raymond Martin est fidèle à l'original, il dédouble cependant la traduction de *ḥasīs* (*vil*) par *infirmus* et *vilissimus* [II,4] ; et celle de *rafāda* (*rejeter*) par *postponere* et *repellere* [II,5]. Sans raison apparente, le dominicain ne reproduit pas l'exemple des personnes généreuses (3), pour lesquelles les plaisirs sensibles passent après la joie de donner à autrui. Il traduit sans modification notable le dernier exemple (4), selon lequel les personnes aux âmes nobles, s'il est question de leur honneur, méprisent la mort et sont prêtes à attaquer seules de nombreux adversaires³⁹.

Respectant l'ordre du texte d'Avicenne, Raymond Martin conclut à partir de ces exemples que les plaisirs intérieurs sont supérieurs à ceux des sens. Le dominicain propose cependant une traduction de ce passage plus étendue que l'original. En effet, le terme arabe *musta 'alī* (*supérieur*) est rendu par trois équivalents latins *nobilior*, *excellenior* et *fortior*, le terme 'intérieur' (*bāṭin*) par *internus* et *spiritualis* et le terme 'sensible' (*ḥissī*) par *sensibilis* et *exterioris* [II, 6].

La confirmation de la supériorité des plaisirs intérieurs sur les plaisirs sensibles, qu'Avicenne déduisait du comportement de certains animaux, est également rapportée en latin par Raymond Martin. Dans le passage en question, on remarque cependant une erreur assez importante : le penseur persan affirmait que le rejet des plaisirs sensibles se rencontre chez les animaux sauvages et non seulement chez les êtres doués de raison (*al- 'āqil*), terme que Raymond Martin traduit par *rationalis* et *sensatus* [II,7] ; cette seconde expression est inappropriée, car les animaux partagent avec l'homme la faculté sensitive. L'exemple du chien de chasse est également reproduit par Raymond Martin : tout comme Avicenne, il explique que ceux-ci chassent (*iqṭanaṣ/venor*) malgré leur propre faim et attrapent (*amsaka/capere*) des proies pour leur maître et les leur offrent (*ḥamala/dedere*). A cette explication, le dominicain précise qu'après les avoir attrapées, ces chiens conservent (*conservare*) leurs proies et les emportent (*trahere*) avec eux, afin de les offrir à leur maître. En revanche, la suite du texte latin diffère de l'original : Avicenne affirmait que parmi les animaux, les femelles qui allaitent (*al-murḍi 'ā*) préfèrent leurs petits à elles-mêmes et que souvent elles s'exposent pour les protéger plus qu'elles ne se protègent elles-mêmes. Pour sa part, Raymond Martin déclare que ce sont les brebis (*ovis*) et les poules (*gallina*) qui s'offrent

³⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Rursum videbitis aliquos, qui ut adversariorum possint obtinere victoriam non tantum in magnis et arduis, sed etiam in infimis et vilissimis, ut in scacorum alearumque ludis, oblatas sibi delectationes huiusmodi vel postponunt, vel omnino repellunt ».

³⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Magnanimis quoque plerumque nobilium non solum voluptates cibi et potus et coitus, sed etiam ipsius mortis vilipendit horrorem, solus vel quandoque cum paucis in adversariorum irruens multitudinem, tantum affectat saltem post mortem nomen strenuitatis habere ».

pour la défense de leurs petits [II,8] et que de nombreux animaux parmi les quadrupèdes et les volatiles nourrissent affectueusement leurs progénitures, bien qu'eux-mêmes souffrent de la faim⁴⁰, ce qui ne figurait pas dans les *Iṣārāt*.

Malgré ces différences, la conclusion de ces observations zoologiques est la même dans les versions arabe et latine : si les plaisirs intérieurs (*bāṭin/interior*) sont en eux-mêmes supérieurs (*a ʿzam/maior, fortior et delectabilior*) aux apparents (*zāhir/exterioris et sensibilis*), les joies intellectuelles le sont d'autant plus⁴¹.

La fin du passage correspond d'assez près à l'original : tout comme la version arabe, le texte latin recommande au lecteur de ne pas écouter celui qui soutient qu'il n'y aurait aucune félicité à vivre dans un paradis – le texte arabe dit simplement un état (*hāla*) – où l'homme ne connaîtrait les joies ni de la nourriture, ni de la boisson, ni du sexe⁴². A celui-ci, il convient de dire – le texte arabe ajoute également 'd'éclairer' (*baṣṣara*) – que telle est la situation des anges et qu'elle est bien plus plaisante (*aldu/delectabilior*), réjouissante (*abhağ/nobilior*) et agréable (*an ʿam/gloriosior*) que celle des bêtes⁴³.

A la suite de cette longue citation du *kitāb al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*, Raymond Martin poursuit son énumération d'autorité en proposant un extrait du chapitre 27 du livre III de la *Summa contra gentiles*, dans lequel Thomas d'Aquin avance plusieurs arguments démontrant la même thèse qu'Avicenne. Une des preuves veut que, pour tout ce qui est dit par soi, si d'une chose (a) indéterminée (*simpliciter*) provient une chose (b) indéterminée (*simpliciter*), alors d'une chose (a) déterminée à un plus haut degré (*magis*), proviendra une chose (b) déterminée à un plus haut degré. Par exemple, si ce qui est simplement chaud chauffe, ce qui est chaud à un degré plus élevé chauffera à un degré plus élevé. Dans cette perspective, si les plaisirs corporels étaient bons par eux-mêmes (*per se*), en user à un très haut degré conduirait

⁴⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Ovis etiam et gallina, et multa talia multo maioribus periculis pro defensione filiorum se offerunt quam pro sua. Plurima quoque, tam in quadrupedibus quam in volucris, ipsa quidem plerumque esuriunt, et nihilominus affectuosissime natos pascunt ».

⁴¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Cum igitur, ut ex hiis patet, delectationes interiores sint maiores et fortiores, atque delectabiliores, etiam in brutis et ratione carentibus, quam exteriores atque sensibiles, quanto magis erit hoc in ratione utentibus et intellectum habentibus ? ».

⁴² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197 : « Non decet nos ergo, nec expedit aliis, ut cum silentio audiamus loquentes : « si fuerimus in paradiso, ubi non comedamus, nec bibamus, neque nubamus, qualis beatitudo, seu felicitas nobis esse poterit sine istis ? » ».

⁴³ Le texte arabe dit simplement la situation des animaux en général, alors que R. Martin dit le statut des ânes (*asinus*), des porcs (*porcus*) et des autres bêtes (*bestia*) : « Sed dicatur eis : « Ô miserrimi ! Nonne status angelorum, et eius qui preest eis, et supra eos est, delectabilior est, et nobilior, atque gloriosior, quam status asinorum, atque porcorum aliarumque bestiarum, que neque comedunt, neque bibunt, nec utuntur talibus voluptatibus carnis ? Ymmo nonne tanta est inter utrumque distantia, quod valde turpe est facere comparisonem, et dicere quod status ille, angelorum videlicet, sit isto melior aut magis delectabilis ? » » (cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7r ; éd. de Voisin, p. 197).

à un plaisir d'un très haut degré ; ce qui pour Thomas est manifestement faux. En effet, l'abus de plaisirs est un vice et est nuisible au corps⁴⁴. Raymond Martin ajoute foi au raisonnement de Thomas en convoquant l'autorité de Juvénal qui, dans les *Satires*, déclare que la volupté s'augmente de la rareté des plaisirs⁴⁵.

Pour le dominicain, la nocivité des plaisirs sensibles pour le corps est connue par soi et cela démontre manifestement qu'ils ne peuvent être confondus avec le souverain bien. En effet, rien de ce qui est sujet à la destruction ne peut être qualifié de bien suprême, ce que corroborent de nombreuses autorités⁴⁶, dont Sénèque et Cicéron. Des *Lettres à Lucillius*, le dominicain extrait trois passages : le premier provient de la lettre 24, dans laquelle l'auteur affirme que les plaisirs se transforment souvent en tourments, comme les bons repas qui conduisent à l'indigestion, l'ivresse engourdit les nerfs et les plaisirs du sexe provoquent toutes sortes de déformations. Un autre passage (*Lettre 30*) met en avant le fait qu'aucun ennemi ne cause plus d'outrages que ses propres plaisirs. Un dernier topos emprunté à Sénèque (*Lettre 58*) affirme que freiner l'usage des plaisirs prolonge la vie⁴⁷. Extrait du *De Senectute*, l'exemple emprunté à Cicéron met en scène Archytas de Tarente qui aurait affirmé que les plaisirs corporels sont le plus grand fléau que les hommes ont reçu de la nature, car les passions qu'ils entraînent s'accomplissent sans réflexion ni retenue et sont à l'origine des crimes les plus noirs⁴⁸.

Rompant avec les classiques de la littérature latine, Raymond Martin confirme la nocivité des plaisirs sensibles en citant un dernier extrait, pour le moins original, provenant du *Commentaire d'Averroès au Urġūza fī-l-ṭibb (Poème sur la médecine)* d'Avicenne. Si ce texte

⁴⁴ *Summa contra gentiles*, III, 27, éd. cit., p. 82 : « In omnibus quae per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter: sicut, si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum: nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est etiam corporis noxius, et similium delectationum impeditivus ».

⁴⁵ Notons que cette remarque figure dans la marge de gauche du ms. SG1405 : cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7 ; éd. de Voisin, p. 198 : « unde Iuvenalis dicit, quod voluptates commendat rarior usus ».

⁴⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7 ; éd. de Voisin, p. 198 : « Nulla que subiecti proprii ac sui ipsius sunt penitus destructiva, possunt summum esse bonum. Voluptates autem carnales sunt destructive coporis, quod est subiectum earum, et per consequens sui ipsius. Pereunt enim voluptates cum perit corpus : voluptates ergo corporales, seu carnales, non sunt sumum bonum. Ymmo valde grande malum. Primum quoniam per se manifestum est, non oportet probare. Secundum vero, scilicet quod voluptates destruunt proprium subiectum, id est corpus, multa et multi probant ».

⁴⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7 ; éd. de Voisin, p. 198 : « Seneca in epistola ad Lucilius : Ipse voluptates in tormenta vertuntur, epule cruditatem generant, ebrietas membrorum torporem, ac tremorum ; libidines manuum ac pedum, et articulorum depravationem, denique mortem. Idem. Quis hostis in quenquam tam contumeliosus fuit, quam in quosdam voluptates sue sunt ? [...] Idem. Potest nature providentiae huic corpusculo longiorem progare moram vivendi, si voluptates, quibus maior pars hominum perit, poterimus cohibere ».

⁴⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 7 ; éd. de Voisin, p. 198 : « Idem Archytas Tarentinus, doctor quandoque Platonis. Nulla pestis capitalior, quam voluptas corporis : cuius avide libidines temere et effrenate ad peccandum incitant. Hinc partis prodiones, hinc rerum publicarum eversiones ; nullum denique scelus, nullum facinus est, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impellat ».

du penseur persan a fait l'objet d'une traduction latine réalisée très vraisemblablement au XII^{ème} siècle à Tolède par Gérard de Crémone⁴⁹, cela n'a pas été le cas du *Commentaire* qu'en fit le Cordouan, dont il n'existe encore aujourd'hui aucune édition. Commentant le vers d'Avicenne selon lequel l'abus de rapports sexuels affaiblit le corps et provoque toutes sortes de maux dans l'organisme⁵⁰, Averroès ajoute que cela réduit également la durée de la vie. Selon le Commentateur, cette opinion correspond en tout point à la doctrine du Stagirite qui affirme que les animaux qui ont de nombreux rapports sexuels ne vivent pas longtemps. C'est le cas des oiseaux qui nichent dans les environs des habitations qui, pour cause de coïts fréquents, ne survivent pas plus d'une année. En effet, on constate qu'à l'automne, aucun d'entre eux n'a la poitrine entièrement noire, signe par lequel on reconnaît un membre de cette espèce ayant vécu plusieurs années. D'autres exemples zoologiques confirment la plus grande fragilité des espèces qui pratiquent le coït de manière répétée : certaines meurent à l'accouchement, alors que certaines plantes se dessèchent dès l'insémination⁵¹.

La liste des autorités philosophiques qui démontrent que les plaisirs du corps ne constituent pas le bien suprême se termine par ce passage d'Averroès. Commence alors l'énumération des autorités religieuses qui vont également dans ce sens. Sans entrer dans les détails, signalons que Raymond Martin cite dans l'ordre Jérôme, Augustin et Jean Chrysostome, ainsi qu'un passage du livre des *Proverbes*, qui condamnent unanimement les plaisirs charnels.

En conclusion, le dominicain catalan déclare à nouveau que les plaisirs de la chair détruisent la personne humaine et provoquent de nombreux maux et que, de ce fait, ils ne peuvent constituer le souverain bien. Bien au contraire, ils réduisent celui qui les pratique à l'état de porc⁵². A l'appui de cette comparaison, Raymond Martin convoque à nouveau l'autorité de Boèce qui, au livre IV de sa *Consolation*, affirme que celui qui se vautre dans des passions infâmes est prisonnier de désirs dignes d'un porc répugnant. En effet, celui qui cesse

⁴⁹ Cf. l'introduction de l'édition IBN SĪNĀ (AVICENNE), *Urjūza fī-t-ṭibb* (*Poème sur la médecine*), introd. trad. et notes H. Jahier et A. Noureddine, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p.x. Cette édition est également accompagnée de la traduction latine de Gérard de Crémone.

⁵⁰ *Urjūza fī-t-ṭibb*..., p. 25, v. 208 : « L'abus des rapports débilite le corps et donne en héritage toute espèce de maux ».

وكثره الجماع يضعف البدن ويورث الأجسام أنواع المحن.

⁵¹ N'ayant pas encore eu la possibilité de consulter un manuscrit du texte d'Averroès, nous établirons l'analyse de la traduction de Raymond Martin à l'occasion de la publication.

⁵² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8r ; éd. de Voisin, p. 199 : « Satis igitur patet, quod carnis voluptates destruunt subiectum suum, et faciunt homini alia multa mala : quare summum bonum nullatenus possunt esse, sed malum non modicum, tum ratione praedictorum, tum quod reddunt nominem sibi deditum quasi porcum ».

d'accomplir le bien ne peut réaliser la condition divine à laquelle aspire sa nature et il se change alors en bête⁵³.

Raymond Martin conclut cette partie du *Pugio Fidei* consacrée au combat contre les épicuriens par une sentence tirée du *Mīzān al-ʿamal* (*La balance de l'action*) d'al-Ġazālī. Ouvrage religieux dont la date de rédaction est difficile à déterminer⁵⁴, le *Mīzān al-ʿamal* examine la question de l'agir moral selon les principes du droit musulman. Au chapitre XXIII, l'auteur se propose de discuter des actes louables et blâmables motivés par les appétits sensibles. Par exemple, la consommation louable de nourriture consiste à se suffire de la quantité d'aliments nécessaires au travail physique ou intellectuel. En revanche, celui qui ne se préoccupe que de ce que son ventre ingère n'a d'autre valeur que ce qui en sort et est semblable à un porc⁵⁵. C'est par la traduction de cette dernière sentence que Raymond Martin clôt le présent chapitre : « Vilitatem quoque talium Algazel, in libro qui statera dicitur, exprimit dicens : quorum sollicitudo et cura vesatur, circa id quod ventrem ingreditur, eorum valor est id, quod de ventre prolabitur »⁵⁶.

Contre les naturalistes : l'âme rationnelle est immortelle (ch. IV)

Raymond Martin consacre un seul chapitre à la réfutation de la doctrine des naturalistes, qui veut que l'âme meure avec le corps. Dans un premier temps, les raisons avancées par Raymond Martin contre ses adversaires proviennent de considérations théologiques et, dans un deuxième temps, d'arguments philosophiques. Avant de considérer le problème sous ces deux aspects, le dominicain propose en guise d'introduction quelques réflexions générales sur la survivance de l'âme : pour lui, la croyance en l'immortalité est avant tout utile (*utilis*) à l'homme, en ce qu'elle le conduit à aimer Dieu – bonheur ultime et permanent –, à fuir le péché, à dédaigner les choses impermanentes et à vivre pacifiquement et selon la raison. A l'inverse, rien n'est plus damnable que de ne pas croire en l'immortalité de l'âme : cela amène

⁵³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8r ; éd. de Voisin, p. 199 : « Ut enim, ait Boetius de Consolatione, qui fedis immundisque libidinibus, gule videlicet, atque luxurie immergitur, sordide suis voluptate detinetur ; et ita sit, ut, qui probitate deserta homo esse defierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in beluam ».

⁵⁴ Cf. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de Ġazālī...*, pp. 28-29.

⁵⁵ AL-ĠAZĀLĪ, *Mīzān al-ʿamal* (*Le critère de l'action*), éd. S. Duniyā, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1964, p.311 ; trad. franç AL-ĠAZALI, *Le critère de l'action (Mīzān al-ʿamal)*, trad. par H. Hachem, Pairs, Maisonneuve, 1945, p. 86 : « Celui dont la préoccupation est ce qui entre dans son ventre a pour valeur ce qui en sort ».

من كان هنته ما يدخل في بطنه، كانت همته ما يخرج منه.

⁵⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8r ; éd. de Voisin, p. 199.

l'impie à mépriser Dieu et les choses permanentes, à commettre des actes mauvais, à vivre de manière inique et à se comporter comme une bête⁵⁷. A cette dernière constatation – confirmée par l'autorité du *Psaume* 49⁵⁸ –, Raymond Martin ajoute que l'immortalité de l'âme humaine est une conséquence de la création de l'homme à l'image de Dieu : bien qu'il n'en soit pas conscient, la similitude avec son créateur provient de ce qu'il est en possession d'une âme raisonnable et qui, du fait de cette similitude, est immortelle. Dès lors, celui qui se comporte comme une bête déchoit de sa dignité d'homme et sera condamné aux tourments et à la mort⁵⁹. Raymond Martin convoque plusieurs autorités pour corroborer cette thèse, dont celle de Boèce qui, dans un passage de la *Consolation* (IV, prose 3), affirme que ceux qui ont opté pour le vice sont déchus de leur nature et ne peuvent plus être appelés du nom d'homme⁶⁰.

Après avoir décrit les conséquences provoquées par la thèse des naturalistes sur la nature humaine, Raymond Martin affirme que l'immortalité de l'âme peut être démontrée, d'une part, grâce aux Ecritures et, d'autre part, à l'aide de certains arguments philosophiques⁶¹.

Preuves tirées des Ecritures

A partir des textes sacrés, le dominicain va proposer deux raisonnements : le premier fondé sur la justice divine et le second sur plusieurs cas attestés de résurrections. En ce qui concerne le premier argumentaire, Raymond Martin déclare tout d'abord que Dieu est juste, en se basant sur l'autorité de plusieurs psaumes. Ensuite, il affirme que la justice divine s'illustre

⁵⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8v ; éd. de Voisin, p. 200 : « Anime vero immortalitas, cum scitur aut creditur, nihil est salubrius, nihil utilius ; cum autem ignoratur et non creditur, nihil est damnosius nihil indecentius. Nihil – inquam – cum scitur aut creditur utilius, quia facit summum et permanens bonum, quod quidem Deus est diligere, abhorrere peccata, rationabiliter vivere, despiciere transitoria, conversari pacifice. Nihil vero, cum ignoratur et non creditur, est damnosius, quia facit Deum et quicquid permanet contemnere, perpetrare scelera, transitoria diligere, inique conversari, bestialiter vivere. ».

⁵⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8v ; éd. de Voisin, p. 200 : « Unde Propheta dicit – Ps. XLIX – : *Homo in honore et id est cum non intelligit, assimilatus est bestiis et comparatus eis* ».

⁵⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8v ; éd. de Voisin, p. 200 : « Homo – inquam – est a Deo in honore positus rationis, secundum quam factus est ad sui ymaginem conditoris ; et non intelligit quod sicut factus est ad Dei ymaginem quantum ad rationem, sic quoque factus est ad Dei similitudinem quantum ad rationis immortalitatem. Et idcirco erroris sui iudicio assimilatus est bestiis, et comparatus eis, cum post mortem non credit restare hominibus aliquid amplius quam iumentis. [...] Si non cognoscis te, o rationalis anima, sine fine victuram, quippe quia es ad ymaginem, atque similitudinem, conditoris tui creata. Si te – inquam – talem non cognoscis ac tantam, egredere a rationali dignitate, et perge ad mortem, de malo semper in peius ».

⁶⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8v ; éd. de Voisin, p. 200 : « Ut enim, in libro de Consolatione, ait Boetius : *Conversi in malitiam humanam quoque a misere naturam. Evenit igitur, ut quem transformatum viriis videas, hominem existimare non possis* ». A ce propos, R. Martin cite également Bernard de Clairvaux et le livre de la *Sagesse* (II, 22).

⁶¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 8v ; éd. de Voisin, p. 200 : « Anime igitur immortalitatis, duobus modis probabitur : videlicet per rationes, quas sacra scriptura gignit auctoritas ; et per aliquas rationes philosophicas ».

par le fait que Dieu rétribue chacun selon ce qui lui revient. Enfin, il précise que les récompenses et les châtements qui attendent les justes et les méchants n'advieront pas dans cette vie mais dans la suivante. Synthétisant son raisonnement, le dominicain conclut qu'étant donné que la justice divine s'exerce dans la vie future, il s'ensuit nécessairement que l'âme est immortelle, car elle doit survivre au corps pour recevoir son jugement⁶².

Le second argumentaire produit à partir de texte religieux consiste à démontrer l'immortalité de l'âme en regroupant des cas attestés de résurrection : en effet, si le corps ressuscite, cela prouve que l'âme lui survit. Raymond Martin rapporte quatre cas mentionnés dans l'Ancien et le Nouveau Testament : la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par Elie (I *Rois* 17, v. 20-22), dont il donne une traduction du passage accompagnée de l'original hébreu⁶³ ; celle du fils de la Sunamite par Elisée (II *Rois*, 4, v. 33-38)⁶⁴ ; celle de Lazare (*Jean*, 11, v. 38-44) ; et enfin, celle du Christ lui-même⁶⁵. Pour des raisons de brièveté, Raymond Martin se contente de faire référence à ces trois derniers cas, sans citer les passages bibliques dans lesquels ils sont exposés.

Pour le dominicain, la réalité de ces cas de résurrections n'est pas seulement attestée par l'autorité de l'Écriture, mais également par de nombreux témoignages⁶⁶ qui peuvent être considérés comme valables et sincères, s'ils remplissent les conditions qu'il a présentées dans la sixième partie du *Capistrum Iudeorum*⁶⁷. Dans notre chapitre du *Pugio Fidei*, il nous en propose trois : un témoignage peut être considéré comme valable (1) s'il a été attesté par la

⁶² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9r ; éd. de Voisin, p. 201 : « His sic premissis, reducamus eadem in ordinem rationis, et dicamus : cum Deus sit iustus, ut primo dictum est, propter quod redditurus est cuique quod meretur, ut secundo probatum est, hoc autem non fiat in hac vita, ut rei evidentia docet, et tertio ostensum est, hominum animas non mori cum corporibus, ut Deus vere iustus appareat, consequens est ».

⁶³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9r ; éd. de Voisin, pp. 201-202 : « Secundum item ex sacris eloquiis sumentes rationem, aliqua premitteremus : quorum primum est, quod in tertio libro regum – XVII – , Eliam prophetam dixisse scriptum est : *Domine Deus meus, numquid etiam super istam viduam, cum qua ego hospitor, malefecisti interficiendo filium eius ? Et mesus est se super puerum tribus vicibus, et invocavit Dominum, et dixit : Domine Deus meus, revertatur queso anima pueri istius super medium eius. Et audivit Dominus vocem Elie, et reversa est anima ipsius pueri super medium eius, et vixit ».*

⁶⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9r-v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Secundo premittendum est id, quod quartus liber Regum testatur, videlicet Heliseum, dum adhuc viveret, filium Sunamitis ».

⁶⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Tertio et ultimo de illis, quos Christus et Apostoli ceterique Sancti etiam in diebus nostris suscitaverunt mortuis, causa brevitatis pretermittentes, solum Lazarum sufficit offerre in medium, cuius animam Dominus Iesus Christus ad cadaver in monumento iam quatruiduanum, iamque prefetidum tam publice revocavit. Et quod suam quoque animam propriam, postquam coram tot millibus Iudeorum occisus fuit, tertia die resumpsit ».

⁶⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Constat itque nobis Christi, et aliorum plurimorum resurrectio mortuorum, non solum per scripturas, sed etiam per creberrimas, ut ita dixerim, famas ».

⁶⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Fama quippe tunc sincera, perfecta que decernitur, et efficax ad probandum, ut in Capistro Iudeorum, sexta ratione, plenius est ostensum ».

vue ou par un autre sens⁶⁸ ; (2) si le nombre des personnes qui transmettent l'histoire en question est tel qu'il est impossible qu'ils aient produit un mensonge cohérent et dont la fausseté n'ait pas été éventée⁶⁹ et (3) si tout au long de la chaîne de transmission du témoignage l'histoire n'a pas subi d'altération⁷⁰. Selon le dominicain, en plus de ces cas de résurrection, de nombreux autres faits et éléments historiques nous sont parvenus par ce biais et ont été vérifiés au moyen de ces critères : c'est le cas de l'existence et des doctrines de personnages historiques tels que Platon, Aristote, Hippocrate et d'autres ; c'est également par ce moyen que nous savons qui sont nos parents et les membres de nos familles⁷¹.

Ainsi, étant donné que les cas de résurrection énoncés plus haut sont attestés, tant par le témoignage des Ecritures que par celui de l'opinion, Raymond Martin tire la conclusion suivante de sa seconde démonstration tirée des Ecritures : puisqu'il est certain que les âmes du Christ, de Lazare et de beaucoup d'autres sont revenues dans les corps après en avoir été séparées, il est faux de prétendre que l'âme rationnelle meurt avec le corps⁷².

Les preuves philosophiques

Suite à ces deux raisonnements établis sur les textes religieux, Raymond Martin démontre l'immortalité de l'âme par certains arguments philosophiques. Tout d'abord, il va prouver que l'âme ne peut être détruite, car sa nature n'a rien de commun avec celle des choses corruptibles. Ensuite, il va analyser la relation qu'entretient l'âme et le corps en empruntant plusieurs passages du chapitre 79 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin. Son analyse va le mener à conclure que l'âme rationnelle ne dépend d'aucun organe pour son fonctionnement, ce qui est confirmé par l'autorité d'Avicenne, d'Aristote et des

⁶⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Fama quippe tunc sincera, perfecta que decernitur, et efficax ad probandum, ut in Capistro Iudeorum, sexta ratione, plenius est ostensum ; cum primo res, que per eam asseritur, visu, vel alio sensu percipi potuit ».

⁶⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Secundum cum multitudo narrantium est talis ac tanta, quod impossibile est secundum consuetudinem eam concordare potuisse ad confingendum mendacium, ita quod hoc omnino, atque perpetuo lateret omnes alios, presentes, et absentes, nec non et subsequentes ».

⁷⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Tertio, cum talis multitudo alteri consimili multitudini, vel maiori, et illa alteri, atque sic deinceps semper successive narraverit, et sine interruptione catene istiusmodi usque ad presens tempus narratio pervenerit, nunquam in medio tantum extenuata, quod devenerit ad singulos, vel ita paucos, quod potuerint verisimili concordasse, vel convenisse ad tale confingendum mendacium ».

⁷¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 9v ; éd. de Voisin, p. 202 : « Et per talem modum indubitanter scimus multa, que narrari audivimus, et ea nunquam vidimus, ut fuisse Platonem, Aritotilem, Ypocratem, Moysem et Mahometum et alios huius tam bonos quam malos [...]. Per hunc quoque modum scimus, qui sunt parentes nostri, qui consanguinei et cetera eiusmodi ».

⁷² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, p. 203 : « Cum autem animam Christi, et Lazari, multorumque aliorum animas post mortem ad corpora redisse, ut preostensum est, sit certissimum ; animas rationales interire cum corporibus erit huius rationis necessitate falsissimum ».

Écritures. Bien que les preuves présentées jusqu'ici suffisent à démontrer que l'âme est immortelle, Raymond Martin ajoute une discussion de la conception galénique de l'âme.

L'incorruptibilité de l'âme

Selon le dominicain, la destruction d'une chose survient pour quatre raisons : (1) un défaut de la cause, (2) une division des parties du tout, (3) la destruction de la forme ou (4) la destruction du sujet⁷³. De l'avis de Raymond Martin, l'âme rationnelle ne peut être détruite par aucun de ces moyens : en effet, la cause de l'âme est Dieu qui est incorruptible et éternel ; ensuite, elle ne possède pas de parties, car si elle en avait sa nature serait quantitative et elle ne pourrait recevoir les formes dépourvues de quantité. L'âme rationnelle n'est pas non plus corruptible selon le troisième mode, car elle n'est pas composée de matière et de forme et elle n'a pas de contraires qui seraient susceptibles d'engendrer sa destruction, puisqu'elle peut recevoir toutes les formes⁷⁴. Enfin, elle ne peut être détruite selon le quatrième mode, étant donné que ni son être ni son opération ne dépendent d'un corps pour exister⁷⁵.

Raymond Martin analyse ensuite la nature du lien qui unit l'âme et le corps ; d'une part, il constate qu'il n'est pas aussi fort que celui qui unit l'accident à son substrat et, d'autre part, il n'est pas aussi faible que celui qui lie un corps à un lieu⁷⁶. En fait, la dépendance de l'âme vis-à-vis du corps est similaire à celle de l'amant vis-à-vis de l'aimé, de l'artisan à son outil ou du soldat à son cheval⁷⁷. Autrement dit, l'âme n'est pas détruite avec le corps, bien

⁷³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, p. 203 : « Idem quoque probatur per considerationem nature destructibilis sic : omne quod destruitur, aut hoc erit ex defectu cause, quemadmodum destruitur dies per solis abscessum ; aut divisione partium integralium, ut domus, vel navis divisus partibus ; aut destructione forme, ut destruitur aqua cum transit in aerem et contra ; aut destructione subiecti, ut destructo pariete destruitur pictura, que est in pariete ».

⁷⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, p. 203 : « Quod autem non habeat contrarium, sic probatur : nihil est receptivum sui contrarii ; intellectus est receptibilis omnis forme ; non ergo habet aliquam formam contrariam ».

⁷⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, p. 203 : « Quarto denique modo non est anima destructibilis, quia esse ipsius, vel virtus eis, non dependet a corpore. Omnis namque substantia, cuius operatio non dependet a corpore, nec ipsa dependet a corpore, sed ipsa operatio substantie intellective, in quantum huiusmodi, non dependet ex corpore, scilicet intelligere ; ergo nec substantia dependet ex corpore tali dependentia quod destruat, cum ab eo separatur ».

⁷⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, p. 203 : « Unde notandum, quod sunt quedam, que ita vehementer dependent ab aliis, quod ab eisdem sine omnimoda sui destructione nequeant separari : talis autem est dependentia accidentium, et formarum materialium a suis subiectis. Quorundam vero dependentia ita est debilis, quod facillime solvitur absque dependentis destructione : et talis est dependentia corporum a locis suis. Dependentia igitur anime rationalis a corpore, ut quidam ait philosophos, non est fortis iuxta primum modum, nec debilis iuxta secundum ».

⁷⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r ; éd. de Voisin, pp. 203-204 : « Anima itaque sic dependet a corpore, ut naturalis amans dependet ab affectuose amato, affectu recordativo, qui nunquam rumpitur, quamdiu corpus est

que le dominicain remarque qu'elle est affaiblie par cette perte – insistant par là sur le rôle du corps dans le bon fonctionnement de l'âme, comme cela est exemplifié par le cas des personnes âgées ou des infirmes, dont les facultés intellectuelles sont affaiblies à mesure que le corps se dégrade⁷⁸.

Arguments tirés de la Summa contra gentiles II, 79

Le dominicain propose ensuite cinq arguments démontrant l'immortalité de l'âme, empruntés au chapitre 79 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles*. Le premier de ces arguments part de la prémisse selon laquelle rien ne se corrompt à partir de ce en quoi réside sa perfection ; or, la perfection de l'âme réside dans une certaine séparation d'avec le corps, à la suite de laquelle la science et la vertu sont parfaites : dans le premier cas par la considération des réalités plus immatérielles et dans le deuxième cas par la libération des plaisirs du corps⁷⁹.

En deuxième lieu, Raymond Martin rejette l'objection selon laquelle la perfection de l'âme – évoquée dans le premier argument – consisterait dans sa séparation d'avec le corps, selon son opération seulement, alors qu'elle serait corrompue selon l'être⁸⁰. En effet, chaque chose opère en tant qu'elle est un étant et cette opération découle de sa nature propre ; aussi, l'opération d'une chose peut être rendue parfaite uniquement dans la mesure où sa substance est rendue parfaite. Aussi :

Si igitur operatio anime secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, atque corporea substantia sua in esse suo non deficiet per hoc, quod a corpore separatur.⁸¹

Troisièmement, Raymond Martin, suivant toujours Thomas, affirme que l'âme rationnelle est immortelle, car son opération propre – la pensée – est incorruptible, puisqu'elle a pour objet les universaux et les réalités incorruptibles. Quatrièmement, postulant que tout ce qui est reçu l'est selon le monde de celui qui reçoit, et considérant que l'intellect reçoit les formes en tant

ad hanc dependentiam ydoneum ; item, sicut dependet artifex ab instrumento plurimum sibi necessario in diversis operibus ; item, sicut miles ab equo suo ».

⁷⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10r-v ; éd. de Voisin, p. 204 : « Et hec est causa, quare quandoque senes desipiunt, et infirmi sunt : nequid [folio 10v] siquidem intellectus exercere proprios actus, in quibus nunquam ei corpus communicat, circa curam, et reprobis corporis regimen nimirum occupatus, sicut scriptum est corpus, quod corrumpitur, aggravat animam. Notandum, quod dicit aggravat et non destruit... ».

⁷⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10v ; éd. de Voisin, p. 204 : « Perfectio autem anime humane consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute : Secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat. Virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Corruptio igitur anime non consistit in hoc quod a corpore separetur. ».

⁸⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10v ; éd. de Voisin, p. 204 : « Nec obviet quispiam dicens, quod perfectio anime consistit in separatione ipsius a corpore secundum operationes, corruptio autem in separatione secundum esse. Nos enim talem ostendimus non recte obviare ».

⁸¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10v ; éd. de Voisin, p. 204.

qu'elles sont intelligibles en acte – autrement dit immatérielles, universelles et incorruptibles –, le dominicain conclut que l'intellect est incorruptible⁸². Le cinquième argument affirme que si une puissance de l'âme est affaiblie par l'affaiblissement du corps, cela ne peut être que par accident. Dans le cas de l'âme sensitive, on constate que la dégradation de l'organe entraîne un affaiblissement de la faculté ; cependant, cela advient accidentellement, car si un vieillard voyait au travers de l'œil d'un jeune homme, sa vue serait parfaite. Il en va de même pour l'intellect :

Si autem in operatione intellectus accidat fatigatio, aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus intellectus indiget, videlicet imaginationis, memorative, et cogitative virtutum.⁸³

Interrompant la présentation des arguments empruntés à la *Summa* de l'Aquinate, Raymond Martin revient sur le présupposé qui veut que l'intellection ne nécessite pas d'organes pour se produire. Pour ce faire le dominicain catalan va s'appuyer sur l'autorité d'Avicenne, dont il cite un passage du traité de l'âme du *kitāb al-Nağāt*. De ce résumé du *Šifā'*, le dominicain extrait un chapitre, dans lequel le philosophe persan affirme que si la faculté intellectuelle pouvait produire des actes intellectifs uniquement par l'intermédiaire d'un organe corporel, il en résulterait qu'elle ne pourrait penser ni son essence, ni les instruments qui préparent à l'intellection – l'imagination et la mémoire –, ni le fait qu'elle pense ; ce qui est manifestement faux. En effet, aucun organe ne s'interpose entre la faculté intellectuelle et (1) la pensée de son essence, (2) la pensée des instruments préparant l'intellection ou (3) la pensée du fait qu'elle pense⁸⁴.

La traduction que Raymond Martin propose de ce passage diffère très peu de l'original. Notons qu'il traduit le terme arabe *al-'āla (instrument)* tantôt par *organum*, tantôt par *instrumentum* [cf. Annexe IV,1] et que, dans le cas présent, la première version est plus

⁸² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10v ; éd. de Voisin, p. 204 : « Quicquid recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius, in quo est. Forme autem rerum recipiuntur in intellectu prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles ; intelligens ergo huiusmodi formas tali modo suscipiens est incorruptibile. Hic autem intellectus est ipsa anima rationalis. Ergo anima rationalis est incorruptibilis et immortalis ».

⁸³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 10v ; éd. de Voisin, p. 205.

⁸⁴ IBN SĪNĀ (AVICENNE), *kitāb al-Nağāt*, éd. M. Fahry, Beyrouth, Dār al-ifāq al-jadīda, 1982, p. 215 : « Nous disons que si la puissance intellectuelle pensait par un organe corporel, de telle manière que son acte spécifique serait perfectionné uniquement par l'utilisation de cet organe corporel ; il suivrait alors nécessairement que l'âme ne pourrait penser ni son essence, ni son organe et qu'elle ne pourrait penser qu'elle pense. En fait, il n'y a pas d'organe entre elle et son essence, il n'y a pas non plus d'organe entre elle et son organe, ni entre elle et entre le fait qu'elle pense. Mais elle pense son essence, elle pense ce qui est appelé son organe et elle pense qu'elle pense. Ainsi, elle pense seulement par son essence et non par un organe » (c'est nous qui traduisons).

ونقول إن القوة العقلية، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكن يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة، ولا أن تعقل أنها عقلت. فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها ولا بينها وبين أنها عقلت آلة. لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها وأنها عقلت، فإذا إنما تعقل بذاتها لا بالآلة.

appropriée. On constate une imprécision dans la traduction latine de la deuxième phrase : Avicenne déclarait qu'aucun organe ne s'interpose entre la faculté intellectuelle et son essence (1), pas plus qu'entre elle et son organe (2) ou entre elle et le fait qu'elle pense (3). Le dominicain met correctement en évidence (1) et (2), mais précise en troisième lieu qu'il n'y a pas d'organe entre la faculté intellectuelle et le fait qu'elle pense son instrument [IV,2] ; ce qui ne correspond pas au texte d'Avicenne⁸⁵. On remarque également que la dernière phrase de la traduction de Raymond Martin ne figure pas dans le texte d'Avicenne ; ce dernier notait simplement que la faculté intellectuelle pense par son essence – Raymond Martin traduit par elle-même – et non par un quelconque organe, ce à quoi le dominicain rajoute : « nec eius igitur operatio propria dependet a corpore ; nec ipsa est corpus, nec vis corpori infixata sive immersa, nec eius essentia »⁸⁶.

Citant à nouveau le chapitre 79 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas, Raymond Martin constate que la conclusion à laquelle mènent les arguments précédents – l'âme rationnelle est immortelle – concorde en tout point avec la doctrine d'Aristote qui, au premier livre du *De Anima*, affirme que l'intellect semble être une certaine substance et ne pas se corrompre. Au deuxième et troisième livre de cette même oeuvre, le Stagirite déclare encore que l'intellect est une partie séparable de l'âme et qu'il en est la seule partie éternelle et immortelle⁸⁷. La doctrine du *De Anima* est également confirmée par un passage du XII^{ème} livre de la *Métaphysique*, où Aristote déclare :

si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est, nam in quibusdam nihil prohibet, ut si est anima talis, non omnis sed intellectus.⁸⁸

En suivant la *Summa* de Thomas, Raymond Martin ajoute que cette opinion est également confirmée par les Ecritures et il propose à nouveau plusieurs passages de l'Ancien Testament confirmant l'immortalité de l'âme, dont la plupart ont été cités dans la première partie de ce chapitre.

Contre la conception galénique de l'âme

⁸⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11r ; éd. de Voisin, p. 205 : « Non enim est inter ipsam et essentiam suam instrumentum, neque habet inter se et instrumentum suum, neque inter se et inter intelligere instrumentum suum, instrumentum ».

⁸⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11r ; éd. de Voisin, p. 205.

⁸⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11r ; éd. de Voisin, p. 205 : « Hoc etiam apparet per Aristotilem ; dicit enim in primo de Anima : quod intellectus videtur substantia quedam esse, et non corrumpi. Item in secundo, ubi loquens de intellectu dicit : et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Item in tertio : Et hoc solum immortalem et perpetuum esse manifestum est ».

⁸⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11r ; éd. de Voisin, p. 205.

Bien que ce qui a été dit précédemment suffise à démontrer l’immortalité de l’âme, Raymond Martin ajoute à ce chapitre une discussion de la conception galénique de l’âme, qui veut qu’elle soit une complexion du corps. Pour le médecin de Pergame, la preuve de cette affirmation se trouve dans le fait que celui dont le tempérament est sanguin est une personne joyeuse, que le mélancolique est triste, le colérique irascible et ainsi de suite⁸⁹. Le dominicain catalan va rejeter cette conception de l’âme à l’aide de trois arguments, dont le dernier provient du *kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*.

Les deux premiers raisonnements partent d’une observation générale : chacun possède la ferme certitude de la permanence de son identité à travers le temps. A partir de cette constatation, deux preuves peuvent être avancées contre la réduction de l’âme à une complexion du corps⁹⁰. Premièrement, puisqu’il est impossible de penser sans accorder aucune attention au corps, il suit nécessairement que l’essence de l’homme, dont la permanence à travers le temps est perçue avec certitude – même pendant le sommeil ou dans un moment d’ivresse – ne peut consister dans une complexion sur laquelle l’attention ne se porte qu’accidentellement⁹¹. Cet argument est inspiré du début du troisième chapitre du deuxième livre du *kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* d’Avicenne, dans lequel l’existence de l’âme est démontrée par la perception intuitive de l’être⁹². Dans l’ouvrage du penseur persan, cette explication est suivie de l’argument dit ‘de l’homme volant’, selon lequel une personne qui

⁸⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11r ; éd. de Voisin, p. 206 : « Multe etiam sunt auctoritates, multe quoque tam theologicæ quam philosophicæ rationes, quæ immortalitatem anime protestantur ; sed quia hoc non est brevitatis huius principalis intentio, libet hoc iam claudere capitulum. In calce tamen cum Galieno medico, qui animam possuit esse complexionem, motus ex hoc, quod vidit ex diversis complexionibus diversas passiones causari, quæ attribuuntur anime : sanguineam namque habentes complexionem pro nihilo gaudet, melancholicam vero tristatur de facili, colericam irascuntur pro modico, tarde moventur fleumatici... ».

⁹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 206 : « Uniuscuiusque sani capitis hec est fixa mentis conceptio, quod ipse invenit se illum eundem esse, qui fuit ante permultos annos ; essentia ergo ipsius istiusmodi vel est corporis complexio, vel non ; quod autem sit corporis complexio, duplici ratione invenitur falsum ».

⁹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 206 : « Primo : quia homo quandoque intelligit se, ac contemplatur absque advertentia corporis, vel complexionis aliqua, vel respectu. Sequitur itaque necessario, quod illa essentia, quæ seipsam contemplatur et intelligit, et quæ se invenit etiam tempore dormitionis et ebrietatis, non sit illa quæ neque parum, neque multum advertit : id est complexio ».

⁹² *Al-Išārāt...*, vol. II, pp. 343-344 ; trad. franç. (modifiée), IBN SĪNĀ (AVICENNE), *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt (Livre des directives et remarques)*, introd., trad. et notes A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951, p. 303 : « Fais retour sur toi-même et examine si, étant bien portant, et même en certains autres états, selon que tu saisis les choses avec une intelligence saine, [examine] si tu négliges l’existence de ta propre essence et l’affirmation de toi-même. Même chez le dormeur dans son sommeil et l’ivrogne dans son ivresse, son essence ne s’éloigne pas de son essence, bien que sa représentation ne lui soit pas constamment présente à la mémoire ».

ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره.

serait suspendue dans les airs sans possibilité de voir ses membres ni de les toucher, posséderait encore la certitude de son existence⁹³.

Deuxièmement, l'essence de l'homme ne peut consister dans la complexion du corps, car celle-ci est soumise à d'incessants changements et dissolutions, causés par la chaleur du corps lui-même, mais également par la chaleur extérieure et, plus généralement, par différentes sortes de mouvements. Aussi, si l'essence de l'homme consistait dans une complexion de ce genre, il ne pourrait en aucun cas percevoir avec fermeté qu'il est le même que celui qu'il fut il y a de nombreuses années, car depuis cette époque sa complexion a été altérée et générée de très nombreuses fois⁹⁴. Pour Raymond Martin, cette explication – attribuée à un penseur dénommé Ibnalchatib⁹⁵ – démontre elle aussi que l'âme n'est pas un corps, ni n'a besoin d'un corps pour subsister après la mort. Le penseur auquel le dominicain fait référence ici est en fait Ibn al-Ḥaṭīb abū 'abd Allāh, plus connu sous le nom de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (1150-1210), penseur persan considéré comme le revivificateur des sciences islamiques du VI^{ème} siècle de l'Hégire, comme le fut al-Ġazālī au siècle précédent. Poursuivant le travail de son illustre prédécesseur, Faḥr ad-Dīn a combattu les philosophies rationalistes, au profit des doctrines sunnites orthodoxes, principalement celle de l'école aš'arite. Il a écrit plusieurs traités contre la doctrine d'Avicenne, dont celui auquel Raymond Martin fait ici référence et dont le titre arabe est *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* (*les investigations orientales*). Outre le fait que la référence à ce traité soit unique sous la plume d'un auteur latin du XIII^{ème} siècle, il est particulièrement remarquable de noter qu'il a été rédigé moins d'un siècle avant le *Pugio Fidei*⁹⁶.

Raymond Martin rachève sa critique de la conception galénique de l'âme en citant un passage du troisième chapitre du deuxième livre du *kitāb al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, dans lequel Avicenne démontre que l'âme ne consiste ni dans la corporéité (*ġismiyya*), ni dans la

⁹³ Sur cet argument, cf. MARMURA, M., « Avicenna's 'Flying Man' in Context in The Nature of the Soul », *The Monist* 69 (1986), pp. 383-395.

⁹⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 206 : « Secundo : quod complexio propter causas dissolventes, ut est calor naturalis, et calores exteriores, et motus tam animales, quam corporales, propter causas – inquam – huiusmodi complexio semper est in dissolutione et permutatione continua. Si ergo essentia hominis supradicta sit complexio, nullo modo poterit invenire seipsum esse illum, qui fuit ante permultos annos ; sed ipsum esse illum eundemque nunc, qui fuit tunc, est firmissima mentis eius conceptio. Huiusmodi ergo essentia eius non potest esse complexio, que ab illo forsitan tempore est plusquam millesies permutata ».

⁹⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 206 : « Hac quoque ratione ostenditur, animam nec esse corpus, nec corporis indigam ad manendum post mortem. Et hec est ratio philosophi cuiusdam nomine Ibnalchatib, in libro Investigationum Orientalium ».

⁹⁶ Faḥr al-Dīn al-Rāzī discute la question de l'immortalité de l'âme au V^{ème} chapitre de la seconde par de ces *Investigations* ; cf. FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* (*Les investigations orientales*), éd. M. al-Baġdādī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-'arabī, 1990, pp. 405-414.

complexion (*mizāğ*) du corps. Premièrement, il déclare que l'être humain (*al-insān*) ne se meut ni par sa corporéité, car cette nature est partagée par d'autres êtres qui ne sont pas pourvus de mouvement, ni par sa complexion corporelle, car elle fait obstacle au mouvement plus qu'elle n'y contribue. Deuxièmement, l'être humain ne perçoit pas non plus par l'intermédiaire de sa corporéité ou de sa complexion corporelle, car celles-ci empêchent la perception du semblable, s'altèrent et se détruisent au contact de leur contraire⁹⁷. Ensuite, Avicenne constate (1) que la complexion corporelle résulte de la lutte entre des contraires qui tendent à se séparer, et (2) que malgré cette lutte permanente, cette complexion forme une unité, dont la cause ne peut résider dans ce qui en est le résultat, c'est-à-dire dans la complexion elle-même. Autrement dit, la force qui garantit la cohésion de la complexion ne peut être la complexion elle-même⁹⁸. De plus, compte tenu du fait que cette cohésion est nécessairement vouée à disparaître, le philosophe persan conclut que le principe du mouvement, de la perception et de la conservation de la complexion ne réside pas dans la complexion elle-même, mais dans un autre principe – l'âme – qui est la substance qui dirige chaque partie du corps⁹⁹.

Tous comme les précédentes, la traduction de Raymond Martin est d'une remarquable pertinence. On constate cependant que le sujet de l'analyse n'est pas l'être humain (*al-insān*), mais l'animal (*animal*) en général [Annexe V,1]. Ensuite, le dominicain termine l'analyse des raisons pour lesquelles l'animal ne se meut pas par la corporéité par une remarque qui ne

⁹⁷ *Al-Išārāt...*, vol. II, pp. 350-352 ; trad. cit, pp. 309-310 : « Voilà que l'être humain se meut par autre chose que sa corporéité, qui appartient à d'autres que lui, et par autre chose que sa complexion corporelle, qui fait souvent obstacle à la direction de son mouvement, ou plutôt à son mouvement lui-même. De même, il perçoit par autre chose que sa corporéité et par autre chose que sa complexion corporelle, qui l'empêche de percevoir ce qui lui est semblable et qui s'altère au contact de ce qui lui est contraire... ».

هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته، بل في نفس حركته. وكذلك يدرك بغير جسميته، وبغير مزاج جسميته، الذي يمنع عن إدراك الشبيه، ويستحيل عند لقاء الضد...

⁹⁸ *Al-Išārāt...*, vol. II, pp. 352-353 ; trad. cit, p. 310 : « Et parce que la complexion s'est établie [en l'homme] à partir de contraires luttant pour se séparer, ils ne peuvent être contraints au mélange et à la cohésion que par une force autre que le mélange qui découle de la complexion. Comment [la complexion pourrait-elle causer la cohésion], alors que la cause de la cohésion et ce qui la conserve, sont antérieurs à celle-ci ? Comment ce qui est après serait-il avant ? ».

ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجرها على الالتئام والامتزاج، قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج وكيف، وعلة الالتئام وحافظه، قبل الالتئام، فكيف لا يكون قبل ما بعده؟

⁹⁹ *Al-Išārāt...*, vol. II, pp. 352-353 ; trad. cit, p. 310 : « Et cette cohésion – tout comme l'altération et la destruction suivent l'union et la conservation – décline jusqu'à la dissolution. Aussi, le principe des forces du mouvement, de la perception et de la conservation liées à la complexion est une autre chose [que la complexion] et tu dois appeler l'âme. C'est cela la substance qui dirige les parties de ton corps et par la suite ton corps [lui-même] ».

وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن، أو عدم، يتداعى إلى الانفكاك. فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج، شيء آخر لك أن تسميه بالنفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بدنك.

figure pas dans le texte d'Avicenne¹⁰⁰. Le texte de Raymond Martin compte également plusieurs doublets latins traduisant un terme arabe unique : *mana'a* (*empêcher*) est rendu par *impedire* et *prohibere* ; *istahāla* (*changer, transformer*) par *permutare* et *corrumpere* ; et *ğarra* (*entraîner, tirer*) par *trahere* et *conciliare*. Deux autres formulations latines méritent de retenir notre attention : la première concerne l'explication d'Avicenne selon laquelle, si en l'homme la complexion est établie à partir de contraires luttant pour se séparer, ils doivent être contraints au mélange et à la cohésion par une force autre que le mélange qui en découle ; passage que Raymond Martin traduit par : « oportet quod trahantur et concilientur ad connexionem atque complexionem per virtutem aliquam, que non sit complexio, ymo sit ante complexionem que hanc sequitur connexionem » [V,2]. Deuxièmement, à la suite de cette réflexion, Avicenne demande comment la complexion pourrait être la cause de la cohésion, alors que la cause de sa conservation est antérieure à elle. Le dominicain garde la forme de la question indirecte, mais formule plus explicitement l'impossibilité que la complexion soit la cause de la cohésion : « Et quomodo, cum connexio sit causa complexionis, non erit hec virtus ante complexionem, que causat, et copulat ipsam connexionem ? » [V,3]. La fin du passage correspond assez exactement à l'original, bien que le dominicain ajoute quelques précisions, notamment à la dernière phrase : Avicenne disait simplement que l'âme est la substance qui dirige les parties du corps et, par suite, le corps tout entier, ce à quoi Raymond Martin ajoute : « [corpore], que in veritate est tu, et est una, habens quasi propagines vires sparsas in membris tuis, etc. »¹⁰¹

Terminant sa discussion de la conception galénique de l'âme, Raymond Martin conclut que ce qui a été dit précédemment démontre l'erreur du médecin de Pergame. En effet, il a confondu les passions dépendant de la complexion avec celles liées à l'âme, et a attribué aux premières un pouvoir qui n'appartient qu'à la seconde. Considérant avoir suffisamment jugulé la perfidie des naturalistes, le dominicain annonce qu'il va s'attaquer à présent à celle des philosophes¹⁰².

¹⁰⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 206 : « Non igitur id quo se movet animal corporeitas, nec complexio ».

¹⁰¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 207.

¹⁰² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 207 : « Ex predictis satis apparet Galienum fuisse deceptum, quia non consideravit passiones aliter attribui complexioni, et aliter anime. Complexioni namque attribuuntur tanquam disponenti, et quantum ad id, quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis. Anime autem tanquam principali cause ex parte eius, quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindicte. Nunc itaque, quoniam pernicies naturalium medicorum Galieni sequacium prefatis rationibus fatis est iugulata, iam ad philosophos in sequenti capitulo vertamus Pugionem ».

Contre les philosophes (ch. V-VI)

Au chapitre V, débute une discussion sur les erreurs des philosophes qui va se poursuivre jusqu'à la fin du premier livre du *Pugio Fidei*. Cette critique est introduite par deux chapitres (V et VI), dans lesquels Raymond Martin détermine ce qu'il convient de garder ou de rejeter parmi les doctrines des philosophes. Pour ce faire, il va se reposer principalement sur l'analyse des dangers de la philosophie que Ġazālī résumait dans le *Munqid min al-ḍalāl*. Adoptant les conclusions du penseur sunnite, Raymond Martin déclare que si tout n'est pas à rejeter au sein de cette science, trois positions demeurent irréconciliables avec la foi : l'éternité du monde – qui sera discutée du chapitre VII au chapitre XV¹ ; l'ignorance par Dieu des étants singuliers – traitée entre les chapitres XVI et XXVI² ; et la négation de la résurrection des corps – réfutée au chapitre XXVI³.

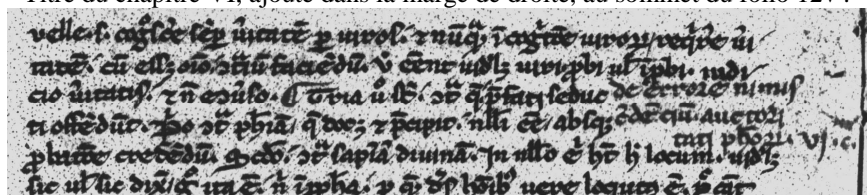
Les chapitres V et VI sont intéressants à plus d'un titre. Tout d'abord, la construction dont ils font l'objet dans le ms. SG1405 est particulièrement remarquable : on identifie une rédaction primitive du texte, où les deux chapitres n'en formaient qu'un ; ce n'est qu'à l'occasion d'une seconde intervention de l'auteur qu'un titre et un numéro de chapitre ont été rajoutés dans la marge droite du folio 12v⁴. Ensuite, plusieurs sous-titres ont été rajoutés à l'encre rouge dans les marges du ms., afin de rendre plus visibles les articulations d'un raisonnement qui court sur quatre folios. Troisièmement, ces deux chapitres comptent plusieurs ajouts marginaux – notamment aux folios 13r et 14v – qui témoignent de plusieurs étapes de travail sur le texte. Comme dans la plupart des cas sur l'ensemble du manuscrit, ces ajouts reproduisent des raisonnements cohérents et homogènes, qui ne sont pas le fait d'un scribe – qui aurait omis quelques phrases et les aurait rajoutées ensuite dans la marge de sa copie –, mais qui sont révélateurs du travail de l'auteur qui précise et amplifie son propre texte. Enfin, en plus d'avoir été augmentée par des ajouts marginaux, l'analyse des chapitres V et VI a été prolongée sur un folio supplémentaire. En effet, en analysant la reliure du manuscrit, on constate que le folio 14 a été rajouté au centre du deuxième cahier, l'alternance

¹ Cf. *infra*, pp. 134-243.

² Cf. *infra*, pp. 244-321.

³ Cf. *infra*, pp. 322-343.

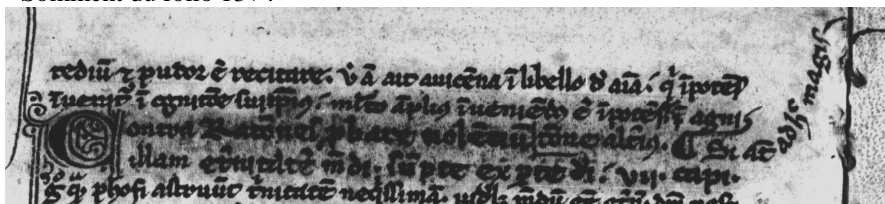
⁴ Titre du chapitre VI, ajouté dans la marge de droite, au sommet du folio 12v :



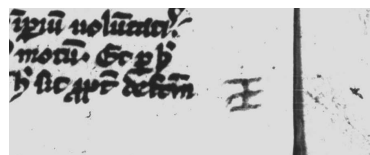
chair/peau n'est pas respectée et le talon du folio apparaît entre son verso et le folio 15. Au folio 13v un autre indice confirme l'ajout ultérieur du folio 14 : à la jonction entre la fin du chapitre VI et le début du chapitre VII, débute une nouvelle phrase (*Si autem adhuc magis...*) qui est rédigée dans la marge de droite et qui est prolongée par un trait menant au sommet du folio 14, au recto et au verso duquel se poursuit le chapitre VI⁵. Cette intercalation du folio 14 est signalée au bas du folio 13v par un signe formé d'un trait vertical coupé par trois traits horizontaux, que l'on retrouve également au sommet du folio 15r⁶. Ces deux signes permettent au lecteur – ou au scribe – de retrouver l'endroit où se poursuit le chapitre VII, interrompu au bas du folio 13v et poursuivi au sommet du folio 15r. Les étapes de construction des chapitres V et VI, visibles dans le ms. SG1405 amènent de nouvelles preuves en faveur de la thèse selon laquelle nous avons affaire à l'autographe de Raymond Martin⁷.

Du point de vue du contenu, les chapitres V et VI sont composés en grande partie d'une paraphrase réarrangée de divers passages du *Munqid min al-dalāl* de Ġazālī. Après une brève introduction, le chapitre V débute par une apologie générale de la philosophie, tempérée cependant par la présentation de deux dangers, dans lesquels sont susceptibles de tomber les imitateurs des philosophes. C'est à la suite de ces considérations qu'ont été interpolés le titre (*De errore nimis credentium auctoritati philosophorum*) et le numéro du nouveau chapitre VI⁸. Celui-ci contient en premier lieu une discussion de la supériorité de la révélation prophétique sur la connaissance philosophique. Les arguments empruntés à Ġazālī sont confirmés par l'autorité d'Augustin et par le fait que les théories philosophiques se contredisent sur plusieurs points. Dans la rédaction primitive du manuscrit, ces considérations clôturaient le chapitre, qui a cependant été prolongé, au folio 14, par un rassemblement

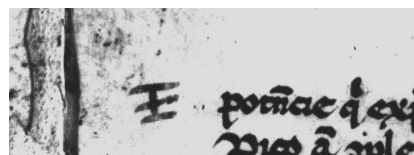
⁵ Sommet du folio 13v :



⁶ Pied du folio 13v, marge de droite, et sommet du folio 15r, marge de gauche :



13v



15r

⁷ Cf. *supra*, pp. 70ss.

⁸ On remarque d'ailleurs que les numéros des chapitres suivants ont subi des modifications, afin qu'ils correspondent à la nouvelle numérotation. L'interpolation du chapitre VI est donc postérieure à une première rédaction de l'ensemble du livre I du *Pugio Fidei*.

conséquent d'autorités confirmant la supériorité de l'étude de la théologie sur celle de la philosophie.

Chapitre V

En guise d'introduction, Raymond Martin annonce qu'il va approfondir ici la discussion des thèses à propos desquelles les philosophes se sont principalement fourvoyés⁹, qu'il avait amorcée au chapitre I du premier livre du *Pugio Fidei*¹⁰. Pour illustrer sa méthode, le dominicain cite un passage du *Deutéronome* (14,7), dans lequel Yahvé prescrit au peuple d'Israël les animaux qu'il pourra, ou ne pourra pas consommer : à l'image du Seigneur, Raymond Martin se propose ici de séparer ce qui est condamnable de ce qui est acceptable dans les doctrines des philosophes¹¹.

Il commence sa discussion des positions des philosophes en reconnaissant qu'ils ont été studieux, qu'ils se sont intéressés à de nombreuses sciences, qu'ils ordonnèrent correctement et dont ils tirèrent des conclusions dignes d'intérêt. Les sciences en question sont la géométrie, science des nombres ; l'arithmétique, science des mesures ; et la dialectique, qui est une balance (*statera*), par laquelle l'intellect discerne le vrai du faux¹². Explicitement attribuée à Ġazālī (*ut dicit Algazel in libro Almonqid min Addalel*), cette analyse se retrouve en partie, au deuxième chapitre de la troisième partie de l'autobiographie spirituelle du penseur sunnite. Alors qu'il présente chacune de six branches qui composent la philosophie¹³, ce dernier affirme que la première d'entre elles, la mathématique – qui comprend l'arithmétique (*hisāb*), la géométrie (*handasa*) et l'astronomie (*ilm haī'aat al-*

⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v ; éd. de Voisin, p. 207 : « Qui sunt principales philosophi, quid egerint, et in quibus vehementer erraverint, in fine primi capituli est aliquantulum tactum. Hic ergo convenit, de pertinentibus ad eos parum latius loqui ».

¹⁰ Cf. *supra*, pp. 81-88.

¹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 11v-12r ; éd. de Voisin, p. 207 : « Porro cum in lege *Deut.* XIV, v. 7, Dominus vellet ostendere immundiciam cameli et leporis, ciregrilli et porci, quod erat in eis laudabile, premisit, quod autem vituperabile, subiunxit : “camelus – inquit – et lepus et ciregilli, quia ruminant, sed unguam non findunt, immunda sunt vobis. Porcus vero quia unguam quidem findit, sed non ruminat immundus, erit vobis”. Nos ergo exemplo ipsius Domini, que fuerint in philosophis commendabilia, premittamus, que vero digna vituperio evaginato, pugione iuvante domino iugulemus ».

¹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, pp. 207-208 : « Sunt ergo commendandi philosophi ex eo, quod vehementer fuerint studiosi, qua propter subtiliter adinvenierunt et ad congruum ordinem deduxerunt multas scientias seculares, ut arithmetiam, que est scientia numerorum, et geometriam, que est scientia mensurarum et cognoscendi comparationum linearum ad invicem, et figurarum, et dialecticam, que est velut statera qua intellectus ab errore defenditur, et verum a falso sine personarum acceptione discernitur. ».

¹³ Les six branches de la philosophie sont : les mathématiques, la logique, les sciences naturelles, la métaphysique, l'éthique et la politique.

‘*ālm*) – n’a aucun rapport, positif ou négatif, avec les sciences religieuses¹⁴. On constate que l’agencement des informations est ici quelque peu différent que celui proposé par Raymond Martin dans le *Pugio Fidei* : d’une part, les trois branches du savoir que Ġazālī évoque ne sont pas des divisions de la philosophie en général, mais des mathématiques en particulier, et d’autre part, ce dernier ne mentionne pas la dialectique¹⁵, mais fait référence à l’astronomie. Raymond Martin mentionne cependant cette science quelques lignes plus bas : après avoir à nouveau déclaré que les propos des philosophes au sujet de la géométrie et de l’arithmétique n’ont rien de répréhensible, Raymond Martin ajoute que c’est également le cas d’une grande partie de l’astronomie, qui traite des mouvements du ciel, du cours des planètes, des éclipses de lune et de soleil¹⁶.

Bien que l’astronomie ne s’oppose pas à la religion, Raymond Martin met en garde son lecteur contre l’amalgame qui est souvent fait entre celle-ci et l’astrologie. En effet, de l’observation des étoiles, certains affirment obtenir des informations qui se révèlent fausses et produites sans preuve ni démonstration. L’astronomie pâtit de cette situation, car les auteurs de ces allégations se présentent sous le nom d’astronome, alors qu’ils ne méritent ni celui-ci, ni celui de philosophe. Parmi eux, les astrologues les plus habiles et les plus dangereux sont ceux qui invoquent les démons, car par leur intermédiaire ils obtiennent certaines révélations et connaissances des choses futures, qu’ils prétendent ensuite avoir obtenues grâce à la pratique de l’astrologie. Autrement dit, Raymond Martin – qui considère visiblement que la démonomanie permet de connaître l’avenir –, dénonce les astrologues qui utilisent cette méthode afin d’obtenir des pronostications, dont ils attribuent ensuite les résultats à l’observation des astres¹⁷. En tant que telle, cette critique de l’astrologie ne se trouve pas chez

¹⁴ *Al-Munqid min al-ḍalāl...*, p. 74 (20) : « Les mathématiques : elles comprennent l’arithmétique, la géométrie et l’astronomie. Elles n’ont aucun rapport, positif ou négatif, avec les questions religieuses. Elles traitent plutôt d’objets soumis à la preuve, irréfutables une fois compris et connus. Mais elles présentent un double risque ».

إما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمر الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها أفتان.

¹⁵ La description que fait R. Martin de la dialectique (*que est velut statera, qua intellectus ab errore defenditur, et verum a falso sine personarum acceptione discernitur*) correspond en substance à ce que Martin dit de la logique quelques pages plus loin : « Elle n’a rien à voir avec la foi, qu’elle n’approuve ni ne désavoue. Elle se borne à examiner les méthodes, les arguments et les raisonnements par analogie ; les conditions des prémisses de la preuve et les modalités de leur agencement ».

وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها.

Cf. *Al-Munqid min al-ḍalāl...*, p. 76 (22).

¹⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, p. 208 : « In hiis, ut dicit Algazel in libro Almonqid min Addalel, parum vel nihil reprehensibile inveniuntur philosophi dixisse ; ymmo quidquid fere in duabus primis scientiis – et in magna parte astronomie dicitur de motibus celorum, de cursu planetarum et aequatione eorum, de eclipsi solis et lune et aliorum multorum istiusmodi – demonstrative et quasi ad oculum ostenditur ».

¹⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, p. 208 : « Excepta dum taxat per planetas, et etiam alias stellas quadam iudiciorum insania, que penitus est approbationibus et demonstrationibus nuda, quam

Ġazālī, bien que le penseur sunnite n'accorde aucune validité à cette discipline et qu'il se moque amèrement de ceux qui y croient :

Pourtant cette fausse science [l'astrologie] a ses fidèles, eussent-ils constaté cent fois son imposture ! Qu'on leur dise : « le soleil est au milieu du ciel, tel astre est tourné vers lui, et l'ascendant est tel signe du zodiaque : si tu portes un habit neuf à ce moment-là, tu seras tué dedans ! » – cela suffirait pour qu'ils ne missent point cet habit, dussent-ils mourir de froid, même si l'astrologue en question leur a déjà menti à maintes reprises !¹⁸

Les deux dangers des sciences

Mise à part les problèmes spécifiques à l'astrologie, Raymond Martin remarque que les sciences précédemment citées, bien que conformes à la vérité sur beaucoup de points, comportent deux dangers¹⁹ : l'orgueil et la remise en cause des prophéties. Dans le *Pugio Fidei*, ces deux problèmes sont liés l'un à l'autre et concernent moins les véritables philosophes, que ceux qui les imitent maladroitement. Le premier danger est décrit par le dominicain comme une tumeur, par laquelle les ignorants enflent et qui a pour effet qu'ils se croient supérieurs aux autres hommes ; on les remarque au fait qu'ils ont toujours à la bouche les noms des grands philosophes. A l'image d'une excroissance de chair sur l'œil qui enténébrerait la vision, la présomption des ignorants leur voile l'intellect, les empêchant ainsi d'être illuminés par la lumière du verbe divin²⁰.

Le second danger est lié au premier ; tout du moins, il concerne les mêmes individus : les ignorants qui n'ont pas saisi l'ordre et les subtilités d'une pratique raisonnée de la philosophie. Manquant de discernement, ils pensent que celui qui est expert dans telle science est nécessairement compétent dans telle autre ; or, l'expert en musique ne connaît pas le droit, ni le juriste la logique, etc... Selon Raymond Martin, cette attitude intellectuelle permet de

imposuerunt astronomie quidam, qui nequaquam merentur nominari philosophi. Nec possemus sub certo concludere numero, quotiens falsiloquos invenimus, et inventos audivimus illos qui in hoc peritissimi dicebantur astronomi, quod nomen ipsi sibi arrogant non sine multa ipsius artis et veritatis iniuria. Inter quos illi quidem videntur peritiores, qui sunt demoniaci, vel qui ministerio demonum ac revelatione aliqua futura predicunt, que ad excusationem sui attribuunt arti ».

¹⁸ *Al-Munqid min al-dalāl...*, p. 118 (52-53) :

الا ان ذلك يسمعه بعبارة منجم، لعله جرب كذبه مائة مرة. ولا يزال يعاود تصديقه، حتى لو قال المنجم [له]: "إذا كانت الشمس في وسط السماء، ونظر إليها الكوكب الفلاني، والطلع هو البرج الفلاني، فلبست ثوباً جديداً في ذلك الوقت قتلت في ذلك الثوب!" فإنه لا يلبس الثوب في ذلك الوقت، وربما يقاس فيه البرد الشديد، وربما سمعه من منجم وقد عرف كذبه مرات!

¹⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, p. 208 : « Hec autem scientie, licet sint vere et ad multa utiles, duas tamen maximas gignunt corruptiones ».

²⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, p. 208 : « Prima quidem corruptio atque perniciosa que ex predictis scientiis nascitur est presumptionis atque superbie cornu, et quidam tumor, quo inflati cunctos qui eas nesciunt vel non suscipiunt, sicut ipsi infra se conspiciunt et nullum hominem reputant, in ore cuius frequenter non insonuerit Euclides et Batlaymus, Socrates et Pocrat, Yflaton et Arcetatalis. Et nequeunt videre miseri lumen verbi divini oculis intellectus, sicut nequeunt oculi carnis videre lumen solis faciei tumore depressi ».

distinguer l'ignorant du savant, car plus quelqu'un est mauvais dans son domaine, plus il prétend être expert en toute chose²¹. A l'exception d'un petit nombre d'experts, ce second danger touche tous ceux qui pratiquent l'étude de la philosophie ; lorsqu'ils sont confrontés aux paroles des prophètes, cela a pour conséquence qu'ils les trouvent simples et grossières, comparées aux théories des philosophes. Dès lors, ils méprisent les prophètes et cela d'autant plus que ceux-ci sont en contradiction avec ceux-là. En effet, ils prétendent que si les prophéties étaient vraies, des hommes aussi intelligents que les philosophes en auraient saisi la vérité et suivi les enseignements. A nouveau, cette attitude permet de reconnaître un esprit faible : il n'accepte la vérité que si elle est dite par certains hommes, alors qu'il devrait juger les hommes à l'aune de la vérité²².

Le double danger lié à la pratique de la philosophie contre lequel Raymond Martin met en garde son lecteur trouve un écho dans le *Munqid min al-dalāl*, bien que les deux textes soient assez différents : premièrement, le double danger auquel Ġazālī fait référence ne concerne pas la pratique de la philosophie, mais celle des mathématiques²³. Le premier problème que le penseur sunnite attribue à cette science s'apparente au second danger évoqué par Raymond Martin ; encore que, pour l'auteur du *Munqid min al-dalāl*, c'est le sentiment d'exactitude qui se dégage de la pratique des mathématiques qui peut poser problème, et non l'orgueil qu'en tire celui qui les pratique. En effet, pour Ġazālī, celui qui étudie les mathématiques est frappé par l'exactitude de cette science et par la conviction des démonstrations qui y sont présentées. Le risque est alors qu'il reconnaisse aux autres sciences

²¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12r ; éd. de Voisin, p. 208 : « Secunda protinus ex ista prolabitur et ex eo, quod isti minus prudenter et caute attendunt in istis scientiis congruitatem ordinis, rationum evidentiam, et subtilitatem earum, et pene cuncta ad oculum demonstrari ; et obstupescunt mirantes philosophorum scientiam atque prudentiam, et omnino credentes, quoniam quemadmodum ista, sic et alia universa nuda fuerint eorum intellectui et aperta. Non considerantes quoniam non oportet necessario expertum esse in fisica qui invenitur bene doctus in musica, vel si reperiatur quis in iure peritus, nequaquam sequitur quod in logica sit versatus. Ymo vix aut nunquam qui perfectus est in quibusdam scientiis, potest esse perfectus in aliis. Tanto enim minor quisque invenitur ad singula, quanto plus intentus est circa multa ».

²² Pour l'origine de cette dernière remarque, cf. *al-Munqid min al-dalāl*..., p. 81 (25) : « C'est là le tort des esprits faibles : ils ne reconnaissent la vérité que dans la bouche de certains hommes, au lieu de reconnaître les hommes lorsqu'ils disent la vérité ».

وهذه عادة ضعفاء العقول، يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق.

On doit cependant relever que le contexte de la remarque de Ġazālī est assez différent que celui dans lequel R. Martin l'insère. En effet, par cette remarque, le penseur sunnite entend dénoncer l'attitude du musulman qui ne reconnaît pas la validité d'une science, sous prétexte qu'elle a été élaborée par des non-musulmans.

²³ Pour Ġazālī, les mathématiques présentent un danger particulier lié au fait qu'elles se trouvent à la base des autres sciences. Les dangers qu'elles présentent en elles-mêmes, risquent dès lors de s'étendre aux autres sciences : « Le risque est considérable. En conséquence, il convient de blâmer les mathématiques. Quoique sans rapport avec la religion, celui qui les étudie risque la contagion de leurs vices. Peu s'en occupent sans échapper au danger de perdre la foi ».

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض تلك العلوم، فانها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى.

Cf. *al-Munqid min al-dalāl*..., p. 75 (21).

la même valeur démonstrative²⁴, ce qui est une erreur, notamment dans le cas de la métaphysique, comme Ġazālī s’est employé à le démontrer dans le *Tahāfut al-falāsifa*. Cette attitude intellectuelle conduit à l’irréligion – et Raymond Martin approuve cette constatation – car, dès lors qu’un versant d’une science sera déclaré contraire à la foi, l’apprenti chercheur rejettera la religion, prétextant que si celle-ci était vraie elle aurait été reconnue comme telle par les savants. Ġazālī objecte à cette allégation l’idée – également reprise par le dominicain – selon laquelle celui qui est expert dans une science ne l’est pas dans toutes. En outre, si, comme les mathématiques, certaines sciences sont fondées sur des preuves solides, d’autres, comme la métaphysique, relèvent de la conjecture²⁵.

Si certains éléments sont communs au second danger auquel conduit la philosophie selon Raymond Martin, et à celui qu’entraîne en premier lieu l’étude des mathématiques du point de vue de Ġazālī ; en revanche, rien ne rapproche les deux autres périls présentés respectivement par l’un et l’autre auteur. Si la première mise en garde du dominicain concerne l’orgueil que provoque la philosophie chez celui qui la pratique, le second danger qu’attribue Ġazālī aux mathématiques concerne ses détracteurs. En effet, le penseur sunnite met en garde le musulman qui, voulant défendre la foi à tout prix, rejette toutes les sciences, y compris celles qui ne causent aucun tort à la religion. Cette attitude est dangereuse, car elle provoque le mépris de l’homme instruit vis-à-vis de la foi. Aussi :

Ceux qui croient défendre l’islam en rejetant les sciences philosophiques, lui causent, en réalité, le plus grand tort. La révélation n’a d’attitude ni affirmative, ni négative dans ce domaine, et ces sciences ne s’opposent nullement à la religion.²⁶

²⁴ *Al-Munqid min al-dalāl...*, p. 74 (20-21) : « L’étudiant en mathématiques est frappé par cette science exacte, par la force convaincante de ses preuves. Il étend alors cette excellente opinion à l’ensemble des disciplines philosophiques et généralise, à leur avantage, la clarté et la solidité des preuves mathématiques ».

ان من ينظر فيها يتعجب من دقائقتها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العالم.

²⁵ *Al-Munqid min al-dalāl...*, p. 74 (20-21) : « On leur objectera la spécialisation du technicien. Le juriste, le scolastique n’est pas nécessairement un bon médecin, et l’ignorant en métaphysique ne l’est pas forcément en grammaire. Toute technique a ses experts sans rivaux, ignorants et stupides dans d’autres domaines. Les mathématiques des anciens sont fondées sur la preuve ; leur métaphysique sur la conjecture ».

فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالحنو، بل لكن صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وإن كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها، فكلام الوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيات تخميني.

²⁶ *Al-Munqid min al-dalāl...*, pp. 75-76 (22) :

ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمر الدينية.

Chapitre VI

Suite à la présentation des deux dangers de la philosophie, Raymond Martin commence un nouveau chapitre. La coupure est un peu artificielle, car le début du chapitre VI est l'immédiat prolongement du raisonnement développé au chapitre V. En substance, le dominicain déclare que par leur attitude, les admirateurs des philosophes se fourvoient sur trois points : premièrement, ils pèchent contre la philosophie elle-même qui enseigne que l'on ne doit croire personne sans preuve ; deuxièmement, contre la sagesse divine, car il appartient exclusivement aux prophètes d'avoir énoncé des vérités indiscutables ; et enfin, contre eux-mêmes, puisqu'ils suivent aveuglément ceux qui, même dans certains aspects des sciences naturelles, n'ont pas été capables de fournir des explications valables²⁷. Ce dernier point a été démontré par Ġazālī dans le livre intitulé *De ruina philosophorum (Tahāfut al-falāsifa)*. Dans cet ouvrage, la fausseté de la doctrine des philosophes est traitée à propos de vingt questions : dix-sept d'entre elles sont condamnées comme de simples erreurs, alors que les trois autres – l'éternité du monde, l'ignorance par Dieu des étants singuliers et la négation de la résurrection des corps – incriminent les philosophes pour infidélité et hérésie²⁸. Dans le *Munqid min al-dalāl*, la condamnation des philosophes est énoncée en des termes plus détaillés que ceux rapportés par Raymond Martin :

L'ensemble des erreurs [des philosophes] se ramène à vingt articles, tous susceptibles d'excommunier les philosophes : trois d'entre eux pour hérésie, et dix-sept autres pour innovation. C'est pour réfuter ces vingt erreurs que j'ai composé le traité de *L'incohérence des philosophes*. Voici d'abord les trois chefs d'hérésie qui ont exclu leurs tenants de la communauté musulmane. Ils prétendent qu'au jugement dernier les corps humains ne seront pas rassemblés, mais que seules les âmes seront récompensées ou punies. Ils disent que les récompenses et les peines seront spirituelles, et non corporelles. Ils ont raison d'insister sur le spirituel, mais tort de nier le corporel, ce qui est une hérésie. Ils assurent que 'Dieu connaît l'universel, à l'exclusion du particulier', ce qui est aussi une belle hérésie, puisque 'sur la terre comme au ciel, il ne Lui échappe pas le poids d'un atome'. Ils affirment encore la préexistence de l'Univers et son éternité, ce qu'aucun musulman n'a jamais soutenu.²⁹

²⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Tria vero sunt contra que prefati seducti offendunt : primo contra philosophiam, que docet et precipit nulli esse absque probatione credendum. Secundo contra sapientiam Divinam ; in nullo enim habet hoc locum, videlicet « sic vel sic dixit, ergo ita est », nisi in propheta, per quem Deus hominibus vere locutus est. Peccant denique isti contra seipsos, cum, oculos habentes, instar cecorum sequuntur illos qui etiam in istis naturalibus a demonstratione defecerunt in pluribus ».

²⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « De quibus in libro De ruina philosophorum a nobis intitulo viginti questiones posuimus, in quarum decem et septem defectum eorum ostendimus ; in tribus vero – scilicet de eternitate mundi, quod Deus ignorat particularia, quod resurrectionem corporum minime sit futura – defectuosi, ut ibi plenius ostendimus, et infideles et heretici pariter sunt reperti ».

²⁹

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفنا كتاب التهافت. أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين وذلك في قولهم : إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ؛ ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فأنها ثابتة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به. ومن

La critique de la prophétie

Poursuivant sa paraphrase du texte de Ghazali, le dominicain affirme ensuite que si les philosophes se sont régulièrement trompés dans les recherches en sciences naturelles, pour ce qui touche à la métaphysique leurs propos relèvent de la conjecture et de l'estimation dans la plupart des cas³⁰. Cela est notamment dû à la méthode qu'ils utilisent dans ce domaine : concevoir des notions abstraites à partir de ce qu'ils connaissent des choses présentes (*absentia presentibus mensurando*), procédé dont la fausseté est universellement reconnue³¹. Raymond Martin affirme également que les théories des philosophes se contredisent sur de nombreux points, ce qui est notamment dû à la nature de la recherche portant sur les choses divines. En effet, comme le reconnaît Aristote lui-même au début de la *Métaphysique*, à l'égard des premiers principes nos esprits sont comme les yeux des chauves-souris devant la lumière du soleil³².

Cette difficulté à saisir la nature des choses divines conduit les philosophes à méjuger du rôle réel du prophète. En effet, ils le réduisent à un homme habile, qui possède certaines dispositions lui permettant de prévoir le futur et de rompre le cours naturel des choses, en usant de l'influence (*beneficium*) des corps célestes³³. Pour sa part, Raymond Martin refuse de réduire le rôle du prophète à celui de magicien ; pour ce faire, il va reproduire l'analyse de la prophétie, établie par al-Ġazālī dans la quatrième partie du *Munqid min al-ḍalāl*³⁴. Paraphrasant le penseur sunnite, le dominicain soutient que l'état prophétique est un niveau de compréhension qui se situe au-delà de l'intellect. En effet, la connaissance qui en résulte

ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ؛ وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه : (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض). ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. Cf. *al-Munqid min al-ḍalāl*..., pp. 78-79 (22). En réalité, on constate que sur les vingt questions traitées dans le *Tahāfut*, si les trois doctrines précitées sont effectivement condamnées pour hérésie, seules neuf sont condamnées pour innovation. En ce qui concerne les huit questions qui restent, le penseur sunnite affirme ne pas être en désaccord avec les philosophes, mais il leur reproche de ne pas avoir amené de preuves concluantes pour démontrer leur position.

³⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Illos – inquam – sequuntur, ut ceci, philosophos scilicet, qui etiam in istis inferioribus defecerunt, et in metaphysicis, id est in illis que sunt ultra naturam, hoc est in divinis parum, aut nihil nisi existimando et coniecturando dixerunt absentia presentibus mensurando ».

³¹ Martin ajoute que la fausseté de cette méthode est connue « ipsis pastoribus arabum, qui omnibus hominibus sunt bestiis proprias » (cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209).

³² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Huic autem, quod dicimus, optime attestatur, et eorum invecem in multis aperta contradictio, et principis eorum, Aristotilis scilicet verecunda confessio, ubi in principio Metaphysice sue palam confessus est : intellectus, inquit, nostri ad prima principia sic se habent, ut oculi nocte aut vespertilionis ad lucem solis ».

³³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Philosophos sequendo, atque dicendo prophetam esse aliquem industrium hominem, et bene dispositum, qui secundum constellationis sue exigentiam previdet absentia, et facit quedam extranea, licet naturalia, beneficio supercelestium corporum ».

³⁴ La paraphrase de R. Martin reproduit essentiellement les informations qui se trouvent entre les pages 103-105 (41-43) et 116-117 (50-53) de l'édition de F. Jabre.

provient directement de Dieu qui, littéralement, ouvre en l'homme un nouvel œil³⁵. De fait, la révélation prophétique est séparée de la connaissance intellectuelle par un fossé aussi large que celui qui distingue celle-ci de la connaissance sensible³⁶. Ce n'est donc pas par des mystifications et des tours que le prophète fait des miracles et connaît les choses futures, mais par l'intervention de Dieu qui agit à travers lui. Ces considérations sur la prophétie condensent plusieurs passages du *Munqid min al-ḍalāl* : tout d'abord, au début de la quatrième partie, Ġazālī affirme qu'au-delà de l'intellect

s'étend un autre domaine, une faculté nouvelle de vision qui permet de voir ce qui est caché, ce qui arrivera dans l'avenir, et bien d'autres choses encore, aussi étrangères à l'intellect que le sont les connaissances rationnelles au discernement, et celui-ci à la perception des sens.³⁷

Quelques lignes plus bas, en décrivant le processus d'acquisition de la science chez l'être humain, il soutient que la possession de la faculté intellectuelle correspond à l'acquisition d'une nouvelle faculté de vision supérieure aux sens, permettant d'appréhender des connaissances rationnelles. De la même manière, les prophètes possèdent à leur tour une nouvelle vision, au travers de laquelle ils sont en contact avec l'invisible (*al-ḡaib*) et le suprasensible³⁸.

Raymond Martin poursuit son apologie de la prophétie par une image qu'il emprunte également à la quatrième partie du *Munqid min al-ḍalāl* : celui qui nie la réalité de la prophétie ressemble à une personne qui n'aurait jamais connu le sommeil et à qui on raconterait qu'en rêve il est possible de percevoir des choses absentes. La personne en question refuserait ces explications en alléguant que ce qu'il n'est pas possible d'appréhender lorsque les sens sont en état de veille, le sera encore moins lorsqu'ils sont en état de sommeil³⁹. Cette explication paraphrase le passage où Ġazālī affirme :

³⁵ Les 'yeux' précédents étant la perception par les sens et la connaissance rationnelle.

³⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Constat autem absque dubio manifestis et certis indiciis prophetiam esse gradum quendam ultra intellectum, in quo divinitus aperitur oculus, apprehendens alio modo quam intellectus, a quo ipse utique intellectus ita est segregatus, ut visus a sonis et vocibus, et distinguitur, ut omnes sensus, ab intellectualibus ».

³⁷

ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمورا آخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز.

Al-Munqid min al-ḍalāl..., pp. 103-104 (41-42).

³⁸ La métaphore comparant la prophétie à un nouvel œil qui s'ouvre et permet au prophète une contemplation d'un autre ordre de choses, se trouve également dans la cinquième partie du *Munqid*. Lorsqu'il parle des remèdes contre la tiédeur de la foi, Ġazālī déclare : « La foi est la prophétie, c'est la certitude de l'existence d'une zone supra-rationnelle, où s'ouvre un œil doué d'une perception particulière. L'intellect en est exclu ».

بل الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها.

Cf. *al-Munqid min al-ḍalāl*..., p. 116 (51).

³⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v ; éd. de Voisin, p. 209 : « Quidam vero sic prophetiam insciantur, quemadmodum aliqui, eo quod ipsi nunquam somniant, in somnis ad aliis aliquid posse videri negant, dicentes si id, quod magis videtur in esse, non inest, nec id quod minus. Magis autem videtur quod homo, dum visus et

Un homme qui n'aurait aucune expérience personnelle du sommeil, et auquel on le décrirait en disant qu'il y a des gens qui tombent en léthargie, perdent conscience, sensibilité, ouïe et vue, et perçoivent l'invisible, nierait ce conte incroyable, et justifierait son scepticisme en disant : « les facultés sensibles sont les facteurs de la perception ; comment celui qui ne perçoit pas certaines choses à l'état de veille, les percevrait-il quand il dort ? »⁴⁰

Les preuves tirées du monde physique

La suite de l'analyse du dominicain va consister à montrer que le phénomène prophétique n'est pas le seul qui échappe à l'entendement. Autrement dit, il ne suffit pas aux philosophes de nier la révélation prophétique sous prétexte qu'elle n'est pas explicable rationnellement, car de nombreux phénomènes physiques avérés et reconnus – mais inexplicables – se rencontrent dans la réalité sensible. Reproduisant un exemple du *Munqid min al-ḍalāl*, le dominicain affirme en premier lieu que l'équivalent d'une drachme (*dragma*) d'opium dégage un froid qui excède celui produit par une très grande quantité d'eau et de terre, les deux seuls éléments dont peut provenir le froid⁴¹. Si cette vertu extraordinaire – mais néanmoins reconnue de l'opium – était rapportée à un philosophe naturaliste qui ne l'aurait jamais constatée, il nierait sa réalité au motif que le froid produit par une substance ne peut être supérieur à celui dégagé par les parties qui la composent⁴². Or, c'est un fait que le froid engendré dans le corps de l'animal, suite à l'absorption d'une petite quantité d'opium, excède celui de ses éléments. Raymond Martin termine son exemple en spécifiant encore :

Quoniam ergo, etiam si dicta compositio opii esset solummodo terra et aqua, non posset tante frigiditatis existere, multo minus additis sibi duobus aliis elementis naturaliter calidis. Nullo igitur modo poterit opium vel aliquid aliud ex elementis compositum, predictam frigiditatem

ceteri sensi vigilant, debeat cuncta visibilia posse apprehendere. Absentia vero etiam vigilans non potest apprehendere, multo minus ergo, cum visus et omnes dormiunt sensus. Relinquitur ergo quod somnium non est, nec potest quispiam aliquid videre, vel providere dum dormit ».

⁴⁰

وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب. لأنكره، وأقام البرهان على استحالتة، وقال: القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها.

Cf. *al-Munqid min al-ḍalāl*..., pp. 104-105 (42).

⁴¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 12v-13r ; éd. de Voisin, pp. 209-210 : « Pondus quippe exempli causa unius dragme, vel minus cuiusdam rei, que vocatur a medicis Opium, si sumatur, est venenum mortiferum, facit enim sanguinem congelari in venis ob nimiam frigiditatem sui. Qui vero sibi arrogat scientiam naturalem, argumentatur sic : quicquid frigiditatis est in compositis, necesse est provenire ex duobus elementis frigidis, que sunt terra et aqua. Cum enim terra sit frigida et sicca, aqua vero frigida et humida, aer calidus et humidus, ignis calidus et siccus, et non sint plura elementa quam ista, et omnia sint ex istis composita, sequitur quod solum terra et aqua sunt elementa frigida. Constat autem, quod multe libre terre et aque nullatenus possent tam enormem frigiditatem in corpore animalis, ut est hec que ante dicta est efficere ».

⁴² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210 : « Porro si hoc diceretur naturali alicui, qui nunquam expertus esset virtutem opii, nec alterius similis rei, indubitanter hoc negaret, et in contrarium construeret argumentum propria ratione deductus, ac diceret : propter quod unumquodque est tale, ipsum esse magis tale ».

habere. Ecce qualiter istud argumentum demonstrativum est, nihil habens vitii, iuxta modum a philosopho sic traditum ; experientia tamen, et rei evidentia, docuit ipsum esse falsissimum.⁴³

Le passage original, duquel s'inspire Raymond Martin se trouve dans la cinquième partie du *Munqid min al-dalāl*. Al-Ġazālī explique :

Un sixième de drachme d'opium est un poison mortel, parce qu'il glace le sang dans les veines, en raison de sa froideur excessive. Or, pour celui qui se dit naturaliste, les corps composés ne peuvent être froids qu'à cause des deux éléments froids : la terre et l'eau. Il est pourtant clair que de grandes quantités de terre et d'eau ne suffiraient pas à produire autant de froid. Racontant cela à un naturaliste. S'il ne l'a pas expérimenté lui-même, il dira : « c'est impossible, puisque l'opium renferme deux autres éléments – l'air et le feu – et que ceux-ci ne peuvent refroidir. Même s'il n'était fait que de terre et d'eau, il ne pourrait glacer à ce point. A plus forte raison, s'il comprend deux éléments chauds ».⁴⁴

Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin ajoute un second exemple de ce type qui ne provient pas du *Munqid* et qui concerne une autre substance aux propriétés extraordinaires. Cette explication couvre le sommet et les trois quarts de la marge de droite du folio 13r, ce qui indique qu'elle a été ajoutée dans un deuxième moment de travail sur le texte. A cet endroit, le dominicain affirme qu'il existe une certaine pierre appelée par les Arabes *haiar almeç* et par les orfèvres latins *esmerillus*, elle est rugueuse, de couleur pâle et d'une résistance hors du commun. Si on la pose sur une enclume, dit-il, et qu'on la frappe violemment avec un marteau de fer extrêmement solide, elle ne subira aucun dommage, mais imprimera sa forme à la fois dans l'enclume et dans le marteau. Par contre, si elle est frappée plusieurs fois avec une lame (*lamina*) de plomb, elle se brisera et sera réduite en petits fragments de forme triangulaire, que les orfèvres fixent à la pointe de leur stylet, afin de percer les autres pierres⁴⁵. Martin conclut que cette pierre extrêmement solide résiste à tout sauf au plomb, ce que contestera le philosophe de la nature en disant qu'il est impossible que quelque chose résiste au fer et cède

⁴³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210.

⁴⁴

فإن وزن دانق من الأفيون، سم قاتل لأنه يجمد الدم في العروق لفرط برودته. والذي يدعي علم الطبيعة، يزعم أن ما يبرد من المركبات، إنما يبرد بعنصري الماء والتراب؛ فيها العنصران الباردان. ومعلوم أن أرتالاً من الماء والتراب لا يبلغ تبريدها في الباطن إلى هذا الحد. فلو أخبر طبيعي بهذا ولم يجربه، لقال: هذا محال، والدليل على استحالتة أن فيه نارية وهوائية، والهوائية والنارية لا تزيدها برودة، فنقدر الكل ماء وتراباً، فلا يوجب هذا الإفراط في التبريد. فإن أنصم إليه حاران فبأن لا يوجب ذلك أول.

Cf. *al-Munqid min al-dalāl*..., p. 116 (51).

⁴⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210 : « Circa alium apud philosophos argumentandi modum a predicto non longe sciendum, quod quidam lapis est, qui arabice dicitur *haiar almec*, apud aurifices vero latinos *esmerillus*, terreus et asper in superficie, et pallidus, cuius quantitas vix est unius fabe, qui tante fortitudinis est, quod si superponatur incudi, et uno maximo malleo ab aliquo fortissimo percuciat, vestigium suum et formam imprimi in incude simul et malleo, ipso in sua sinceritate omnino permanente. Si vero in aliquo solida superficie ferri, vel lapidis, vel etiam ligni ponatur, et cum plumbi lamina sepe percuciat, mox totus confringitur, et in pulverem de facili redigitur, ita dumtaxat, quod quelibet particula, quantumlibet parva, triangulatam retinet formam et fortitudinem pristinam contra omnia metalla, excepto plumbo, in quo pulvere aurifices et gemmarii summitatem ferrei imprimunt stili, quo perforant lapides pretiosos ».

au plomb⁴⁶, tout comme il était impossible qu'une petite quantité d'opium produise un froid supérieur à celui dégagé par une grande quantité de terre et d'eau.

La première chose que l'on remarque à la lecture de cette explication est le décalage entre le nom arabe de la pierre (*almeç*) et la traduction latine (*esmerillus*). En effet, les caractéristiques de cette substance (sa dureté, sa résistance extrême, le fait qu'elle soit utilisée pour perforer les autres pierres précieuses...) renvoient habituellement au diamant, justement appelé en arabe *al-mās*. Dès lors, comment expliquer que Raymond Martin n'ait pas traduit ce terme arabe par *adamus*, mais par *esmerillus*, terme latin d'où provient le mot français émeri et qui renvoie à une variété impure de corindon très dur qui est utilisé comme abrasif, une fois réduit en poudre.

La deuxième chose à noter est que la source de ces informations ne provient pas de la littérature latine. En effet, si l'on se reporte à l'ouvrage majeur de la minéralogie médiévale, le *De mineralibus* (1256) d'Albert le Grand – dont certaines sources nous disent qu'il a été, pour un temps, le maître de Raymond Martin⁴⁷ –, on constate que les informations concernant le diamant (*adamus*) ne recouvrent pas celles fournies par le dominicain catalan : le maître de Cologne soutient notamment que la solidité du diamant peut être altérée uniquement par le sang de bouc⁴⁸, et non par les coups frappés à l'aide d'une lame de plomb. Enfin, Albert ne fournit aucune information sur une quelconque substance appelée *esmerillus*. Le dominicain catalan n'a pas non plus emprunté ses informations à la partie consacrée aux pierres précieuses du *De natura rerum* (env. 1230-1245) de son confrère Thomas de Cantimpré, qui impute également l'altération du diamant à l'action du sang de bouc⁴⁹.

En fait, la source des explications du dominicain catalan – peut-être la plus atypique de tout le *Pugio Fidei* – est un traité de minéralogie arabe, rédigé au XII^{ème} siècle et intitulé : *kitāb Azhār al-afkār fī jawāhir al-aḥjār* (*Le livre des fleurs de pensées sur les pierres précieuses*). Rédigé par un marchand marocain du nom d'Aḥmad b. Yūsuf al-Tīfāšī, ce texte a pour but de décrire avec précision les caractéristiques et les propriétés des pierres précieuses,

⁴⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210 : « Si cui ergo hoc diceretur philosopho istud, quod diximus, numquam experto, nonne protinus per locum a maiori argueret dicens : quod si id, quod magis videtur esse, non est, nec id quod minus. Frequens tamen experientia docuit, hoc argumentum in hac parte esse falsissimum, et quod nos diximus esse verissimum. A minori quoque diceret : quod si plumbum, de quo minus videtur, conterit lapidem supradictum, multo magis ferrum. Quod similiter constat esse falsum ».

⁴⁷ Cf. *supra*, p. 55.

⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, in : *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, tome V, Paris, Vivès, 1890, p. 30 : « Adamus autem, sicut superius fecimus mentionem, lapis est durissimus, parum crystallo obscurior, coloris tamen lucidi fulgentis, adeo solidus ut neque igne neque ferro mollescit sanguine et carne hirci ».

⁴⁹ THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, éd. H. Boese, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1973, p. 357 : « De adamante. [...] Hic duritia solidissimus est adeo, ut nec ferro nec igne frangi queat, sed hircorum sanguine recenter fuso calefactus scinditur ».

afin d'unifier leur prix et le cours de leur valeur sur les marchés d'Afrique du Nord. Au chapitre VIII, après avoir identifié les lieux d'extraction et comparé les qualités et les couleurs des différentes sortes de diamants, al-Tifāṣī raconte que cette pierre est la plus solide de toutes les pierres⁵⁰, et qu'à l'état naturel, elle est rugueuse et de couleur pâle. Il ajoute que le diamant est d'une nature si difficile à altérer que s'il est posé sur une enclume et frappé avec un marteau, il imprimera sa forme dans l'une et dans l'autre⁵¹. En fait, seul le plomb noir est capable de le briser en fragments qui, tous, ont une forme triangulaire, aussi petits soient-ils⁵².

Cette description recouvre de nombreux aspects de la description que Raymond Martin faisait de la pierre *esmerillus* : la rugosité, la couleur pâle, l'exemple du marteau et de l'enclume, l'impact du plomb, ainsi que la fragmentation en triangle. Cependant, al-Tifāṣī attribue ces caractéristiques au diamant, ce qui n'explique toujours pas l'origine du terme *esmerillus* employé par le dominicain. La réponse se trouve au chapitre XV du même traité : le marchand y décrit les attributs d'une pierre appelée *sunbādaj*, qui n'est autre que la pierre d'émeri, l'*esmerillus* du *Pugio Fidei*⁵³. Au sujet de cette pierre, on apprend qu'elle a de nombreux points communs avec le diamant (*al-mās*) : premièrement, ils sont de la même espèce, bien que d'une nature très inférieure⁵⁴ ; deuxièmement, les deux pierres se trouvent dans les mêmes mines d'Inde⁵⁵ ; enfin, il s'agit également d'une pierre très dure, qui possède la vertu d'altérer les autres pierres et de couper le verre⁵⁶.

⁵⁰ AHMAD B. YŪSUF AL-TIFĀSĪ, *kitāb Azhār al-afkār fī jawāhir al-ahjār* (Livre des fleurs de pensées sur les pierres précieuses), éd. A. Raineri, Florence, 1818, p. 24 : « Le sage Pline dit que le diamant est une pierre aurifère [...] aucune pierre ne peut la briser » (c'est nous qui traduisons).

قال بليزوس الحكيم ان الماس حجر ذهبي [...] وليس في الاحجار شيء يسحقه.

⁵¹ *Kitāb Azhār...*, p. 25 : « En lui-même [le diamant] est si difficile à rompre que si il est posé sur une enclume et qu'il est frappé avec un marteau d'acier, il ne se brisera pas, mais il pénétrera dans la surface de l'enclume et du marteau. Rien ne peut le briser, sinon le plomb noir ».

وهو في نفسه عسر الانكسار ولو وضع علي سندان ودق بمطرقة من الفولاذ لم ينكسر بل يدخل في وجه السندان او المطرقة ولا يكسره شيء غير الرصاص الاسود.

⁵² *Kitāb Azhār...*, p. 25 : « [le diamant] se rompt uniquement en [fragments] triangulaires, quelque petits qu'ils soient ».

لا يكسر [الماس] إلا مثلثا ولو كسر علي أقل الاجزا.

⁵³ Pour le minéralogiste Clément-Mullet, l'identification ne fait aucun doute : « la traduction de *sunbādaj* par émeri, pierre à polir, est clairement établie par l'emploi de ce minéral » (cf. CLEMENT-MULLET, J.-J., « Essai sur la minéralogie arabe », *Journal asiatique* 11 (1868), p. 178).

⁵⁴ *Kitāb Azhār...*, p. 36 : « la génération de l'émeri est la même que celle du diamant, seulement, il lui est inférieur de beaucoup pour la force ; il est de la nature du diamant, mais dégénéré ; une espèce amoindrie dans son essence ».

يكون السنبادج في تكون الماس إلا انه دونه بكثير في القوة ومقصر عنه الطبع وكانه نوع منه قصر في كيانه عنه.

⁵⁵ *Kitāb Azhār...*, p. 36 : « On raconte qu'on le trouve en Inde avec le diamant... »

يقال انه يوجد مع الماس بارض الهند...

⁵⁶ *Kitāb Azhār...*, p. 36 : « l'émeri altère un grand nombre de pierres, tandis que ce qui lui ressemble ne le peut pas. L'émeri coupe le verre comme ne le coupent point les autres corps, et il le dépolit ».

وهو ياكل ويوتر في كثير الاحجار واشباهه على خلاف ذلك وحجر السنبادج يقطع الزجاج قطعاً لا يقطعه غيره وبه يخرط.

Considérant le nombre important de points communs que l'on trouve entre les informations fournies par al-Tifāṣī et celles qui sont rapportées par Raymond Martin dans le *Pugio Fidei*, il est tout d'abord certain que ce dernier a lu, ou a eu accès d'une manière ou d'une autre aux informations contenues dans l'ouvrage de minéralogie du marchand. Ensuite, en tenant compte de la proximité d'origine, de nature et d'effet du diamant et de la pierre d'émeri, il est probable que le Catalan ait rassemblé certaines caractéristiques du premier sous le nom du second. Selon Clément-Mullet, la confusion entre les deux pierres est parfaitement envisageable : « l'émeri [...] coupe le verre comme les autres pierres ne le coupent point. Cette remarque curieuse par elle-même ne viendrait-elle point de ce que, parfois, des diamants d'un petit volume auraient été pris pour des grains d'émeri ? Deux raisons porteraient à le croire : la première est que, l'émeri se trouvant avec le diamant, la confusion pouvait devenir facile, puisque nous avons vu que la couleur du diamant lui-même était variable ; ensuite, la propriété de couper le verre d'une façon particulière est une de celles inhérentes au diamant »⁵⁷. Quoi qu'il en soit, la présence de ces informations dans le *Pugio Fidei* manifeste à nouveau l'étendue et l'éclectisme de la culture de Raymond Martin. Fournie en marge de son texte, cette explication nous ouvre au monde du négoce des pierres précieuses qui se déroulait sur les marchés, à l'époque du séjour de Raymond Martin en terre ḥaḥṣide. Elle révèle également la variété des lectures du dominicain catalan : loin de se contenter du savoir produit dans les savants, il a enrichi son bagage intellectuel en puisant à des sources de toutes origines. Cette attitude intellectuelle apparaît comme la mise en pratique des injonctions d'Humbert de Roman, qui recommandait à ses missionnaires de ne négliger aucune source de renseignement pour connaître les coutumes, l'esprit et les mœurs des peuples à convertir⁵⁸.

La conclusion tirée des exemples de l'opium et de la pierre *esmerillus* reprend un principe déjà énoncé précédemment : les philosophes se fourvoient entre autres parce qu'ils tirent des conclusions à propos d'une chose en se basant sur l'analyse d'une chose semblable ; autrement dit, ils mesurent les choses présentes à partir des choses absentes (*absentia presentibus mensurando*). Pour autant, le dominicain rappelle que certaines démonstrations philosophiques sont bonnes et bien formulées, et qu'il ne faut pas les rejeter sous prétexte qu'elles ont été formulées par des philosophes, tout comme il ne faut pas repousser le miel,

⁵⁷ CLEMENT-MULLET, J.-J., « Essai sur la minéralogie... », p. 184.

⁵⁸ Cf. *supra*, pp. 49ss.

s'il est contenu dans la ventouse du barbier⁵⁹. A la suite de cette remarque, Raymond Martin rappelle que les opinions évoquées ci-dessus sont de Ġazālī et qu'elles proviennent « partim de libro Precipitii vel Ruine philosophorum, partim de Epistola ipsius ad Amicum et de libro Almonqid min Addalel »⁶⁰. Le premier et le dernier ouvrage cité correspondent respectivement au *Tahāfut al-falāsifa* et au *Munqid min al-ḡalāl*, par contre le dominicain se trompe lorsqu'il attribue au penseur sunnite la paternité de l'*Epistola ad Amicum*. En effet, au Chapitre XXVI du premier livre du *Pugio Fidei*, il va lui-même proposer une traduction d'un texte portant ce titre et qui correspond sans aucun doute possible à la *Ḍamīma al-'ilm al-'ilahī* ou *Appendice sur la science divine* qu'Averroès annexe au *Faṣl al-maqāl (Discours décisif)*⁶¹.

Les contradictions de la philosophie

La position de Ġazālī vis-à-vis de la philosophie est corroborée par l'autorité d'Augustin, dont Raymond Martin cite deux extraits : le premier provient du *De doctrina christiana* II, 40 et le second du *De vera religione* ch. V. Dans le premier passage, Augustin déclare que si dans les doctrines des philosophes, principalement chez les platoniciens, il se trouvait des doctrines conformes à la foi, il ne faudrait pas les rejeter, mais les ravir comme des biens qui appartiendraient à d'injustes possesseurs. Le docteur africain prend l'exemple du peuple juif qui, lors de sa fuite hors d'Égypte a emporté des vases et des vêtements précieux pour les utiliser à de plus saints usages que ceux auxquels leurs propriétaires les employaient⁶². Cela

⁵⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210 : « Non tamen aliqua ipsorum bona, et alias bene dicta dicimus respuenda, sicut nec mel, si forsan inventum fuerit, vel oblatum cuiquam in ventosa ». Cette référence provient du *Munqid min al-ḡalāl*, dans lequel Ġazālī déclare : « Mais, tout de même, le moins qu'on puisse exiger du savant, c'est de se distinguer de l'ignorant, du vulgaire : le miel ne le dégoûte pas, même s'il se trouve dans la ventouse du barbier... Car il sait bien que le récipient ne change pas la substance du miel. Sa répugnance naturelle est due à l'ignorance du fait que la ventouse est fabriquée pour recueillir le sang vicié, mais ce n'est pas elle qui corrompt le sang, lequel est vicié par lui-même. Le miel, n'étant rien de semblable, ne se gâte pas dans la ventouse ».

وأقل درجات العالم: أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة، إنما صنعت الدم المستقذر؛ فيظن أن الدم مستقذر لكونه في الحجمة، ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته؛ فإذا عدت هذه الصفة في العسل، فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار، وهذا وهم باطل.

Cf. *al-Munqid min al-ḡalāl*..., p. 83 (26).

⁶⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 210.

⁶¹ Cf. *infra*, pp. 261ss.

⁶² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 211 : « Proximo autem Algazelis verbo consentaneum est beati Augustini consilium, in fine secundi de doctrina christiana. Philosophi – inquit – qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostre accomoda dixerunt, maxime platonici, non solum formidanda non sunt, sed ad eis, etiam tanquam ab iniustis possessoribus, in usum nostrum vendicanda. Sicut enim Egyptii non tantum idola habebant et honera gravia, que populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa et ornamenta de auro et argento et vestem, que ille populus exiens de Egypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vendicaret ».

dit, la vraie religion n'est pas à chercher parmi les propos des philosophes ; en effet, la seconde citation rappelle qu'on ne peut accorder de crédibilité à ceux qui sacrifiaient aux dieux avec le peuple, puis enseignaient dans leurs écoles des doctrines contraires sur la nature de ces mêmes dieux⁶³.

De plus, les opinions des philosophes se contredisent trop pour que la vérité puisse émerger de leurs écrits. Pour Raymond Martin, cela est particulièrement vrai en ce qui concerne les doctrines de l'âme, dont il répertorie les différentes opinions opposées qui ont été formulées à ce sujet⁶⁴. Dans une version préalable du *Pugio Fidei*, le chapitre VI se terminait sur cette dernière explication, cependant le ms. SG1405 nous permet de constater qu'à cet endroit le chapitre a fait l'objet d'un prolongement. Couvrant le recto et le verso du folio 14, cette continuation ne présente pas un grand intérêt philosophique : elle est constituée presque exclusivement de citations empruntées à des penseurs latins qui soutiennent tous la supériorité de la théologie sur la philosophie. Ce listage d'autorités nous rappelle un des buts principaux du *Pugio Fidei* : faire office de répertoire d'arguments et d'autorités à l'usage des missionnaires pour qu'ils puissent en user comme d'un poignard. L'harmonie, la forme et la cohérence du développement philosophique n'est pas le but primordial de Raymond Martin ; au contraire, il lui importe que le missionnaire qui consulte son texte puisse y trouver facilement et en grand nombre les citations et les autorités grâce auxquelles il peut soutenir son discours ou sa disputation. Dans le cas présent, l'autorité principale convoquée par Raymond Martin pour corroborer la thèse selon laquelle l'étude de la philosophie ne doit pas être préférée à celle de la théologie est Augustin, dont il cite de courts passages du *De libero arbitrio*, du *De fide ad Petrum*, des *Sermones*, du *De civitate Dei* et du *In Iohannis evangelium tractatus*. Les deux autres autorités les plus citées sur ce folio sont Bernard de Clairvaux, dont il rapporte plusieurs extraits de sermons, et les *Sententiae* d'Isidore de Séville. Les *Epistulae ad Lucilium* apparaissent à deux reprises, l'épître aux Hébreux et les *Divinae*

⁶³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 211 : « Idem quoque ait, in libro de vera religione, quod satis pertinet ad premissa. Quocunque modo habeat philosophorum iactantia, illud cuius facile est intelligere, religionem ab eis non esse querendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura, ac summo bono, diversas contrariasque sententias, eadem teste multitudine personabant ».

⁶⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13r ; éd. de Voisin, p. 211 : « Nam quidam eorum unam tantum dixerunt esse animam omnium hominum, alii vero plures habere quemlibet, alii tandem unumquemque unam. Porro quidam dixerunt eas eternas, alii temporales, quidam eas esse de essentia Dei, alii vero omnes esse demones, quidam quod sunt complexio atque mortales, alii quod sunt perpetue atque spirituales, quidam quod sunt infixe et immerse corporibus, alii quod ita sunt exempte atque a materia et materialibus nudate, quod non sunt in corpore nec extra corpus. Multas quoque alias circa animam, teste Aritotiles et alii, dixerunt insanias, quas et tedium et pudor est recitare ». Cette dernière affirmation est corroborée par l'autorité d'Avicenne qui aurait dit « in libello de Anima : qui impotens invenitur in cogitione sui ipsius, multo amplius inveniendus et impotens in agnitione alterius ». Le caractère très général de la citation et de la référence rend difficile l'identification d'un passage précis de l'œuvre d'Avicenne.

Instituiones de Lactance à une seule reprise. En marge du folio 14v, une citation de Ġazālī mérite notre attention : Raymond Martin affirme que dans le traité intitulé *Statere* – c'est-à-dire le *Mīzān al-ʿamal* (*La balance de l'action*) – le penseur sunnite aurait affirmé que la personne parfaite est celle pour qui les lumières de la religion et de la dévotion n'ont pas été voilées par la fumée (*fumus*) de la science⁶⁵. Bien que cela soit très inhabituel de la part de l'auteur du *Pugio Fidei*, une lecture attentive du *Mīzān al-ʿamal* révèle qu'une telle affirmation ne s'y trouve pas. Bien plus, une telle dénonciation de la science trouverait difficilement sa place dans un traité qui, à de nombreuses reprises, présente le travail de la raison comme une voie d'accès à Dieu. Ġazālī nous explique entre autres que la faculté spéculative de l'âme est tournée vers le monde supérieur, dont elle reçoit la connaissance⁶⁶. Au chapitre VII de son traité, Ġazālī examine la question de savoir si la voie soufi (*al-tariq*) est une meilleure méthode d'acquisition de la vérité que celle proposée par les sciences spéculatives. Au final, il déclare qu'on ne peut donner une réponse définitive à cette question, car cela dépend des dispositions du sujet, autrement dit, du caractère et des inclinaisons de la personne et des circonstances de la recherche⁶⁷.

Dès lors, comment expliquer que Raymond Martin attribue une citation à un traité dans lequel elle ne s'y trouve pas, alors que dans la majorité des cas, ses références sont avérées et précises ? Il est bien évidemment malaisé de répondre à une telle question, nous pouvons pourtant remarquer que cette référence au *Mīzān al-ʿamal* est ajoutée dans la marge d'un folio additionnel. Cette citation a donc été jointe au texte, au minimum lors d'une troisième intervention de l'auteur. S'il est vrai qu'un travail ultérieur sur son texte n'aurait pas empêché l'auteur d'ajouter une citation fidèle, ce fait a au moins le mérite de mettre en lumière le caractère singulier de cette référence à Ġazālī.

⁶⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 14v ; éd. de Voisin, p. 213 : « Item Algazel in libro Statere : ille perfectus est, in quo, lumen religionis et devotionis, fumus generatus ex lumine scientie non extinguit, sed quis est hic ubi adoremus eam ? ».

⁶⁶ *Mīzān al-ʿamal*..., p. 205 ; trad. franç., p. 19 : « Quant à la faculté de la connaissance spéculative dont nous allons traiter, elle est celle que l'âme possède en relation avec le monde supérieur pour qu'elle en subisse l'action et le profit ; j'ai nommé le domaine des anges chargés des âmes humaines aux fins de faire jaillir sur elles les connaissances ».

وأنا القوة العالمة النظرية التي سنذكرها، فهي لها بالقياس إلى الحنبة التي فوقها لتتفعل وتستفيس منها. أعني بالحنبة الملائكة الموكلة بالنفوس الإنسانية؛ لإفاضة العلوم عليها.

⁶⁷ *Mīzān al-ʿamal*..., p. 205 ; trad. franç., p. 33 : « Diras-tu : ainsi tu viens d'ouvrir deux voies différentes, mais laquelle des deux est préférable ? Sache donc que le jugement qu'on doit rendre dans de pareils problèmes est celui qu'exige la condition et la position du sujet. Ce qui me paraît vrai – Dieu sait s'il en est ainsi – c'est qu'il serait faux de juger négativement ou affirmativement, d'une façon absolue. Le jugement varie en fonction des sujets et des cas.

إن قلت: فقد مهّدت للسعادة طريقتين متباينتين، فأيهما أولى عندك؟ فاعلم أن الحكم في مثل هذه الأمور بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد، ومقامه الذي هو فيه. والحق الذي يلوح لي، والعلم عند الله فيه، إن الحكم بالنفسي أو الإثبات في هذا على الإطلاق خطأ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال.

La question de l'éternité du monde

Introduction

Après avoir démontré la fausseté des opinions des épicuriens et des naturalistes et avoir déterminé ce qui est acceptable au sein des doctrines des philosophes, Raymond Martin va procéder à l'analyse des trois questions philosophiques qui s'opposent aux vérités de la foi et qui avaient été identifiées comme telles par al-Ġazālī : l'éternité du monde, le fait que Dieu ignore les étants singuliers et la négation de la résurrection des corps¹.

Une des particularités des chapitres qui vont suivre consiste dans le fait que la plus grande partie des arguments présentés par Raymond Martin proviennent de différentes œuvres de Thomas d'Aquin, en premier lieu de la *Summa contra gentiles*. Pour la plupart, les arguments se rapportant à l'éternité du monde sont extraits des questions 32 à 38 du deuxième livre, ceux concernant la science divine proviennent des questions 63 à 71 du premier livre et le chapitre unique traitant de la résurrection des corps reproduit partiellement les chapitres 80 et 81 du livre IV. La raison de ce procédé se comprend si l'on considère l'optique missionnaire de Raymond Martin : il s'agit pour lui de donner une réponse chrétienne – celle de Thomas – à des positions philosophiques en porte à faux avec les données révélées, mises premièrement en exergue dans la sphère musulmane par un de ses penseurs les plus fameux : al-Ġazālī. Soulignons encore une fois l'intelligence de la démarche missionnaire de Raymond Martin, qui consiste à répondre à une série de problématiques dans la mesure où elles présentent une actualité auprès de ses interlocuteurs – les Arabes musulmans – qu'il s'agit de convaincre. Le vaste ensemble de problématiques abordées par Thomas dans le corpus de ses œuvres, permet à Raymond Martin de trouver chez son confrère les solutions aux thèses philosophiques condamnées par Ġazālī, apportant par là même une réponse chrétienne aux problèmes cruciaux qui opposent en Islam la philosophie au *Kalām*.

Si le support de l'argumentation de Raymond Martin provient essentiellement des œuvres de l'Aquinate, les chapitres qui vont suivre sont également jalonnés de nombreuses citations extraites d'œuvres de penseurs d'expression arabe, dont certaines sont les seules

¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 213 : «Contra illam ergo quam philosophi astruunt trinitatem nequissimam, videlicet mundum esse eternum, Deum necire singularia, et resurrectionem nunquam esse futuram, erit iam ex nunc, fortius dimicandum. Quippe si detur ei locus, veritatis tam novi testamenti quam veteris congeries, in cordibus quorundam tota concutitur, et per consequens, fides vel titubatur, vel omnino destruitur ».

traductions latines existantes. Parmi les extraits traduits les plus originaux, on peut signaler un long passage du traité d'al-Razi contre Galien (*Šukūk 'alā Ġālīnūs*) clôturant la partie consacrée à l'éternité du monde. Dans cette même partie, on trouve également plusieurs extraits traduits du premier chapitre du *Tahāfut al-falāsifa* de Ġazālī, ainsi que du *Tahāfut al-tahāfut* d'Averroès. La présence de ces deux textes a ceci de remarquable qu'ils font de Raymond Martin le seul auteur latin du XIII^{ème} siècle à avoir eu une connaissance directe de la polémique sur l'origine du monde en terre d'Islam. En effet, aucun contemporain du dominicain catalan ne connut les deux *Tahāfut*² et aucun des auteurs participant à la polémique sur l'éternité du monde – de Thomas d'Aquin à Boèce de Dacie ou à Guillaume d'Ockham – ne fit référence à cet épisode antérieur de la polémique³. Une autre traduction tout à fait unique se trouve au chapitre XXVI : clôturant la partie consacrée à la connaissance par Dieu des singuliers, Raymond Martin présente la traduction complète de l'*Appendice sur la science divine* ou *Damīma* d'Averroès. Cette traduction rendit le *Pugio Fidei* et son auteur particulièrement célèbres, notamment grâce aux travaux que lui a consacrés le médiéviste espagnol Asin Palacios⁴.

Les chapitres VII à XV du *Pugio Fidei* traitant de la question de l'éternité du monde, sont construits suivant un plan complexe. Si les chapitres VI à XII reproduisent assez fidèlement les chapitres II, 32 à II, 37 de la *Summa contra gentiles*, les trois chapitres finaux présentent des spécificités particulièrement intéressantes. On verra en détail qu'à l'occasion de la présentation des arguments par lesquels certains prétendent prouver la nouveauté du monde, Raymond Martin introduit une discussion sur l'unité de l'âme, qui débute par la critique de la position de Platon par Ġazālī, se poursuit par la réponse d'Averroès à Ġazālī, et est finalement arbitrée par l'autorité d'Albert le Grand ! A la question de savoir si Aristote a tenu pour impossible le fait de prouver l'éternité du monde, qui occupe le chapitre XV,

² La première traduction latine du *Tahāfut al-Tahāfut* d'Averroès fut achevée en 1328 par Calonymos ben Calonymos sur la demande de Robert d'Anjou. Quant au *Tahāfut al-falāsifa* d'al-Ġazālī, il ne fut jamais traduit en latin, bien qu'un nombre très important d'extraits du texte de Ġazālī soient reproduits dans le *Tahāfut* d'Averroès.

³ « Les textes majeurs du débat entre néoplatoniciens et entre penseurs arabes sur cette question [l'éternité du monde] restèrent inconnus des Latins » (cf. *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"*, présentation, trad. et notes C. Michon, O. Boulnois et N. Dupré La Tour, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 36). Pour un compte rendu détaillé de la polémique latine autour de l'éternité du monde cf. également DALES, R.C., *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1990 ; ainsi que BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele : la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

⁴ Cf. *supra*, p. 75.

Raymond Martin ajoute aux arguments thomasiens plusieurs traductions originales, dont le début du commentaire d'Averroès des *Topiques* d'Aristote.

Notre étude de l'éternité du monde dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martin débute par un rappel historique des positions sur la question, qui commencera par les opinions de Platon et d'Aristote. Rompant avec la chronologie, nous ferons l'impasse sur le premier moment de la querelle qui se cristallisa autour des attaques de Jean Philopon contre Aristote et Proclus. Rendre compte exhaustivement de la complexité du débat sur l'éternité du monde dans le milieu néoplatonicien des III^{ème} et IV^{ème} siècle dépasse largement le cadre de ce travail⁵. Nous concentrerons principalement notre compte-rendu historique sur le second moment de la querelle qui, à un siècle de distance, opposa Averroès à al-Ġazālī. Pour ce faire, nous examinerons d'abord les arguments qu'Avicenne avance en faveur de l'éternité du monde, puis la critique de ces arguments développée par al-Ġazālī dans le premier livre du *Tahāfut al-falāsifa*, et finalement la critique de cette critique, formulée par Averroès dans le *Tahāfut al-tahāfut*. Avant d'analyser en détail chacun des chapitres du *Pugio Fidei* consacrés à l'éternité du monde, nous synthétiserons l'opinion de Thomas afin de comprendre l'utilisation qu'en fait Raymond Martin. Enfin, nous prendrons la mesure des traductions de l'arabe en latin que Raymond Martin propose tout au long de ces différents chapitres. Prenant en considération un nombre important de sources et d'autorités, nous tenterons de saisir également, tout au long de notre analyse, la cohérence philosophique de la position de Raymond Martin à propos de l'origine du monde.

La question de l'éternité du monde : aperçu historique

Platon

Lorsque les médiévaux tenteront d'harmoniser les données révélées avec les opinions de Platon et d'Aristote sur la question de l'origine du monde, les positions du premier leur sembleront plus à même de s'accorder aux exigences d'un univers créé par un Dieu tout-

⁵ Pour une vue générale de cette problématique durant l'Antiquité cf. notamment BAUDRY, J.M., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931 ; ainsi que SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1983.

puissant⁶. Cette récupération des thèses de Platon laisse cependant de côté plusieurs aspects de la pensée du fondateur de l'Académie que nous allons brièvement résumer ici.

Pour rendre compte des positions de Platon concernant l'origine de l'univers, nous baserons sur le texte du *Timée*, puisque ce texte fut le seul que connurent en partie les médiévaux latins – à travers les fragments de la traduction latine de Chalcidius – et que le propos du dialogue porte explicitement sur le problème de l'origine du monde, ainsi que le rappelle Timée, avant l'invocation aux dieux par laquelle débute son discours :

Or nous, qui nous apprêtons à discourir sur l'univers d'une certaine manière, selon qu'il fut engendré ou encore pour dire qu'il n'est pas engendré, nous devons, à moins d'être tout à fait égaré, appeler à l'aide dieux et déesses.⁷

Un premier élément de réponse est donné quelques lignes plus bas : le monde est engendré sous l'action d'une cause. Cette affirmation repose sur une distinction opérée entre « ce qui est toujours sans jamais devenir » et « ce qui devient toujours sans être jamais » (27c). Seul ce qui est toujours stable et identique peut faire l'objet d'une explication rationnelle – donc scientifique –, alors que ce qui devient perpétuellement, ce qui naît et se corrompt, est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause et relève du domaine de l'opinion. Timée affirme que le monde est engendré en se basant sur le fait qu'il est matériel et sensible et qu'en tant que tel, il relève du domaine de ce qui naît et qui meurt⁸. J. Baudry souligne que : « par le fait qu'un objet est connu d'une manière purement intellectuelle il est nécessairement éternel et sans commencement ; par contre, l'objet de la connaissance sensible a commencé et est périssable. Le parallélisme est rigoureux entre science-croyance, éternité-génération. Or comme le monde est visible, tangible, a un corps, c'est-à-dire est appréhendé par la croyance et l'opinion, il s'ensuit donc que le ciel entier, le cosmos est né et a eu un commencement »⁹. Si cette explication apporte une réponse à la question de l'origine du monde, elle limite indiscutablement la portée du discours que l'on peut tenir sur le sujet. Cette donnée est fondamentale pour toute étude du *Timée* : ce n'est pas un texte scientifique, mais un mythe vraisemblable¹⁰.

⁶ Ce sera notamment le cas de Philopon, comme le note R. Sorabji : « There are not many who support the first interpretation [time began together with the ordered kosmos, and there was nothing before that] quite unequivocally. But the person who is most enthusiastic about it is the Christian Philoponus in the sixth century A.D. For this interpretation enables him to represent Plato as endorsing the Christian belief in a beginning of the physical universe » (cf. SORABJI, R., *Time, Creation...*, p. 268).

⁷ PLATON, *Timée*, 27c, trad. et notes par L. Brisson, Paris, GF, 1999, p. 115.

⁸ *Timée*, 28bc, éd. cit., p. 116 : « Il [le monde] a été engendré, car on peut le voir et le toucher et par suite il a un corps. Or tout ce qui est tel est sensible. Et ce qui est sensible, ce qui est appréhendé par l'opinion au terme d'une perception sensible, cela, nous venons de le voir, est engendré et sujet à la naissance ».

⁹ BAUDRY, J.M., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde...*, p. 78.

¹⁰ *Timée*, 29d, éd. cit., p. 118 : « Si en ces matières [le discours sur l'univers] on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin ».

Considérons les principes qui sont à l'origine du monde. On le sait à présent, le cosmos relève du domaine du devenir et ne peut exister sans l'intermédiaire d'une cause. A l'inverse des conceptions des monothéismes révélés, la cause de l'univers décrite par Timée ne crée pas toute chose à partir de rien, et n'est pas non plus toute-puissante. En effet, le dieu du *Timée* façonne de la meilleure des manières possibles une matière préexistante en s'inspirant d'un modèle parfait¹¹. Avant la constitution de l'univers – que cette antériorité soit temporelle ou simplement logique –, Timée pose l'existence de trois principes : la cause ordonnatrice, appelée également démiurge, les modèles ou paradigmes dont l'univers est une imitation imparfaite, et, enfin, le substrat informe dans lequel le démiurge tente de reproduire du mieux possible le modèle parfait des choses¹².

Poussé à agir par la bonté¹³, et fixant son intellect sur le modèle du vivant en soi, le démiurge forge premièrement l'âme du monde à l'aide d'un mélange d'Être, de Même et d'Autre¹⁴. Il en tire une surface divisée en portions harmoniques, qu'il partage ensuite en deux dans le sens de la longueur et dont il façonne une sphère armillaire¹⁵. Il dote ensuite chacun de ces deux cercles d'un mouvement circulaire :

Or, le mouvement extérieur il le désigna comme étant celui du Même, le mouvement intérieur, comme celui de l'Autre. Le mouvement du Même il l'orienta suivant le côté (d'un quadrilatère) de la gauche vers la droite, celui de l'autre, suivant la diagonale de la droite vers la gauche.¹⁶

Le démiurge divise ensuite la révolution intérieure en sept cercles égaux – séparés selon les intervalles de quinte, quarte et ton –, mettant un point final à la constitution de l'âme du

¹¹ La fonction du démiurge est donc avant tout de mettre de l'ordre dans un chaos matériel préexistant : « Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est bien ainsi qu'il prit en main ce qu'il y a avait de visible – cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre – et qu'il l'amena du désordre à l'ordre » (cf. *Timée*, 30a, éd. cit., p. 118).

¹² BRISSON, L., « Introduction », in : *Timée*, éd. cit., p. 17 : « Dans le *Timée*, les causes dont dépend l'univers et qui lui préexistent sont donc au nombre de trois : les formes intelligibles, le démiurge et le matériau ». Notons l'insistance de Timée sur la complexité à saisir la nature de ce matériau (51a-b), réceptacle du devenir, ainsi que sur la quasi-impossibilité à discourir sur les choses sensibles « dont on ne peut distinguer aucune phase du flux phénoménal à quoi elles se réduisent, en disant de cette phase 'ceci est du feu', 'ceci est de l'eau', par exemple » (*ibid.* p. 29).

¹³ *Timée*, 29e, éd. cit., p. 118 : « Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, l'a constitué. Il est bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui ».

¹⁴ BRISSON, L., « Introduction », in : *Timée*..., p. 36 : « Toute réalité 'est'. Considéré dans son rapport avec tout ce qu'il 'n'est pas', cet Être conserve son identité, ce qui donne origine à ce second concept fondamental, le 'Même'. Mais son identité, cet être ne la conserve que parce qu'il est différent de tout ce qui n'est pas lui, parce qu'il est Autre que tout le reste ».

¹⁵ *Timée*, 36c, éd. cit., p. 125 : « Alors toute cette plaque, il la découpa en deux morceaux, dans le sens de la longueur, et les deux bandes ainsi obtenues, il les appliqua l'une sur l'autre en faisant coïncider leur milieu à la façon d'un *khi*, puis il courba en cercle pour former un seul arrangement, soudant l'une à l'autre leurs extrémités au point opposé à leur intersection ».

¹⁶ *Timée*, 36c, éd. cit., p. 125.

monde. Enfin, il rattache à cette âme le monde matériel¹⁷, constituant par là l'univers visible. A la suite de ces explications, Timée prolonge sa réflexion sur un point qui aura une grande répercussion dans les commentaires futurs de cette œuvre. En vue de rendre cet univers – représentation des dieux éternels (37c) – encore plus conforme au modèle dont il est inspiré, le démiurge décide de lui conférer l'éternité, ou, du moins, l'éternité la plus fidèle possible à celle du modèle. Aussi, confronté à la nécessité inhérente au monde du devenir, le démiurge réalise l'image de l'éternité idéale dans la mobilité de la copie et, puisqu'elle progresse selon le nombre, cette image fut appelée le 'temps'¹⁸. Ainsi, le temps est né avec le ciel et n'existait pas avant sa création.¹⁹ Ce sont les révolutions des astres visibles – plus particulièrement du soleil et de la lune – qui permettent de prendre la mesure de cette éternité imparfaite qu'est le temps.

Ces réflexions se révéleront particulièrement fructueuses lors des discussions futures sur l'éternité du monde. En effet, dans le *Timée*, Platon affirme que le monde est engendré. Cependant, on ne peut pas dire qu'il soit engendré dans le temps (*in tempore*), mais avec le temps (*cum tempore*). Il n'y a donc pas de temps qui précède l'apparition du monde. Peut-on pourtant conclure que le monde est éternel ? La réponse est rendue difficile par le fait que, si Timée nous dit à plusieurs reprises (36e, 37b) que l'univers, dès lors qu'il est constitué, mène une vie qui n'a pas de fin, on doit convenir que l'éternité qui lui est impartie est une éternité imparfaite. En effet, elle ne possède pas la perfection de son modèle, qui est le seul à propos duquel on peut parler véritablement d'éternité. C. Michon note justement : « Un langage correct devrait donc éliminer les temps verbaux et ne parler qu'au présent de ce qui est ainsi qualifié d'éternel [le modèle], puisqu'il existe durant toute l'éternité, tandis que le monde a été, est et sera pendant toute la durée du temps »²⁰. A la question : « le monde est-il éternel ? », la réponse est 'oui' si l'on considère qu'aucun temps ne précède sa constitution, et 'non' dans la mesure où l'éternité ne convient, à proprement parler, qu'au vivant en soi, modèle dont l'univers constitué par le démiurge n'est que la copie. Les commentateurs futurs, notamment Boèce et Proclus, opposeront ainsi l'éternité du modèle à la sempiternité de la

¹⁷ *Timée*, 36e, éd. cit., p. 126 : « Une fois l'âme entièrement constituée conformément à l'idée de celui qui la constitua, ce dernier passa à l'assemblage de tout ce qu'il y a de matériel à l'intérieur de cette âme et, faisant coïncider le milieu de celui-ci avec le milieu de celle-là, il les ajusta ».

¹⁸ *Timée*, 37d, éd. cit., p. 127 : « Or ce vivant, comme il est éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le 'temps' ».

¹⁹ *Timée*, 38b, éd. cit., p. 128 : « Le temps est donc né en même temps que le ciel afin que, engendré en même temps, ils soient dissous en même temps, si jamais ils doivent connaître la dissolution ».

²⁰ *Thomas d'Aquin et la controverse...*, p. 307.

copie²¹. J. Baudry remarque encore que le temps et l'éternité « ne pourront cependant jamais se confondre car ils appartiennent à deux catégories d'êtres absolument hétérogènes, l'intelligible et le sensible qui sont à deux plans différents dans la catégorie de l'existence : l'éternité du modèle est unité, l'éternité du temps est nombre »²².

Aristote

Parmi les trois interprétations historiques de la notion de temps présentées par R. Sorabji à propos du *Timée*²³, Aristote retient la première et attaque le système de son maître en affirmant qu'il soutenait que le temps et le cosmos ont un début²⁴. Pour sa part, le Stagirite soutient que le monde est éternel et il expose sa théorie principalement à deux endroits de son œuvre : à la fin du premier livre du *De cælo* et au livre VIII de la *Physique*, où il démontre l'éternité du monde par le biais d'une analyse du mouvement, et dans lequel il fixe la définition de plusieurs notions sur lesquelles reposera la discussion du *De cælo*.

Convenant en premier lieu que les auteurs du passé se sont tous accordés sur l'existence du mouvement²⁵, Aristote rappelle que certains ont pensé qu'il est éternel et d'autres, corruptible. Cette dernière opinion est défendue principalement par deux auteurs : Anaxagore, qui affirme que toutes choses étaient originellement en repos avant d'être mises en mouvement par l'action d'un intellect, et Empédocle, qui prétend que les choses se meuvent alternativement de l'un vers le multiple et du multiple vers l'un, et que des périodes de repos s'intercalent entre ces deux mouvements contraires. S'opposant à la génération du mouvement, Aristote propose, quant à lui, trois arguments en faveur de l'éternité du mouvement, avant de démontrer la fausseté de la position des deux présocratiques. En premier

²¹ La notion de temps telle qu'elle est présentée de le *Timée* fera l'objet de nombreuses interprétations parmi les successeurs de Platon. R. Sorabji en identifie trois types : la première veut que le temps soit né simultanément avec le cosmos et qu'avant cela, rien ne subsistait ; cette explication radicale a notamment été adoptée par Jean Philopon, car elle coïncide avec la doctrine chrétienne. Une deuxième version de la théorie de Platon spécifie que le temps ordonné qui est né avec le cosmos, est précédé d'une matière et d'un temps désordonné ; en substance, il s'agit de l'interprétation de Plutarque et d'Atticus. Une troisième interprétation veut que ni le cosmos ni le temps n'aient de début et que l'explication du *Timée* n'a qu'une valeur métaphorique ; cette position est adoptée par la majorité des néoplatoniciens, dont Plotin et Proclus. Pour plus de détails cf. SORABJI, R., *Time, Creation...*, pp. 268-283.

²² BAUDRY, J.M., *Le problème de l'origine...*, p. 83.

²³ Cf. *supra*, p. 137.

²⁴ SORABJI, R., *Time, Creation...*, p. 269 : « For Aristotle takes Plato to mean that the heavens and the kosmos began, and that time began with the heavens. Moreover, he takes the beginning of time quite literally, and attacks it as impossible ».

²⁵ ARISTOTE, *Physique*, VIII, 1, 250b11-15, texte établi et traduit par A. Stevens, Paris, Les Belles Lettres, 1931, t. 2, p. 101 : « L'existence du mouvement, assurément, a été affirmée par tous ceux qui ont touché à la science de la nature ».

lieu, le Stagirite affirme que si une première chose mobile est engendrée, il est nécessaire de postuler l'existence d'un mouvement antérieur, responsable du mouvement de ce premier mobile :

Si donc chaque chose mobile était engendrée, nécessairement, avant le changement et le mouvement considéré, il devrait s'en produire un autre, celui où serait engendré ce qui a la puissance d'être mû et de mouvoir.²⁶

Aristote récuse ainsi la position d'Anaxagore. En effet, un mobile engendré à partir d'un repos primordial ne serait pas premier, car, selon Aristote, le repos est lui-même un mouvement, auquel il faut attribuer un moteur²⁷. L'argument peut être exploité sous un autre angle : Aristote affirme que les choses doivent se trouver dans un certain rapport pour que l'une soit moteur et l'autre mobile ; une des conditions de ce rapport est la proximité réciproque, sans laquelle les choses restent au repos²⁸. Aussi, bien qu'Aristote n'exclut pas que toutes choses aient été en repos à un moment donné, il juge cependant impossible qu'elles soient mises en mouvement sans que ce premier instant ne soit précédé d'un mouvement antérieur²⁹. Aristote propose ensuite un argument fondé sur la notion de temps, défini comme la mesure du mouvement. Le Stagirite cherche à prouver que si le temps est éternel, le mouvement l'est également, car, dans le cas contraire, il faudrait concevoir un temps avant le mouvement qu'il mesure. En effet, pour Aristote l'unité du temps est l'instant, qui est un moyen terme entre la fin du temps passé et le commencement du temps futur ; il est donc impossible de concevoir un instant sans qu'un autre instant ne le précède et le suive³⁰.

Aristote peut alors affirmer :

S'il en est ainsi, pour le temps, il en est de même encore, et nécessairement, pour le mouvement, puisque le temps est une affection du mouvement.³¹

²⁶ *Physique*, VIII, 1, 251a18-20, éd. cit., p. 102.

²⁷ *Physique*, VIII, 1, 251a23-28, éd. cit., pp. 102-103 : « Si parmi les choses les unes sont mobiles, les autres motrices, et si, à un moment, l'une devient moteur premier, l'autre premier mobile, et qu'à un autre moment il n'y ait rien de tout cela, mais le repos, il faut donc qu'il y ait un changement antérieur ; en effet il y avait une cause à ce repos, car la mise en repos est privation du mouvement. Par suite, avant le premier changement, il y avait un changement antécédent ».

²⁸ *Physique*, VIII, 1, 251b1-5, éd. cit., p. 103 : « Tout ce qui est capable d'agir, de pâtir, de mouvoir comme d'être mû, n'en est pas capable dans toutes les conditions, mais seulement dans certaines conditions, notamment de proximité réciproque ».

²⁹ *Physique*, VIII, 1, 251b5-7, éd. cit., p. 103 : « Et certes, si le mouvement ne s'est pas toujours produit, c'est évidemment qu'elles n'étaient pas en état d'être capables, l'une d'être mue, l'autre de mouvoir ; mais il fallait que l'une d'elles changeât. [...] Il y aura donc un changement antérieur au premier ».

³⁰ *Physique*, VIII, 1, 251b20-24, éd. cit., p. 104 : « L'instant est une sorte de moyen terme, étant à la fois commencement et fin, commencement du temps futur et fin du temps passé, alors nécessairement le temps existe toujours. [...] Par suite, puisque l'instant est commencement et fin, nécessairement, de part et d'autre de lui-même, il y aura du temps ».

³¹ *Physique*, VIII, 1, 251b26-28, éd. cit., p. 104. Baudry résume le problème ainsi : « Le temps est un mode du mouvement et n'existe que par le mouvement. Le monde ne peut exister sans son sujet et comme le temps ne peut avoir ni commencement ni fin ; il s'ensuit que le mouvement n'a ni commencement ni fin » (cf. *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde...*, p. 143).

L'éternité du monde *a parte post* est démontrée de la même manière que l'éternité *a parte ante* : un mouvement ne peut être détruit sans l'intervention d'un autre mouvement qui mette fin à l'action du premier. Or, ce second mouvement ne pourra lui-même être détruit sans qu'intervienne un mouvement ultérieur, et ceci éternellement³².

Au chapitre 2 du livre VIII, Aristote propose trois objections contre la position éterniste, auxquelles il répond ensuite en détail. La première objection consiste à affirmer qu'aucun changement n'est éternel, mais que tout mouvement part d'un terme initial vers un terme final, où il trouve le repos. Les contraires sont ainsi les limites entre lesquelles se déroulent les mouvements, garantissant que rien ne se meuve éternellement³³. Aristote accepte cette analyse pour ce qui concerne les mouvements sublunaires qui ne sont pas éternels, mais circonscrits par les termes entre lesquels ils se déroulent. Cependant, il annonce une discussion future (VIII, 8), au cours de laquelle il démontrera l'existence d'un mouvement qui n'a pas de contraires – le mouvement circulaire – et qui, de ce fait, est éternel³⁴. La seconde objection repose sur le fait qu'une chose qui est parfaitement en repos, et qui n'a en elle-même aucun principe de mouvement, puisse soudain être mue :

Par exemple chez les êtres inanimés, dont les parties ou le tout, bien que n'étant pas mus mais immobiles, sont pourtant mises en mouvement à un certain moment.³⁵

Aristote indique que la cause du repos d'un mobile est l'éloignement par rapport à son moteur et que cette explication ne constitue pas un argument en faveur de la génération absolue d'un premier mouvement. La troisième et dernière objection reconduit la précédente, mais est appliquée cette fois aux êtres animés, qui peuvent demeurer totalement en repos et se mouvoir soudainement, sans que cela ne résulte de l'action d'un moteur extérieur, comme dans le cas précédent³⁶ ; or, si la génération d'un mouvement peut se produire spontanément dans un être animé particulier, cela doit être d'autant plus envisageable au niveau de l'être macrocosmique. Mais, selon Aristote, bien que cela ne soit pas toujours visible, l'expérience démontre que tout mouvement d'un être animé est provoqué par l'action du milieu sur une

³² *Physique*, VIII, 1, 252a1-3, éd. cit., p. 104 : « De même, ce qui est susceptible d'être détruit devra être détruit lorsqu'il aura été détruit, et ce qui est capable de le détruire devra être à son tour détruit ultérieurement ; car la destruction est un changement ».

³³ *Physique*, VIII, 2, 252b10-13, éd. cit., p. 105 : « Tout changement va par nature d'un terme à un autre ; par suite, nécessairement, pour tout changement les contraires dans lesquels il se produit sont des limites, et rien ne se meut à l'infini ».

³⁴ *Physique*, VIII, 8, 264b10-14, éd. cit., p. 135 : « Le mouvement circulaire, au contraire, sera un et continu ; en effet, il n'en résulte rien d'impossible, car ce qui est transporté à partir de A sera du même coup transporté vers A en vertu d'une même tendance, vu que le point où il doit arriver est celui vers lequel il se meut, sans que pour cela les mouvements contraires ou les opposés coexistent ».

³⁵ *Physique*, VIII, 2, 252b10-13, éd. cit., p. 106.

³⁶ *Physique*, VIII, 2, 252b17-20, éd. cit., p. 107 : « Le mouvement, dit-on, se produit là où il n'existait pas au préalable, et c'est ce qui arrive chez les êtres animés ; d'abord en repos, les voici ensuite qui marchent, sans que rien, pense-t-on, les meuve de l'extérieur ».

partie constituante de l'animal. A ce propos, il rappelle que le problème du mouvement ne concerne pas seulement le changement local mais tout type de mouvement, de sorte qu'il peut conclure :

Rien n'empêche donc, et c'est sans doute une nécessité, que beaucoup de mouvements se produisent dans le corps sous l'action du milieu enveloppant ; or certains d'entre eux meuvent la pensée ou le désir, et leur mouvement à son tour meut l'être tout entier.³⁷

Dans le traité *Du ciel*, Aristote aborde la discussion du mouvement sous un angle différent. Il commence par dissocier deux sortes de mouvements simples (I, 2) – le rectiligne et le circulaire –, par rapport auxquels il pose l'existence de deux types de corps simples : d'une part, les quatre éléments – terre, eau, air et feu – qui se déplacent linéairement vers le centre ou la circonférence du monde, et, d'autre part, le cinquième élément – l'éther, matière des cieux – qui est mû d'un mouvement circulaire³⁸. A la suite de l'examen développé en *Physique* VIII, 8, Aristote réaffirme ici que le mouvement circulaire n'a pas de contraire, car l'opposé du mouvement rectiligne vers le haut est le mouvement rectiligne vers le bas et non le mouvement en cercle. Aucun terme ne limite le mouvement circulaire pour lequel le point de départ coïncide avec le point d'arrivée³⁹. Si le mouvement circulaire n'a pas de contraire, cela signifie également qu'il est parfait et éternel, car ce sont les contraires qui sont responsables de la génération et de la corruption des choses – le blanc est corrompu par le non-blanc, la position debout est générée à partir de la position assise⁴⁰. Aux arguments tirés de l'incorruptibilité et de la perfection du mouvement circulaire, Aristote ajoute, à la fin du chapitre III, deux remarques confirmant l'incorruptibilité du ciel. La première est de nature religieuse : tous les hommes, y compris les barbares, reconnaissent l'existence de dieux immortels, dont le ciel est la demeure éternelle. La seconde est issue de l'observation :

³⁷ *Physique*, VIII, 2, 252b20-23, éd. cit., p. 107

³⁸ ARISTOTE, *Traité du ciel*, I, 2, 269a3-5, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF, 2004, p. 77 : « Si précisément, donc, il existe un mouvement simple, que le mouvement en cercle est simple, que le mouvement d'un corps simple est simple et que le mouvement simple est celui d'un corps simple [...], il est nécessaire que soit un corps simple déterminé celui qui est transporté naturellement en un mouvement circulaire selon sa propre nature ».

³⁹ *Traité du ciel*, I, 3, 270a13-25, éd. cit., pp. 85-87 : « Il est pareillement rationnel d'estimer à propos de ce corps [l'éther] qu'il est ingénérable et incorruptible, qu'il ne peut être augmenté ni altéré, du fait que tout ce qui est en devenir est en devenir à la fois à partir d'un contraire et d'un substrat [...]. Si, dès lors, s'il n'est pas possible qu'il existe un contraire à ce <corps> du fait qu'il n'y a aucun mouvement contraire à la translation en cercle, il paraît juste que la nature ait soustrait aux contraires ce qui doit être ingénérable et incorruptible ».

⁴⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, IX, 8, 1050b20-25, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, pp. 49-50 : « Et s'il existe quelque mobile éternel, il n'est pas mû selon une puissance, sinon en ce qu'il peut passer d'un lieu dans un autre, et rien n'empêche de lui attribuer en ce sens une matière. C'est pourquoi le Soleil, les astres, le Ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils ne s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens. Ces êtres ne se lassent point dans leur marche, car le mouvement n'est pas pour eux, comme pour les êtres corruptibles, puissance de contradictoire ».

En effet dans toute l'étendue du temps écoulé, selon la tradition que les hommes se sont transmise les uns aux autres, aucun changement n'a été constaté ni dans la totalité la plus extérieure du ciel, ni dans aucune des parties qui lui sont propres.⁴¹

Dans la suite du *De caelo*, Aristote démontre d'abord la finitude du monde (ch. 5-7), puis son unicité (ch. 8 et 9), avant de discuter en détail son incorruptibilité (ch. 10-12). Au chapitre 10, le Stagirite affirme que, sous différentes modalités, tous les auteurs anciens ont défendu la génération du monde⁴². Il conteste en détail la position de Platon, en affirmant qu'il est impossible que le monde ait été à la fois engendré *a parte ante* et qu'il soit incorruptible *a parte post*⁴³ : cela contredit l'expérience démontrant que tout ce qui naît se corrompt. Ensuite, Aristote s'attaque au principe matériel du cosmos selon le *Timée*, à savoir la *Khóra*, substrat informe ordonné ensuite par le démiurge : si un substrat préexiste au monde dans une configuration différente de celle dans laquelle il sera établi ensuite, alors, soit ce substrat demeure toujours dans le même état, et le monde n'est pas engendré, soit ce substrat change lorsque le monde est engendré, et il est alors corruptible en vertu du principe selon lequel une chose qui a changé une fois changera – ou a la possibilité de changer – dans le futur. Comme le note C. Michon : « [Aristote] utilise le principe dit 'de plénitude', selon lequel toute possibilité (puissance) se réalise en un point du temps, pour montrer que ce qui existe toujours est incorruptible (sans quoi sa corruption s'actualiserait un jour et il cesserait donc d'exister) »⁴⁴. Après avoir défini (ch. 11) les termes du problème, Aristote établit, au dernier chapitre du premier livre du *De caelo* (ch. 12), une série d'équivalences entre les termes 'incorruptible'/'inengendré' et 'corruptible'/'engendré'. Dans cette perspective, postuler l'éternité du monde revient à affirmer du même coup son ingénéralité et son incorruptibilité. En effet :

Si quelque chose existant pendant un temps infini était corruptible, il aurait la capacité de ne pas être. Si, donc, c'est dans un temps infini, posons que sa capacité est réalisée. Alors il sera et ne sera pas en même temps en acte.⁴⁵

De même, si le monde est incorruptible mais engendré, cela voudrait dire qu'il n'a pas existé pendant un certain temps (il est engendré), alors qu'il doit exister toujours (il est incorruptible). Un autre argument qu'Aristote présente dans ce chapitre sera abondamment repris par les partisans de l'éternité du monde. L'argument porte sur la notion de temps : dans

⁴¹ *Traité du ciel*, I, 3, 270b13-15, éd. cit., p. 89.

⁴² *Traité du ciel*, I, 10, 279b11-15, éd. cit., p. 151 : « Tous, donc, disent que <le monde> a été engendré, mais les uns le disent engendré pour l'éternité, d'autres le disent corruptible comme n'importe quel autre des composés, alors que pour d'autres, il est tantôt dans un état, tantôt dans un autre quand il se corrompt, selon un processus éternel ».

⁴³ *Traité du ciel*, I, 10, 270b17, éd. cit., p. 151 : « Prétendre que <le monde> est engendré et pourtant éternel fait partie des choses impossibles ».

⁴⁴ *Thomas d'Aquin et la controverse...*, p. 316.

⁴⁵ *Traité du ciel*, I, 12, 282b5-10, éd. cit., p. 169.

l'hypothèse où le monde est engendré ou corrompu, comment expliquer que cela se soit produit – ou que cela se produira – à tel instant plutôt qu'à tel autre ?

En effet, s'il n'y a aucune raison pour que ce soit à un point plutôt qu'à un autre, et que les points du temps sont en nombre infini, il est clair que quelque chose de générable et de corruptible existait pendant un temps infini.⁴⁶

En conclusion du premier livre du *De cælo*, Aristote résume le problème en disant que si le monde est périssable, cela signifie qu'il aura en même temps la possibilité d'être et de ne pas être antérieurement à sa destruction, et s'il est générable, il aura la possibilité d'être et de ne pas être postérieurement à sa génération : deux hypothèses également impossibles.

On constate que les critiques qu'Aristote oppose à Platon à propos de la génération du monde reposent sur une interprétation radicale de la position du fondateur de l'Académie. En un certain sens, le Stagirite critique les conclusions de son maître par rapport à ses propres prémisses et définitions. Par exemple, il ignore la doctrine du *Timée* qui fait naître le temps et le monde simultanément. Pour le Stagirite, le temps est une durée éternelle et cette conception est à la base de sa discussion de l'éternité du monde et du mouvement. En revanche, Platon conçoit l'éternité dans une double perspective : d'une part l'éternité paradigmatique, parfaite et inengendrée et d'autre part, l'éternité de la réplique qui se différencie de son modèle en naissant avec le monde et en étant mesurée selon le nombre. W. von Leyden relève en ces termes les différences entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de l'éternité : « There are two meanings of the word 'eternal' which Plato was the first to use in the sense of a mode of existence unconditioned by time and therefore allowing no distinction between past, present, and future, while Aristotle employed it to express the notion of everlasting existence or sempiternity »⁴⁷. Ces conceptions différentes de l'éternité ont des conséquences importantes sur la définition du temps : pour Platon, le temps et l'éternité sont différenciés car l'existence du premier commence avec le monde, alors que pour Aristote les deux notions se confondent pour former une durée sans fin.

A la lecture de la fin du premier livre du *De cælo* et du début du livre VIII de la *Physique*, nous pouvons répertorier trois preuves distinctes démontrant l'éternité du monde : une première issue de l'analyse du mouvement, une deuxième liée à la notion de temps et une troisième déduite de la perfection du cinquième élément – l'élément constituant la matière des

⁴⁶ *Traité du ciel*, I, 12, 283b18-22, éd. cit., p. 179.

⁴⁷ VON LEYDEN, W., « Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle », *The Philosophical Quarterly*, 54 (1964), p. 35.

cieux –, dont le mouvement n'a pas de contraire et qui, de ce fait, est éternel. Dans le corpus aristotélicien, on trouve encore deux autres preuves en faveur de l'éternité du monde. La première est basée sur l'éternité de la matière : Aristote constate d'abord que tout ce qui naît ou est engendré advient à partir d'un substrat⁴⁸ ; aussi, si on pose que cette matière, substrat du changement, est elle-même engendrée, on devra alors postuler l'existence d'une matière antérieure, responsable de l'engendrement de la première matière :

Or, telle est la nature de la matière ; de sorte qu'il lui faut être avant d'être engendrée. En effet, j'appelle matière le premier sujet pour chaque chose, élément immanent et non accidentel de sa génération.⁴⁹

Face à l'impossibilité de postuler à l'infini des substrats antérieurs, Aristote conclut que la matière est le support éternel de la génération successive des formes. Sous la plume des néoplatoniciens arabes, la preuve de l'éternité du monde fondée sur la notion de matière sera modifiée et c'est sous l'angle de la possibilité qu'elle sera exploitée : la matière est en effet le lieu des possibles et le substrat du changement. Aristote établit donc que le processus de génération requiert nécessairement l'existence d'une entité antérieure et potentielle. Aussi, peut-il affirmer que rien ne vient à l'existence du néant, mais que tout survient à partir des possibilités qui préexistent dans la matière⁵⁰. Une dernière preuve en faveur de l'éternité du monde est établie à partir de l'impossibilité du vide, point charnière de la physique du Stagirite : tout ce qui est matériel est engendré dans un certain lieu ; or, dans le cas d'une génération absolue, l'objet matériel, advenant à l'existence à partir de rien, aurait été engendré dans un lieu précédemment vide, ce qui est impossible⁵¹.

Bien que ce parcours du corpus aristotélicien semble démontrer que le Stagirite soit partisan de l'éternité du monde, il nous faut signaler encore un passage du premier livre des *Topiques*, qui, malgré sa brièveté, servira aux médiévaux latins à concilier la physique aristotélicienne et les doctrines créationnistes des religions chrétienne, juive et musulmane :

Sont encore des problèmes, les questions au sujet desquelles il existe des raisonnements contraires [...], et aussi les questions au sujet desquelles nous n'avons aucun argument, parce

⁴⁸ *Physique*, I, 7, 190b1-5, éd. cit., p. 45 : « Mais, que les substances et tout ce qui est absolument viennent d'un certain sujet, cela apparaît évident à l'examen. En effet, toujours il y a quelque chose qui est sujet, à partir de quoi se produit la génération, comme les plantes et les animaux à partir de la semence ».

⁴⁹ *Physique*, I, 9, 192a29-31, p. 50.

⁵⁰ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 3, 317b16-17, texte établi et traduit par C. Mugler, Paris, Vrin, 1966, p. 11 : « Pour résumer notre pensée, nous dirons maintenant qu'en un sens il y a génération absolue à partir de quelque chose qui n'est pas, mais qu'en un autre sens la génération a toujours lieu à partir de quelque chose qui est. Ce qui existe, en effet, en puissance, mais n'existe pas en acte, doit en premier lieu être dit exister des deux manières que nous venons d'indiquer ».

⁵¹ *Traité du ciel*, III, 2, 301b31-302a4, éd. cit., p. 321 : « Il est impossible qu'il y ait génération de tout corps, s'il est aussi impossible qu'il existe un vide séparé. En effet, dans le lieu dans lequel une chose naissante se trouvera, s'il y a génération, il serait nécessaire qu'il y ait auparavant un vide, étant donné qu'il n'y aurait aucun corps. En fait un corps peut naître d'un autre corps [...], mais de façon générale en l'absence de tout autre grandeur préexistante c'est impossible ».

qu'elles sont trop vastes et que nous croyons qu'il est difficile d'en fournir la raison : si, par exemple, le Monde est ou non éternel.⁵²

Dans ce contexte, Aristote exemplifie les difficultés liées à la résolution des problèmes dialectiques. Il est question des modes d'argumentation, et non de physique ou de cosmologie ; ce texte fut cependant largement utilisé, d'Avicenne à Thomas d'Aquin, pour réhabiliter la physique aristotélicienne dans une vision créationniste du monde.

La signification de ce passage a cependant été contestée par les partisans de la conciliation des doctrines d'Aristote et de Platon, au premier rang desquels al-Fārābī. Comme nous l'avons signalé dans l'introduction de ce chapitre, il ne nous est pas possible de rendre compte ici des développements que subit la question de l'éternité du monde dans l'Antiquité tardive. Cependant, il nous faut relever qu'elle fut objet de discussion dans le cadre des tentatives d'harmonisation des doctrines de Platon et d'Aristote. Suivant les thèses de la *Théologie d'Aristote* – paraphrase de *Ennéades* de Plotin faussement attribuée au Stagirite –, al-Fārābī s'est efforcé de démontrer que les deux penseurs partageaient la même opinion sur la question de la production du monde, dans le traité intitulé *L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* (*kitāb al-Ġam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs*). Tout d'abord, l'auteur affirme que certains penseurs ont été amenés à conclure qu'Aristote et Platon se sont opposés à propos de la question de l'origine du monde, en se basant sur le passage des *Topiques* cité ci-dessus. D'après al-Fārābī, ce passage ne permet cependant pas de connaître l'opinion d'Aristote sur la question qui nous occupe, car elle figure ici à titre d'exemple, au sein d'une discussion portant sur les syllogismes composés de prémisses répandues (*dā'i*).

Selon le penseur persan, Aristote n'aurait jamais défendu la thèse de l'éternité du monde, bien que cela contredise apparemment les thèses développées dans le *Traité du ciel et du monde*. Pour justifier son assertion, al-Fārābī explique qu'étant donné (1) que le temps est le nombre du mouvement de la sphère céleste et que (2) ce qui résulte d'une chose ne contient pas cette chose, l'affirmation du Stagirite selon laquelle le monde n'a pas de commencement dans le temps signifie qu'il a été engendré, non partie par partie, mais d'un seul coup. Aussi,

Il devient donc ainsi assuré que <la sphère> résulte de la création *ex nihilo* du Créateur en une seule fois sans durée dans le temps et que, de son mouvement, résulte le temps.⁵³

⁵² ARISTOTE, *Topiques*, I, 11, 104b13-16, trad. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1950, p. 26.

⁵³ AL-FĀRĀBĪ, *kitāb al-Ġam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn Aflāṭūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs* (*L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*), éd. Bumelham, Beyrouth, Dār wa-Maktaba, 1994, p. 60 ; trad. franç. AL-FĀRĀBĪ, *L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, introd., trad. et notes D. Mallet, Damas, IFPO, 1989, p. 85 :

ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري، جل جلاله، اياه دفعة بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان.

Cette affirmation est confirmée par les thèses développées dans la *Théologie d'Aristote* : le créateur a créé la matière première à partir de rien, puis il lui a donné la corporéité et l'a organisée, selon un modèle similaire à ce que propose Platon dans le *Timée* :

[Aristote] explique très clairement que toutes [les parties du monde] résultent d'une création *ex nihilo* du Créateur ; que celui-ci est la cause efficiente, l'Un Véritable, le Créateur de toutes choses, conformément à ce qu'a expliqué Platon dans ses livres sur la souveraineté, comme le *Timée*, *Politéia* et dans d'autres de ses discours.⁵⁴

Avicenne

Dans la philosophie d'Avicenne, la question de l'éternité du monde s'inscrit dans la problématique plus large de la nature de l'univers. Avant d'analyser les textes traitant à proprement parler de notre sujet, nous allons rappeler quelques aspects importants de la cosmologie avicennienne.

Le philosophe persan considère que l'univers émane d'un premier principe nécessaire qui produit toute chose par l'intermédiaire d'une série d'intelligences. Depuis le premier principe, émane une unique⁵⁵ intelligence qui va produire un triple acte d'intellection : elle va penser son principe, puis se penser elle-même, d'une part, comme possible *in se* et, d'autre part, comme nécessaire *ab alio*. Ces trois actes ont pour effet la production respective d'une seconde intelligence, du corps et de l'âme d'une première sphère céleste. Le même processus cognitif est reconduit à dix reprises, par dix intelligences émanant successivement l'une de l'autre, jusqu'à la sphère de la lune qui se trouve trop éloignée du premier principe pour pouvoir produire à son tour un corps et une âme uniques. Par sa double réflexion – se penser comme possible, puis comme nécessaire –, la dixième intelligence produit alors une multiplicité de corps et d'âmes qui vont constituer les êtres sublunaires. C'est au sein de cet enchaînement complexe d'actes cognitifs que se pose la question de l'éternité du monde. L'émanation des intelligences se produit-elle dans le temps, ou leur antériorité par rapport au premier principe n'est-elle qu'ontologique ? Est-elle l'effet d'une cause agissant par nécessité, ou est-elle le résultat d'une création volontaire ? Dans ce cas, est-elle produite à partir de rien, comme l'enseigne la loi musulmane, ou est-elle constituée de toute éternité ?

⁵⁴ *L'harmonie entre les opinions...*, pp. 61-62 ; trad. cit., p. 86.

ويبين بياناً شافياً أنها كلها حدثت عن ابداع الباري لها؛ وانه، عز وجل، هو العلة الفاعلة، الواحد الحق، ومبدع كل شيء، على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية، مثل "طيماسوس" و"بوليطقا" و غير ذلك من سائر اقاويله.

⁵⁵ Selon Avicenne, le premier principe est un par excellence, et, de ce fait, il ne peut produire directement une multiplicité d'étants. En effet, de l'un ne peut provenir que l'un car, dans le cas contraire, l'essence du premier principe se trouverait multipliée par la multitude des essences produites, ce qui est impossible. (Pour l'explication de ce principe, cf. notamment *Métaphysique du Šifā'*, VIII, 7).

Plusieurs extraits de la partie du livre du *Šifā'* consacrée à la métaphysique vont nous permettre de répondre à ces différentes questions : il s'agit, entre autres, du deuxième chapitre du livre IV et du premier chapitre du livre IX. Dans le premier de ces deux passages, Avicenne fonde l'éternité du monde sur le concept de possibilité. Commençons par définir les termes 'nécessaire', 'possible' et 'impossible'. Le dernier est le plus évident à saisir : est impossible ce qui ne peut exister, ce dont l'existence est contradictoire. À première vue, le premier terme ne pose pas non plus de problème : est nécessaire (*wāğib*) ce qui ne peut pas ne pas être, ce dont la non-existence est une contradiction. Toutefois, Avicenne distingue entre ce qui est nécessaire *in se* et ce qui est nécessaire *ab alio*. La première modalité ne convient qu'au premier principe, car seul l'être dont l'existence est identique à l'essence est nécessaire en soi⁵⁶. La seconde définit le statut des êtres immatériels ; à savoir les intelligences : puisqu'elles tiennent leur existence de Dieu, ces entités ne sont pas nécessaires en elles-mêmes ; cependant, elles héritent de cet attribut en tant qu'elles sont produites par un être éternel et nécessaire. Comme le note E.L. Fackenheim : « With this term [necessary *ab alio*] al-Fārābī and Ibn Sīnā refer primarily to the mode of existence possessed by the eternal and immaterial beings : although they require a cause outside themselves in order to exist, they yet exist, through their Cause, necessarily and eternally »⁵⁷. Selon un autre point de vue, ces entités nécessaires et éternelles, bien que causées, peuvent également être caractérisées en termes de possibilité. Avicenne définit la possibilité comme le caractère d'un être pouvant être ou ne pas être et pratique au sein de la possibilité la même distinction qu'au sein de la nécessité : un être peut être possible *per se* ou possible *ab alio*. La seconde modalité concerne les êtres du monde sublunaire qui, soumis à la génération et à la corruption, sont possibles au

⁵⁶ GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 159 : « Est nécessaire, l'être dont l'existence fait partie de l'essence, ou mieux dont l'existence, l'être, est l'essence même. Ne sont pas nécessaire en soi, mais seulement possibles tous les êtres dont l'essence n'inclut pas l'essence ».

⁵⁷ FACKENHEIM, E.L., « The Possibility of the Universe in al-Fārābī, Ibn Sīnā and Maïmonides », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16 (1946-47), p. 40. Dans le *kitāb al-Nağāt*, on lit les précisions suivantes : « L'être nécessaire est nécessaire par soi, ou bien ne l'est pas par soi. Celui qui est nécessaire par soi est celui qui est la cause de son essence, non à cause d'autre chose – quelle que soit cette autre chose –, et l'hypothèse de sa non-existence entraîne une contradiction. Quant à l'être nécessaire, mais qui n'est pas nécessaire par lui-même, c'est celui qui devient nécessaire par une autre chose que lui-même » (c'est nous qui traduisons).

ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود.

(cf. IBN SĪNĀ (AVICENNE), *kitāb al-Nağāt*, éd. M. Faḥry, Beyrouth, Dār al-ifāq al-jadīda, 1982, p. 261.)

sens fort, autrement dit contingents. Quant à la première, elle recouvre, pour Avicenne, la nécessité *ab alio* et s'applique aux êtres immatériels⁵⁸.

A la lumière de ces clarifications et se basant sur les réflexions qu'Aristote développe dans la *Physique*, Avicenne déclare, au deuxième chapitre du livre IV de la *Métaphysique du Šifā'*, qu'un principe matériel est à l'origine de toute chose produite (*ḥādīt*). En effet, tout ce qui commence à être après n'avoir pas été a nécessairement une matière car :

Tout engendré a besoin, avant de devenir, d'être possiblement existant en lui-même.⁵⁹

Avicenne distingue entre la puissance (*qudra*) de l'agent par rapport au patient et la possibilité (*imkān*) inhérente à la chose elle-même : la possibilité d'exister d'une chose ne réside pas dans la puissance de l'agent, mais dans la chose elle-même⁶⁰. Plus exactement, elle est une *intentio (ma'nā)* dans un sujet et advenant à un sujet⁶¹. Cette possibilité, Avicenne la nomme également 'puissance' (*quwwa*), au sens aristotélicien de ce qui s'oppose à l'acte. La suite du raisonnement se présente ainsi : si la puissance d'exister (*quwwa al-wūjūd*) précède toute existence, ce qui porte la puissance, à savoir la matière (*mādda*), précède tout ce qui commence à exister :

Or, nous appelons la possibilité de l'existence, la puissance de l'existence et nous appelons ce qui porte la puissance de l'existence, dans lequel il y a la puissance de l'existence de la chose,

⁵⁸ E.L. Fackenheim propose deux tableaux pour illustrer la répartition de la possibilité et de la nécessité dans l'univers avicennien :

(1)	(a) Necessary being	(i) necessary <i>per se</i> (God) (ii) necessary <i>ab alio</i> (immaterial and eternal beings other than God)
	(b) Possible being	sublunary temporal beings
(2)	(a) Necessary being <i>per se</i>	God
	(b) Possible being <i>per se</i>	(i) necessary <i>ab alio</i> (immaterial and eternal beings other than God) (ii) possible in every respect (sublunary temporal beings)

(cf. FACKENHEIM, E.L., « The Possibility of the Universe... », p. 41). Concernant ce schéma établi par Fackenheim, nous devons cependant relever que la possibilité qui touche les êtres sublunaires renvoie au mode de leur production, car en lui-même, le fait qu'ils existent leur confère une certaine nécessité, dans le sens où ils sont le résultat d'une chaîne de production nécessaire.

⁵⁹ *Al-Šifā' al-ilahiyyāt...*, IV, 2, p. 181 :

كل كائن يحتاج إلى أن يكون – قبل كونه – ممكن الوجود في نفسه.

Pour la traduction (modifiée), cf. IBN SĪNĀ (AVICENNE), *La métaphysique du Šifā'*, introd, trad. et notes G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1985, vol. I, p. 223. Plus bas également : « Et ce qui peut exister a été précédé par la possibilité de son existence, il est possiblement existant »

والممكن أن يوجد سبقه إمكان وجوده، وأنه ممكن الوجود.

⁶⁰ *Al-Šifā' al-ilahiyyāt ...*, p. 182 ; trad. cit., p. 223 : « Il est donc clair et évident que le sens du fait que la chose est possible par elle-même est autre que le sens du fait qu'il y a une puissance à son égard bien qu'il soit un par le sujet ».

فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه وإن كانا بالموضوع واحداً.

⁶¹ Sur le sens de *ma'nā* chez Avicenne, cf. GOICHON, A. -M. , *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā...*, p. 253ss.

'sujet', 'hylé', 'matière', selon des circonstances diverses. Par conséquent, la matière a précédé tout ce qui commence à exister.⁶²

Dans la suite du texte, Avicenne va analyser plus précisément les rapports d'antériorité et de postériorité qu'entretiennent l'acte et la puissance. Il commence par rappeler un certain nombre de positions d'auteurs anciens qui, pour la plupart, ont défendu l'idée que la puissance précède l'acte, non seulement dans le temps mais aussi logiquement⁶³. Pour sa part, Avicenne admet l'antériorité chronologique (*fi-l-zamān*) de la puissance sur l'acte pour ce qui concerne les choses particulières, générables et corruptibles, alors que l'acte est antérieur à la puissance pour ce qui est des choses universelles et éternelles. La première affirmation offre un début de réponse à notre problème : si la puissance précède chronologiquement l'acte dans les choses matérielles et dans l'univers physique en général, cela signifie que le monde existe depuis un temps infini, car la matière, support de la possibilité, existe de tout temps. Poursuivant son raisonnement par l'analyse des aspects par lesquels l'acte est supérieur à la puissance⁶⁴, Avicenne affirme qu'il est vain de demander lequel est chronologiquement premier dans la constitution des réalités sublunaires, tant le cycle des générations et corruptions revêt un caractère inexorable. En effet :

La semence est venue de l'homme, la graine de l'arbre de sorte qu'à partir de cela est venu un homme et à partir de ceci un arbre. Et il n'y a pas plus de raison de supposer dans ces choses l'acte avant la puissance, que de supposer la puissance avant l'acte.⁶⁵

Au chapitre 3 du livre VIII, qui conclut la discussion sur la causalité, Avicenne va préciser la question de l'existence d'un premier moment du monde en se demandant si l'« avant » qui précède la première chose produite est de nature temporelle ou ontologique. Le philosophe persan affirme qu'en tant que cause première et efficiente, le premier principe est nécessairement un, au sens absolu⁶⁶. Comme cela a été précisé précédemment, seul le premier

⁶² *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 182 ; trad. cit., p. 224 :

ونحن نسمى إمكان الوجود قوّة الوجود؛ ونسمى قوّة الوجود الذي فيه قوّة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادّة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة، فإن كل حادث فقد تقدّمه المادّة.

⁶³ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 182-183 ; trad. cit., p. 224 : « Nous disons : ces points que nous avons rapportés suggèrent que la puissance, absolument, est antérieure à l'acte et qu'elle ne le précède pas seulement dans le temps. C'est là une opinion vers laquelle ont penché beaucoup d'Anciens ».

فنقول : إن هذه الفصول التي أوردناها توهم أن القوة - على الإطلاق - قبل الفعل ومتقدمة علوه الزمان وحده، وهذا شيء قد مال إليه عامة من القدماء.

⁶⁴ Si, dans les choses particulières, soumises à la génération et à la corruption, la puissance est antérieure à l'acte, Avicenne relève cependant que ce dernier est supérieur du point de vue de la définition ainsi qu'en terme de perfection et quant à la fin.

⁶⁵ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 184 ; trad. cit., p. 225 :

فإن المنّي كان عن الإنسان والبذر عن الشجرة حتى كان عن ذلك إنسان وعن هذا شجرة. فليس أن يفرض الفعل في هذه الأشياء قبل القوة أولى من أن تفرض القوة قبل الفعل.

⁶⁶ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 342 ; trad. cit., p. 83 : « Si nous disons : un Principe premier et efficient, ou plutôt un premier principe absolu, il faut nécessairement qu'il soit un ».

principe est nécessaire en soi, alors que l'existence de toutes les autres réalités dépend de lui et ils trouvent en lui leur cause première⁶⁷. De ce point de vue, toute chose reçoit son être (*mubda'*) d'un autre, et ultimement du premier principe, sans lequel elle ne serait pas. C'est en ce sens qu'Avicenne comprend la création : la production sans intermédiaire – même temporel – de l'être d'une chose par sa cause. Il est intéressant de relever que l'auteur du *Šifā'* utilise ici *ibdā'* pour signifier 'création', terme qui définit spécifiquement une production sans intermédiaire, par opposition à *iḥdāt*, utilisé dans le cas d'une production temporelle⁶⁸. Ainsi, tout ce qui n'est pas l'Un existe après n'avoir pas été, et cette antériorité doit être comprise au sens essentiel (*bi-l-dāt*) et non temporel. En effet :

Si cet 'après' était temporel il serait précédé de l' 'avant', et disparaîtrait avec son apparition à l'existence. Alors il y aurait une chose dont on dit qu'elle est 'avant' l'autre et qui n'existe plus maintenant [...]. Une telle création serait vaine et n'aurait pas de sens.⁶⁹

Dans le cas présent, il est impossible d'affirmer la création dans le temps d'une première chose, car il serait alors nécessaire de postuler une chose précédente, de laquelle proviendrait la possibilité de la première chose, et cela indéfiniment. Le monde existe donc de toute éternité.

La suite des arguments en faveur de l'éternité du monde est développée au premier chapitre du livre IX. Avicenne commence par rappeler un certain nombre de caractéristiques du premier principe qui avaient été définies à la fin du premier livre, et déjà résumées au chapitre VIII, 4 : le premier principe n'entre pas dans un genre ni ne tombe sous une définition, il ne peut lui être ajouté aucun accident, il n'a pas d'égal, n'a ni d'associé (*šarṭk*), ni de contraire (*ḍidd*). Il existe nécessairement par lui-même, il est inengendré, incorruptible et un, au sens où son existence n'est partagée par aucun autre étant. Avicenne analyse ensuite les principes du devenir et conclut qu'ils sont régis par la proximité et l'éloignement des

فنقول : إذا قلنا مبدأ أول فاعلى، بل مبدأ أول مطلق، فيجب أن يكون واحداً.

⁶⁷ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 342 ; trad. cit., p. 83 : « Il appert de ce que nous avons précédemment expliqué que le nécessairement existant est unique numériquement et que tout ce qui n'est pas lui, si on le considère en lui-même, est possible dans son existence. Il est donc causé et l'on voit qu'il se termine nécessairement en lui du point de vue de la causalité ».

فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه، أن واجب الوجود واحد بالعدد، وبأن ما سواه إذا اعتبر ذاته كان ممكناً في وجوده، فكان معلولاً، ولا ح أنه ينتهي في المعلولية لا محالة إليه.

⁶⁸ Pour les différents sens des mots *ibdā'* et *iḥdāt*, cf. GOICHON, A. -M. , *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā...*, pour le premier n° 42, cf. p. 18 et pour le second n°135, cf. p. 62.

⁶⁹ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 342-343 ; trad. cit., p. 84 :

وهذا البعد إن كان زمانياً سبقه القبل وعدم مع حدوثه، فكان شيء هو الموصوف بأنه قبله، وليس الآن [...], وهو الإبداع باطلا لا معنى له.

causes⁷⁰. Dès lors, et s'appuyant sur les conclusions tirées du chapitre VIII, 3, Avicenne réaffirme l'éternité du mouvement :

Par conséquent, il y avait, avant le mouvement, un mouvement et ce mouvement a fait parvenir les causes à ce mouvement.⁷¹

Un mouvement ne peut se dérouler qu'après la survenue d'un évènement déclencheur (*al-hādīt*). Cet évènement peut être une intention de l'agent, une volonté, une science, un instrument ou quoi que ce soit s'autre produisant un changement⁷².

Après avoir proposé jusqu'ici des preuves en faveur de l'éternité du monde issues des principes de la physique, Avicenne va en élaborer plusieurs autres, qu'il déduit de la nature du premier principe. Tout d'abord, il est nécessaire de relever que, pour Avicenne, il est impossible qu'une cause essentielle puisse retarder la production de son effet, si toutes les conditions pour la réalisation de l'effet sont réunies :

Si une chose, par elle-même, est toujours cause de l'existence d'une autre chose, elle le sera toujours, tant que son essence existe. Si elle existe perpétuellement, son effet est perpétuellement existant.⁷³

Ceci est particulièrement vrai dans le cas du premier principe. En effet, puisqu'il n'est affecté par aucun changement et n'a jamais cessé d'être tel qu'il est, les conditions pour la création du monde n'ont jamais cessé d'être réunies. Aussi, le monde est coéternel à Dieu et l'antériorité qui les sépare est de nature ontologique et non temporelle. De plus, Avicenne considère que, sous un certain aspect, les attributs du premier principe sont transmis aux effets qu'il produit ; il en va par exemple ainsi de la nécessité, comme cela est rappelé au chapitre IX, 1 :

De même, le principe du tout est une essence nécessairement existante. Et le nécessairement existant rend nécessaire ce qu'il fait exister à partir de lui, sinon il y aurait en lui une disposition qui n'était pas et il ne serait pas le nécessairement existant de tous ses points de vue.⁷⁴

⁷⁰ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, IX, 1, p. 374 ; trad. cit., p. 112 : « Il reste que les principes de ce qui devient se ramènent à la proximité ou à l'éloignement des causes, et cela par le mouvement ».

فيقي أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها، وذلك بالحركة.

⁷¹ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 374 ; trad. cit., p. 112 :

فاذن قد كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة.

⁷² *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 375 ; trad. cit., p. 113 : « Peu nous importe ce qu'était cette chose nouvelle : une intention de l'agent ou une volonté ou une science ou un instrument ou une nature ou la réalisation d'un temps plus propice pour l'action qu'un autre ou la réalisation d'une préparation ou disposition du récepteur ou bien l'arrivée de ce qui influence et qui n'était pas ».

ولا تبالي أي حادث كان ذلك الحادث : كان قصداً من الفاعل، أو إرادة، أو علماً، أو آلة، أو طبعاً، أو حصول وقت أو فقه للعمل دون وقت، أو حصول تهيب أو استعداد من القابل لم يكن، أو وصول من المؤثر لم يكن.

⁷³ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, VI, 2, p. 266 ; trad. cit., p. 21 :

فاذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائماً الوجود كان معلوله دائماً الوجود.

⁷⁴ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, IX, 1, p. 376 ; trad. cit., p. 113-114 :

وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته.

Une réflexion similaire peut être faite à propos de l'éternité : le premier principe est une essence éternelle, et elle confère l'éternité – inférieure ontologiquement parce que causée – à ce qui existe par lui. Celui qui postule l'existence d'un instant précédant l'existence du monde, pendant lequel le premier principe était et le monde n'était pas, devra assumer un changement dans l'essence du premier principe qui permette d'expliquer pourquoi il a causé le monde, alors qu'à l'instant précédent il ne l'avait pas causé⁷⁵. Pour Avicenne, la production du monde par le premier principe n'est pas comparable à la production du voulu par la volonté, car celle-ci produit un acte au travers d'un intermédiaire temporel, alors que la production du monde par le premier principe advient hors de toute temporalité.

Si tant est que l'on puisse expliquer comment le premier principe a pu ne pas causer le monde, puis le causer sans que cela n'entraîne de changement dans son essence, on devra encore démontrer comment, au sein de la non-existence qui précédait le monde, un instant fut distingué pour être le premier instant du monde⁷⁶. Quelle que soit l'explication apportée, on demandera pourquoi l'instant précédent n'a pas été choisi. Avicenne peut ainsi affirmer :

Si donc [le premier principe] ne précède pas par quelque chose qui est passé par rapport au premier moment de la production de la créature, alors il commence à être avec la créature.⁷⁷

La position d'Avicenne peut être résumée comme suit : les négateurs de l'éternité du monde doivent admettre soit (1) que le premier principe a le pouvoir de produire le monde avant qu'il ne le produise, soit (2) qu'il n'en a pas le pouvoir. Cette seconde supposition est inadmissible, car il est impossible que le premier principe puisse passer de l'impuissance à la puissance. Dans le premier cas, les négateurs doivent expliquer, d'une part (a), pourquoi le monde n'a pas été produit alors que les conditions de sa réalisation étaient réunies de toute éternité dans le premier principe, et, d'autre part (b), comment, au sein du non-être précédant le monde, tel instant a été choisi pour sa production.

⁷⁵ En effet, « il faut donc un principe distinctif pour que pour que l'être vienne nécessairement de lui [i.e. du premier principe] et une prépondérance pour que l'être vienne de lui par l'intermédiaire de quelque chose qui se produit et qui n'existait pas la prépondérance n'existait pas et n'était pas active ».

فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه، وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حله.

(cf. *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 377 ; trad. cit., p. 114).

⁷⁶ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 378 ; trad. cit., p. 115 : « Ensuite, comment est-il possible que soit distingué dans le non-existant, un moment de cessation et un moment de commencement et comment un moment serait-il différent de l'autre ? »

ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع؟ وبماذا يخالف الوقت الوقت؟

⁷⁷ *Al-Šifā' al-ilahiyāt...*, p. 377 ; trad. cit., p. 115 :

فإن لم يسبق [الوجوب الوجود] بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه.

*Al-Ġazālī*⁷⁸

Les arguments en faveur de l'éternité du monde élaborés par Avicenne seront vivement critiqués par le théologien et mystique sunnite al-Ġazālī, au premier livre de son ouvrage contre les philosophes : le *Tahāfut al-falāsifa*. Ce premier livre propose une réfutation détaillée des arguments avicenniens, dont nous allons donner à présent un résumé complet. Dans le *Tahāfut*, la méthode de Ġazālī consiste essentiellement à dénoncer les incohérences de la doctrine des philosophes sans proposer de théorie concurrente⁷⁹. Si ce procédé est appliqué dans la plus grande partie de l'ouvrage, il n'est pas scrupuleusement respecté dans le présent chapitre. En effet, la discussion des arguments des philosophes en faveur de l'éternité du monde est très étendue, et Ġazālī y expose à plusieurs reprises ses propres thèses.

Première preuve

Le premier livre du *Tahāfut* est construit autour de la critique de quatre preuves en faveur de l'éternité du monde : les deux premières [A et B] reposent sur une analyse de Dieu comme cause du monde et les deux autres [C et D] sont déduites de la nature de l'effet⁸⁰. Selon Ġazālī, la première est la plus valable des preuves proposées par les philosophes et c'est elle qui va générer la discussion la plus longue. Résumée, elle tient en deux thèses : premièrement, il est impossible qu'un événement temporel provienne d'une cause éternelle sans qu'un changement ne se produise dans la cause au moment de l'apparition de l'effet [thèse A.1]. Autrement dit, si l'on considère qu'aucun changement ne peut survenir en Dieu, alors de deux choses l'une : soit le monde n'a jamais existé, soit il existe éternellement. Deuxièmement, si le monde est créé dans le temps, comment expliquer qu'il ne soit pas apparu antérieurement [thèse A.2] ? Répondre qu'il est inconcevable que Dieu ait pu créer le monde antérieurement revient à affirmer qu'il a voulu le créer à ce moment-là et, dans ce cas, il faudra expliquer ce

⁷⁸ Pour la rédaction de ce chapitre et le suivant, nous nous sommes essentiellement basés sur la thèse de M. Marmura : *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfut of al-Ġazālī and Ibn Rušd*, University of Michigan, 1959. Pour établir les traductions françaises du *Tahāfut*, nous nous sommes appuyés sur la traduction anglaise de M. Marmura : *AL-ĠAZALI, The Incoherence of the Philosophers, a parallel English-Arabic Translation*, introd. et trad. par M. Marmura, Provo Utah, Brigham Young University Press, 2000.

⁷⁹ *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 13 : « Que l'on sache que [notre] intention est de mettre en garde contre la croyance qu'il est bon de suivre les philosophes et contre la croyance que leurs voies sont exemptes de contradictions, en montrant les aspects de leur incohérence. Pour cela, je n'entrerais pas dans des objections contre eux, sauf en interrogeant et niant, non en désignant ou affirmant » (c'est nous qui traduisons).

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا مدع مثبت.

⁸⁰ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 131 : « If the first and the second debates exhibited a conflict of metaphysical premises that in the main pertained to the nature of God, the third and fourth debate exhibit a conflict of metaphysical premises that pertain in the main to the nature of the world ».

qui a incité la volonté divine à vouloir créer le monde à ce moment-là plutôt qu'antérieurement. La conclusion des philosophes est sans appel :

Il est à présent démontré grâce à des arguments certains que la procession d'un événement temporel depuis l'éternel, sans changement d'aspect dans l'éternel ni en puissance, ni en instrument, ni en temps, ni en fin, ni en nature, est impossible.⁸¹

Pour Ġazālī, cet argument est contradictoire pour deux raisons. Avant de les énoncer, il est important de noter que les désaccords qui opposent le théologien sunnite et les philosophes proviennent des prémisses métaphysiques divergentes sur lesquelles reposent leurs différents systèmes⁸². En effet, si les univers ġazālīen et avicennien reposent tous deux sur la prémisse selon laquelle Dieu est éternel, omnipotent, qu'il est la cause du monde et que sa volonté est éternelle, le théologien sunnite refuse catégoriquement d'accepter les thèses avicenniennes selon lesquelles 'Dieu crée le monde par nécessité' et 'la création dans le temps requiert un changement dans le créateur'. Pour Ġazālī, Dieu a voulu de toute éternité que le monde soit créé à cet instant⁸³, sans que cela ne conditionne de changement dans le créateur⁸⁴. Lorsque les philosophes lui opposent qu'une cause ne peut retarder son effet si toutes les conditions de sa réalisation sont réunies, Ġazālī rétorque que cette proposition n'a pas été démontrée par des raisons nécessaires. De plus, cette thèse repose sur une fausse analogie entre les volontés humaine et divine : si la première ne peut retarder l'exécution d'une décision, sans

⁸¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 25 :

فإذن قد تحقّق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال.

⁸² MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, pp. 1-33.

⁸³ Dans l'élaboration de cette première preuve, Ġazālī raisonne comme si la création du monde avait été précédée par un temps antérieur. C'est seulement à l'occasion de la deuxième preuve qu'il va défendre l'idée que le temps est né avec le monde, cf. *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 36 : « Pour nous, la durée et le temps sont deux choses créées et nous démontrerons la vérité de cette réponse quand nous nous désengagerons de leur seconde preuve ».

المدة والزمان مخلوق عندنا و سنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني.

⁸⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 26 : « le monde est produit par une volonté éternelle qui décréta son existence pour le temps où il exista et la non-existence [du monde] perdura jusqu'au terme où [le monde] commença ».

العلم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وان يستمر العلم إلى الغاية التي استمر إليها.

Se référant à cette affirmation de Ġazālī, M. Saeed Sheikh ajoute : « God, for example, can eternally will that Socrates and Plato should be born at such and such a time and that the one should be born before the other. Hence, it is not logically illegitimate to affirm the orthodox belief that God eternally willed that the world should come into being at such and such a definite moment in time » (cf. SAEED SHEIKH, M., « Al-Ġazālī », in : SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963, p. 599).

qu'intervienne un évènement extérieur⁸⁵, cela n'est pas le cas de la seconde, qui est toute-puissante⁸⁶.

A la suite de ces considérations, Ġazālī tire deux conséquences contradictoires de la théorie éterniste des philosophes, toutes deux liées aux révolutions célestes : premièrement, l'éternité du monde implique que toutes les sphères célestes aient accompli le même nombre de rotations autour de la terre – à savoir un nombre infini –, alors que ce n'est objectivement pas le cas [obj. A.1.1]. En effet, le soleil effectue une rotation autour de la terre en une année, alors que Jupiter et Saturne mettent respectivement douze et trente ans à parachever la leur⁸⁷. Deuxièmement, le nombre de rotations d'une sphère autour de la terre doit être pair ou impair : s'il est impair, on doit pouvoir le rendre pair en ajoutant une rotation ; cependant, cela est impossible si le nombre de rotations est infini, car on ne peut ajouter d'unité qu'à une série finie [obj. A.1.2]⁸⁸. Selon Ġazālī, la position des philosophes conduit à une autre absurdité : si on considère, d'une part, que l'univers existe depuis un temps infini, et, d'autre part, que l'âme humaine est immortelle – thèse acceptée à la fois par Ġazālī et Avicenne –, les philosophes sont contraints de reconnaître l'existence de l'infini en acte, ce qu'Aristote refuse expressément [obj. supp. A.1.3]⁸⁹.

⁸⁵ L'exemple donné par les philosophes est celui de la répudiation, qui prend effet immédiatement après que le mari l'ait prononcée. Pour que l'effet de la répudiation soit ajourné, il faut qu'un évènement extérieur intervienne : par exemple, si le mari stipule que la répudiation ne prendra effet qu'au lever du jour, ou lorsque la femme pénétrera dans la maison.

⁸⁶ Avec habileté, Ġazālī relève qu'à propos d'autres questions – notamment celle de la connaissance –, les philosophes ont dénoncé avec force les tentatives d'analogie entre les facultés divine et humaine (pour plus de détails sur cette question, cf. chapitre suivant).

⁸⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 31 : « l'éternité du monde est impossible, car cela conduirait à affirmer que les mouvements circulaires des sphères célestes sont infinis et incommensurables, même si on peut les diviser en sixième, en quart ou en demi ».

قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لا عدادها ولا حصر لأحاديها مع ان لها سدساً وربعاً ونصفاً.
M. Marmura explique le problème de la manière suivante : « The sun, for example, makes one complete rotation in a year. Saturn makes its rotation, on the other hand, in thirty years, while Jupiter makes its rotation in twelve years. Saturn's rotations, then, are a thirtieth of the sun's and Jupiter a twelfth. Yet all these rotations are infinite and hence should be equal. But they are not equal. They are therefore both equal and not equal. This is a self-evident contradiction ». (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 49).

⁸⁸ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 36 : « Qui plus est, [que répondriez-vous] à celui qui dit : “le nombre des ces rotations est-il pair ou impair ?” [...]. Si vous dites pair et que pair devient impair par [l'ajout de] un, alors comment ajouter un à l'infini ? ».

بل لو قال قائل : إعداد هذه الدورات شفع أو وتر؟ [...] وان قلت شفع، فالشفع يصير وتراً بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟

⁸⁹ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 33-34 : « Selon vos principes, il n'est pas impossible qu'existent des étants actuels qui soient des unités individuelles, différentes quant à leur description, et qui soient infinis [en nombre] : ce sont les âmes humaines séparées des corps par la mort ».

لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف و لا نهاية لها، وهي نفوس الأدميين المفارقة للأبدان بالموت.

A cette occasion, Ġazālī attaque également une position, qu'il attribue à Platon, selon laquelle l'âme est unique et éternelle, qu'elle se divise en s'incarnant, puis se réunifie après la mort du corps. Pour le théologien musulman, cette opinion est la plus répugnante (*aqbah*) et la plus abominable (*ašna*) qui soit à propos de l'âme,

Recentré sur la question de la volonté, le débat va ensuite prolonger le premier argument [thèse A.1] développé par les philosophes : si l'on considère, d'une part, qu'une volonté éternelle crée le monde dans le temps et, d'autre part, que tous les instants du temps sont similaires, quel critère déterminant convainc la volonté divine de créer le monde à ce moment-là plutôt qu'antérieurement [thèse A.1*] ? L'alternative est la suivante : soit il existe un critère extérieur qui détermine la volonté divine à créer le monde à cet instant plutôt qu'à un autre – et dans ce cas, la volonté divine n'est plus toute puissante –, soit il n'existe pas de critère déterminant et le monde est créé par hasard, ce qui est également insatisfaisant. Selon Ġazālī, cette objection des philosophes n'a pas de sens, car, tout comme la connaissance a pour fonction d'appréhender l'inconnu, la volonté a aussi pour fonction de discerner entre des choses semblables⁹⁰. Cette conception de la volonté est refusée par les philosophes, qui tiennent pour contradictoire l'existence d'une fonction capable de discerner entre deux choses semblables, car celles-ci sont indiscernables par définition⁹¹. Deux définitions de la volonté s'affrontent ici : d'une part, celle des philosophes qui affirment qu'elle est identique à l'essence divine, et, d'autre part, celle d'al-Ġazālī et de la tradition aš'rite, pour laquelle la volonté divine est éternelle, mais distincte de l'essence divine. M. Marmura relève en ces termes les conséquences de l'identification de l'essence et de la volonté dans le système des philosophes, en particulier dans celui d'Avicenne : « God's will is a necessary and necessitating principle analogous to an inanimate natural force that must act in determinate ways. If it is confronted with exactly equal possibilities of action, it is neutralized and cannot act »⁹². Dans le système avicennien, ce dernier cas est inenvisageable, car le monde est causé par Dieu de toute éternité selon des principes empêchant une telle alternative de se produire. A l'inverse, Ġazālī insiste sur le fait que Dieu n'est soumis à aucune sorte de nécessité, que sa volonté est parfaitement libre et qu'elle a pour attribut principal celui de choisir parmi des choses semblables. Cet aspect du conflit à propos de l'éternité du monde démontre que Ġazālī

et elle va à l'encontre de l'intuition individuelle que chacun possède de lui-même. Dans le *Pugio Fidei*, nous verrons que Martin reprend et traduit cette critique de Platon par Ġazālī, cf. *infra*

⁹⁰ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 37 : « Le monde commença à exister au moment où il exista, selon la description qu'il eut lors de sa venue à l'existence et dans le lieu où il vint à l'existence, par la volonté, et la volonté est un attribut dont une des fonctions est de différencier une chose de son semblable ».

إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد، بالإرادة؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله.

⁹¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 38 : « L'affirmation d'un attribut ayant pour fonction de différencier une chose de son semblable est incompréhensible, voire même contradictoire. Être similaire signifie ne pas être discernable et être discernable signifie ne pas être similaire ».

إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، بل هو متناقض. فأن كونه مثلاً معناه انه لا تميّز له وكونه مميّزاً معناه أنه ليس مثلاً.

⁹² MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 56.

et les héritiers musulmans d'Aristote divergent au niveau des prémisses. En l'occurrence, cela se traduit par deux conceptions incompatibles de la volonté divine.

Contestant la position des philosophes, en maintenant que leurs allégations ne sont pas démontrées par des raisons nécessaires, Ġazālī récuse l'analogie entre les volontés divine et humaine qui, selon lui, est à l'origine de la confusion des philosophes [obj. A.1*]. Comme le note M. Marmura : « Indeed, the human will and the Divine will cannot be the same. For whereas the human will is always related to an object of desire, the Divine will is not. God in His perfection does not desire. He is complete in Himself »⁹³. Ġazālī clôt la discussion de la première objection à l'encontre de la première preuve [thèse A.1] en démontrant que le système cosmologique des philosophes admet deux cas dans lesquels Dieu a choisi entre des options parfaitement similaires. Le premier concerne le lieu actuel des pôles et le second le sens de rotation du monde⁹⁴. Concernant le lieu des pôles l'argument est le suivant : étant donné que la neuvième sphère est parfaitement similaire en toutes ses parties, qu'elle ne porte pas d'étoiles et qu'elle est parfaitement simple, comment expliquer que Dieu ait pu désigner tels endroits plutôt que tels autres pour être les pôles du monde, autrement qu'en lui reconnaissant la capacité de discerner parmi des choses semblables [obj. A.1.4]⁹⁵? Le second cas concerne la direction des mouvements du monde : comment Dieu a-t-il pu assigner à la sphère des étoiles fixes un mouvement circulaire d'est en ouest et aux planètes un mouvement d'ouest en est, autrement qu'en choisissant un mouvement parmi deux semblables [obj. A.1.5]⁹⁶?

⁹³ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 58.

⁹⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 42 : « Nous allons supposer, selon vos principes, qu'on peut spécifier deux instances dans lesquelles il n'est pas possible qu'il y ait de différences. Un des deux est la différence de direction du mouvement [du monde] et le second est l'assignation du lieu des pôles par rapport au mouvement de l'écliptique ».

نفرض على أصلكم تخصصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيه اختلاف. أحدها اختلاف جهة الحركة؛ والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة.

Comme l'explique U. Rudolph, Ġazālī emprunte l'argument du lieu des pôles à son maître al-Ġuwainī : « Ġuwainī explique que le monde n'est pas éternel parce qu'il dépend d'un Créateur qui l'a voulu et non d'un principe qui l'a, par essence, simplement produit. Cela est démontré par le fait que le monde est situé à un certain endroit dans le vide infini, qui présuppose, d'après al-Ġuwainī, une décision du Créateur et, par là même, sa volonté de créer » (cf. RUDOLPH, U., « La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane », in : A. de Libéra [et alii] (éds.), *Langage et philosophie, hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 345).

⁹⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 43 : « Or nous disons : “selon [les philosophes], il y a deux points opposés, parmi les points qui sont en nombre infini, qui doivent être conçus comme étant les pôles. Ainsi, pourquoi le Nord et le Sud ont-ils été désignés pour être les pôles et pour être stationnaires ? Et pourquoi la ligne de l'écliptique ne se déplace-t-elle pas entre deux pôles qui seraient deux points inversés sur l'écliptique ? »

فنقول: ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكون هو القطب. فلم تعينت نقطتا الشمال و الجنوب للقطبية و الثبات؟ ولم لم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟

⁹⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 45 : « nous disons : “la plus haute sphère se meut d'est en ouest et ce qui est sous elle, au contraire. Et tout ce qui peut résulter de [ce mouvement] pourrait résulter de son contraire, c'est-à-dire par le

A l'encontre de la seconde thèse des philosophes [A.2], Ġazālī formule une première objection : au sein de leurs propres systèmes, les philosophes admettent l'occurrence d'évènements temporels à partir d'une cause éternelle. En effet, des séries d'évènements temporels adviennent quotidiennement et ils trouvent en Dieu leur cause première [obj. A.2.1]⁹⁷. Les philosophes rétorquent en disant qu'ils ne nient pas l'occurrence de tout évènement temporel à partir d'un éternel, mais seulement celle d'un premier évènement⁹⁸. En effet, si un premier évènement temporel pouvait procéder de l'éternel, il faudrait expliquer pourquoi il n'est pas apparu antérieurement [rép. A.2.1]. Par 'occurrence d'un évènement' (*hudūt*), les philosophes entendent la transformation d'une matière préexistante. Dans ce contexte, aucune occurrence n'est première, car le substrat des transformations – la matière – est éternel. Animés par des âmes éternelles, les mouvements circulaires des cieux sont les responsables directs des différents changements qui affectent le monde sublunaire⁹⁹. Les philosophes réitèrent ainsi leur refus de concevoir l'occurrence d'un évènement temporel à partir d'un éternel, sans médiation :

Donc, il n'est pas concevable qu'un événement temporel procède d'un éternel sauf par la médiation d'un mouvement circulaire éternel, qui ressemble à l'éternel par le fait d'être toujours, et qui ressemble au temporel par le fait que toutes ses parties sont supposées apparaître [à l'existence] après ne pas avoir été.¹⁰⁰

Ġazālī rejette cette explication et demande si les astres sont responsables des changements dans le monde sublunaire en tant qu'ils s'apparentent à l'éternel ou au temporel [obj. A.2.2].

mouvement de la haute [sphère] d'ouest en est et de ce qui est en dessous au contraire, il se passerait l'opposé. Les directions du mouvement, après être circulaires et opposées, sont équivalentes. Pourquoi alors diffère une direction d'une direction semblable ?" »

نقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس؛ وكل ما يمكن تحصيله بهذا، يمكن تحصيله بعكسه، وهو ان يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته في مقابلته فيحصل التفاوت؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية، فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها؟

⁹⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 46-47 : « Vous estimez improbable l'apparition d'un événement temporel au travers d'un éternel, alors que vous n'avez d'autres choix que de le reconnaître. Car dans le monde il y a des événements temporels et ils ont des causes [...]. Si donc les événements temporels ont une limite avec laquelle s'arrête leur enchaînement, alors cette limite est l'éternel ».

استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به. فان في العالم حوادث ولها أسباب [...]. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم.

⁹⁸ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 47 : « Nous-mêmes n'excluons pas la procession d'un événement temporel, quel qu'il soit, depuis un éternel, mais nous excluons la procession d'un événement temporel premier depuis un éternel »

نحن لا نبعده صدور حادث من قديم، أي حادث كان، بل نبعده صدور حادث هو أول الحوادث من القديم.

⁹⁹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 49 : « Il résulte de cela que, du mouvement circulaire, perpétuel et éternel, dépendent les événements temporels dans leur ensemble. Ce qui fait se mouvoir le ciel d'un mouvement circulaire, ce sont les âmes des cieux. »

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها. ومحرك السماء حركتها الدورية، نفوس السموات.

¹⁰⁰ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 49 :

فإذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه، فأنه دائم أبداً، وتشبه الحادث من وجه؛ فإن كل جزء يفرض منه كان حادثاً بعد ان لن يكن.

Si c'est en tant qu'ils s'apparentent à l'éternel, il faut expliquer comment ce qui est permanent et constant peut produire le changement. Si c'est en tant qu'ils participent au temporel, il faut trouver une cause première et permanente à ces changements, sous peine de régresser à l'infini dans la chaîne des causes. En outre, Ġazālī relève que les mouvements des cieux – censés être responsables des changements du monde sublunaire – sont réguliers et parfaits alors que les changements qui affectent le monde sublunaire ne suivent pas un plan harmonieux. Compte tenu de ces différences de nature, comment expliquer que les premiers soient responsables de la production des seconds¹⁰¹? Pour Ġazālī, la conclusion est claire :

Nous devons montrer que le mouvement circulaire n'est pas fait pour être le principe des événements temporels et [...] l'ensemble des événements temporels provient de Dieu seul *ex nihilo*.¹⁰²

Deuxième preuve

La deuxième preuve en faveur de l'éternité du monde [B], dont Ġazālī va proposer une critique, prolonge la précédente, mais exploite plus spécifiquement les arguments fondés sur le principe du temps. Elle est scindée en deux parties. Premièrement, les philosophes affirment que Dieu est antérieur au monde comme la cause est antérieure à l'effet : non selon le temps, mais selon l'essence (*bi-l-dāt*)¹⁰³. Si l'on considère que Dieu précède temporellement le monde, il faut alors admettre qu'une certaine durée – infinie *a parte ante* et finie *a parte post* – s'est écoulée, durant laquelle Dieu existait sans le monde. Cette hypothèse est absurde, car elle implique qu'un temps infini ait existé avant l'apparition du temps [thèse B.1]¹⁰⁴. En vertu de la définition aristotélicienne selon laquelle le temps est la mesure du mouvement, les philosophes déduisent de l'éternité du temps l'éternité du mouvement et, par

¹⁰¹ L'incompréhension entre les philosophes et al-Ġazālī trouve son origine dans deux conceptions différentes de la notion d'évènement temporel : pour les philosophes, tout évènement est une transformation d'une chose précédemment existante et portée par un substrat qui n'a jamais cessé d'être. En revanche, Ġazālī ne conçoit pas la nécessité d'un substrat éternel, préalable au changement, car « the event is created directly by a voluntary act of God. God does not act by any necessity in His nature, nor is He conditioned by anything extraneous to Himself such as an already existing substratum. He need not be constantly acting and when He acts His creation is out of nothing » (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 65).

¹⁰² *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 50-51 :

على انا سنبين انّ الحركة الدورية لا تصلح ان تكون مبدأ الحوادث وأن جميع الحوادث مخترة الله ابتداء

¹⁰³ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 51 : « [Les philosophes] soutiennent que celui qui dit que le monde est postérieur à Dieu et que Dieu lui est antérieur ne veut dire rien d'autre que ceci : [Dieu] est antérieur [au monde] selon l'essence, non selon le temps ».

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله و الله متقدم عليه ليس يخلوا: إما ان به انه متقدم بالذات لا بالزمان.

¹⁰⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 52 : « Si l'on entend que le créateur est antérieur au monde et au temps, non selon l'essence, mais selon le temps, alors, avant l'existence du monde et du temps, il y eut un temps pendant lequel le monde n'existait pas [...]. Donc, avant le temps, il y eut un temps infini, [mais] cela est contradictoire ».

وان أريد به أن البارئ متقدم على العالم و الزمان، لا بالذات بل بالزمان فإذن قبل وجود العالم و الزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، [...] فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض.

la même occasion, celle des objets mus. Pour sa part, Ġazālī rétorque que le temps est créé en même temps que le monde et que Dieu ne précède pas la création dans un sens temporel [obj. B.1] :

Par l'expression 'Dieu est antérieur au monde et au temps', nous entendons que Dieu était et que le monde n'était pas et qu'ensuite il était et le monde était avec lui. Comprenez notre affirmation 'il était et le monde n'était pas' seulement comme [l'affirmation] de l'existence de l'essence du créateur et de la non-existence de l'essence du monde. Et comprenez notre affirmation 'il était et le monde était avec lui' seulement comme [l'affirmation] de la co-existence de [ces] deux essences.¹⁰⁵

Selon Ġazālī, les philosophes répliquent à cet argument que derrière l'expression 'Dieu était et le monde n'était pas' se trouve un troisième sens (*mafḥūm*), autre que celui de l'existence de l'essence divine et de la non-existence de l'essence du monde. Véhiculé par le verbe 'était' (*kāna*), ce troisième sens est la notion de passé, qui suggère qu'un temps s'est écoulé avant l'existence du monde et du temps [rep. B.1]¹⁰⁶. Pour Ġazālī, cette explication n'est pas probante, car les notions d' 'avant' et d' 'après' n'ont pas de réalité objective. C'est la faculté estimative (*al-wahm*)¹⁰⁷ de l'homme qui le rend incapable de concevoir un temps, sans un instant qui le précède [obj. rep. B.1]. Le théologien sunnite établit un subtil parallèle entre l'incapacité de la faculté estimative à s'imaginer un temps, sans un instant qui le précède, et le fait de ne pouvoir se figurer un corps fini, sans un lieu qui lui est extérieur :

Il n'y a pas de différence entre les dimensions temporelles qui, relativement [à nous], divisent l'expression en 'avant' et en 'après', et les dimensions spatiales qui, relativement [à nous], divisent l'expression 'en dessus' et 'en dessous'. Ainsi, s'il est permis d'affirmer un 'au-dessus' sans au-dessus au-dessus de lui, il est permis d'affirmer un 'avant' sans avant avant lui, maintenu comme un véritable 'au-dessus' que par l'imagination et l'estimation.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 52-53 :

ونعنى بقولنا ان الله متقدّم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم. ومفهوم قولنا كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط؛ ومفهوم قولنا كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط.

Selon M. Marmura : « Al-Ġazālī's theory that God creates time with the world is an outcome of the Aš'rite metaphysic of atoms. For the Aš'rites assert that God creates both substances and time atoms. Time is created with the world, if the world is a conglomerate of such atoms ». (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, pp. 106-107).

¹⁰⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 54 : « Cela prouve que sous cette expression ['Dieu était et le monde n'était pas'] il y a un troisième sens, à savoir le passé. Et le passé, par essence, est du temps autrement dit du mouvement qui s'écoule avec le passage du temps. Il s'ensuit donc nécessairement qu'avant le monde, du temps s'est écoulé et qu'il a pris fin au moment de l'existence du monde ».

فدّل أن تحت لفظ ['كان الله ولا عالم'] كان مفهوماً ثالثاً وهو الماضي. والماضي بذاته هو الزمان و الماضي بغيره هو الحركة، فإنها تمضي بمضي الزمان؛ فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم.

¹⁰⁷ Cf. GOICHON, A. -M., *Lexique de la langue philosophique...*, p. 442 : « l'estimative vient après la *fanṭasīya* et le *ḥayāl*, l'imagination, et avant l'intellect ; dans ce classement elle figure sous le nom de 'faculté estimative' dans le *Šifā'* ».

¹⁰⁸ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 55 :

ولا فرق بين البعد الزمني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلي قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلي فوق وتحت. فان جاز إثبات فوق لا فوق فوّه، جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق إلا خيال وهمي كما في فوق

Cf. *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 56 : « En fait, l'imagination, tout comme elle ne se représente un corps fini qu'avec, à ces côtés, un autre corps ou air, qu'elle imagine être vide, de même, n'accepte-t-elle un événement temporel

Dans la seconde partie de la deuxième preuve, les philosophes vont proposer un argument fondé sur les révolutions célestes, pour démontrer que seule l'hypothèse d'un monde éternel permet d'éviter de postuler une durée infinie précédant l'apparition du monde et du temps. Cet argument est échafaudé en partie à partir d'une analyse de la possibilité, qui sera cependant plus amplement exploitée dans les deux dernières preuves. La thèse des philosophes est la suivante [thèse B.2] : admettons que le monde ait effectué mille révolutions depuis le moment où il a été créé jusqu'à présent ; supposons ensuite que Dieu ait créé un autre monde, exactement similaire au premier, mais qui aurait accompli onze cents révolutions depuis le moment où il a été créé jusqu'à présent – cette dernière hypothèse doit être acceptée, car, dans le cas contraire, il faudrait reconnaître, d'une part, que Dieu est impuissant, et, d'autre part, que l'existence du monde est impossible avant qu'il n'existe¹⁰⁹. Les philosophes imaginent ensuite un troisième monde, parfaitement similaire aux deux précédents, mais qui aurait effectué douze cents révolutions depuis le moment où il a été créé jusqu'à présent. Ces trois mondes sont similaires sous tous leurs aspects, si ce n'est que le premier a accompli mille, le second onze cents et le troisième, douze cents révolutions depuis le moment de leur création jusqu'à présent. La différence entre ces trois mondes ne concerne pas l'existence de l'essence divine ou la non-existence du monde, mais seulement la quantité de rotations effectuées et donc de temps écoulé. Les philosophes concluent que la thèse créationniste amène à considérer l'existence d'un temps – donc du mouvement et d'objets mus – avant l'existence du monde, ce qui est impossible¹¹⁰.

qu'[arrivant] après un autre. Il lui est donc impossible de supposer un événement temporel qui n'ait pas d'avant et qui soit une chose existante dans le passé ».

لأنّ الوهم لما لم يَألف جسماً متناهياً إلاّ وبجنبه جسم آخر أو هواء تخيّل خلاء، لم يتمكّن من ذلك في الغائب. فكذلك لم يَألف الوهم حادثاً إلاّ بعد شيء آخر، فكأع عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود قد انقضي.

¹⁰⁹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 61 : « Si nous supposons que depuis le premier [moment] d'existence du monde jusqu'à maintenant, sa sphère a accompli mille rotations par exemple, aurait-il été possible à Dieu de créer, avant lui, un second monde, semblable au premier, tel que qu'il aurait accompli jusqu'à notre temps, onze cents rotations ? Si vous dites, non, alors l'éternel aurait passé de l'impotence à la puissance et le monde de l'impossibilité à la possibilité ».

إذا قدرنا ان العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً، فهل كان الله قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة؟ فان قلتم، لا، فكأنه انقلم القديم من العجز إلى القدرة أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان.

¹¹⁰ *Tafafut al-falāsifa...*, p. 62 : « Ces mesures hypothétiques ne constituent pas, en elles-mêmes, un attribut de l'essence du créateur [...], ni un attribut de la non-existence du monde, car la non-existence n'est pas une chose mesurable. [Par contre], la quantité est un attribut, et elle requiert un support qui n'est rien d'autre que le mouvement. La quantité n'est rien d'autre que du temps qui mesure le mouvement [...]. Donc, avant le monde, il y avait du temps ».

فليست هذه الكميات المقدّرة صفة ذات البارئ [...] ولا صفة عدم العالم، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتقدّر بمقادير مختلفة. والكمية صفة، فتستدعي ذا كميّة. وليس ذلك إلاّ الحركة، والكمية إلاّ الزمان الذي هو قدر الحركة [...] فقبل العالم عندهم زمان.

Suivant ses critiques précédentes, Ġazālī maintient que l'argumentation des philosophes est le produit de la faculté imaginative et estimative [obj. B.2, similaire à obj. rep. B.1]. En effet, de même qu'on peut imaginer un monde parfaitement similaire au nôtre, mais qui aurait accompli un nombre plus grand de rotations, on peut supposer un monde parfaitement similaire au nôtre, bien que plus grand d'une ou de deux coudées. Dans ce second cas, il faut admettre l'existence d'un lieu au-delà du lieu, ce qui est impossible. Inversement, on peut imaginer un monde similaire au nôtre, mais plus petit d'une, puis de deux coudées. En suivant cette hypothèse, il faut considérer que le vide est mesurable, ce qui est également absurde. En effet :

L'espace plein soustrait par la diminution de deux coudées est plus grand que ce qui lui est soustrait par la diminution d'une coudée. Ainsi, le vide est mesurable ; cependant, le vide n'est rien, alors comment pourrait-il être mesurable ?¹¹¹

Troisième et quatrième preuve

Déduites de la nature de l'effet, les deux preuves suivantes en faveur de l'éternité du monde dont Ġazālī va discuter la pertinence, sont beaucoup plus courtes que les précédentes. La première [C] est composée d'un argument et d'une objection. L'argument repose sur une analyse particulière de la possibilité. Tout d'abord, la possibilité (*imkān*) que le monde puisse exister n'a pas de commencement¹¹². Si tel est le cas, le possible (*mumkin*) ne cessera jamais d'être¹¹³, et si l'existence du monde est possible éternellement, son existence n'est éternellement pas impossible [thèse C]. Ces considérations permettent aux philosophes de conclure que le monde existe éternellement. Pour comprendre cette inférence, il faut considérer que le terme 'impossible' n'est pas défini comme 'ce dont l'existence est contradictoire', mais comme 'ce qui n'existe pas éternellement'¹¹⁴.

¹¹¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 63-64 :

إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدراً، والخلاء ليس بشيء، فكيف يكون مقدراً؟

¹¹² *Tahāfut al-falāsifa...*, p.66 : « Cette possibilité n'a pas de début, elle ne cesse jamais d'être et la possibilité de l'existence du monde ne cesse jamais car il n'y a aucun état, quel qu'il soit, où l'existence du monde peut être décrite comme impossible ».

وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتاً، ولم يزل العالم ممكناً وجوده، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود.

¹¹³ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp.66-67 : « Si la possibilité ne cesse jamais, alors le possible, en accord avec la possibilité, ne cessera jamais non plus ».

فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل.

¹¹⁴ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 133 : « That the possible must be realized, is a corollary to the Philosophers' theory that what eternally did not exist is the impossible. [...] the Philosophers make the unwarranted inference that since the impossible is that which never exists, that which has never existed in the eternal past is impossible ».

En réponse, al-Ġazālī affirme que ce n'est pas la possibilité de l'existence (*mumkin al-wūġūd*) du monde qui est éternelle mais la possibilité de son apparition dans le temps (*mumkin al-ḥudūt*). A aucun moment, il n'a été impossible que le monde ne puisse apparaître dans le temps. Au contraire, si le monde est éternel, la possibilité qu'il puisse apparaître dans le temps devient impossible¹¹⁵. Ġazālī conclut que, tout comme les philosophes ont été contraints de reconnaître que le monde ait pu être plus grand ou plus petit – sans toutefois concevoir qu'il puisse être infini –, ils doivent convenir que le monde ait pu être créé antérieurement au temps de sa création, bien qu'il ne puisse exister éternellement [obj. C].

La quatrième et dernière preuve avancée par les philosophes en faveur de l'éternité du monde s'appuie sur une analyse de la matière. Selon les héritiers musulmans d'Aristote, tout événement temporel est précédé – non seulement au sens ontologique, mais également au sens temporel – d'une matière qui n'est pas produite dans le temps. En effet, la possibilité d'existence précède l'existence des choses et cette possibilité est reçue dans un support, qui est la matière¹¹⁶. Si cette dernière devait être produite dans le temps, son existence serait précédée par sa possibilité, qui, elle-même, ne serait reçue dans aucun support, ce qui est impossible [thèse D].

Ġazālī argumente contre ces affirmations en maintenant que la possibilité n'a pas de réalité hors de l'esprit et qu'à ce titre, elle n'a pas besoin de support pour exister¹¹⁷. Il va prouver ses allégations de trois manières : premièrement, si la possibilité requerrait une chose existante (*ṣā' mawūġūdan*) dans laquelle subsister, l'impossibilité demanderait également une chose existante dans laquelle subsister ; ce qui est absurde [obj. D.1]. Deuxièmement, lorsqu'une chose est jugée potentiellement blanche ou noire, la possibilité ne porte pas sur la chose, mais sur le blanc ou le noir ; en tant qu'accidents, le blanc et le noir ne peuvent être considérés comme les supports de la possibilité, qui, dès lors, n'est supportée que dans l'esprit

¹¹⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 67. : « La réalité ne serait pas en accord avec la possibilité, mais contraire à elle ».

فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل خلافه

¹¹⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 69 : « Donc la possibilité d'existence arrive avant l'existence, mais la possibilité d'existence ne confère pas en elle-même l'existence. Il faut un support pour la recevoir et il n'y a d'autres supports que la matière ».

فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادّة.

¹¹⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 70 : « La possibilité qu'ils ont évoquée se réduit à un jugement de la raison. Tout ce dont la raison suppose l'existence, et tout ce qui n'est pas refusé par ses suppositions, est appelé 'possibilité'. Tout ce qui est refusé est appelé 'impossibilité' ».

الإمكان الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل. فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقدوره، سميّناه ممكناً، وإن امتنع سميّناه مستحيلاً.

[obj. D.2]¹¹⁸. Troisièmement, Ġazālī affirme que selon les aristotéliens musulmans, l'âme humaine est créée, mais n'a pas besoin de corps pour subsister. Elle offre ainsi l'exemple d'une chose possible avant son apparition temporelle et dont la possibilité ne requiert pas de support [obj. D.3]¹¹⁹.

Avant de proposer une réponse philosophique à ces trois objections, Ġazālī précise que, selon les philosophes, il est absurde d'alléguer que la possibilité soit une pure distinction de l'esprit, car juger qu'une chose est possible revient à connaître cette chose comme possible. La possibilité doit être considérée comme tout autre objet de connaissance : si sa connaissance disparaît, l'objet n'en demeure pas moins [thèse D*]. Par exemple, si l'intellect cesse de juger qu'il est possible que tel objet soit blanc, l'objet n'en demeure pas moins possiblement blanc¹²⁰.

Selon Ġazālī, les philosophes s'opposent aux trois arguments précédents de la manière suivante : premièrement, il n'est pas absurde de prétendre que l'impossibilité, tout comme la possibilité, requiert un substrat dans lequel être reçue. En effet, le terme 'impossible' est employé pour signifier la réunion de deux contraires dans un même sujet : si tel substrat est noir, il ne pourra en même temps être blanc. L'impossibilité est donc un attribut qui subsiste dans le substrat qui porte son contraire, et non seulement dans l'esprit [rép. D.1]¹²¹. Ġazālī conteste cette explication en affirmant, par exemple, que l'impossibilité qu'il existe un partenaire de Dieu n'est reçue dans aucun substrat [obj. rép. D.1]¹²².

¹¹⁸ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 144 : « When we judge that black or white are possible, we are not judging the substance can become black or white. If the judgment pertains to black or white as such, the possibility is purely a judgment of the mind ».

¹¹⁹ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 71-71 : « La troisième est que, selon [les philosophes], les âmes humaines sont des substances subsistantes par elles-mêmes, sans corps, sans matière ou sans impression dans la matière ; elles sont créées dans le temps [...]. Elles sont possibles avant d'apparaître temporellement, mais elles n'ont pas d'essence ni de matière ».

الثالث أنّ نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليس بجسم ومادة ولا منطبعة في مادة؛ وهي حادثة [...] ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة.

¹²⁰ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 72 : « Si nous supposons que les êtres rationnels ne conçoivent plus la possibilité et qu'ils l'ignorent, nous dirons : 'la possibilité ne disparaît pas, mais les possibles demeurent [possibles] en eux-mêmes, bien qu'ignorés par les intellects'. Si les intellects et les êtres rationnels disparaissent, inévitablement, la possibilité subsistera ».

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان وغفلتهم عنه، لَكُنَّا نقول: لا يرتفع الإمكان، بل المكنات في أنفسها، ولكن العقول غفلت عنها؛ أو عدمت العقول والعقلاء فيبقى الإمكان لا محالة.

¹²¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 72-73 : « Car l'impossibilité est aussi une description relative qui requiert une existence à laquelle être reliée. Le sens de l'impossible est la réunion de deux contraires. Si le réceptacle est blanc, il sera impossible pour lui de devenir noir en même temps que blanc ».

فإن الامتناع أيضاً وصف اضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه. ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين، فإذا كان المحل أبيض، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض.

¹²² *Tahāfut a-falāsifa...* p. 75 : « Car l'existence d'un partenaire de Dieu est impossible et il n'y a pas de matière à laquelle serait reliée cette impossibilité ».

فإن وجود شريك الله محال، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع.

La deuxième objection de Ġazālī peut être contestée par les philosophes au motif que le noir abstrait, considéré en l'absence de support susceptible de le recevoir, ne peut s'actualiser [rép. D.2] ; autrement dit, le noir n'est possible que si un réceptacle est prêt à le recevoir¹²³. Ġazālī refuse cette explication et maintient que le noir n'est jugé possible par l'esprit qu'une fois dégagé des conditions particulières de son existence dans une réalité individuelle [obj. rép. D.2]¹²⁴. En d'autres termes, c'est justement une fois détaché de tous supports que le noir est considéré comme possible.

La troisième objection de Ġazālī est également sujette à une contestation de la part des philosophes, car tous ne défendent pas la thèse selon laquelle l'âme est créée et reçue dans une matière [rép. D.3]. En effet, certains pensent que les âmes ne sont pas créées, mais qu'elles existent éternellement ; or, cette opinion n'est pas touchée par l'objection de Ġazālī. Certains, à la suite de Galien, maintiennent que l'âme est créée et qu'elle est reçue dans une des quatre humeurs ; dans ce cas, la possibilité précède l'existence de l'âme et cette possibilité est fondée dans une matière. Enfin, d'autres, comme Avicenne, ont effectivement défendu l'idée que l'âme est créée dans le temps et qu'elle ne nécessite pas de matière pour la recevoir. Mais si, dans le cas d'Avicenne, elle n'est pas établie dans une matière, les philosophes maintiennent cependant que sa possibilité réside dans le fait que l'âme se rapporte à la matière puisqu'elle utilise le corps et l'organise¹²⁵. Pour toute réponse, Ġazālī se contente de qualifier cette explication d'in vraisemblable [obj. rép. D.3].

En fin de compte, Ġazālī affirme que la possibilité, la nécessité et l'impossibilité ont un statut similaire à celui des universaux et que, de ce fait, elles n'ont pas de réalité hors de l'esprit¹²⁶. En effet, les qualités – ou les autres catégories – n'existent que dans l'esprit, et seules les réalités particulières existent au sens propre. En d'autres termes, tout comme personne n'est jamais confronté à la couleur en tant que telle, mais à des choses noires ou

¹²³ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 73 : « s'il [le noir] est pris dans l'abstrait, sans lieu pour le recevoir, il sera irréalisable, non possible. Il devient possible seulement s'il est considéré comme une apparence du corps ».

فأنه [السواد] ان أخذ مجرداً دون محلّ يحلّه، كان ممتنعاً لا ممكن، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيئة في جسم.

De plus, selon les philosophes, le noir n'est pas une substance mais une qualité, ce statut ne lui permet pas d'être le sujet de la possibilité.

¹²⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 76 : « l'intellect appréhende le noir universellement et le juge comme étant possible par essence ».

يعقل العقل السواد الكليّ ويحكم عليه بالإمكان في ذاته.

¹²⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 74 : « Car, même si [l'âme] n'est pas imprimée dans la [matière], elle a une relation avec elle, telle qu'elle l'organise et l'utilise ».

فإنها [النفس] وان لم تنطبع فيها [في المادة] فلها علاقة معها إذ هي المدبّرة المستعملة لها.

¹²⁶ A propos de la nécessité d'un support concret à la possibilité, M. Saeed Sheikh ajoute la remarque suivante : « Hence possibility like impossibility is merely a concept ; the assumption of an existing substratum to which this concept may be related is to have a metaphysical jump from mere thought to actual existence and is to commit as we understand now an ontological fallacy ».

blanches, personne ne rencontre jamais la possibilité en tant que telle, mais des choses possiblement telles ou telles. Pour Ġazālī, cette dernière mise au point vient appuyer l'idée selon laquelle la possibilité est réduite à une distinction de l'esprit et qu'elle ne nécessite pas de substrat dans lequel subsister.

Averroès

A un siècle de distance, dans son célèbre *Tahāfut al-tahāfut* ou *Incohérence de l'incohérence* rédigé après 1180, Averroès va élaborer une réponse à la critique des philosophes par Ġazālī. Focalisée en premier lieu contre le théologien aš'arite, la critique échafaudée par le philosophe de Cordoue n'épargne pas non plus les positions des deux grands héritiers musulmans d'Aristote : al-Fārābī et Avicenne. Bien au contraire, se faisant fort de défendre un aristotélisme qui rende justice à la pensée de son fondateur, Averroès attaque plusieurs thèses caractéristiques de la philosophie avicennienne, notamment celles concernant l'immortalité de l'âme, la connaissance divine des singuliers et la matière des cieux. Dans le premier chapitre du *Tahāfut al-tahāfut*, Averroès remet en cause la doctrine de ses prédécesseurs parmi les philosophes arabes à propos du statut des étants, considérés comme les effets nécessaires de Dieu. Alors que pour ces philosophes, la matière, la forme et le mouvement émanent de Dieu comme de leur cause première, Averroès considère pour sa part que la matière ne procède pas directement du premier principe, mais qu'elle est nécessaire par elle-même¹²⁷. Du point de vue général, le Commentateur considère que les arguments philosophiques en faveur de l'éternité du monde présentés dans le *Tahāfut al-falāsifa* sont incomplets et manquent de persuasion. Bien qu'il n'amène pas toujours d'éléments supplémentaires à l'explication des philosophes, le Cordouan va réélaborer plusieurs de leurs opinions, dans lesquelles se trouve parfois implicitement la réponse aux critiques de Ġazālī. Au-delà de leurs divergences, Averroès et ces prédécesseurs s'accordent sur le fait que Dieu est la cause du monde et qu'il agit au travers d'une série de médiations causales, remplissant chacune un rôle déterminé dans l'organisation du cosmos.

Nous allons à présent analyser en détail les arguments qu'Averroès élabore en réponse aux critiques d'al-Ġazālī, ainsi que les rectifications qu'il apporte à l'aristotélisme de ses prédécesseurs parmi les philosophes d'expression arabe. En premier lieu, Averroès souligne

¹²⁷ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, pp. 70-71 : « Since matter is no emanation from God, its existence is not necessitated by God. It is eternal and its necessity is in itself [...]. Hence, Ibn Rušd terms matter the 'necessary-possible', the necessary in its existence, the possible in its order and movement ».

que les deux premières thèses des philosophes, présentées au début du premier livre du *Tahāfut al-falāsifa* [thèse A.1 et A.2], comportent de nombreuses imprécisions, notamment en ce qui concerne la définition des termes ‘possible’ (*mumkin*)¹²⁸, ‘éternel’ (*qadīm*)¹²⁹ ou ‘agent’ (*fā’il*)¹³⁰. Plus généralement, le Cordouan remarque que la formulation de ces thèses des philosophes laisse en suspend de nombreuses questions qui nécessiteraient un traitement particulier, d’abord en elles-mêmes, puis dans la perspective des solutions apportées par les Anciens¹³¹. Quant à l’affirmation de Ġazālī selon laquelle il est possible que le monde ait été créé dans le temps, par une volonté éternelle qui a décrété de toute éternité le moment de son apparition, Averroès réaffirme deux points fondamentaux de l’aristotélisme qu’il défend : 1) tout acte nécessite un changement dans l’agent, causé par un principe antérieur et 2) il est impossible que l’Éternel puisse changer¹³². Dans cette perspective, Ġazālī et les Aš‘arites sont contraints de reconnaître que si Dieu a créé le monde après ne pas l’avoir créé, il doit exister un principe antérieur à l’acte créateur qui rende compte du changement dans le premier agent ; mais alors, Dieu ne serait plus le premier principe, ce qui est absurde¹³³. Selon Averroès, l’erreur du théologien sunnite réside dans la confusion entre les propriétés des volontés divine et humaine. En effet, le désir (*šawq*), qui conditionne l’action de la volonté humaine, cesse une fois que l’homme a atteint la chose voulue ; mais cela n’est pas le cas de la volonté divine qui n’a à assouvir aucun manque. Aussi, d’une part, Dieu n’a pas pu ne pas

¹²⁸ Averroès distingue trois sens du terme ‘possible’ : 1) ce qui a plus de chance de se produire que de ne pas se produire, 2) ce qui a moins de chance de se produire que de ne pas se produire et 3) ce qui a autant de chance de se produire que de ne pas se produire. Il affirme que dans le premier cas, le changement est le plus souvent déterminé par un principe interne à la chose, alors que dans les deux autres cas, le principe déterminant le changement est le plus souvent extérieur à la chose. De plus, il faut déterminer si la possibilité réside dans le patient ou dans l’agent, car, dans le premier cas, la possibilité est actualisée par un principe extérieur alors que c’est un principe interne qui active la possibilité qui demeure dans l’agent. (cf. IBN RUSD (AVERROES), *Tahāfut al-tahāfut (Incohérence de l’incohérence)*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1930, p. 5).

¹²⁹ Averroès entrevoit deux sens équivoques du terme ‘éternel’ qui concernent, d’une part, ce qui est éternel *in se* et, d’autre part, ce qui est éternel *ab alio*. Selon le Cordouan, certaines écoles, notamment les Karramites (*al-karāmiyya*), admettent que des changements peuvent se produire dans l’être qui est éternel *in se* (cf. *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 6).

¹³⁰ Averroès considère que les agents qui agissent volontairement (*bi-irāda*) et les agents qui agissent par nature (*bi-ṭabī‘a*), n’actualisent pas la possibilité de la même manière (cf. *ibid.*, p. 6).

¹³¹ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 6-7 : « Tout cela implique de nombreuses et importantes questions, dont chacune nécessite un examen particulier, à la fois en elle-même, et par rapport aux opinions que les Anciens élaborèrent à son propos ».

هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحدة منها إلى ان تفرد بالفحص عنها و عما قاله القدماء فيها.

¹³² *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 8 : « 1) l’acte de l’agent implique nécessairement un changement et tout changement est causé par un principe [...] 2) l’Éternel ne peut changer sous aucun aspect ».

(١) فعل الفاعل يلزمه التغيير وان كل تغيير فله مغير [...] (٢) القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغيير.

¹³³ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 8 : « Si nous affirmons qu’il est nécessaire que toute nouvelle disposition soit causée par un agent, une nouvelle disposition dans le premier agent nécessitera un autre agent, et le premier agent ne sera plus premier ».

إذا أوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا لا بد ان يكون الفاعل لها إما فاعلا آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول.

vouloir que le monde soit, et, d'autre part, l'apparition du monde n'a pas pu être retardée, car il n'a jamais manqué aucune condition pour sa réalisation.

Dans le *Tahāfut al-falāsifa*, Ġazālī opposait deux arguments aux affirmations des philosophes. Avant de les énoncer, il demandait si ses adversaires connaissent l'impossibilité de la production d'un évènement temporel à partir de l'éternel par une démonstration – auquel cas ils doivent la produire –, ou par nécessité rationnelle, ce qui ne se peut, car cette opinion est récusée par le plus grand nombre. Pour sa part, Averroès juge que cette remarque n'est pas pertinente, car rien n'indique que les principes premiers (*al-ma'ārif al-ūlā*) se reconnaissent au fait qu'ils sont acceptés par le plus grand nombre¹³⁴.

La première objection du théologien sunnite concernait le nombre de révolutions célestes accomplies par les différentes planètes autour du soleil [obj. A.1.1]. Ġazālī maintenait que si le monde était éternel, chaque sphère aurait accompli, jusqu'à présent, un nombre infini de révolutions ; cependant, puisque leur vitesse – et donc le nombre de leurs révolutions – est inégale, l'objection concluait à l'existence d'infinis inégaux, ce qui est absurde. Dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Averroès répond à Ġazālī en expliquant qu'aucun rapport de proportion ne peut être établi entre des évènements n'ayant ni début ni fin¹³⁵. Le Commentateur réélabore ensuite l'hypothèse de Ġazālī sous une forme qu'il juge plus valable, et il y répond en détail. Il constate que l'éternité du monde peut être remise en cause par deux arguments : si le monde est éternel, cela signifie, premièrement, qu'une infinité de causes se sont succédées pour conduire à l'instant présent – ce qui est impossible – [obj. A.1.1^a] et, deuxièmement, qu'à l'instant présent s'achève une durée temporelle infinie – ce qui est également absurde [obj. A.1.1^b]. Pour le Cordouan, [obj. A.1.1^a] résulte de la confusion entre les notions de cause essentielle et de cause accidentelle. S'il est vrai que l'existence d'un homme est toujours précédée de l'existence d'un autre homme – et cela infiniment –, il faut néanmoins considérer que cet enchaînement causal est accidentel¹³⁶, alors que les causes essentielles à l'existence

¹³⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 13 : « Mais cet argument est faux car ce n'est pas une condition de la connaissance vraie que d'être reconnue par tous ».

وهذا ليس بصحيح لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس.

¹³⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 19 : « Il n'y a pas de proportion entre deux grandeurs ou deux quantités, si elles sont toutes deux supposées infinies [...]. Là où il n'y a pas de fin, il n'y a ni 'plus' ni 'moins' ». لا نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له [...] إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة. A ce propos, M. Marmura ajoute : « This ratio holds only if the rotations are considered in the same finite time. This ratio also holds for part of the finite time as it does for the whole time, provided the whole is a finite whole. But this ratio no longer obtains when the time is potentially infinite. For the potentially infinite is that which has neither a beginning nor an end. Such series are not amenable to comparisons ». (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 91).

¹³⁶ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 21 : « La production sans fin d'un homme par un autre homme est accidentelle ». فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كونا بالعرض.

d'un homme sont en nombre fini et trouvent leur achèvement en Dieu, cause finale de toute chose. Averroès rejette également [obj. A.1.1^b], car l'instant présent ne peut être considéré comme une limite terminant une série infinie d'enchaînements causaux accidentels. Au contraire, l'instant présent, le 'maintenant', est un terme temporel relatif, succédant à un instant passé et précédant un instant à venir. Aussi, de la même manière qu'un temps infini précède l'instant présent, un temps infini le suit, car l'infini potentiel et successif n'a ni commencement ni fin¹³⁷.

Dans le *Tahāfut al-falāsifa*, Ġazālī opposait aux philosophes une deuxième objection contre l'éternité du monde. Il affirmait que si le nombre de rotations accomplies par les sphères célestes est infini, il est impossible de déterminer si ce nombre est pair ou impair ; alors que toute série numérique, imaginaire ou réelle, doit être paire ou impaire [obj. A.1.2]. Averroès répond à Ġazālī par un contre-argument proche du précédent : le fait d'être pair ou impair ne peut être attribué qu'à un nombre appartenant à une série finie. Autrement dit, ce qui n'a ni début ni fin ne peut être qualifié de pair ou d'impair¹³⁸. De plus, qu'une série d'éléments imaginaires soit obligatoirement appréhendée par l'esprit comme pair ou impair n'implique pas qu'il doit en être ainsi de toute série numérique hors de l'esprit. En d'autres termes, l'esprit humain, incapable d'imaginer une série infinie de révolutions successives, n'est pas à même de juger si cette série est paire ou impaire. Pour Averroès, Ġazālī se fourvoie en considérant que ce qui possède une certaine qualité dans l'âme possède *de facto* cette même qualité hors de l'âme¹³⁹.

Comme le souligne M. Marmura : « The infinite series of accidental causes are possible because their existence is successive and non-accumulative : their infinity is a potential infinity » (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 92).

¹³⁷ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 21-22 : « Cette sorte d'infini [i.e. l'infini en puissance], les philosophes considèrent qu'il n'a ni début ni fin, et pour cela, on ne peut affirmer qu'un élément [de la série] cesse, ou survienne à l'existence, même dans le passé, puisque tout ce qui cesse doit avoir un début, et tout ce qui n'a pas de début, n'a pas de fin ».

وهذا النحو مما لانهاية له ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ولا انه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى فقد ابتدأ وما لم يبتدى فلا ينقضى.

Grâce au principe selon lequel ce qui a un début a une fin, et que ce qui n'a pas de début n'a pas de fin, Averroès peut affirmer que la doctrine des théologiens, qui défendent la première possibilité, est plus vraisemblable (*adbat*) et plus pertinente (*ahfaz*) que la doctrine défendue notamment par Platon, selon laquelle le monde aurait un début mais pas de fin.

¹³⁸ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 23 : « Pour ce qui existe seulement en puissance, c'est-à-dire ce qui n'a ni début ni fin, on ne peut dire de lui avec certitude qu'il est pair ou impair, qu'il débute ou qu'il cesse ».

وإما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لا انه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتدأ ولا انه انقضى.

¹³⁹ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 25 : « La cause de cette erreur est d'avoir cru que si une chose possède une certaine qualité dans l'âme, elle doit également posséder cette qualité hors de l'âme, et puisque aucune chose advenue dans le passé n'est représentée dans l'âme autrement que comme ayant une fin, il pense qu'il en est également ainsi pour tout ce qui est advenu hors de l'âme dans le passé ».

والسبب في هذا الغلط ان الشيء إذا كان في النفس بصفة أوهم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس إلا متناهيًا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طباعه خارج النفس.

Selon Ġazālī, la doctrine de l'éternité du monde aurait conduit les philosophes à affirmer, de façon inconséquente, l'existence de l'infini en acte [obj. supp. A.1.3]. En effet, si le monde est éternel, les âmes immortelles des trépassés sont actuellement en nombre infini, ce qui est impossible dans la philosophie aristotélicienne. Dans sa réponse, Averroès reprend en partie l'explication attribuée aux philosophes dans le *Tahāfut al-falāsifa* : la critique de Ġazālī ne concerne pas la doctrine de la majorité des philosophes, mais seulement celle d'Avicenne, qui est erronée¹⁴⁰ et qui ne reflète pas l'opinion d'Aristote. Le Commentateur refuse l'idée avicennienne selon laquelle l'âme conservera après la mort l'individuation qui résulte de son union avec le corps, car il est impossible que l'âme soit préservée individuellement, une fois disparu le principe de son individuation. En effet :

Si l'âme de Zaīd, par exemple, était numériquement différente de l'âme de 'Amr, de la manière dont Zaīd diffère numériquement de 'Amr, l'âme de Zaīd et l'âme de 'Amr seraient deux numériquement, mais une formellement, et l'âme posséderait une [autre] âme.¹⁴¹

Celui qui prétend que les âmes sont préservées individuellement après la mort du corps doit substituer au principe d'individuation matériel un principe d'individuation formel, distinct du principe formel garantissant la similitude des individus. Refusant de multiplier le nombre de principes formels, Averroès maintient que si l'âme survit au corps, sa partie immortelle doit retrouver une unité numérique spécifique¹⁴². En d'autres termes, le Commentateur considère que l'âme est essentiellement une pour tous les hommes et accidentellement multiple, tout comme la lumière, une par essence, est multipliée accidentellement par les objets qu'elle atteint et qu'elle illumine¹⁴³. A l'opposé, cette opinion est catégoriquement refusée par Ġazālī et s'oppose fondamentalement aux principes de l'Islam, notamment en ce qui concerne le problème de la rétribution des âmes.

La suite de la critique va se recentrer sur la nature de la volonté divine. Tout d'abord, Averroès va critiquer la manière dont Ġazālī rapportait la théorie des philosophes. Selon le théologien sunnite, les philosophes affirment que si Dieu avait créé le monde dans le temps, il

¹⁴⁰ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 27 : « Peut-être Avicenne a-t-il seulement voulu persuader la multitude de croire à ce qu'elle est accoutumée à entendre à propos de l'âme, même si ce raisonnement est peu persuasif ».

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل الإقناع.

¹⁴¹ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 28-29 :

وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون للنفس نفس.

¹⁴² *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 29 : « Si l'âme ne périt pas lorsque meurt le corps, et s'il y a en elle une partie [immortelle], elle doit, lorsqu'elle quitte le corps, former une unité numérique ».

فان كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان ان تكون واحدة بالعدد. M. Marmura ajoute à ce propos : « What is significant in this answer is that Ibn Rušd gives an explicit though brief statement of his heretical doctrine of the soul, and that he gives it in this part of the *Tahāfut* where the problem of the soul's immortality is incidental » (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 99).

¹⁴³ A propos de cette comparaison entre l'âme et la lumière, cf. également ARISTOTE, *De Anima* III, 5, 430a15.

l'aurait fait à un moment particulier, choisi parmi une infinité de moments semblables ; or, puisque discerner une chose de son semblable est impossible, la création dans le temps est impossible [thèse A.1*]. Selon Averroès, ce résumé ne rend pas justice aux philosophes qui prétendent au contraire qu'un choix ne se pratique jamais entre deux choses semblables mais entre deux contraires¹⁴⁴. De l'avis du Commentateur, l'exemple présenté dans le *Tahāfut al-falāsifa* de l'homme affamé, incapable de choisir entre deux dattes parfaitement semblables, n'illustre pas un choix entre deux choses similaires, mais entre deux contraires, car l'alternative porte sur le fait de choisir une datte ou de n'en choisir aucune¹⁴⁵. Averroès relativise encore l'objection d'al-Ġazālī à l'encontre des philosophes, en affirmant qu'un choix entre deux choses similaires ne peut se présenter, car deux choses ne sont jamais parfaitement similaires, en vertu du fait que chaque forme est individuée dans une matière qui la distingue irrémédiablement.

C'est en fonction de ces critères qu'Averroès va répondre aux deux objections qui closent la première partie de la première preuve du livre I du *Tahāfut al-falāsifa*. A cet endroit, Ġazālī invoquait deux cas dans lesquels le choix de Dieu s'est opéré entre des options parfaitement similaires : le lieu des pôles et le sens de la rotation du ciel. Concernant le premier cas, Ġazālī opposait aux philosophes l'alternative suivante : soit ils acceptent l'idée que les pôles du monde ont été choisis parmi une infinité de points similaires – et ils doivent alors accepter que l'instant du commencement du monde a été choisi parmi une infinité d'instants similaires –, soit ils reconnaissent que les lieux des pôles se distinguent par des critères particuliers – et ils doivent renoncer à l'idée que la neuvième sphère est parfaitement simple, homogène et uniforme [obj. A.1.4]. Si l'on en croit M. Marmura, la faiblesse de la réponse que va proposer Averroès est d'autant plus marquée que la critique du théologien sunnite est pertinente¹⁴⁶. Le Cordouan commence sa réponse en rappelant certains points de physique aristotélicienne, dont le fait que le monde est composé de cinq corps élémentaires – terre, eau, air, feu et éther – animés par trois mouvements simples – vers le haut, vers le bas et

¹⁴⁴ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 78 : « The Philosophers do not accept this premise. To the Philosophers choice is always between contraries not similars ».

¹⁴⁵ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 40 : « Autrement dit, si l'on présuppose que le désir pour les deux [dattes] est similaire, [l'homme] ne choisira pas une des deux plutôt que l'autre, mais choisira de prendre une des deux, quelle qu'elle soit, ou renoncera au fait d'en prendre une ».

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احديهما على الثانية وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجحه على ترك الأخذ.

¹⁴⁶ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 81 : « In his answer, Ibn Rušd is dogmatic and relies upon the physics of Aristotle. Through arguments largely a priori, Aristotle sought to prove that the world and the things in it must have special size, place, and characteristics appropriate to it, and that it could not possibly be other than it is. Aristotelian science is at its weakest here in its reliance upon the *a priori* method in astronomy and physics. Ibn Rušd's answer shares these weaknesses and evades the real point in al-Ġazālī's criticism ».

circulairement. Aucun corps ni mouvement n'existe en dehors de ceux-ci et leur arrangement forme le meilleur des mondes¹⁴⁷. Averroès ne présente pas de preuves scientifiques confirmant ce qu'il avance, mais entend seulement incliner l'esprit du lecteur vers une théorie plus convaincante que celle des théologiens. Il relève que dans cet univers agencé selon la meilleure disposition, chaque créature possède des organes et des membres particuliers, destinés à remplir des fonctions précises et ayant une utilité définie. Dans cette perspective, il est autant absurde de prétendre que les pôles auraient pu se situer ailleurs sur la neuvième sphère, que d'affirmer que tel organe ait pu se trouver ailleurs dans le corps de l'animal ou remplir une autre fonction¹⁴⁸. Averroès résout ensuite l'objection concernant le sens de la révolution des cieux [obj. A.1.5] en affirmant que la direction de rotation des sphères célestes est telle par nature et correspond à la meilleure configuration. Aussi, tout comme l'homme et le crabe se déplacent d'une manière qui leur est propre, les sphères célestes se meuvent dans une direction imposée par leur nature.

Ce raisonnement d'Averroès est toutefois problématique et ne répond que dogmatiquement à la critique de Ġazālī. En effet, d'une part, le Cordouan se contente d'affirmer que les pôles occupent tel lieu par nature, alors qu'al-Ġazālī entendait qu'on lui fournisse un critère permettant de comprendre la nature spécifique de ces lieux. D'autre part, si Averroès prétend que la configuration actuelle du monde est la meilleure et que cela justifie le sens et la place de chaque chose, il contredit ce qu'il affirmait précédemment, à savoir qu'un choix ne se fait jamais entre des choses similaires mais entre des contraires. En effet, si ce monde a été conçu selon la meilleure disposition, celle-ci a été choisie par Dieu parmi d'autres configurations possibles, alors que, selon la théorie du choix précédemment développée, Dieu aurait du choisir entre produire le monde ou ne pas le produire¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 47 : « Si un parmi ces mouvements devait s'interrompre, l'ordre et la structure du monde serait détruits, car il est évident que l'ordre actuel dépend nécessairement du nombre et de l'existence de ces mouvements [...]. Le nombre de ces mouvements est tel qu'il est, soit car cela est nécessaire à l'existence du monde [sublunaire], soit car [ce nombre] est le meilleur ».

لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب إذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات [...] وان عدد هذه الحركات إما على طريق الضرورة في وجود ما هاهنا وإما على طريق الأفضل.

¹⁴⁸ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 48 : « S'il est vrai que les corps célestes se trouvent dans des lieux qui sont ses pôles par nature, il n'est pas vrai que les pôles peuvent se trouver dans d'autres lieux. De manière analogue, s'il est vrai que les animaux d'ici-bas ont des membres particuliers, disposés dans des endroits particuliers de leur corps et destinés à remplir des actions particulières, il n'est pas vrai que ces organes peuvent être disposés autrement ». وإذا صح هذا فالأجسام السماوية فيها مواضع هي أقطاب بالطبع لا يصح ان تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما ان الحيوانات التي ههنا لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها لأفعال مخصوصة ليس يصح ان تكون في مواضع آخر منها.

¹⁴⁹ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, pp. 83-84 : « Ibn Rušd might adopt the argument that just as in the case of the similar dates, these dates are not similar in all respects, but differ by virtue of a quality peculiar to each, the alternative directions of movement, are not identical, and differ by virtue of characteristics peculiar

La réponse d'Averroès à la seconde objection de Ġazālī contre l'éternité du monde [A.2] est beaucoup plus courte que la précédente et reprend plusieurs éléments déjà développés. Selon le théologien sunnite, les philosophes ne peuvent nier la procession d'évènements temporels à partir de l'éternel, car tous les évènements du monde sublunaire proviennent, en dernière analyse, de l'Éternel qui est leur cause efficiente et finale [obj. A.2.1]. Dans sa réponse, Averroès dissocie deux types de causalité : d'une part la causalité accidentelle – le fait qu'un homme soit à l'origine de l'existence d'un autre homme –, qui peut se déployer *ad infinitum*, sans qu'apparaisse aucune impossibilité ; et, d'autre part, la causalité essentielle – la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu – qui se déploie au travers d'une série de médiations intellectuelles. La cause première entretient avec les évènements temporels du monde sublunaire un rapport de cause à effet du premier type. Autrement dit, c'est en tant qu'éternel – et non temporel – qu'un évènement temporel procède de l'éternel¹⁵⁰.

Centrée sur la question du temps, la seconde preuve [B] en faveur de l'éternité du monde présentée dans le *Tahāfut al-falāsifa*, était scindée en deux parties¹⁵¹. Premièrement, les philosophes récusaient la création temporelle du monde en affirmant que l'antériorité de Dieu sur le monde n'est pas temporelle mais essentielle, à l'image de l'antériorité de la cause sur l'effet ou du mouvement de l'homme sur le mouvement de son ombre [thèse B.1]. Or, dans le *Tahāfut al-tahāfut*, Averroès reproche à cette thèse philosophique de ne pas distinguer entre cause naturelle et cause divine. En effet, bien que la cause naturelle soit essentiellement antérieure à son effet, la cause et l'effet existent cependant simultanément. En revanche, cela n'est pas le cas du créateur en tant que cause essentielle du monde, car, même si le premier principe est essentiellement antérieur à son effet, il se situe hors de toute catégorie temporelle¹⁵². Aussi, Averroès considère que Ġazālī n'a pas entièrement tort en déclarant que l'antériorité de Dieu sur le monde n'est pas temporelle. Cependant, le Cordouan tire une conclusion différente de cette assertion : si la priorité de Dieu sur le monde est atemporelle,

to each. But it is a *dictum* of Ibn Rušd that God chooses what is best. Thus, he would have to show not only that the alternative possibilities are not identical, but that one possibility is better than the other. His argument about the necessity of a special position of the heavens determined by its nature and for the best, will not help. For teleology appropriate to one of the possible worlds will have a counter teleology appropriate for the other ».

¹⁵⁰ *Tahāfut al-tahāfut*..., p. 48 : « La réponse à cette question a été donnée précédemment : le temporel procède du premier principe, non en tant que temporel mais en tant qu'éternel ».

و الجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي.

¹⁵¹ Cf. *supra*, pp. 161ss.

¹⁵² MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, pp. 101-102 : « But the divine cause is altogether outside of the category of time. For God is the unmoved mover. Time is the measure of motion. God, being unmoved, is outside time. Thus even though His priority to the world is essential, it still differs from the essential priority of the natural cause to the effect ».

cela signifie que le monde n'est pas temporellement postérieur à Dieu ; or, un effet qui n'est pas temporellement postérieur à une essence éternelle est lui-même éternel ; et ce d'autant plus que – comme le rappelle Averroès qui partage cette prémisse avec ces prédécesseurs – un effet ne peut être retardé lorsque la cause remplit toutes les conditions pour sa réalisation¹⁵³. En d'autres termes, Dieu est éternel en ce sens qu'il est hors du temps, et il produit un effet éternel en ce sens qu'il existe dans une durée sans fin.

Mettant en rapport la relativité des limites temporelles et spatiales, Ġazālī affirmait, dans le *Tahāfut al-falāsifa*, que si les philosophes postulent l'existence d'un avant précédant le début du monde, il affirmera en retour l'existence d'un lieu au-delà de la limite de la dernière sphère [obj. rép. B.1]. Averroès refuse cette critique de Ġazālī et maintient qu'on ne peut comparer le lieu, qui se définit par une position et des limites objectives, avec l'instant, qui n'a ni position ni limite fixe¹⁵⁴ : « al-Ġazālī commits this error because he treats the 'now' as though it is a point »¹⁵⁵. Autrement dit, imaginer un prolongement pour tout point de l'espace, de telle sorte que chaque point se termine et soit prolongé par un autre point, revient à postuler une condition qui n'appartient pas à l'essence et à la définition du point. Par contre, imaginer un prolongement pour tout instant temporel, de telle sorte que chaque instant soit suivi et précédé d'un autre instant, correspond à la définition du temps comme mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur¹⁵⁶. Dans cette perspective, il est donc tout à fait légitime de considérer un monde limité spatialement, mais éternel temporellement.

Dans la seconde partie de la deuxième preuve, les philosophes formulaient l'hypothèse de l'existence de trois mondes similaires, se différenciant seulement par le nombre de rotations qu'ils effectuent, pour démontrer qu'il est toujours possible de postuler un temps antérieur au commencement du monde [thèse B.2]. A l'opposé, Ġazālī répondait que, pour les

¹⁵³ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 68 : « L'affirmation d'al-Ġazālī, selon laquelle la priorité du Créateur sur le monde est éternelle et non temporelle, est vraie. Mais, puisque l'antériorité de Dieu sur le monde n'est pas temporelle, la postériorité du monde par rapport à lui ne peut être comprise autrement que comme la postériorité de l'effet sur la cause, [...] et cette postériorité ne peut être temporelle ; s'ajoute également à cela la difficulté précédente, à savoir, comment l'effet peut-il être retardé, lorsque les conditions pour l'action de la cause sont réunies ? »
 فقول ابن حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح. لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه إذا يكن تقدمه زمانيا إلا تأخر المعلول عن العلة [...] فالتأخر ليس زمانيا ويلحق ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط الفعل.

¹⁵⁴ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 76 : « En fait, [Ġazālī] juge la quantité qui n'a pas de position et qui ne forme pas une totalité, c'est-à-dire le temps et le mouvement, de la même manière qu'il juge la quantité qui a une position et qui forme une totalité, c'est-à-dire le corps ».

وذلك هو الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم.

¹⁵⁵ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 113.

¹⁵⁶ Averroès illustre son explication par l'exemple de la ligne : on constate qu'à ses deux extrémités, une ligne est terminée par deux points qui, respectivement, ne sont ni précédés, ni suivis par d'autres points. A l'inverse, tout instant temporel est précédé et suivi d'un autre instant, car tout mouvement est précédé et suivi d'un autre mouvement. En effet, le Commentateur considère que le substrat des changements, la matière, est éternel et qu'il supporte une procession infinie de formes successives.

mêmes raisons, les philosophes ne peuvent nier l'existence de deux mondes parfaitement similaires, se différenciant seulement par un diamètre plus ou moins grand d'une ou de deux coudées [obj. B.2]. Pour sa part, Averroès réplique que l'hypothèse de Ġazālī serait vraie si l'infini spatial était possible, mais ce n'est pas le cas, comme Aristote l'a démontré à plusieurs reprises. Aussi, prétendre que Dieu ne peut créer le monde plus grand ou plus petit que ce qu'il est ne signifie pas le considérer comme impuissant, car on ne peut taxer d'impuissance celui qui ne peut réaliser ce qui est impossible¹⁵⁷.

Afin d'éviter la critique selon laquelle, si le monde ne peut avoir de dimensions supérieures, il est nécessaire et non possible, et, dès lors, il n'a plus besoin de Dieu pour exister, Averroès reprend une distinction développée par Avicenne : il est vrai que les dimensions du monde sont nécessairement telles qu'elles sont, cependant, elles ne sont pas nécessaire *in se*, mais *ab alio*¹⁵⁸. Averroès illustre cette distinction par l'exemple de la scie qui, pour être telle qu'elle est, doit nécessairement avoir telle taille, telle forme et être faite dans telle matière, sans que la scie soit nécessaire en elle-même. Les nécessités inhérentes à la scie résident dans la science de l'artisan, tout comme la nécessité liée aux dimensions du monde réside dans la science divine.

Les deux dernières preuves en faveur de l'éternité du monde [C et D], critiquées par Ġazālī dans le *Tahāfut al-falāsifa*, étaient fondées sur la nature de l'effet. Sur ces deux derniers points, Averroès est en parfait accord avec la doctrine des philosophes. Très courte, la discussion de la troisième preuve philosophique s'articule en quatre parties : l'opinion des philosophes [thèse C], le commentaire d'Averroès, la contre-argumentation d'al-Ġazālī [obj. C] et la réplique d'Averroès. Définissant l'impossibilité comme 'ce qui n'est pas éternel', les philosophes déduisaient l'éternité du monde du fait que son existence est éternellement possible. Averroès considère que cette déduction n'est pas absurde car :

Ce qui est possible est éternel, il est nécessaire qu'il soit éternel car ce qui peut recevoir l'éternité, ne peut pas être corrompu.¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 90 : « Ceci est la réponse aux Aš'arites qui accusent le Créateur d'impuissance, s'il ne peut faire le monde plus grand ou plus petit que ce qu'il n'est, or, l'impuissance signifie ne pouvoir réaliser ce qui est en puissance, non ce qui est impossible ».

هذا جواب لما شنتت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري ان يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجيز للباري سبحانه لان العجز إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل.

¹⁵⁸ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 92 : « La réponse qu'Avicenne propose, en accord avec sa doctrine, est proche [de la vérité]. Selon lui, la nécessité d'existence est de deux sortes : la nécessité qui existe par elle-même et la nécessité qui existe par un autre ».

الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره.

¹⁵⁹ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 98 :

En réponse aux philosophes, Ġazālī affirmait que ce n'est pas l'existence du monde qui est éternelle, mais la possibilité qu'il apparaisse temporellement [obj. C]. Aussi, si le monde était éternel, il n'aurait pas la possibilité d'apparaître temporellement, ce qui est absurde. Dans l'optique ġazālīenne, si les philosophes reconnaissaient que le monde aurait pu être créé antérieurement au temps de sa création, ils ne pourraient pas affirmer qu'il est éternel. De son côté, Averroès déclare que la possibilité précédant le monde est numériquement une, alors que pour Ġazālī cette possibilité révèle une infinité de mondes possibles – qui, par là même, sont autant de mondes existants – procédant les uns des autres¹⁶⁰. Selon le Commentateur, cette explication est fautive, car elle revient à considérer les différents mondes comme des individus inscrits dans un processus de génération et de corruption ; or, ce qui se génère et se corrompt n'est pas produit directement par Dieu, mais est généré au travers d'une série de médiations. L'hypothèse de Ġazālī conduit ainsi à postuler un autre monde contenant une série infinie des mondes, et cela à l'infini ; ce qui est impossible¹⁶¹.

Dans la quatrième et dernière preuve [D], les philosophes affirmaient que le monde est éternel, car la possibilité de son existence précède son existence et que cette possibilité doit être reçue dans un substrat – la matière –, lui-même éternel [thèse D]. Averroès précise que la possibilité de l'existence du monde ne réside pas uniquement dans la puissance productrice de Dieu. En effet, le pouvoir de l'agent doit être distingué de la potentialité du patient, qui est une condition préalable à l'action de l'agent¹⁶². Ġazālī refusait l'argument philosophique et estimait que la possibilité n'a pas besoin d'être reçue dans une matière, car elle n'a pas de réalité hors de l'esprit. Il proposait trois raisons à l'appui de son affirmation. Premièrement, si la possibilité nécessite d'être reçue dans un substrat, il doit en être de même pour l'impossibilité ; ce qui est contradictoire, car l'impossibilité n'existe ni en elle-même, ni dans un substrat [obj. D.1]. Considérant que l'impossible est opposé au possible, Averroès répond,

ما كان ممكنا ان يكون أزليا فواجب ان يكون أزليا لان الذي يمكن فيه ان يقبل الأزلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا
¹⁶⁰ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 98-99 : « Celui qui affirme, comme al-Ġazālī dans sa réponse, qu'avant le monde existait une infinité numérique de mondes possibles, doit admettre l'existence d'un autre monde avant ce monde, et d'un troisième avant le deuxième, et cela infiniment ».
 وإما من وضع ان قيل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك إلى غير نهاية.

¹⁶¹ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 113 : « This makes the world exactly like an individual in the process of generation and corruption. But the individual in the process of generation and corruption proceeds from the eternal first cause, not directly, but through the mediation of an eternal existent in motion and an eternal motion. The world then would have to be part of another world, and this other world in turn of yet another and so on ».

¹⁶² En ce sens, Dieu ne peut pas réaliser ce qui est impossible.

en accord avec ces prédécesseurs, que l'impossibilité requiert un substrat hors de l'esprit dans lequel elle puisse être reçue, de la même manière que la possibilité est reçue dans un sujet extérieur¹⁶³.

Deuxièmement, Ġazālī considérait que si une chose est possiblement blanche ou noire, la possibilité ne porte pas sur la chose mais sur le blanc ou le noir, qui, en tant qu'accidents, ne portent rien ; la possibilité ne réside donc que dans l'esprit [obj. D.2]. Averroès commence sa réponse en distinguant deux sortes de possibilités : d'une part, la possibilité se dit de ce qui reçoit (*al-qābil*), à savoir le substrat, et, d'autre part, de ce qui est reçu (*al-maqbūl*), à savoir la qualité. Le premier type de possibilité est opposé à l'impossibilité et le second à la nécessité. Seul le substrat est réellement en puissance (*bi-l-quwwa*), c'est-à-dire susceptible de recevoir le noir ou le blanc¹⁶⁴. Pour sa part, la qualité n'est pas potentielle au sens strict, car lorsqu'une chose est noire, elle est actuellement noire et n'est plus en puissance d'être noire¹⁶⁵. Averroès rejoint ici l'explication des philosophes selon laquelle la possibilité, au sens de potentialité, ne réside pas dans le blanc et le noir, comme le voulait Ġazālī, mais est inhérente au substrat¹⁶⁶.

Troisièmement, Ġazālī relève que les âmes humaines, bien qu'ayant un commencement dans le temps, subsistent cependant par elles-mêmes, sans matière pour les recevoir, ni elles, ni leur possibilité [obj. D.3]. Tout d'abord, pour Averroès cette théorie n'est pas représentative de l'opinion des philosophes, mais seulement de celle d'Avicenne, alors que pour la majorité des philosophes l'apparition temporelle de l'âme (*ḥudūṭaha*) est liée à la possibilité inhérente au corps qui la reçoit. Sans en préciser véritablement la nature, Averroès déclare que, dans le cas de l'apparition de l'âme, la possibilité résidant dans les corps n'est pas similaire à la possibilité qui reçoit les formes engendrables et corruptibles ; l'union de

¹⁶³ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 103 : « Ce qui est impossible requiert un sujet, tout comme la possibilité requiert [un sujet], et cela est évident, car l'impossible est opposé au possible, et les opposés contraires nécessitent indubitablement un sujet [pour exister]. En effet, l'impossibilité est la négation de la possibilité et, si la possibilité requiert un sujet, l'impossibilité, qui est la négation de cette possibilité, nécessite également un sujet [pour exister] ».

وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الإمكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والأضداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعا فان الامتناع هو سلب الإمكان فان كان الإمكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضى موضوعا أيضا...

¹⁶⁴ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 104-105 : « Seul ce dernier sens de 'possibilité' est décrit comme étant en puissance, et le support de cette possibilité est le sujet qui passe de l'existence en puissance à l'existence en acte ».

¹⁶⁵ MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 113 : « For the inherent quality, inasmuch as it exists, is an actuality. What is actually black cannot be potentially black. Thus Ibn Rušd supports the contention of the Philosophers that black in itself is not possible in the sense that it cannot be potential ».

¹⁶⁶ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 106 : « Par conséquent, il doit nécessairement y avoir un sujet qui reçoive la possibilité et qui porte le changement et le devenir, et c'est de lui dont on dit qu'il devient, qu'il change et qu'il passe de la non-existence à l'existence ».

فإذا ههنا موضوع ضرورة هو القابل للإمكان وهو الحامل للتغيير والتكون وهو الذي يقال فيه انه تكون وتغيير وانتقل من العدم إلى الوجود.

l'âme et du corps serait plutôt similaire à la possibilité qu'a le miroir de refléter les rayons du soleil¹⁶⁷.

En fin de compte, Averroès réfute l'ultime développement de Ġazālī, selon lequel la possibilité, l'impossibilité et la nécessité ont le même statut que les universaux et n'existent que dans l'esprit. Selon le Cordouan, Ġazālī interprète faussement la théorie d'Aristote, car pour Averroès l'universel n'existe pas uniquement dans l'esprit : en effet, s'il existe actuellement dans l'esprit, l'universel doit exister également en puissance dans l'objet connu¹⁶⁸. En d'autres termes, si la possibilité, l'impossibilité et la nécessité ne résidaient pas sous un certain mode dans la chose, l'esprit ne pourrait juger la chose avec vérité¹⁶⁹.

Maïmonide

Contemporain d'Averroès, Moïse Maïmonide va proposer, dans le *Guide des égarés*, une solution originale de la question de l'éternité du monde¹⁷⁰. L'analyse maimonidienne est particulièrement importante pour notre étude, car elle influence directement et profondément Thomas d'Aquin – et par-là Raymond Martin – dans son effort pour concilier les données révélées et la physique aristotélicienne, fortement opposées sur la question de l'origine du monde¹⁷¹.

Dans le *Guide des égarés*, le traitement de la question de l'éternité du monde intervient en premier lieu à l'occasion d'une présentation critique de la méthode et des buts du *Kalām* musulman. Malgré la diversité des auteurs, Maïmonide affirme qu'il est possible de

¹⁶⁷ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 107 : « L'ensemble des philosophes pense que l'apparition temporelle de l'âme est liée à la possibilité des corps qui la reçoivent, et que cette relation est similaire à la possibilité qu'a le miroir d'être lié aux rayons du soleil ».

وإنما الجميع على أن حدوثها هو اضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها

¹⁶⁸ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 110 : « L'universel n'est pas objet de connaissance, au contraire, les choses sont connues par son intermédiaire, de telle sorte qu'il se trouve en puissance dans les objets connus. ».

والكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الأشياء وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة

¹⁶⁹ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 111 : « Si [les universaux] n'existaient absolument pas hors de l'esprit, ils seraient faux ».

لو كانت [الكليات] غير موجودة أصلا لكانت كاذبة.

¹⁷⁰ Pour une présentation de la question de la création du monde chez Maïmonide, cf. notamment : LEAMAN, O., *Moses Maïmonides*, London, Routledge, 1990, pp. 65-84 ; DAVIDSON, H., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987 ; DAVIDSON, H., « Maïmonides' secret position on creation », in : I. Tewersky (éd.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature I*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 16-40 ; FAKHRY, M., « The antinomy of the eternity of the world in Averroes, Maïmonides and Aquinas », *Muséon*, 68 (1953), pp. 139-155.

¹⁷¹ WOHLMAN, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf, 1988, p. 25 : « Il est même permis de supposer que [Thomas] a écrit les chapitres du *Contra gentiles* et les questions de la *Summa theologiae* consacrées à ce problème [i.e. l'éternité du monde] avec le *Guide des égarés* à portée de la main ».

dégager une structure similaire au sein des différentes méthodes de travail des *Mutakallimūn* : tous s'emploient d'abord à prouver que le monde est créé dans le temps ; sur les résultats de cette démonstration, ils établissent ensuite que Dieu existe, puis qu'il est un et incorporel¹⁷². Selon le rabbin philosophe, induire l'existence de Dieu de la nouveauté du monde est une méthode dangereuse et erronée. En effet, on ne peut faire reposer la démonstration d'une vérité aussi fondamentale sur une affirmation à propos de laquelle on ne peut amener aucune preuve décisive¹⁷³. De plus, bien qu'on ne puisse l'établir de manière certaine, il semble que l'éternité du monde soit, des deux options, la plus à même de soutenir un argumentaire visant à démontrer l'existence de Dieu.¹⁷⁴

Avant de passer à la présentation des arguments par lesquels les théologiens musulmans entendent démontrer que le monde est créé dans le temps (*Guide*, I, 74), Maïmonide résume en douze propositions les aspects principaux de leur pensée (*Guide*, I, 73)¹⁷⁵. Sans entrer en détail dans la doctrine de chaque *Mutakallam*, on rappellera brièvement

¹⁷² MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. et notes S. Munk, Paris, Maisonneuve, 1866 (1960)³, vol. I, p. 346 : « Dès qu'il est établi que le monde est créé, il est indubitablement établi qu'il y a un ouvrier qui l'a créé. Ils démontrent ensuite que cet ouvrier est un, et enfin ils établissent qu'étant un, il n'est point un corps. Telle est la méthode de tout *Motécallem* d'entre les musulmans dans ce genre de question ». Notre volonté de présenter les textes sources de notre travail en langue française nous contraint d'utiliser la traduction déjà ancienne de S. Munk, au lieu de la traduction anglaise plus récente et mieux documentée de S. Pinès, MOSES MAÏMONIDE, *The Guide of the Perplexed*, introd., trad. et notes par S. Pinès, III vol., Chicago, Chicago University Press, 1963.

¹⁷³ Il est intéressant de relever qu'avant même de traiter en détail de la question, Maïmonide déclare qu'il est impossible de démontrer avec certitude que le monde est éternel ou créé : « tout ce qu'on prétend être une preuve de la nouveauté du monde est sujet aux doutes, et ce ne sont là des preuves décisives que pour celui qui ne sait point distinguer entre la démonstration, la dialectique et la sophistique. [...] En effet, tout penseur pénétrant qui cherche la vérité et ne s'abuse pas lui-même sait bien que cette question, je veux dire celle de savoir si le monde est éternel ou créé, ne saurait être résolue par une démonstration décisive, et que c'est un point où l'intelligence s'arrête » (cf. *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 347).

¹⁷⁴ MAÏMONIDE, *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 349-350 : « Il est donc clair que les preuves de l'existence de Dieu, de son unité et de son incorporelité, il faut les obtenir uniquement par l'hypothèse de l'éternité du monde, et ce n'est qu'ainsi que la démonstration sera parfaite, n'importe que réellement le monde soit éternel ou qu'il soit créé ».

¹⁷⁵ La question de savoir dans quelle mesure la présentation des thèses des *Mutakallimūn* par Maïmonide est fidèle à la pensée originale de ces auteurs, a fait l'objet d'études détaillées dont la plus récente et la plus complète est celle de SCHWARZ, M., « Who were Maïmonides' *Mutakallimūn* ? Some Remarks on *Guide of the Perplexed* Part 1 Chapter 73 », in : A. Hyman (éd.) *Maïmonidean Studies*, New York, 1991, vol. II, pp. 159-209 et 1992, vol. III, pp. 143-172. Pour ce qui est propositions VI et X, M. Schwarz renvoie le lecteur à l'étude de WOLFSON, H.A., *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Harvard University Press, 1976, pp. 516-600 ; ainsi que du même auteur, *Repercussion of the Kalām in Jewish Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 172-192. L'investigation détaillée de M. Schwarz révèle qu'environ la moitié des propositions que Maïmonide attribue aux *Mutakallimūn* est défendue seulement par un petit nombre d'auteurs, dont il n'est pas toujours évident de savoir s'ils peuvent réellement être considérés comme des *Mutakallimūn* (cette question se pose notamment à propos d'Ibn Ḥazm et de Faḥr al-Dīn al-Rāzī). A propos des raisons qui font que Maïmonide attribue au *Mutakallimūn* des thèses qui ne figurent pas dans leurs oeuvres, M. Schwarz déclare : « But if we ask for the reasons for this discrepancy we enter the realm of speculation. On the one hand Maïmonides was evidently not interested in the whole spectrum of opinions held by various Kalām thinkers [...]. On the other hand many passages in Maïmonides' chapter are clearly ironical or even sarcastic. His inimical attitude towards the *Mutakallimūn* comes through clearly. And in Maïmonides times it was no less common than in the present tday to misrepresent slightly the adversary's attitude for the sake of argument » (cf. SCHWARZ, M., « Who were Maïmonides' *Mutakallimūn* ? ... », vol. III, p. 172).

les points sur lesquels se baseront leurs démonstrations ultérieures. Dans l'ensemble, les théologiens musulmans admettent que le monde est constitué d'atomes, portant – à l'exception de la quantité – les accidents qui vont déterminer la nature et la forme des substances qu'ils composent¹⁷⁶. L'organisation et la préservation dans le temps des agrégats atomiques sont uniquement assurées par la volonté de Dieu, qui décide à chaque instant de la forme, de la nature et de la qualité des substances du monde. Aussi, l'apparente régularité des phénomènes naturels résulte du seul vouloir divin, qui peut décider de suspendre ou de modifier à tous moments la configuration d'enchaînements, dont la causalité perceptible est purement fictive¹⁷⁷. Dans ce schéma occasionaliste¹⁷⁸, les négations et les privations sont considérées comme des accidents à part entière. Aussi, la mort n'est pas considérée comme l'absence de vie, ou l'ignorance comme l'absence de science, mais chaque contraire possède une réalité accidentelle distincte, à la manière dont le froid et le chaud sont des réalités contraires ayant chacune une réalité propre¹⁷⁹. Les théologiens musulmans admettent également l'existence du vide, qu'ils considèrent comme le milieu dans lequel se séparent et se réunissent les formations atomiques composant la réalité physique¹⁸⁰. Du point de vue épistémologique, ils admettent le principe selon lequel ce qui est imaginable est admissible par la raison. Autrement dit, si l'imagination le permet, la raison doit admettre que le monde peut être plus grand ou plus petit qu'il n'est, ou que le feu ou la terre peut être animé de mouvements contraires à leur nature élémentaire¹⁸¹. Enfin, les *Mutakallimūn* refusent

¹⁷⁶ La proposition I affirme que le monde est composé d'atomes et la IV, que tout atome porte en lui des accidents. Selon M. Schwarz, l'analyse des textes des *Mutakallimūn* révèle que la majorité d'entre eux ont professé une doctrine atomiste, à l'exception d'Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām, pour qui les corps peuvent être divisibles à l'infini, cf. SCHWARZ, M., « Who were Maïmonides' *Mutakallimūn* ? ... », vol. II, p. 169 et suivantes. En ce qui concerne la IV^{ème} proposition : « the conception that it is the 'accidents' which determine the various qualities of bodies was apparently common to the *Mutakallimūn* from the very beginning of the Kalām » (cf. *ibid.*, p. 184).

¹⁷⁷ A la proposition VI, Maïmonide résume la manière dont les théologiens musulmans conçoivent la préservation des accidents d'un atome : « l'accident donc, aussitôt qu'il est créé, s'en va et ne reste pas, et Dieu en crée un deuxième de la même espèce ; et cela se continue ainsi, tant que Dieu veut faire durer cette espèce d'accident. Si Dieu veut créer une autre espèce d'accident dans cette substance, il le fait ; mais s'il s'abstient de créer, et qu'il ne crée plus d'accident, cette substance cesse d'être » (cf. *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 389).

¹⁷⁸ Sur la doctrine occasionaliste, cf. notamment PERLER D. et RUDOLPH, U., *Occasionalismus : Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

¹⁷⁹ Cf. proposition VII : « ils croient que les privations des capacités sont des choses réelles existant dans le corps et ajoutées à sa substance, que ce sont des accidents ayant également une existence réelle et qui, par conséquent, sont perpétuellement créés, de manière que, lorsque l'un disparaît, il en est créé un autre » (cf. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés...*, vol. I, p. 396).

¹⁸⁰ Cf. proposition II.

¹⁸¹ Il s'agit de la proposition X qui sera largement utilisée pour démontrer la création du monde dans le temps : « Ils sont d'avis que tout ce qui est imaginable est aussi admissible pour la raison, et ils disent par exemple, que le globe terrestre pourrait devenir une sphère tournant en cercle et la sphère se transformer en globe terrestre » (cf. *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 400-401). Cependant, les théologiens considèrent que les choses impossibles sont unimaginables. Aussi, refusent-ils par exemple l'idée que deux contraires se réunissent dans un même sujet. M. Schwarz remarque cependant que « the impression one get when one turn to the Kalām texts is,

l'existence de l'infini, sous quelques formes que ce soit : en acte, en puissance, simultanément ou successivement¹⁸². Avec cette dernière proposition, on constate que, pour les partisans du *Kalām*, l'impossibilité d'une éternité temporelle du monde est refusée déjà au niveau des prémisses.

Au chapitre 74 du premier livre du *Guide*, Maïmonide résume sept preuves en faveur de la création du monde développées par les théologiens musulmans¹⁸³. Par la première, ils soutiennent que, s'il est possible de démontrer la production temporelle d'une seule chose, il sera alors prouvé que le monde, dans son ensemble, n'est pas éternel. Tout d'abord, ils constatent que tout individu singulier est contingent, car il ne peut naître et se développer sans l'intervention d'un agent extérieur. Ensuite, procédant par analogie, ils appliquent à l'univers – considéré comme un individu particulier – ce qui vaut pour une chose singulière : si toutes les choses sont contingentes, l'univers sera également contingent et le monde ne pourra pas être éternel¹⁸⁴. La deuxième preuve découle directement de la proposition XI¹⁸⁵, par laquelle les théologiens musulmans refusent l'existence de l'infini sous toutes ses formes, y compris l'infini potentiel ou successif. Dans cette perspective, toute série d'événements trouve son origine dans un premier terme, généré à partir de rien¹⁸⁶. La troisième preuve procède de la première proposition du chapitre 73, selon laquelle le monde est constitué d'atomes qui tantôt se réunissent, tantôt se séparent. Les *Mutakallimūn* déduisent de cette alternance l'idée que ni la réunion ni la séparation n'appartiennent en propre à l'essence des atomes¹⁸⁷. Or, si la nature des atomes n'appartient à aucun de ces deux états, il faut en conclure qu'ils sont réunis et séparés par l'action d'un agent extérieur, ce qui prouve que le monde est produit

that this principle is not so very conspicuous » (cf. SCHWARZ, M., « Who were Maïmonides' *Mutakallimūn* ? ... », vol. III, p. 155).

¹⁸² Cf. proposition XI, qui sera largement utilisée lors de la discussion sur l'origine du monde.

¹⁸³ *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 419-420 : « Dans ce chapitre je te relaterai en résumé les preuves des *Motécallemin* établissant que le monde est créé. Tu ne me demanderas pas d'en donner l'exposé dans leurs propres termes et avec leur prolixité ; mais je te ferai connaître ce que chacun d'eux avait en vue ».

¹⁸⁴ *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 421-422 : « Il est inadmissible que cet individu Zéid, qui d'abord était une molécule et qui ensuite s'est transformé successivement jusqu'à ce qu'il ait atteint sa perfection, se soit ainsi changé lui-même, et que ce soit lui qui ait produit en lui-même ces diverses métamorphoses. Au contraire, il y a eu en dehors de lui quelque chose qui l'a changé ; et, par conséquent, il est démontré qu'il avait besoin d'un ouvrier qui organisât sa structure et lui fit subir diverses transformations. Il en est de même, par analogie [...], de l'ensemble de l'univers ».

¹⁸⁵ Cf. supra.....

¹⁸⁶ *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 422 : « Ce Zéid, qui d'abord n'existait pas, a ensuite existé ; toutefois, il n'a pu naître que par 'Amr, son père, et celui-ci, étant également né, n'a pu naître que la Khâled, le grand-père. Or, ce dernier étant également né, cela se continuera ainsi jusqu'à l'infini ; mais ils ont posé en principe que l'existence de l'infini, même de cette manière, est inadmissible ».

¹⁸⁷ En effet, « si leur essence et leur nature exigeaient qu'ils fussent seulement séparés, ils ne se réuniraient jamais, et de même, si leur essence et leur véritable caractère exigeaient qu'ils fussent seulement réunis, ils ne se séparaient jamais » (cf. *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 423).

temporellement¹⁸⁸. Selon Maïmonide, la quatrième preuve en faveur de la création du monde est considérée par les partisans du *Kalām* comme la plus ingénieuse. Elle consiste à dire que, puisque les accidents – liés irrémédiablement aux atomes – sont produits dans le temps, la substance qui les porte – c'est-à-dire l'atome lui-même – est également produite dans le temps. Par analogie, cette démonstration peut être reportée au niveau de l'univers dans son ensemble, et l'on peut affirmer alors qu'il est produit dans le temps¹⁸⁹. La validité de cette preuve repose cependant sur trois présupposés implicites : 1) l'infini par succession est inadmissible, 2) tout accident naît et 3) il n'y a pas de réalité physique autre que l'atome et ses accidents. Correspondant respectivement aux propositions XI, VI et VIII développées au chapitre 73 du premier livre du *Guide*, ces trois principes sont refusés par les partisans de l'éternité du monde, pour lesquels 1) l'infini par succession est possible, 2) le mouvement circulaire est un accident éternellement lié à la substance du ciel et 3) la composition de la réalité n'est pas atomique, mais s'articule autour des notions de matière et de forme. La cinquième preuve en faveur de la création du monde paraît la meilleure aux yeux de Maïmonide. Elle repose sur la proposition X, selon laquelle la raison doit admettre ce que conçoit l'imagination. Etant admis que le monde ait pu être plus grand ou plus petit que ce qu'il est actuellement, les *Mutakallimūn* considèrent qu'il existe un agent volontaire, qui a assigné librement au monde sa configuration présente¹⁹⁰. Cette libre détermination inclut également le choix du moment de la production du monde, qui ne peut donc exister de toute éternité. La sixième preuve ressemble de très près à la précédente : étant donné que le monde est possible, il peut tout aussi bien être ou ne pas être ; or, s'il est, cela signifie qu'un artisan a préféré son existence à sa non-existence. Pour les mêmes raisons que dans le cas des preuves précédentes, ces considérations amènent les partisans du *Kalām* à la conclusion que le monde est créé. Maïmonide relève que cette preuve est fondée sur une pétition de principe, car on ne peut déterminer le fait qu'un agent ait préféré l'existence du monde à sa non-existence qu'après avoir admis que la non-existence précède l'existence du monde, c'est-à-dire

¹⁸⁸ Tout comme pour la première preuve, les *Mutakallimūn* déduisent la production temporelle du monde du fait qu'il est produit par l'action d'un agent extérieur ; s'il est produit, le monde est contingent, et s'il n'est pas nécessaire, il n'est pas éternel.

¹⁸⁹ *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 424 : « Comme tous les accidents naissent, il faut que la substance qui les porte soit également née, car tout ce qui se joint aux choses nées et en est inséparable est également né. Par conséquent, le monde entier est né ».

¹⁹⁰ *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 426-427 : « Or, comme [une chose] est déterminée par une certaine figure, ou par une mesure, ou par un lieu, ou par un certain accident et par un temps particulier, bien qu'il soit admissible que tout cela eût pu être différemment, c'est là une preuve qu'il y a un être qui détermine les choses et qui a préféré l'un de ces deux cas admissibles. Par conséquent, l'ensemble du monde ou une de ses parties ayant besoin d'un être qui détermine, cela prouve que le monde est créé ».

précisément ce qu'il faut prouver¹⁹¹. La septième preuve reprend un argument exposé notamment par Ġazālī dans le *Tahāfut al-falāsifa* : si le monde est éternel, les âmes des défunts seraient actuellement en nombre infini, ce qui est impossible. Selon Maïmonide, la validité de cette preuve est douteuse, car elle entend « démontrer une chose obscure au moyen de ce qui est encore plus obscur »¹⁹². En effet, pour que cette preuve soit efficace, il faudrait connaître avec certitude le fait que les âmes survivent individuellement à la mort du corps, ce que Maïmonide refuse. Tout comme Averroès, le rabbin philosophe affirme que l'individualité numérique des âmes ne peut être préservée après la mort du corps¹⁹³. Maïmonide conclut la présentation de ces preuves en faveur de la création du monde, en insistant sur le fait qu'elles reposent sur deux principes, dont la valeur axiomatique peut être remise en cause : 1) la raison doit admettre ce que l'imagination peut concevoir et 2) l'infini par succession est impossible.

Aux chapitres 13 à 23 du deuxième livre du *Guides des égarés*, Maïmonide poursuit le traitement de la question de l'éternité du monde, en commençant par rappeler les trois opinions généralement répandues à propos de l'origine du monde, professées par ceux qui admettent l'existence de Dieu. Les partisans de la première prétendent que l'univers entier est une création libre et volontaire de Dieu, faite à partir du néant, et que rien n'a existé avant lui, ni les anges, ni les sphères célestes, ni le temps¹⁹⁴. Cette opinion fut professée en premier lieu par Abraham et est partagée par Maïmonide et les partisans de la Loi mosaïque¹⁹⁵. La seconde opinion est celle des philosophes qui affirment que Dieu est la cause du monde, mais que celui-ci est formé à partir d'une matière préexistante et coéternelle à son principe¹⁹⁶. Maïmonide précise que cette opinion se décline diversement suivant les philosophes, et qu'il

¹⁹¹ *Le guide des égarés...*, vol. I, pp. 429-430 : « Mais, pour ce qui est de cet être au sujet duquel on n'est pas d'accord si son existence a toujours été et sera toujours telle qu'elle est, ou s'il a commencé à exister après le non-être absolu, on ne saurait nullement à son sujet se former une idée, et on ne saurait demander : 'Qui est celui qui en a préféré l'existence à la non-existence ?' si ce n'est après avoir reconnu qu'il est arrivé à l'existence après ne pas avoir existé, ce qui est précisément la chose sur laquelle on est pas d'accord ».

¹⁹² *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 432.

¹⁹³ *Le guide des égarés...*, vol. I, p. 434 : « Mais toi, tu sais que ces choses séparées, je veux dire celles qui ne sont ni des corps, ni une faculté dans un corps, mais de pures intelligences, n'admettent en aucune façon la multiplicité, si ce n'est dans ce sens que les unes d'entre elles sont la cause de l'existence des autres, de sorte qu'elles se distinguent entre elles qu'en ce que telle est cause et tel autre effet. Or, ce qui survit de Zéid n'est ni la cause, ni l'effet, de ce qui survit de 'Amr ; c'est pourquoi l'ensemble est un en nombre ».

¹⁹⁴ Cf. *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 104-105.

¹⁹⁵ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 107 : « Ce fut notre père Abraham qui commença à publier cette opinion, à laquelle il avait été amené par la spéculation ; c'est pourquoi il proclama le nom de l'Éternel, Dieu de l'univers. Il a clairement exprimé cette opinion en disant : *Créateur du ciel et de la terre* ».

¹⁹⁶ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 107 : « Ils croient donc qu'il existe une matière qui est éternelle comme Dieu ; que lui, il n'existe pas sans elle, ni elle sans lui. Cependant ils ne croient pas pour cela qu'elle occupe dans l'être le même rang que Dieu, mais, au contraire, Dieu est selon eux la cause par laquelle elle existe, et elle est pour lui ce que l'argile est pour le potier, ou ce que le fer est pour le forgeron ».

ne faut pas confondre la position d'Aristote, qui admet l'éternité de la matière, mais également celle du temps et du mouvement, avec celle de Platon qui, s'il reconnaît que la matière est coéternelle au démiurge, affirme par contre que le temps est créé en même temps que le ciel. Le philosophe juif déplore que les défenseurs de l'éternité du monde aient souvent faussement assimilé la position de Platon à celle des tenants de la première opinion. En effet :

Il n'en est point ainsi ; car nous, nous croyons que le ciel est né, non pas de quelque chose, mais du néant absolu, tandis que lui [Platon], il croit qu'il existait virtuellement et qu'il a été formé de quelque chose.¹⁹⁷

La troisième et dernière opinion est comprise dans la catégorie précédente. Il s'agit de la position d'Aristote et de ses partisans, qui, en plus de déclarer que la matière est éternelle, affirment qu'il en est de même du temps et du mouvement¹⁹⁸. Au chapitre suivant (II, 14), Maïmonide examine les différentes preuves en faveur de l'éternité du monde, avancées par les partisans de la troisième opinion. Etant donné que nous avons analysé plus haut les raisonnements qui composent ces arguments, nous nous contenterons de les résumer très brièvement. Selon Maïmonide, Aristote affirme que le monde est éternel en démontrant, premièrement, que tout mouvement est généré par un mouvement antérieur ; deuxièmement, que la matière est éternelle ; troisièmement, que le mouvement du ciel n'a pas de contraire ; et quatrièmement, que la possibilité précédant l'existence de tout ce qui survient doit être reçue dans un substrat. A ces quatre arguments d'Aristote, Maïmonide en rajoute trois autres, développés par les successeurs du Stagirite – principalement Avicenne – et fondés sur la nature de Dieu. Selon les sectateurs du Philosophe, le monde ne peut avoir commencé car, premièrement, Dieu est immuable, ce qui signifie qu'il ne peut vouloir le monde après ne pas l'avoir voulu ; deuxièmement, la cause divine remplit de toute éternité les conditions de la production du monde, et aucun obstacle ne s'oppose à sa réalisation ; et troisièmement, les œuvres de Dieu étant très parfaites, elles ne peuvent pas ne pas être depuis toujours.

Dans le chapitre suivant (II, 15), et malgré les preuves précédemment évoquées, Maïmonide va défendre l'idée qu'Aristote n'a jamais prétendu prouver l'éternité du monde par des arguments démonstratifs, et qu'il a tenu cette position pour une opinion vraisemblable¹⁹⁹. Comme le note C. Michon : « selon Maïmonide, Aristote n'a pas démontré

¹⁹⁷ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 109.

¹⁹⁸ *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 111-112 : « Il prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ; que la chose stable qui n'est point sujette à la naissance et à la corruption, c'est-à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel qu'il est ; que le temps et le mouvement sont éternels, sans naissance ni corruption ».

¹⁹⁹ *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 121-122 : « Mon but, dans ce chapitre, est d'exposer qu'Aristote n'a pas de démonstration sur l'éternité du monde envisagée selon son opinion. Il ne s'abuse même pas là-dessus ; je veux dire qu'il sait lui-même qu'il n'a pas de démonstration là-dessus, et que ces argumentations et ces preuves qu'il allègue sont seulement celles qui ont le plus d'apparence et vers lesquelles l'âme incline le plus ».

l'éternité du monde, au sens où il ne l'a pas fait et n'a pas prétendu le faire. Tous ses arguments n'ont qu'une valeur dialectique, mais non démonstrative »²⁰⁰. Pour ce faire, le docteur juif va sélectionner et interpréter différents passages du corpus aristotélicien qui laissent planer un doute sur les intentions du Stagirite. Celui qui intéresse le plus notre propos est l'extrait déjà cité des *Topiques* (I, 11, 104b13-16)²⁰¹, et qui sera également exploité par Raymond Martin. Dans cet extrait, Aristote prétend qu'il n'est pas possible de donner de preuves concluantes au problème de l'éternité du monde :

Au contraire, comme il le dit lui-même, nous n'avons aucun moyen d'aborder ces choses par des méthodes démonstratives, et elles n'ont pour nous aucun principe dont nous puissions argumenter.²⁰²

Après avoir rapporté les preuves des partisans du *Kalām* en faveur de la création temporelle du monde (I, 74), et celles des philosophes en faveur de l'éternité (II, 14), à partir du chapitre 16 du deuxième livre du *Guide*, Maïmonide va présenter sa propre opinion sur la question. La doctrine du philosophe juif consiste à affirmer qu'aucune des deux précédentes positions ne fournit de preuves concluantes en faveur de l'une ou de l'autre explication. D'une part, en prétendant démontrer une vérité de foi par des méthodes sophistiques, les *Mutakallimūn* affaiblissent l'objet de la croyance, « car la nullité de ces preuves étant devenue manifeste, l'âme se refuse à croire ce qu'on a cherché à prouver »²⁰³. D'autre part,

tout ce qu'Aristote et ses successeurs ont dit pour prouver l'éternité du monde n'est point, selon moi, une démonstration rigoureuse ; ce ne sont, au contraire, que des argumentations sujettes à des doutes graves.²⁰⁴

Le rabbin philosophe va opter pour un agnosticisme de la raison, autrement dit, il prétend qu'on ne peut prouver rationnellement ni l'éternité, ni la création du monde. Cependant, il accepte la création comme une vérité de foi²⁰⁵. Entendant invalider les preuves des aristotéliciens en faveur de l'éternité du monde, Maïmonide développe l'hypothèse selon

²⁰⁰ Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"..., p. 328.

²⁰¹ Cf. *supra* n. 46. En plus de ce passage, Maïmonide base également son analyse sur un extrait du premier chapitre du livre VIII de la *Physique* et sur le début du chapitre 10 du premier livre du *Traité du ciel*.

²⁰² *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 126. Le passage des *Topiques* est cité immédiatement après cet extrait : « Tu connais le texte de ses paroles que voici : "il y en a des problèmes sur lesquels nous n'avons pas d'argument, ou qui nous paraissent graves ; car il nous est difficile d'en dire le pourquoi, comme par exemple la question si le monde est éternel, ou non". Telles sont ses explications ». A propos de ce passage, C. Michon note : « Maïmonide semble souvent soutenir que puisque le monde n'est pas éternel, Aristote n'a pas pu prétendre fournir la démonstration qu'il l'était. Au pire, Aristote a pu avoir une opinion fautive, il n'a pas pu se tromper alors qu'il croyait savoir et démontrer scientifiquement. Mais ce n'est pas le seul principe de charité à l'égard du philosophe qui le conduit à adopter cette interprétation » (cf. *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, pp. 328-329).

²⁰³ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 128. Sur la question de l'éternité du monde, Maïmonide préfère un aveu d'ignorance plutôt qu'une mauvaise démonstration.

²⁰⁴ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 128.

²⁰⁵ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 129 : « j'accepte la solution donnée par la prophétie, qui explique des choses auxquelles la faculté spéculative ne saurait arriver ».

laquelle on ne peut absolument pas connaître la nature d'une chose au moment de sa production à partir de sa nature achevée et définitive²⁰⁶. En suivant ce principe, le docteur juif va reprendre un à un les arguments en faveur de l'éternité précédemment présentés, pour en démontrer l'invalidité. Tout d'abord, Maïmonide ne conteste aucune des qualités qu'Aristote attribue à la matière – elle ne naît pas de quelque chose, ni ne périra dans quelque chose – il affirme cependant que ces qualités lui sont conférées par Dieu, après qu'il l'ait créé *ex nihilo*²⁰⁷. Il en va de même du mouvement, et plus particulièrement des mouvements des sphères, dont on ne peut imaginer qu'ils aient commencé ou qu'ils finissent, depuis la création du corps sphérique à partir du néant²⁰⁸. Ensuite, le principe qui veut que la possibilité d'une chose précède toujours la chose ne vaut que dans notre univers achevé, mais ne détermine pas les lois qui président à sa création. Enfin, il est vrai que le mouvement du ciel n'a pas de contraire et que, de ce fait, il ne peut engendrer sa propre corruption ; cependant, sa création et sa destruction ne proviennent pas de ses qualités contraires, mais de la volonté de Dieu.

Au chapitre II, 18, poursuivant l'invalidation des preuves en faveur de l'éternité du monde, Maïmonide récuse celles que les successeurs d'Aristote prétendent déduire de la nature de Dieu. Premièrement, ce serait une erreur de croire que Dieu passe de la puissance à l'acte – autrement dit, qu'il subisse un changement – à l'instant où il crée le monde, car n'agit en passant de la puissance à l'acte que ce qui est composé de forme et de matière, mais ce n'est pas le cas de Dieu²⁰⁹. La deuxième réponse concerne l'argument selon lequel Dieu ne

²⁰⁶ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 130 : « On ne peut en aucune façon argumenter de la nature qu'a une chose, après être née, achevée et arrivée en définitive à son état le plus parfait, sur l'état où se trouvait cette chose au moment où elle se mouvait pour naître. On ne peut pas non plus argumenter de l'état où elle était au moment de se mouvoir sur celui dans lequel elle se trouvait avant de commencer à se mouvoir ». Pour illustrer son hypothèse, Maïmonide imagine l'histoire d'un jeune homme qui aurait grandi sans jamais rencontrer aucune femme, ni aucune femelle parmi les animaux, et à qui on relaterait le déroulement de la reproduction humaine. Constant la forme, la nature et les besoins d'un adulte achevé, l'auditeur trouverait parfaitement absurde, et rejetterait comme impossible, la conception, le développement et la naissance d'un enfant. De l'avis de Maïmonide, cet exemple illustre la condition dans laquelle se trouve les partisans de la croyance en la création du monde, vis-à-vis d'Aristote : « Aristote se prend à nous contredire, en argumentant contre nous de la nature de l'être arrivé à son état définitif, parfait et existant en acte, tandis que nous, nous lui affirmons qu'après être arrivé à son état définitif et être devenu parfait, il ne ressemble à rien de ce qu'il était au moment de naître, et qu'il a été produit du néant absolu » (cf. *ibid.*, p. 133).

²⁰⁷ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 134 : « Quant à [la matière], elle n'est pas née de quelque chose, comme naît tout ce qui se forme d'elle, et elle ne périra pas en quelque chose, comme périt ce qui périt en elle ; mais au contraire, elle est une chose créée, et quand son créateur le voudra, il la réduira au néant pur et absolu ».

²⁰⁸ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 135 : « Quand il dit du mouvement circulaire qu'il n'a pas de commencement, cela est vrai dans ce sens qu'après la production du corps sphérique, qui se meut circulairement, on ne saurait se figurer dans son mouvement aucun commencement ».

²⁰⁹ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 135 : « On ne peut raisonner de la sorte que lorsqu'il s'agit de quelque chose qui est composé d'une matière à l'état de possibilité et d'une forme. Sans aucun doute, si tel corps agit par sa forme après ne pas avoir agi, il y eu en lui quelque chose en puissance qui a passé à l'acte, et, par conséquent, il a eu besoin d'un efficient ; car, pour les choses douées de matière, c'est là une proposition démontrée. Mais ce qui est incorporel et immatériel, n'a dans son essence, aucune possibilité, et tout ce qui est en lui est perpétuellement en acte ».

peut retarder son action – sous peine de devoir postuler une cause extérieure pour ce retard –, alors qu’il remplit toutes les conditions pour la production de l’effet. Maïmonide affirme que le fonctionnement de la volonté n’est pas le même pour les agents volontaires, dont les actions sont conditionnées par des accidents extérieurs – autrement dit, pour les êtres volontaires inscrits dans une matière –, et pour ceux dont les actions n’obéissent qu’à des raisons internes à la volonté – c’est-à-dire pour les êtres séparés de la matière²¹⁰. Il n’est pas nécessaire que les sujets volontaires de cette dernière sorte agissent sans interruption²¹¹, et le fait d’agir, puis de ne pas agir, ne conditionne pas de changement dans leur essence²¹². Enfin, Maïmonide conteste l’explication des philosophes selon laquelle, si la sagesse de Dieu est éternelle, ce qui en résulte – en l’occurrence le monde –, l’est également. En effet, il considère que ce raisonnement est faible, car nous ignorons les raisons qui motivent la sagesse divine :

Nous ignorons pourquoi sa sagesse a exigé que les sphères fussent au nombre de neuf, ni plus ni moins, que les étoiles fussent aussi au nombre qu’elles sont, ni plus ni moins, et qu’elles ne fussent ni plus grandes ni plus petites, de même nous ignorons pourquoi sa sagesse, à une époque relativement récente, a fait que l’univers existât après ne pas avoir existé.²¹³

Après avoir fourni des arguments prouvant l’absurdité de la position de ses adversaires, Maïmonide va démontrer, au chapitre II 19, par « une preuve spéculative, non nécessaire, mais dialectique »²¹⁴ que l’opinion en faveur de la création est malgré tout préférable à celle en faveur de l’éternité. Dans le système d’Aristote, Maïmonide maintient qu’il est impossible de savoir pourquoi les choses sont disposées de telle manière, ou de penser qu’elles peuvent être autrement, car toutes choses sont disposées nécessairement, conformément à l’ordre actuel. Pour sa part, l’auteur du *Guide* affirme que la disposition du monde résulte des choix libres d’un créateur, qui aurait pu produire un ordre des choses tout à fait différent de l’agencement actuel. Pour démontrer que sa théorie est plus vraisemblable que celle du Stagirite, le docteur juif va remettre en doute la régularité et la nécessité supposée

²¹⁰ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 141 : « Il est donc clair que les accidents survenus changent la volonté, et que les obstacles s’opposent à la volonté de manière qu’on ne puisse pas agir. Cependant, tout cela n’a lieu que lorsque les actions ont pour raison quelques choses en dehors de la volonté même. Mais lorsque l’action n’a absolument aucun but que celui d’obéir à une volonté, cette volonté n’a pas besoin d’invitation du dehors ».

²¹¹ *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 141-142 : « Dans ce cas, il n’est pas nécessaire non plus que celui qui a la volonté, tout en ayant pas d’obstacle, agisse toujours ; car il n’a pas de but extérieur qui le fasse agir, de manière qu’il soit forcé d’agir dès qu’il n’y aurait pas d’obstacle pour atteindre le but, puisque l’action, dans ce cas, obéit à la seule volonté ».

²¹² *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 142 : « La volonté de l’être séparé, qui n’est aucunement déterminée par autre chose, n’est point sujette au changement, et, s’il veut maintenant une chose et demain autre chose, cela ne constitue pas de changement dans son essence ». A. Wohlman commente cette explication en disant : « aucune raison ne peut être donnée au vouloir de Dieu en dehors de lui, c’est pourquoi il n’y a pas en lui de changement » (cf. WOHLMAN, A., *Thomas d’Aquin et Maïmonide...*, p. 30).

²¹³ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 143.

²¹⁴ *Thomas d’Aquin et la controverse sur “L’éternité du monde”...*, p. 331.

des phénomènes physiques décrits par Aristote, tout particulièrement ceux qui se rapportent aux cieux. Sous un certain point de vue, la position maimonidienne se situe entre le déterminisme divin absolu des partisans du *Kalām* et le nécessitarisme radical de la tradition aristotélicienne²¹⁵. Maïmonide va développer son argumentation en se basant sur le principe suivant : les choses, formées d'une matière commune, diffèrent entre elles par l'intervention d'une cause extérieure. Autrement dit, l'individuation des choses formées à partir d'une matière unique provient d'une cause extrinsèque²¹⁶. En ce qui concerne le monde sublunaire, Maïmonide rappelle que, selon Aristote, la diversité des individus résulte des différences des lieux, situés dans l'étendue de la matière. En effet, pour le Stagirite :

La partie qui est plus près de la circonférence a reçu de celle-ci [la matière] une impression de subtilité et de mouvement rapide et proche de sa nature, de sorte qu'ainsi préparée, elle a reçu la forme du feu ; mais, à mesure que la matière s'éloigne de la circonférence et qu'elle est plus près du centre, elle devient plus épaisse, plus consistante et moins lumineuse ; elle se fait alors terre, et, par la même raison, eau et air.²¹⁷

Or, comme il est possible de déduire la diversité des éléments de la diversité des mouvements, et que les mouvements des éléments sublunaires sont rectilignes, Aristote a postulé l'existence d'une matière différente et unique pour les cieux animés de mouvements circulaires. Cependant, bien que les cieux soient tous formés à partir d'une même matière, on relève de nombreuses différences entre leurs mouvements : certains sont plus rapides, d'autres plus lents, certains évoluent d'est en ouest, d'autres d'ouest en est. Dès lors qu'elles s'inscrivent dans une matière unique, et conformément au principe énoncé plus haut, ces différences ne peuvent s'expliquer que par l'intervention libre et volontaire d'un agent extérieur, et non plus par une nécessité inhérente à leur structure physique²¹⁸. En effet, il n'est aucune nécessité

²¹⁵ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 146 : « J'ai pour but, dans ce chapitre, de te montrer, par des preuves qui approchent de la démonstration, que cet univers nous indique nécessairement un Créateur agissant avec intention, sans que pour cela je veuille prendre à tâche ce qu'on entreprit les *Motécallemîn*, en détruisant la nature de l'être et en proclamant l'atome, la perpétuelle création des accidents et tout ce que je t'ai exposé de leurs principes ». Pour ce qui concerne notamment l'explication des phénomènes naturels sublunaires, Maïmonide n'invalide pas les lois de la physique aristotélicienne, comme l'on fait les partisans du *Kalām* en général, et al-Gazālī en particulier. Au contraire, il reconnaît l'autorité de la physique d'Aristote pour ce qui concerne le monde sublunaire, tout en remettant en cause la théorie du Stagirite touchant au monde supralunaire : « Si tout ce qu'il nous a exposé à l'égard des choses sublunaires est systématique et conforme à ce qui existe réellement et dont les causes sont manifestes, et si on peut dire que tout y a lieu par une nécessité résultant du mouvement et des forces de la sphère céleste, il n'a pu donner aucune raison évidente pour tout ce qu'il a dit à l'égard des la sphère céleste » (cf. *ibid.*, p. 153).

²¹⁶ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 147 : « Toutes les fois qu'une matière est commune à des choses qui diffèrent entre elles d'une manière quelconque, il a fallu nécessairement, en dehors de cette matière commune, une cause qui fait que ces choses eussent, les une telle qualité, les autres telle autre, ou plutôt il a fallu autant de causes qu'il y a de choses différentes ».

²¹⁷ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 149.

²¹⁸ *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 151-152 : « Puisque toutes les sphères ont une matière commune, et que dans chacune d'elles le *substratum* a une forme particulière qui n'est pas celles des autres, qui est donc celui qui a particularisé ces *substrata* et qui les a disposés pour recevoir des formes diverses ? Y a-t-il, après la sphère, autre chose à quoi on puisse attribuer cette particularisation, si ce n'est Dieu, le Très-Haut ? »

physique permettant d'expliquer le mouvement inversé de la dernière sphère, la diversité des vitesses, la répartition inégale de la matière des cieux²¹⁹, et, surtout, la théorie des épicycles et des excentriques²²⁰. Avec son explication, Maïmonide prétend éviter les écueils posés par le système du Stagirite. En effet :

Nous disons qu'il y a un être déterminant, qui, pour chaque sphère, a déterminé comme il l'a voulu la direction et la rapidité du mouvement, mais que nous ignorons le mode de cette sagesse qui a fait naître telle chose de telle manière. [...] Tout ce qu'on sait, en somme, c'est que tout cela a lieu pour une raison que nous ne connaissons pas, mais que ce n'est pas cependant une œuvre inutile, ni due au hasard.²²¹

Si, de son point de vue, on ne peut expliquer la nature des lois qui régissent les phénomènes célestes, Maïmonide n'en rejette pas moins qu'ils soient le fruit du hasard. Bien au contraire, il est certain que la configuration du ciel est nécessaire et qu'elle est le fruit d'un dessein intentionnel, bien que ses mécanismes demeurent un mystère. Comme le relève C. Michon : « cet argument à partir des cieux paraît tout à fait en accord avec la tradition d'Abraham, qui fait des cieux l'archétype de la création. Elle manifeste les décisions de Dieu, par les distinctions irréductibles à d'autres principes »²²².

Afin d'en désigner la plus vraisemblable, le rabbin philosophe résume les trois opinions possibles au sujet de l'origine du monde : est-il le fruit du hasard, l'effet d'un processus causal nécessaire, ou le résultat d'un agent agissant volontairement ? Au chapitre XX, Maïmonide emprunte les arguments d'Aristote pour démontrer que le monde n'est pas le fruit du hasard. Etant donné que ce qui arrive par hasard ne présente aucune régularité, le Stagirite conclut que les événements du monde physique sont l'effet d'une cause²²³. Cependant, que le monde soit engendré à partir d'une cause ou qu'il soit le produit d'un acte volontaire, sont deux choses très différentes pour Maïmonide. En effet, prenant le contre-pied

²¹⁹ Maïmonide s'attardera particulièrement sur la question de savoir pourquoi la sphère est transparente et l'astre opaque. Il en conclut que les cieux sont en fait composé de deux types de matière très différents, cf. *ibid.* p. 159-161.

²²⁰ Maïmonide consacre un chapitre à part (II, 24) à la pertinence de postuler des épicycles et des excentriques dans le système céleste aristotélicien. Selon le rabbin philosophe, Aristote aurait été conscient de la faiblesse de sa théorie à propos des cieux : « Il est donc clair qu'[Aristote] reconnaissait indubitablement la faiblesse de ce qu'il disait à cet égard ; d'autant plus que la science des mathématiques était encore imparfaite de son temps » (cf. *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 156). A l'appui de cette thèse, Maïmonide cite un passage du *Traité du ciel* (II, 12), dans lequel le Stagirite aurait affirmé que ce qu'il dit du ciel relève du domaine de l'opinion. D'après une note de S. Munk, cette interprétation repose sur une traduction arabe très libre du texte grec, qui ne contient pas cette remarque, cf. *ibid.* p. 156, n. 1.

²²¹ *Le guide des égarés...*, vol. II, pp. 159 et 161.

²²² *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, p. 332. A l'appui de cette thèse, Maïmonide cite plusieurs passages de l'Ancien Testament, notamment Isaïe, XL, 26 ; Jérémie, XXXII, 17 ; Genèse, XXIV, 7 ; Deutéronome., XXXIII, 26.

²²³ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 164 : « Aristote démontre que les choses physiques en général n'arrivent pas par hasard, et la démonstration qu'il en donne est celle-ci : les choses du hasard n'arrivent ni continuellement, ni même le plus fréquemment ; mais toutes ces choses physiques arrivent ou continuellement ou du moins très fréquemment ».

d'un monde composé d'évènements sans ordre, Aristote affirme que toutes les choses sont produites à partir d'une cause qui les détermine nécessairement à être telles qu'elles sont²²⁴. Opposé à cette solution pour des questions de foi, Maïmonide va avancer deux explications pour démontrer que les mouvements des cieux ne présentent pas une régularité propre à soutenir l'explication du Stagirite. La première porte sur un point de cosmologie : attribuant à Aristote la paternité de la théorie avicennienne de l'émanation des intelligences, Maïmonide affirme que ce déploiement ontologique ne satisfait pas les conditions d'un processus en tout point régi par la nécessité. En effet, l'application rigoureuse du principe qui pose que l'un ne produit jamais que l'un, ne permettrait pas de rendre compte de l'apparition de la multiplicité au niveau de la dixième intelligence²²⁵. La seconde explication porte sur des observations astronomiques. Selon Maïmonide, la théorie d'Aristote n'est pas à même d'expliquer pourquoi la vitesse des sphères célestes n'est pas en rapport avec leur ordre hiérarchique, pourquoi l'astre n'a pas la même densité que la sphère, ou quels sont les principes qui individuent les différentes sphères entre elles. Au contraire, la doctrine qui postule qu'un être volontaire et libre a créé les cieux selon une configuration dont le sens nous échappe présente de nombreux avantages²²⁶. Réaffirmant la bipartition de l'univers déjà évoquée, Maïmonide renouvelle sa confiance envers la théorie d'Aristote pour ce qui concerne le monde sublunaire, mais confie la raison d'être des cieux à la sagesse divine²²⁷. Bien que l'hypothèse créationniste présente moins d'in vraisemblance, le rabbin philosophe réitère explicitement son agnosticisme rationnel à propos de la question de l'origine du monde à la fin du chapitre 23 du second livre du *Guide* :

Après qu'il nous a été avéré que, dans la question de savoir si le ciel est né ou éternel, aucune des deux hypothèses opposées ne saurait être démontrée, et après avoir exposé les doutes inhérents à chacune des deux opinions, nous t'avons montré que l'opinion de l'éternité du monde offre le plus de doutes et qu'elle est très dangereuse pour la croyance qu'il faut

²²⁴ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 166 : « Il est donc clair qu'Aristote croit que tous ces êtres n'existent pas par hasard ; ce qui réfute l'opinion qui admet qu'ils sont l'œuvre du hasard, c'est qu'ils existent essentiellement, c'est-à-dire qu'ils ont évidemment une cause qui veut qu'ils soient nécessairement ainsi, et par cette cause ils existent tels qu'ils sont ».

²²⁵ *Le guide des égarés...*, vol. II, p. 174 : « si Aristote dit que la première Intelligence sert de cause à la deuxième, la deuxième à la troisième, et ainsi de suite, dût-il y en avoir des milliers de degrés, la dernière de ces intelligences sera toujours indubitablement simple. D'où donc alors viendrait la composition, qui, selon l'opinion d'Aristote, existerait par nécessité dans ces êtres d'ici-bas ? »

²²⁶ *Le guide des égarés ...*, vol. II, pp. 177-178 : « Si nous admettons que tout cela a lieu par le dessein d'un être agissant avec intention, qui a tout fait et déterminé comme l'a exigé sa sagesse incompréhensible, on ne peut nous adresser aucune de toutes ces questions, que l'on n'est en droit de faire qu'à celui qui soutient que tout se fait par nécessité et non par une volonté libre ».

²²⁷ *Le guide des égarés ...*, vol. II, p.179 : « Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la Terre, est indubitablement vrai [...]. Mais à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote en dit ressemble, à peu de chose près, à de simples conjectures ».

professer à l'égard de Dieu. Ajoutons à cela que la nouveauté du monde est l'opinion de notre prêtre Abraham et de Moïse, notre prophète.²²⁸

Thomas d'Aquin

De tous ceux qui ont utilisé la réflexion et le témoignage de Maïmonide, Thomas d'Aquin est sans doute celui qui en a le mieux perçu la pertinence pour toute réflexion chrétienne sur le mystère de la création.²²⁹

Prenant la mesure de ce que Thomas d'Aquin doit à Maïmonide, A. Wohlman souligne qu'ils partagent le même désir de concilier une explication rationnelle du monde – essentiellement basée sur la physique aristotélicienne – avec la foi en un Dieu transcendant, créateur et tout-puissant. Pour ce faire, le théologien chrétien opte, à la suite de son prédécesseur juif, pour un agnosticisme rationnel à propos de la question de l'origine du monde. Pour les deux penseurs, cette solution intermédiaire a l'avantage de préserver la doctrine scripturaire, tout en évitant de prêter une vérité de foi en prétendant la faire reposer sur un argumentaire rationnel contestable. Tout comme Maïmonide s'oppose aux raisonnements démontrant la création du monde élaborés par les partisans du *Kalām*, en acceptant cependant leurs conclusions comme une vérité de foi, Thomas accepte le dogme de la création *ex nihilo*, tout en contestant les démonstrations rationnelles proposées en sa faveur par certains maîtres en théologie. Si la filiation intellectuelle entre les deux penseurs est évidente – et elle apparaîtra encore plus clairement lorsque nous analyserons en détail les passages que l'Aquinate consacre à notre problème –, plusieurs aspects contextuels et doctrinaux séparent cependant le théologien chrétien du docteur juif. En premier lieu, la critique de Maïmonide n'a pas, à notre connaissance, suscité de débat, et ses attaques portent sur les positions d'auteurs anciens, notamment Ġazālī. Au contraire, dans son commentaire des *Sentences* (1255), Thomas propose une analyse du problème qui s'oppose en partie à celle développée, cinq ans auparavant, par le maître franciscain Bonaventure. Ensuite, si Maïmonide s'attaque à la question de l'origine du monde dans un seul écrit, l'Aquinate y reviendra à de nombreuses reprises, dans des circonstances et sur des tons différents. Enfin, la discussion latine à laquelle Thomas prend part diffère également des débats précédents, notamment parce que la réponse au problème de l'origine du monde a été dogmatisée par l'Église. En effet, en 1215 le IV^{ème} Concile du Latran établit que la création du monde à partir du néant (*de nihilo*) est une vérité

²²⁸ *Le guide des égarés...*, vol. II, p.180.

²²⁹ WOHLMAN, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide...*, p. 23.

de foi²³⁰. Dès lors, pour Thomas et ses contemporains la question de l'éternité ne sera plus discutée qu'à titre d'hypothèse, et une unique solution sera acceptée par tous les intervenants du débat. Ce resserrement dogmatique autour de la solution créationniste aura pour conséquence, entre autres, de réduire les divergences entre les positions des différents auteurs prenant part à la discussion. Dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle, ce ne sont plus des univers conceptuels résolument hétérogènes qui s'affrontent, comme cela était le cas dans le *Guide des égarés*, mais des penseurs qui partagent très largement une même vision du monde.

Parmi les textes que Thomas consacre à cette question, nous nous concentrerons d'abord sur le premier d'entre eux, le commentaire du deuxième livre des *Sentences* (dist. I, quest. I, art. V), rédigé entre 1253 et 1256. Nous répertorierons ensuite les autres endroits du corpus thomasien où les mêmes arguments sont repris ou modifiés. Nous procéderons enfin à l'examen détaillé des passages que Raymond Martin emprunte à Thomas sur cette question.

A l'article V (qu. I, dist. I) du commentaire du deuxième livre des *Sentences*, Thomas pose la question de savoir si le monde est éternel (*utrum mundus sit aeternus*). En premier lieu, il propose quatorze arguments en faveur de l'éternité, répartis en 4 groupes)²³¹, puis neuf autres en faveur de la thèse créationniste ; il présente ensuite sa propre solution qui suit en tous points celle de Maïmonide ; enfin, il fournit une réponse aux arguments en faveur de l'éternité – en insistant sur le fait que la création du monde n'est pas un changement naturel –, et aux preuves démontrant la création – en réexaminant les arguments portant, pour l'essentiel, sur la notion d'infini.

Les quatre premières preuves en faveur de l'éternité du monde sont tirées de la nature du ciel. Premièrement, l'éternité du monde est inférée de l'éternité de la matière qui le compose : étant donné qu'elle n'a jamais été reçue dans un sujet et qu'elle n'a jamais été sans forme – ainsi que l'explique Aristote (*Phys.*, I, 9, 192a25-33) –, il est possible de conclure que les espèces qui peuplent le monde, et le monde lui-même, sont éternels.²³² Deuxièmement,

²³⁰ « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus [...] unum universorum principium : creator omnium visibilium et invisibilium, spiritalium et corporalium : qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem » (cf. *Concilium Latrense IV*, 1215, cap. 1, n. 800, in : *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"*..., p. 353).

²³¹ Il s'agit de preuves prises à partir du ciel, du temps, du mouvement et, enfin, de la nature de l'agent producteur.

²³² *Scriptum super Sententiis*, II dist. I, qu. I, art. V, éd. Madonnet, Paris, 1929, p. 28 : « Materiae autem primae non est aliquod subjectum. Ergo materia prima semper fuit et semper erit. Sed materia nunquam denudatur a forma. Ergo materia ab aeterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur; ergo universum ab aeterno fuit, cujus istae species sunt partes ». Cet argument est repris dans la *Summa theologiae* I, qu. 46, art. 1, arg. 1 et 3 ; dans le premier de ces deux arguments, Thomas insiste sur le fait qu'avant d'être, le monde est possible, et que cette possibilité ne peut être reçue ailleurs que dans la matière : « Si ergo mundus incoepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incoepit esse, ante mundum fuit materia »

puisque le mouvement du ciel n'a pas de contraire, il ne peut être affecté par la corruption ; mais si le ciel est éternel, alors le monde est éternel²³³. Troisièmement, puisque la substance du monde est éternelle – notamment en raison de la présence des substances simples –, le monde doit être éternel²³⁴. Enfin, le monde ne peut être après n'avoir pas été, car cela supposerait que le lieu qu'il occupe actuellement était vide avant la création, ce qui est impossible²³⁵.

La réponse de Thomas à ces arguments débute par la précision suivante : que la nature d'une chose soit incorruptible ne signifie pas qu'elle soit éternelle. Au contraire, l'Aquinat considère que si la matière, le mouvement du ciel ou sa substance, sont incorruptibles du point de vue de la physique telle qu'elle s'applique au monde actuel, il n'en demeure pas moins que ces lois, ainsi que les étants auxquels elles s'appliquent, ont été créées par Dieu à partir de rien²³⁶. Autrement dit, l'ordre de la création échappe aux lois qui régissent le monde physique et, aussi imprescriptibles que puissent paraître les secondes, elles restent subordonnées aux premières. Concernant le quatrième argument, Thomas répond simplement qu'avant la création il y avait le néant, qui n'est ni du vide, ni un lieu.

Au sein du deuxième groupe d'arguments en faveur de l'éternité du monde sont rassemblées trois preuves tirées de la nature du temps. La première et la deuxième sont relativement similaires : le flux du temps est éternel, car il se compose d'instant qui ne demeurent jamais, mais qui sont, par définition, précédés d'instant passés et suivis d'instant futurs²³⁷. Les tenants de la position éterniste allèguent également que si le monde n'était pas éternel, du temps aurait précédé son avènement ; ce qui est impossible, car le temps est un

(cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Rome, 1888, t. IV, p. 478). Dans sa réponse à cette objection, Thomas insiste sur le fait que la possibilité du monde ne réside pas dans la puissance passive de la matière, mais dans la puissance active de Dieu : « Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei » (cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479).

²³³ *Scriptum super Sententiis...*, p. 28 : « Sed caelum non habet contrarium, cum motui ejus nihil contrarietur. Ergo caelum non est generabile nec corruptibile: ergo semper fuit et semper erit ».

²³⁴ Pour un même argument, cf. également *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 478.

²³⁵ *Scriptum super Sententiis...*, p. 28 : « Omne quod alicubi est ubi prius nihil erat, est in eo quod prius fuit vacuum: quia vacuum est in quo potest esse corpus, cum nihil sit ibi. Sed si est mundus factus ex nihilo; ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile ». Cf. également *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, arg. 1, éd. cit., p. 478.

²³⁶ *Scriptum super Sententiis...*, p. 28 : « Materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit : quia incepit esse non per generationem ex aliquo sed omnino ex nihilo ». Une réponse similaire est développée dans la *Summa theologiae* : « Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et coelum producta sunt in esse per creationem » (cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479).

²³⁷ *Scriptum super Sententiis...*, p. 29 : « nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit finis praeteriti, et principium futuri. Ergo videtur quod semper fuit tempus, et semper erit. [...] Nunc non potest demonstrari ut stans, sicut punctus, sed semper ut fluens; quia ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc ».

accident du mouvement²³⁸. Dans sa réponse, Thomas affirme que tout instant ne doit pas nécessairement être précédé d'un antérieur, ni suivi d'un postérieur, comme le montre l'exemple du mouvement particulier qui débute par un premier instant et se termine par un dernier²³⁹. Ensuite, Thomas déclare que Dieu précède le monde non seulement par nature, mais également selon la durée, bien que cette durée ne soit pas temporelle, mais éternelle²⁴⁰. Dans la *Summa theologiae*, l'Aquinat ajoute que, tout comme le lieu que l'esprit humain se représente au-delà du monde n'a pas de réalité physique, ainsi le temps qu'il conçoit avant la création du monde est le fruit de son imagination²⁴¹.

Trois autres preuves ont été avancées en faveur de l'éternité du monde, tirées cette fois de considérations liées au mouvement. Les deux premiers arguments sont basés sur la thèse aristotélicienne selon laquelle tout mouvement trouve son origine dans un mouvement antérieur (cf. *Phys.* VIII, 1, 251a8-b9)²⁴². Fondé sur l'analyse de la génération et de la corruption, le troisième argument est un cas particulier des deux précédents : étant donné que rien ne se corrompt, s'il n'a été préalablement engendré, et que rien ne s'engendre, sinon ce qui a été corrompu, on peut affirmer que le monde est éternel. Les réponses de Thomas à ces trois arguments sont très similaires à celles présentées contre le premier groupe d'arguments. Le Docteur angélique réaffirme la différence entre création et changement naturel : si le second se produit toujours à la suite d'un mouvement précédant, la première survient à partir de rien²⁴³. Ces considérations générales s'appliquent également au cas particulier de la

²³⁸ *Scriptum super Sententiis...*, p. 29 : « Creator mundi aut praecedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. [...] Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu ». Le même argument est repris par Thomas dans : *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 478-79.

²³⁹ *Scriptum super Sententiis...*, p. 35 : « Hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem ».

²⁴⁰ *Scriptum super Sententiis...*, p. 35 : « Ad septimum dicendum, quod Deus praecedit mundum non tantum natura sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis; quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum ».

²⁴¹ *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 480 : « Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi ».

²⁴² *Scriptum super Sententiis...*, p. 29 : « impossibile est motum esse novum, nisi praecedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto: sicut quod unum approximetur ad alterum, vel aliquid aliud hujusmodi. Ergo ante omnem motum est motus; et sic motus est ab aeterno, et mobile, et mundus ». Pour le même argument, cf. également *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 478.

²⁴³ *Scriptum super Sententiis...*, p. 35 : « Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione quae proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum caeli praecedit creatio ejus ad minus natura: creationem autem non praecedit aliqua mutatio, cum sit ex non ente simpliciter ». Dans la *Summa theologiae*, il affirme que l'argument d'Aristote est avant tout destiné à confondre ceux qui posent des mobiles éternels, sans admettre un mouvement éternel. Les penseurs en question sont Anaxagore et Empédocle, cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479.

génération et de la corruption : les premiers individus ne sont pas advenus par génération, mais ont été créés à partir de rien²⁴⁴. Dans sa réponse au deuxième argument, Thomas ajoute que la création dans le temps est le résultat de l'action de la volonté divine, qui, en préservant son immutabilité, a voulu de toute éternité que le monde apparaisse après n'avoir pas été²⁴⁵.

Dans le dernier groupe d'arguments, sont rassemblées quatre preuves visant à démontrer l'éternité du monde à partir de l'agent créateur. L'argumentation est focalisée en premier lieu sur l'immutabilité divine : étant donné que le premier principe est un moteur non mû, son action productrice a toujours été et le monde est éternel²⁴⁶. Les deux arguments suivants portent sur la nature de la volonté divine : à l'image de son action, la volonté de Dieu doit être immuable, faute de quoi il faudrait trouver une cause extérieure à son nouveau vouloir, ce qui est impossible²⁴⁷. Enfin, Thomas rapporte l'argument des partisans de l'éternité selon lequel la volonté ne peut retarder l'exécution de la chose voulue, à moins qu'un manque doive être comblé dans celle-ci ; cela supposerait l'intervention d'un agent extérieur, ce qui est absurde dans le cas de Dieu²⁴⁸. Thomas répond à ces arguments en soulignant que Dieu est un agent volontaire, dont l'action ne nécessite ni intermédiaire, ni instrument, et qu'il pense toutes les réalités temporelles en même temps, sans que cela n'engendre de changement dans son essence. De plus, le docteur angélique inverse le problème et affirme que la création d'un monde éternel aurait occasionné un manque en Dieu, et non l'inverse, car si l'univers avait été de toute éternité, il aurait manqué à Dieu la volonté que le monde reçoive l'être après le non-être, par nature comme en durée²⁴⁹.

²⁴⁴ *Scriptum super Sententiis...*, p. 36 : « Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem; et ideo non oportet quaedam praeexistisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeatur ».

²⁴⁵ *Scriptum super Sententiis...*, p. 36 : « Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens aliquis motus sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quae ab aeterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret ». Dans la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 1, ad 6, éd. cit., p. 479-80), Thomas précise qu'il ne faut pas confondre l'action d'un agent volontaire particulier, qui présuppose l'existence de la matière et du temps, avec celle de Dieu, qui crée non seulement la forme, mais également la matière et le temps.

²⁴⁶ *Scriptum super Sententiis...*, p. 30 : « Omnis enim actio vel motus quae est ab agente vel movente non moto, oportet quod sit semper. Sed primum agens vel movens est omnino immobile. Ergo oportet quod actio ejus et motus ejus sit semper ». Cf. également *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479.

²⁴⁷ *Scriptum super Sententiis...*, pp. 30-31 : « Si autem agens per voluntatem; omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediante, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et non prius, aliquo inducente ad agendum quod prius non inducebat: cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere ».

²⁴⁸ *Scriptum super Sententiis...*, p. 31 : « Omnis voluntas efficiendi statim producit effectum, nisi desit aliquid illi voluto quod sibi postmodum adveniat [...]. Sed Deus habuit voluntatem aeternam faciendi mundum; alias esset mutabilis. Ergo impossibile est quod ab aeterno non fecerit mundum, nisi per hoc quod aliquid mundo deerat quod postmodum advenit ».

²⁴⁹ *Scriptum super Sententiis...*, pp. 37-38 : « Et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina: hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae

Plus brièvement, Thomas passe ensuite en revue neuf preuves tendant à démontrer que le monde est créé dans le temps. Le premier argument est fondé sur le principe selon lequel ce qui reçoit l'être d'un principe est postérieur temporellement à ce principe ; aussi, si Dieu est la cause du monde, celui-ci ne peut pas avoir toujours été²⁵⁰. Le second argument applique au problème de l'origine du monde l'adage selon lequel être créé signifie être fait de rien (*omne creatum est ex nihilo factum*), autrement dit, être créé signifie être après n'avoir pas été. Les quatre preuves suivantes invalident la doctrine de l'éternité du monde au moyen de raisonnements fondés sur la notion d'infini. Tout d'abord, puisqu'on ne peut traverser l'infini, aujourd'hui ne peut prendre place à la suite d'une infinité de jours passés ; ensuite, étant donné qu'on ne peut rien additionner à une quantité infinie, demain ne peut s'ajouter à un nombre infini de jours antérieurs ; en outre, si le monde était éternel, il faudrait accepter un nombre infini de causes efficientes à l'origine de la génération de chaque individu, ce qui est impossible²⁵¹ ; enfin, attendu que les âmes humaines sont immortelles, si le monde était éternel, elles seraient actuellement en nombre infini, ce qui ne se peut.

Thomas produit encore trois arguments visant à démontrer la création du monde, établis sur l'incommensurabilité divine. Tout d'abord, si le monde était éternel, il serait égal à Dieu dans la durée, ce qui n'est pas possible, car aucun aspect de Dieu ne peut être égalé ; ensuite, attendu que le ciel a un pouvoir fini²⁵², il est impossible qu'il produise une opération infinie – à savoir un nombre infini de rotations –, car seul un pouvoir infini peut engendrer une opération infinie²⁵³ ; enfin, étant donné qu'en Dieu la nature est identique à la durée, s'il précède le monde par nature, il le précède également selon la durée. Bien que leurs conclusions soient conformes à la vérité – le monde n'est pas éternel –, Thomas entend démontrer l'insuffisance de ces raisonnements, de peur que, produits contre la position des partisans de l'éternité, ils ne décrédibilisent par leur faiblesse la foi dans le dogme de la création²⁵⁴. Premièrement, l'Aquinatense conteste le principe de l'antériorité chronologique de la

est finis ejus ». Dans la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 1, ad 6, éd. cit., p. 479-80), Thomas ajoute qu'il est préférable que le monde soit créé plutôt qu'éternel, car cela manifeste mieux la puissance de Dieu.

²⁵⁰ *Scriptum super Sententiis...*, p. 31 : « Cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit ».

²⁵¹ *Scriptum super Sententiis...*, p. 32 : « Si mundus fuit ab aeterno, ergo et generatio fuit ab aeterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum; generans autem est causa efficiens generati; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile ».

²⁵² Thomas considère que le ciel a un pouvoir fini, car la sphère définissant le pourtour extérieur du monde a une dimension finie.

²⁵³ *Scriptum super Sententiis...*, p. 32 : « Nulla virtus finita, est ad operationem infinitam. Sed virtus caeli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito ».

²⁵⁴ *Scriptum super Sententiis...*, p. 38 : « Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est,

cause sur l'effet : Dieu est antérieur au monde par nature, et non par la durée, tout comme le soleil est antérieur par nature aux rayons lumineux dont il est la cause. Le dominicain réfute la seconde preuve par un raisonnement similaire : être créé ne signifie pas être après n'avoir pas été dans l'ordre de la durée, mais être après ne pas avoir été dans l'ordre de la nature ; aussi, n'y a-t-il pas de contradiction dans l'affirmation selon laquelle Dieu est le créateur d'un monde éternel. Ensuite, Thomas affirme que si l'infini en acte est impossible, il n'en va pas de même de l'infini par succession qui, en tant que tel, est considéré comme fini²⁵⁵ ; de ce point de vue, l'infini successif peut aussi bien être traversé que recevoir des additions. Dans le même ordre d'idée, l'Aquinatense refuse qu'un même effet ait une infinité de causes essentielles ; par contre, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'un objet ait un nombre infini de causes accidentelles, car elles ne sont pas impliquées nécessairement dans le processus de sa production²⁵⁶. A propos de l'objection selon laquelle les âmes des défunts constitueraient l'exemple d'un infini actuel, Thomas rapporte la réponse d'Algazel, d'après lequel les âmes détachées des corps constituent un infini accidentel, car elles ne dépendent pas les unes des autres, ni selon l'ordre, ni selon la causalité²⁵⁷. Thomas rappelle également la réponse qu'Averroès et Maïmonide ont apportée à cette objection – après la mort, les âmes humaines forment une unité numérique –, mais renvoie à plus tard la discussion de cette opinion²⁵⁸. En réponse au septième et neuvième argument, Thomas établit une distinction très claire entre la durée de la créature – qui se déroule selon la succession – et la durée du créateur – qui est totalement simultanée (*tota simul*) ; aussi, même si le monde était éternel, sa durée n'égalerait

secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant ». La même crainte est formulée dans la *Summa theologiae* : « Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt » (cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479).

²⁵⁵ *Scriptum super Sententiis...*, p. 38 : « Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est ».

²⁵⁶ *Scriptum super Sententiis...*, p. 39 : « Ad quintum dicendum, quod eundem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictum, aliquem effectum de cuius ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibile; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas ». On trouve une explication similaire dans la *Summa theologiae* : « Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli » (cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 480).

²⁵⁷ *Scriptum super Sententiis...*, p. 40 : « Ad sextum dicendum, quod illa obiectio inter alias fortior est; sed ad hanc respondet Algazel, in sua Metaph., ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu: et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem ». Dans la *Summa theologiae*, Thomas va déclarer que cette opinion est fautive, et que l'existence de l'infini par accident est tout aussi inconcevable que celle de l'infini par soi. Seul l'infini en puissance est acceptable (cf. *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 479).

²⁵⁸ Dans la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 2, éd. cit., 480), Thomas mentionne également l'opinion de ceux qui croient que l'âme est détruite par la mort du corps, ainsi que celle des partisans de la métempsychose.

jamais l'éternité divine. Enfin, en ce qui concerne la puissance du ciel, Thomas établit que si son mouvement est infini, cela n'est pas causé par sa propre puissance, mais par le pouvoir infini du moteur²⁵⁹.

Lors de son second séjour parisien (1269-1273), Thomas va rédiger un ouvrage dans lequel il s'attache spécifiquement à démontrer l'impossibilité de prouver rationnellement la création du monde. Écrit dans un contexte polémique, le *De aeternitate mundi* répond vraisemblablement à une question disputée de Jean Peckham, à laquelle Thomas aurait assisté à Paris en décembre 1269, et dans laquelle le franciscain prétendait démontrer le dogme de la création. Quelles que soient les hypothèses concernant les raisons de la rédaction de cet ouvrage²⁶⁰, il est intéressant de noter que le dominicain examine ici uniquement les preuves en faveur d'une démonstration de la création du monde, et qu'il laisse de côté celles concernant sa possible éternité²⁶¹.

Après avoir professé sa foi dans la création et rejeté l'idée que le monde puisse être sans être fait par Dieu, Thomas s'interroge sur la possibilité qu'il soit à la fois éternel et créé²⁶². Tout d'abord, il exclut que Dieu ait été incapable de produire quelque chose qui aurait été toujours, puis il examine les raisons qui empêcheraient de considérer que le monde puisse être à la fois créé et éternel : du point de vue de la physique, cette hypothèse supprimerait la puissance passive et, du point de vue de la logique, elle amènerait à considérer les termes 'éternité' et 'création' comme contradictoires²⁶³. L'Aquinate rejette le premier point²⁶⁴ et

²⁵⁹ *Scriptum super Sententiis...*, p. 40 : « Motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile ».

²⁶⁰ Pour plus de détail sur ce point, cf. le résumé de C. Michon dans *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, pp. 131ss ; voir également TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin...*, pp. 268ss ; et surtout l'article de BRADY, I., « John Peckham and the Background of Aquinas's *De aeternitate mundi* », in : *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies*, II, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 141-178.

²⁶¹ Comme le relève C. Michon, le ton est également différent : « l'opuscule de Thomas se distingue de ses autres interventions sur la même question, par sa nature de réflexion personnelle (sortie du cadre universitaire), par son ton plus cinglant qu'à l'accoutumée (il ironise sur ceux qui croient avoir inventé la sagesse) et surtout parce qu'il s'en prend exclusivement à la démonstration de la nouveauté du monde, sans reprendre les arguments contre l'éternité » (cf. *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, p. 133).

²⁶² SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De aeternitate mundi*, éd. Léonine, t. XLII, Rome, 1976, p. 85 : « Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare ».

²⁶³ *De aeternitate mundi...*, p. 85 : « In prima autem parte omnes consentiunt : in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit. Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere : vel propter remotionem potentiae passivae, vel propter repugnantiam intellectuum ».

²⁶⁴ Si l'on établit que la possibilité d'être, précédant l'existence des choses, doit être reçue dans un substrat, on doit admettre qu'il existe un étant autre que Dieu – la matière – qui n'a pas reçu l'être de lui et qui lui est coéternel, ce qui est une erreur du point de vue de la foi. Thomas rejette cette explication et ses conséquences et remplace la puissance passive de la matière par la puissance active de Dieu comme support de la possibilité. Il illustre son propos en prenant l'exemple de l'ange dont la puissance d'être n'est reçue dans aucune matière, mais

envisage deux cas dans lesquels il pourrait y avoir une contradiction conceptuelle entre les notions d'éternité et de création : dans le cas où la cause précéderait nécessairement l'effet dans la durée (a), et dans le cas où le non-être précéderait l'être dans la durée (b). La possibilité (a) est écartée, car elle ne tient pas compte des changements – dont fait partie la création du monde par Dieu –, dans le déroulement desquels la cause et l'effet sont simultanés²⁶⁵. Le cas (b) est également exclu, car lorsque l'on affirme qu'une chose a été faite de rien, cela ne veut pas dire qu'avant d'être elle a d'abord été 'un rien' ; au contraire, cela signifie que rien n'a précédé son existence, pas même le temps²⁶⁶. Avant d'énumérer les autorités confirmant son analyse, Thomas conclut qu'il n'y a aucune contradiction dans l'affirmation selon laquelle Dieu a créé une chose qui existe depuis toujours²⁶⁷.

Solution de la question

La solution à la question de l'éternité du monde que Thomas propose dans le commentaire des *Sentences* ne variera pas dans ses écrits postérieurs. Sa réponse au problème reprend un nombre important d'éléments développés par Maïmonide dans le deuxième livre du *Guide des égarés*²⁶⁸. L'Aquinat rappelle les trois positions possibles sur la question : en premier lieu, il rapporte les diverses opinions des partisans de l'éternité du monde, ou, pour le moins, de l'existence d'une matière antérieure au monde²⁶⁹. Bien que toutes ces positions soient fausses et contraires à la foi, celle d'Aristote est considérée par Thomas comme la plus

qui pourtant a été créé par Dieu. Comme le souligne C. Michon : « [Thomas] passe donc de la préexistence éternelle d'une puissance passive hors de Dieu à la thèse qu'un monde éternel est possible parce que Dieu peut le créer (comme l'ange) » (cf. *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, p. 137).

²⁶⁵ *De aeternitate mundi...*, p. 86 : « Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset. Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum ».

²⁶⁶ *De aeternitate mundi...*, p. 87 : « Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse ».

²⁶⁷ *De aeternitate mundi...*, p. 86 : « Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia ».

²⁶⁸ Si le rabbin philosophe est explicitement cité dans le commentaire des *Sentences*, cela ne sera plus le cas dans les écrits futurs, bien que sa position soit toujours à l'origine du raisonnement du docteur angélique.

²⁶⁹ Tirant l'essentiel de ses renseignements du début du VIII^{ème} livre de la *Physique* d'Aristote, Thomas rapporte quatre opinions sur l'éternité du monde : tout d'abord celle d'Empédocle, pour qui les mondes sont générés et corrompus, à l'image des individus, en une série infinie de palingénésies. Puis, celle d'Anaxagore pour lequel les choses ont été en repos pendant un temps infini, avant d'être mises en mouvement par l'Intellect. D'autres ont prétendu que les choses se mouvaient sans ordre, et qu'elles furent soudain ordonnées, soit par le hasard (Démocrite), soit par un démiurge (Platon). Vient enfin la position d'Aristote qui pense que le monde a été de toute éternité dans sa configuration actuelle.

probable²⁷⁰. Ensuite, le dominicain rapporte une opinion que l'on peut identifier avec celle défendue dans ses grandes lignes par certains maîtres franciscains, comme Bonaventure ou Grosseteste : il est possible d'avancer des preuves rationnelles démontrant que tout ce qui est en dehors de Dieu a commencé d'être après ne pas avoir été²⁷¹. La preuve en faveur de cette dernière opinion est que le monde ne peut être éternel, puisque, s'il a été créé, il est par définition apparu dans le temps²⁷². Thomas considère qu'aucune preuve démonstrative ne peut être apportée en faveur de ce point de vue, et que toutes celles qui ont été avancées en sa faveur ont été invalidées par les partisans de l'éternité du monde²⁷³.

Pour sa part, l'Aquinat adopte une troisième position : elle consiste à croire que le monde a commencé d'être, tout en convenant qu'il est impossible de proposer des arguments rationnels pour le démontrer. Cette opinion s'appuie sur une lecture particulière du passage du livre I des *Topiques* d'Aristote (11, 104b16), dans lequel le Stagirite affirme que l'éternité du monde est un problème qui ne trouve pas de solution définitive. Lisant tous les autres passages du corpus aristotélicien traitant de ce problème à la lumière de celui-ci, Thomas affirme qu'Aristote « ajoute toujours un argument rhétorique, soit à partir de l'opinion du plus grand nombre, soit à partir d'arguments probables, ce qui ne convient aucunement à un démonstrateur »²⁷⁴. La démonstration en faveur de sa propre position est empruntée au *Guide des égarés* (II, 18) de Maïmonide, qui est ici nommément cité : on ne peut raisonner sur l'état originel d'une chose en partant de son état présent²⁷⁵. Si tel était le cas, on devrait maintenir qu'un premier mouvement nécessite un mouvement antérieur ou que le moteur est antérieur temporellement au mobile, ce qui n'est pas le cas de la création du monde par Dieu. La même réponse est présentée dans la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 2, resp) : tout comme on ne peut

²⁷⁰ *Scriptum super Sententiis...*, p. 33 : « Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae ».

²⁷¹ Comme le souligne C. Michon : « Bonaventure pose que 'être fait' et 'être fait de rien' implique 'avoir un commencement' » (cf. *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"...*, p. 53)

²⁷² *Scriptum super Sententiis...*, p. 33 : « Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus ».

²⁷³ Comme on l'a déjà noté une première fois, Thomas considère que défendre un dogme par de mauvais arguments rationnels fragilise la foi : « Ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet » (cf. *Scriptum super Sententiis...*, p. 33)

²⁷⁴ *Scriptum super Sententiis...*, pp. 33-34 : « Hoc significant verba philosophi dicentis quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit: quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc quaestionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet ».

²⁷⁵ *Scriptum super Sententiis...*, p. 34 : « Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa ».

raisonner sur une chose autrement qu'en l'ayant abstraite de ses qualités spatiales et temporelles, on ne peut connaître la nature originelle d'une chose, si on ne la connaît que sous sa forme achevée²⁷⁶.

Si la réponse de Thomas reste inchangée tout au long de ses écrits, dès 1268 il révisé sa position à propos de l'opinion d'Aristote sur la question. Dans son commentaire de la *Physique*, et plus tard dans celui de la *Métaphysique*, l'Aquinatise relativise la représentativité du passage du premier livre des *Topiques*, où Aristote présente l'éternité du monde comme un problème sans solution. Dans le premier de ces deux commentaires, Thomas modifie sa position et affirme que le Stagirite a réellement voulu produire une démonstration rationnelle de l'éternité du mouvement et du temps. Après avoir rappelé que, du point de vue de la foi, seul Dieu a été depuis toujours, le dominicain considère que l'on peut établir que certaines choses sont éternelles *a parte post*, pour autant que l'éternité en question porte sur le mouvement en général, et non sur celui du ciel en particulier²⁷⁷. Thomas s'oppose ensuite à l'interprétation dialectique selon laquelle la position d'Aristote à propos de l'éternité du monde s'accorderait avec la foi, car les solutions qu'il aurait apportées à cette question seraient douteuses et n'auraient pas valeur de démonstration. Pour l'Aquinatise, il est évident qu'Aristote considère que l'éternité du monde est démontrée, car c'est sur cette affirmation qu'il produit, dans la *Physique* et *Métaphysique*, une démonstration en faveur de l'existence du premier principe²⁷⁸.

²⁷⁶ *Summa theologiae*, qu. 46, art. 1, éd. cit., p. 481 : « Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalialia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit ».

²⁷⁷ SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In VIII libros Physicorum Aristotelis Expositio*, éd. P.M. Maggìolo, Rome, Marietti, 1954, n. 986, p. 509 : « Hae igitur rationes sunt, ex quibus Aristoteles probare intendit motum semper fuisse et nunquam deficere. Quod quidem quantum ad unam partem fidei nostrae repugnat, scilicet quod ponatur motus semper fuisse. Nihil enim secundum fidem nostram ponitur semper fuisse, nisi solus Deus, qui est omnino immobilis: nisi forte quis ipsum divinum intelligere velit nominare motum; quod aequivoce intelligeretur: non enim de tali motu Aristoteles hic intelligit, sed de motu proprie dicto. Quantum vero ad aliam partem, non omnino est contrarium fidei: quia ut supra dictum est, non agit Aristoteles de motu caeli, sed universaliter de motu. Ponimus autem secundum fidem nostram, substantiam mundi sic quandoque incepisse, quod tamen nunquam desinat esse. Ponimus etiam quod aliqui motus semper erunt, praesertim in hominibus, qui semper remanebunt, incorruptibilem vitam agentes, vel miseram vel beatam ».

²⁷⁸ *In VIII libros Physicorum...*, pp. 509-510 : « Et praeterea, perpetuitate temporis et motus quasi principio utitur ad probandum primum principium esse, et hic in octavo et in XII Metaphys.; unde manifestum est, quod supponit hoc tanquam probatum ». L'affirmation selon laquelle Aristote aurait considéré que l'éternité du monde est une question démontrée est réaffirmée dans son commentaire de la *Métaphysique* : « Ex hoc igitur processu manifestum est quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et creditur necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus » (cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, éd. M.-R. Cathala et R.M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1935, lect. 5, n. 2496, p. 704).

Raymond Martin

Comme on l'a noté plus haut, la question de l'éternité du monde dans le *Pugio Fidei* occupe les chapitres VII à XV du premier livre. Dans son analyse, Raymond Martin utilise plusieurs arguments empruntés aux questions 32 à 38 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin. Le dominicain catalan modifie cependant l'ordre de traitement des questions. En effet, là où Thomas présentait d'abord les trois groupes d'arguments en faveur de l'éternité – à partir de Dieu, des créatures et de la production des choses –, et y répondait ensuite, Raymond Martin va intercaler la réponse appropriée à la suite de chaque groupe d'arguments²⁷⁹.

Chapitre VII

Au début du chapitre VII, après une brève introduction où sont énumérées à nouveau les trois plus graves erreurs philosophiques méritant une analyse²⁸⁰, Raymond Martin mentionne une brève sentence attribuée à Averroès, dans laquelle ce dernier affirme qu'il est impossible de défaire un nœud si on ignore comment le nouer²⁸¹. Autrement dit, il s'agit d'examiner comment se pose le problème de l'éternité du monde avant de pouvoir en donner une solution satisfaisante. Cette sentence, citée sans référence, renvoie en fait à l'introduction de la *Ḍamīma* ou *Appendice sur la science divine* qu'Averroès joint à son *Discours décisif*, et dans lequel le Cordouan traite spécifiquement de la question de la connaissance par Dieu des entités singulières²⁸². Au chapitre XXVI du premier livre du *Pugio Fidei*, Raymond Martin va

²⁷⁹ Dans le deuxième livre de la *Summa contra gentiles*, Thomas avance, au chapitre 32, les arguments en faveur de l'éternité du monde pris du côté de Dieu, au chapitre 33, ceux pris du côté des créatures et au chapitre 34, ceux pris du côté de la production des choses. L'Aquinat apporte ensuite la réponse à ces arguments respectivement aux chapitres 35, 36 et 37. De son côté, Martin va intercaler des contre-arguments empruntés à ces trois derniers chapitres directement à la suite de la discussion qui les concerne.

²⁸⁰ Cf. n. 1.

²⁸¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 213 : « Quoniam autem, ut ait Abenrostd, nescit nodos solvere prout convenit qui eos prius nodare non noverit ».

²⁸² IBN RUŠD (AVERROES), *Ḍamīma al-'ilm al-ilahī* (*Appendice sur la science divine*), in : *Faṣl a-maqāl* (*Discours décisif*), éd. M. Imāra, La Caire, Dār al-Ma'ārif, 1983, p. 71 : « Celui qui ne sait pas comment se noue un nœud, ne sait pas comment le défaire ».

من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل.

Cette référence est en fait empruntée à la *Métaphysique* d'Aristote : « Quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car [...] il n'est pas possible de défaire un nœud sans savoir de quoi il s'agit » (cf. *Métaphysique*, B, 1, éd. cit., p. 121).

fournir une traduction détaillée de ce texte et va exploiter à plusieurs reprises cette remarque liminaire d'Averroès²⁸³.

Selon le plan qu'il emprunte à son collègue dominicain, Raymond Martin se propose ensuite d'étudier les preuves en faveur de l'éternité du monde, en commençant par celles qui se rapportent à Dieu, puis aux créatures et enfin à la production du monde²⁸⁴. Concernant le premier point, le dominicain catalan reprend, sans modifications notables, les trois premiers arguments présentés par Thomas au chapitre 32 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles*. Selon le premier argument, le monde est éternel, car Dieu agit toujours de la même manière : en effet, il n'est mû nouvellement ni par soi comme le feu qui ne brûle pas toujours mais qui commence à brûler, ni par accident comme le moteur de l'animal qui commence à mouvoir l'animal dès qu'il est affecté par un nouveau mouvement²⁸⁵ ; aussi, les créatures produites par l'action de Dieu ont toujours été. Deuxièmement, il est prouvé que le monde est éternel car il est l'effet d'une cause qui agit éternellement²⁸⁶. Quant au troisième argument, il porte sur la simultanéité de la cause et de l'effet. Comme l'exposait déjà Avicenne, il est impossible que l'effet d'une cause suffisante soit retardé, car alors la cause ne serait plus suffisante mais seulement possible, ce qui ne peut être le cas de Dieu²⁸⁷. Dans la marge de gauche du folio 13v. du ms. SG1405, Raymond Martin ajoute à ce qui précède un argument allant dans le même sens, mais emprunté cette fois au *De Veritate* (II, qu. 14, arg. 2 et ad. 2) :

Vel aliter : posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab eterno, que est causa rerum ; ergo res videntur fuisse ab eterno. Sed hoc non sequitur : quando enim res procedunt a scientia

²⁸³ Ce texte d'Averroès et la traduction latine de Martin seront examinés en détail au chapitre suivant cf. *infra*, pp. 261ss.

²⁸⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 214 : « Primo, autem, ponuntur rationes quas sumunt respectu Dei. Secundo, alie sumpte respectu creature. Tertio, accepte respectu factionis rerum, prout ponuntur de novo incipere esse ».

²⁸⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 214 : « Omne agens quod non per se agit, movetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur, ut sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, ut, cum animal expurgiscitur digestionem completa, et incipit moveri, vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo incoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens. Deus igitur semper agit eodem modo ». On notera dans la première phrase une lecture fautive de la part de Martin qui lit *quod non per se agit*, ce qui ne fait pas sens, là où Thomas écrit *quod non semper agit*.

²⁸⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 214 : « Secunda ratio. Effectus procedit a causa agente, per actionem eius. Sed actio Dei est eterna, alias fieret de potentia agente actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente, quod est impossibile, ergo res fuerunt a Deo ab eterno create ».

²⁸⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 214 : « Deus est causa sufficiens productionis creaturarum, alias non esset causa sed in potentia se haberet ad causam, aliquo enim addito fieret causa, quod patet esse impossibile ». Sans que le sens de l'argument en soit modifié, on observe que le début est plus détaillé chez Martin que chez Thomas. Là où le second dit simplement : « Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni », le premier écrit : « Posita causa perfecta et sufficienti, necesse est eius perfectum et sufficientem effectum existere semper et simul cum tali causa existente ».

mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quodcumque est scientia, sed quando voluntas determinat.²⁸⁸

Tout d'abord, malgré le fait que ce chapitre VII soit présenté comme une recension des thèses démontrant exclusivement l'éternité du monde, on remarque que Raymond Martin joint à l'argument en faveur de l'éternité, qui complète le précédent, la réponse qui le contredit. Or, cet ajout marginal démontre formellement qu'au moment de la rédaction du *Pugio Fidei*, Raymond Martin avait en main le texte du *De Veritate*, en plus des deux *Sommes* : cet aspect doit être souligné, car il n'avait jusqu'à présent jamais été relevé dans les études consacrées à l'influence de Thomas d'Aquin sur le penseur catalan.

Dans la suite du chapitre VII, Raymond Martin poursuit son argumentaire en reproduisant les quatre derniers arguments du chapitre II, 32 de la *Summa contra gentiles* de Thomas. Au quatrième argument, le dominicain affirme que rien ne peut justifier en Dieu le report de l'exécution de sa volonté. En effet, puisqu'en Dieu cette dernière est entièrement actualisée, sa puissance passe immédiatement à l'exécution de l'acte (*statim potentia exequitur actum*) ; à partir de là, il faut conclure que Dieu a voulu de toute éternité que ce qui est soit. En effet :

Non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec defectus aliquis vel impedimentum potentie eius adesse potuit, nec aliquid aliud expectari ad universe creature productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus. Necessarium igitur videtur quod ab eterno creaturam in esse produxerit.²⁸⁹

Au cinquième argument, on démontre que le monde est éternel à partir de l'idée que Dieu n'aurait pu choisir un moment de l'éternité plutôt qu'un autre pour sa création, car il n'y a pas de différence entre deux non-étants (*non entis autem ad non ens, nulla potest esse differentia*). Selon les deux dominicains, dès lors que l'éternité est tout entière uniforme et simple, la volonté divine s'y rapporte de la même manière, eu égard à la production des créatures, qui, de ce fait, ont toujours été²⁹⁰. Le sixième argument affirme que la fin des créatures qui procèdent de la volonté divine n'est autre que la bonté divine elle-même. Aussi, puisque [a] si

²⁸⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 13v ; éd. de Voisin, p. 214. Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, q. 2, art. 14, ad. 2, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1975, t. XXII,1, pp. 91-92 : « Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno. Si ergo ipsa est causa rerum, videtur quod res ab aeterno fuerint, quod est haereticum [...] Ad secundum dicendum, quod quia res procedunt a scientia mediante voluntate, non oportet quod in esse prodeant quodcumque est scientia, sed quando voluntas determinat ».

²⁸⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15r ; éd. de Voisin, p. 215.

²⁹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15r ; éd. de Voisin, p. 215 : « Relinquitur ergo quod voluntas Dei equaliter se habet ad producendum creaturam, per totam eternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub eternitate eius constituatur, aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas quod nunquam creatura sub esse ipsius eterno constituatur, cum constet creaturas voluntate ipsius esse institutas. Relinquitur ergo de necessitate, ut videtur, quod semper fuit creator ». Le ms. SG 1405 donne comme dernier mot de cet argument le terme *creator*, alors que *creatura* est plus vraisemblable.

la fin demeure la même, les choses qui tendent à cette fin s’y rapportent toujours de la même manière, et [b] que la bonté divine demeure la même dans toute l’éternité – en elle-même et dans son rapport avec la volonté divine – ; il semble alors que la volonté divine produit les choses de la même manière dans toute l’éternité²⁹¹. Enfin, le dernier argument est également basé sur la notion de bonté divine, dont le propre est de se communiquer autant que possible. Aussi, plus les choses qui participent de la bonté divine en tant qu’elles ont l’être existent sur une longue période, plus elles participent à cette bonté. Raymond Martin conclut donc :

Bonitas autem divina infinita est. Eius igitur est ut se in infinitum communicet, non in aliquo determinato tempore tantum. Hoc ergo videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut aliqua creature fuerint ab eterno.²⁹²

Chapitre VIII

Comme on l’a relevé précédemment, à l’inverse de son collègue dominicain, Raymond Martin démontre immédiatement à la suite du chapitre précédent que les arguments en faveur de l’éternité du monde pris du côté de Dieu ne sont pas concluants.

Il répond au premier argument en affirmant qu’il n’est nécessaire ni par soi ni par accident que Dieu soit mû, si ses effets commencent à être nouvellement. En effet, étant donné qu’en Dieu l’action et l’essence sont une seule et même chose, la nouveauté de l’effet divin ne désigne aucune nouveauté de l’action en Dieu²⁹³. Suivant Thomas, Raymond Martin affirme, à propos du deuxième argument, qu’il n’est pas nécessaire qu’un effet produit par Dieu soit éternel, car ce dernier agit volontairement et non par nécessité. En effet, déterminant la nature de la chose produite, l’intellect divin établit également le moment de sa production, comme le médecin prescrit que tel remède soit pris à tel moment. C’est pourquoi :

si eius velle per se esset efficax ad producendum effectum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab eterno fuisse. Effectum autem non ab eterno, sed tunc, cum ab eterno disposuit.²⁹⁴

²⁹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15r ; éd. de Voisin, p. 215 : « Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea que sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate prodeuntium est divina bonitas, que sola potest esse finis divine voluntatis. Cum igitur bonitas divina in tota eternitate eodem modo se habeat et in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creature in esse producantur, a divina voluntate, in tota eternitate ».

²⁹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15r ; éd. de Voisin, p. 215.

²⁹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15v ; éd. de Voisin, p. 216 : « Non enim potest esse, quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia, ut suo loco probatum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest. Et per hoc solvitur prima ratio ».

²⁹⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 15v ; éd. de Voisin, p. 216.

Prolongeant la réponse précédente, Raymond Martin affirme, contre le troisième argument, qu'il n'est pas nécessaire que l'effet soit produit consécutivement à l'avènement de la volonté, mais il faut qu'il soit produit au moment où la volonté le décide. En effet, à l'inverse des causes agissant selon la nature, la volonté n'agit pas selon le mode de son être (*secundum modum sui esse*), mais selon le mode de son dessein (*secundum modum sui propositi*). Cette réponse invalide également le quatrième argument. En effet, étant donné que la volonté n'apparaît pas au moment où advient la volonté, il ne s'ensuit pas qu'un élément tiers soit à l'origine du report de la volonté. Au contraire, « tunc incepit creatura esse, quando Deus ab eterno disposuit »²⁹⁵. Selon le dominicain, l'erreur contenue dans le cinquième argument tient au fait que la durée précédant la création du monde est considérée comme mesurable, comme le serait une durée quelconque, alors que l'éternité divine n'a pas de partie, qu'elle est parfaitement simple et qu'elle ne peut être définie en termes d'avant et d'après. Aussi, cet argument ne serait valable qu'à propos d'une durée divisible en parties et préexistant aux créatures. Pour illustrer son propos, Raymond Martin reproduit également la comparaison établie par Thomas entre la durée et le lieu : il est tout aussi absurde de parler du lieu extérieur du monde que d'évoquer le temps précédant la création, car : « Deus autem simul in esse produxit et creaturam et ipsum tempus »²⁹⁶. Quant au sixième argument, bien que la fin de la volonté divine soit la bonté divine elle-même, on ne doit pas considérer que le rapport uniforme de l'agent (Dieu) à la fin (la bonté divine) conditionne un rapport uniforme de l'effet (les créatures) à la fin (la bonté divine). En effet, les créatures ne sont pas ordonnées en vue de la fin selon la nature de l'agent, mais selon ce qui convient à leur propre nature²⁹⁷. Quant au dernier argument, Raymond Martin suit Thomas lorsqu'il affirme que les créatures ne seraient pas ordonnées plus convenablement à leur fin si elles étaient éternelles. Au contraire, elles sont ordonnées plus convenablement à la bonté divine dans l'hypothèse où elles n'ont pas toujours été, car, d'une part, la représentation du créateur dans la créature ne peut se faire

²⁹⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16r ; éd. de Voisin, p. 217.

²⁹⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16r ; éd. de Voisin, p. 217.

²⁹⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16r ; éd. de Voisin, p. 217 : « Restat ergo quod agat propter finem, in quantum producit effectum ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut scilicet taliter producat effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem. Sicque patet per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi, quod effectus sit sempiternus ».

sur le mode de l'égalité²⁹⁸ et, d'autre part, cela démontre que l'action de Dieu n'est conditionnée par aucune nécessité, mais qu'il agit en toute liberté et en pensant²⁹⁹.

Chapitre IX

Au chapitre IX, Raymond Martin reprend et expose, avec quelques modifications, les arguments en faveur de l'éternité du monde pris du côté des créatures (*ex parte creature*), présentés par Thomas au chapitre II, 33 de la *Summa contra gentiles*.

Le premier et le deuxième argument sont établis à partir de l'incorruptibilité de la substance du ciel. Reprenant un argument aristotélicien classique, Raymond Martin affirme que les choses dont la matière n'est pas sujette à la contrariété sont éternelles ; c'est notamment le cas des corps célestes, puisqu'ils sont animés d'un mouvement circulaire³⁰⁰ et qu'ils possèdent un pouvoir d'être (*virtus essendi*) qui n'est pas limité dans le temps³⁰¹. A la suite de ce rappel, Raymond Martin précise que ces deux arguments sont tirés du premier livre du *De caelo* d'Aristote, précision absente du texte de Thomas. Le troisième argument est celui de la perpétuité du mouvement : pour se mouvoir, tout mouvement doit être précédé d'un autre mouvement³⁰². Raymond Martin intervertit ensuite l'ordre de l'argumentaire de Thomas : il présente le quatrième argument de la *Summa* – qui fonde l'éternité du monde sur l'appétit de l'agent qui cherche à conserver dans l'espèce un être perpétuel, ne pouvant être conservé dans l'individu – après celui fondé sur la notion de temps. Avant de discuter ce dernier, présenté en cinquième position dans la *Summa contra gentiles* II, 32, le dominicain catalan en propose un résumé, dont il mentionne comme source le huitième livre de la *Physique* d'Aristote. Cette version abrégée stipule que tout point temporel est intermédiaire

²⁹⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16r ; éd. de Voisin, p. 218 : « Omne enim agens producens effectum in participationem sue forme, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur fuit divine voluntati conveniens in sue bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem representaret. Non autem potest esse talis representatio per modum equalitatis ».

²⁹⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16r ; éd. de Voisin, p. 218 : « Ex hoc enim expresse apparet, quod omnia alia preter ipsum eum habent sui esse auctorem et quod virtus eius non obligatur ad effectus huiusmodi producendos, ut natura ad naturales effectus. Et per consequens, quod est voluntate libera et agens, et intelligens ».

³⁰⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v ; éd. de Voisin, p. 218 : « Sed quedam creature sunt in quibus materia non est subiecta contrarietati, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantie intellectuales, vel quia non habent contrarium, sicut corpora celestia. Quod quidem eorum motus ostendit, qui non habet contrarium. Quasdam ergo creaturas, impossibile non esse ».

³⁰¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v ; éd. de Voisin, p. 219 : « Sed quedam creature sunt, quibus inest virtus essendi, non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora celestia et intellectuales substantie ».

³⁰² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v ; éd. de Voisin, p. 219 : « Oportet ergo ante motum qui incipit de novo, alium motum precedere, in mobili, vel movente. Necesse est igitur quod quilibet motus, vel sit eternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit, et per consequens mobilia. Sicque creature semper fuerunt ».

entre un instant passé et un instant futur. De ce fait, l'instant temporel sera toujours précédé d'un autre instant, et cela éternellement³⁰³. La version détaillée de cet argument, empruntée cette fois à la *Summa contra gentiles* de Thomas, précise que si le temps est perpétuel – et il l'est pour la raison invoquée ci-dessus –, le mouvement, et par conséquent le mobile, doit être perpétuel, car le temps en est le nombre³⁰⁴. Selon le sixième argument, le temps – accident qui subsiste dans la substance créée – est la mesure de l'antérieur et du postérieur. Or, si le temps n'a pas toujours été, cela signifie que le non-être lui était antérieur et, s'il n'était pas toujours, que le non-être lui serait postérieur. Dans ce cas, il faudrait qu'une durée, précédant le temps, rende compte de cette antériorité, ce qui est absurde³⁰⁵. Prolongeant la même idée, le septième argument affirme que l'éternité du monde fait partie des propositions dont la négation pose en même temps l'existence³⁰⁶.

Chapitre X

Raymond Martin propose plusieurs réponses à l'argumentaire précédent. Contre le premier et le deuxième points, Raymond Martin, à la suite de Thomas, opère une distinction entre les nécessités liées à la substance, une fois qu'elle est établie dans l'être, et la nécessité d'être de la substance elle-même. En effet, la nature de la substance – dans le cas présent, le fait que la substance du ciel n'ait pas de puissance à l'égard du non-être –, n'est établie qu'après que la substance elle-même le soit dans l'être. Aussi, est-il possible de considérer que le ciel n'a pas été, si on tient compte de la production de sa substance elle-même³⁰⁷.

³⁰³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v ; éd. de Voisin, p. 219 : « Quodlibet nunc temporis, est medium duorum temporum. Est enim finis preteriti, et initium futurum. Ergo ante quodlibet nunc, est tempus, ergo tempus nunquam incepit, et per consequens nec motus corporum, quia tempus est quantitas motus. Et hec est ratio Aristotelis, in octavo Physicorum »

³⁰⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v ; éd. de Voisin, p. 219 : « Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum tempus sit numerus motus, et per consequens, mobilia esse perpetua, cum motus sit, actus mobilis. Tempus autem, oportet esse perpetuum ».

³⁰⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 16v-17r ; éd. de Voisin, p. 219 : « Nam si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse. Et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit. Nam numerus prioris et posterioris tempus est. Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse antequam desinet. Oportet igitur tempus esse eternum ».

³⁰⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17r ; éd. de Voisin, p. 220 : « Multe propositiones sic se habent, quod qui eas negat oportet quod eas ponat, quemadmodum qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse. Ponit quippe suam negativam esse veram, quam profert [...] Si igitur id, ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, oportet quod predicte propositiones, et omnes que ex eis sequuntur, sint sempiternae ».

³⁰⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17r ; éd. de Voisin, p. 220 : « Licet enim substantia celi, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, hec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius in esse iam instituta talis, impossibilitatem non essendi inducit. Non autem facit esse impossibile celum non esse in consideratione qua agitur de productione substantie ipsius ».

En réponse à l'argument de la perpétuité du mouvement, Raymond Martin affirme que, suivant ce qui a été établi au chapitre VIII, Dieu peut produire quelque chose de nouveau sans que cela nécessite de changement en lui.

Dans la réponse à la première partie du quatrième argument, Raymond Martin affirme qu'on ne juge pas une chose de la même manière selon qu'on la considère dans son état achevé, ou du point de vue de son origine. En effet, comme l'expliquait déjà Maïmonide, on ne juge pas un homme de la même manière selon qu'il se trouve en dehors ou dans l'utérus maternel³⁰⁸. Aussi, on ne peut déduire la nature originelle du monde à partir des principes qui régissent son état achevé et parfait.

La suite de la réponse au quatrième argument – qui reproduit le cinquième contre-argument thomasien du chapitre 36 du deuxième livre de la *Summa contra gentiles* – rappelle que le temps est le nombre du mouvement ; autrement dit, l'avant, l'après et la continuité du temps résultent de l'avant, de l'après et de la continuité du mouvement. Aussi, puisqu'il a été prouvé que le mouvement n'est pas perpétuel, on peut affirmer l'existence d'un instant temporel qui est principe de l'instant suivant, mais qui n'est la fin d'aucun instant précédent³⁰⁹.

Le cinquième contre-argument, qui reproduit la quatrième réponse de Thomas, est basé sur le fait que les intentions des agents naturels qui visent à perpétuer l'espèce concernent des agents déjà produits et non la production des agents eux-mêmes.³¹⁰

Enfin, au sixième argument qui stipulait que nier le temps revient à en affirmer l'existence, Raymond Martin répond qu'il n'est pas concluant, car l'avant, qui est dit être antérieurement au temps, n'a de réalité que dans l'imagination. Raymond Martin ajoute à cet argument thomasien une référence au *Tahāfut* de Ġazālī, qui affirmait que l'imagination (*al-wahm*) empêche l'homme de se représenter le début du monde, sans un temps qui le précède³¹¹. De même, le dernier argument terminant le précédent chapitre n'est pas probant,

³⁰⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17r ; éd. de Voisin, p. 221 : « Natura enim rei in hoc duplici statu variatur. Alius enim est modus vivendi hominis extra uterum maternum, et alius in materno utero. [...] Et in hoc decepti, deceptiuntque philosophi inducentes probationes a natura mundi prout est in esse suo completo ad naturam eius, prout fuit in fieri ».

³⁰⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17r ; éd. de Voisin, p. 221 : « Ponens autem motum <non> esse sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, et nullius preteriti finem ».

³¹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17v ; éd. de Voisin, p. 221 : « Ad quintam rationem, dicendum quod intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex quo ipsa quinta ratio procedit, presupponit naturalia agentia iam producta. Unde non habet locum hec ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur ».

³¹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17v ; éd. de Voisin, p. 221 : « Et hec falsa ymaginatio temporis seduxit proculdubio philosophos, ut dicit Algazel, in libro ruine vel precipitii Philosophorum ». Cf. *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 98-99 : « Tout cela est dû à l'incapacité de l'imagination de comprendre une existence qui a un début sans supposer [pour elle] un 'avant'. Cet 'avant', dont ne peut se détacher l'imagination, est pensé comme une chose

car une proposition peut être correctement formulée, sans pour autant poser quelque chose de vrai dans la réalité.

Chapitre XI

Partant du présupposé que ce que pense une majorité de gens ne peut être totalement faux, Raymond Martin fonde les deux premiers arguments en faveur de l'éternité du monde pris à partir de la production du monde, sur l'affirmation des philosophes selon laquelle rien n'est fait à partir de rien (*ex nihilo, nihil fieri*). Aussi, si quelque chose est produit, il doit l'être à partir de quelque chose d'autre. Cependant, comme on ne peut remonter à l'infini dans l'enchaînement de la production des choses, il faut postuler, en dehors de Dieu, un premier qui soit depuis toujours et à partir duquel sont produites toutes choses, c'est-à-dire une première matière³¹², sujet mobile préexistant à toutes choses. Le troisième argument reprend de manière schématique celui de la possibilité que proposait Avicenne : avant d'être, une chose doit être possible, et cette possibilité doit être reçue dans un sujet premier³¹³. Enfin, la production de toute chose nécessite un sujet, qui soit éternel mais autre que Dieu³¹⁴.

Raymond Martin conclut ce chapitre XI en affirmant que les arguments présentés ici, ainsi qu'aux chapitres VII et IX, avancés par les partisans de l'éternité du monde, s'opposent à la foi catholique « qui ponit nihil preter Deum semper fuisse, sed omnia preter unum Deum esse cepisse »³¹⁵.

réalisée, existante, à savoir le temps. Cela est similaire à l'incapacité de l'imagination de se représenter un corps fini, au zénith par exemple, excepté comme étant une surface ayant un 'au-dessus', et en imaginant qu'au-delà du monde il y a un lieu, occupé ou vide ».

وهذا كلّه لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له وذلك قبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان. وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا إلا على سطح له فوق فيتوهم أن وراء العالم مكانا أما ملاء وأما خلاء.

³¹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17v ; éd. de Voisin, p. 222 : « Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens, quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia Deus non potest esse materia alicuius rei. Relinquitur ergo quod aliquid extra Deum sit eternum, scilicet prima materia. Et hec est ratio Aristotelis in primo Physicorum ». Alors que Thomas n'attribue aucune paternité à cette affirmation, Martin la renvoie au premier livre de la *Physique* d'Aristote.

³¹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 17v-18r ; éd. de Voisin, p. 222 : « Omne quod de novo esse incipit, antequam esset possibile erat ipsum esse. Si non erat possibile ipsum esse, necesse erat non esse. Et sic semper fuisset non ens, et nunquam esse incepisset. Sed eius quod est possibile esse est subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod subiectum primum quod non incepit esse de novo ».

³¹⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18r ; éd. de Voisin, p. 222 : « Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum preexistens. Et cum hoc in infinitum ire non possit, sequetur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum ».

³¹⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18r ; éd. de Voisin, p. 223.

Chapitre XII

En réponse au premier argument en faveur de l'éternité du monde, pris à partir de la production des choses, Raymond Martin affirme, à la suite de Thomas, que la prémisse selon laquelle 'rien n'est fait à partir de rien' ne peut être attribuée à l'ensemble des philosophes, mais a été formulée par les premiers d'entre eux, à savoir les philosophes de la nature. Ces derniers ont considéré que la production des choses se déroule exclusivement suivant des dispositions accidentelles : « dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant »³¹⁶. Les successeurs des philosophes de la nature ont invalidé cette position et ont proposé une explication de la production des choses, non plus à partir de l'étant actuel, mais de l'étant potentiel³¹⁷. Enfin, plus récemment, un troisième groupe de philosophes a expliqué la production de toute chose à partir d'un étant premier et unique. Selon ce troisième point de vue, rien ne préexiste à la procession des étants, sinon le premier principe. Aussi, dans l'étude de l'origine des choses, faut-il tenir pour vrai les principes énoncés par les métaphysiciens les plus récents, et non ceux des anciens philosophes de la nature. Dans la *Summa contra gentiles*, Thomas ajoute cependant qu'il utilise le terme 'production' (*factionis*) – bien qu'il puisse provoquer une certaine confusion – pour parler de tous les cas dans lesquels une chose tire son origine d'une autre. Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin fournit à l'appui de cette remarque la référence suivante :

Ut ait autem Algazel in Probatorio, facere vim in verbis, ex quo sententia patet, mos est brevem habentium scientiam et curtum intellectum.³¹⁸

Cette remarque de Raymond Martin – visant vraisemblablement les philosophes de la nature qui partent du principe que de l'un ne peut provenir que l'un – est difficile à identifier, car le titre de l'ouvrage est lui-même obscur. En effet, il est difficile de savoir avec précision quel terme arabe est censé être rendu par le terme *Probatorium*. Il est probable qu'il renvoie à un mot présent dans le titre d'un ouvrage de Ġazālī, et qu'il ne s'agisse pas d'une référence approximative au contenu d'un traité, comme le pense A. Cortabarría³¹⁹. En effet, Raymond Martin a pour habitude de citer systématiquement le nom de l'auteur auquel il se réfère, ainsi que le titre du traité d'où est extraite la citation. Comme on l'a déjà constaté à de nombreuses

³¹⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18r ; éd. de Voisin, p. 223.

³¹⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18r ; éd. de Voisin, p. 223 : « Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia ».

³¹⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18rv ; éd. de Voisin, p. 224.

³¹⁹ CORTABARRIA, A., « La connaissance des textes arabes chez Raymond... », p. 284 : « Signalons, pour finir, encore trois livres de Ġazālī cités dans le *Pugio* [...], *Probatorium*, qui est peut-être une partie de la logique consacrée à la démonstration... ».

reprises, les titres des ouvrages utilisés par Raymond Martin sont donnés soit en transcription arabe soit en traduction latine. Il est donc fort probable que nous ayons affaire à la traduction latine d'un titre arabe. Le terme latin *probatorium* (*essai, preuve*) peut renvoyer à divers termes arabes. Pris dans le sens d'épître (au sens d'un essai philosophique ou littéraire), il renverrait au terme *risāla*, qui figure dans bon nombre de titres d'œuvres du penseur de Ṭūs³²⁰. Cependant, ce substantif est plus généralement rendu en latin par *epistola*, traduction d'ailleurs utilisée par Raymond Martin pour parler de l'*Epître sur la science divine* d'Averroès, appelée également *Ḍamīma*³²¹. Dans le sens de 'preuve', *probatorium* pourrait avoir comme origine le terme *burhān*³²² ; toutefois, nous verrons au chapitre XV du *Pugio Fidei* que Raymond Martin traduit le titre de l'ouvrage éponyme de Galien par le terme *demonstrationum* ; il est donc peu vraisemblable qu'il ait utilisé ici une traduction différente. En fin de compte, il semble qu'un seul terme arabe, employé dans un des titres des œuvres de Ġazālī, puisse rendre le sens de *probatorium* : il s'agit du terme arabe *ḥuġġa* ('preuve', 'raison', 'thèse' ou 'argument') présent dans le titre du traité *Ḥuġġa al-ḥaq*, seconde œuvre du penseur de Ṭūs contre les Bāṭīnites, dont il ne subsiste malheureusement aucun manuscrit³²³.

Dans la suite du chapitre XII du premier livre du *Pugio Fidei*, Raymond Martin considère que la création n'est appelée un changement que par métaphore, dans la mesure où le créé reçoit l'être après le non-être. Raymond Martin résout le troisième argument en déclarant qu'il n'est pas nécessaire qu'une puissance passive précède tout être créé, car cela n'est vrai que dans le cas de ce qui commence à être par le mouvement, et non de ce qui commence à être par création³²⁴. Le quatrième argument est démontré par des raisons similaires.

³²⁰ Pour une recension exhaustive des œuvres d'al-Ġazālī, cf. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de al-Ġazālī...*

³²¹ Nous verrons au chapitre XVI du *Pugio Fidei* que Martin traduit le titre de ce texte d'Averroès par *Epistola ad amicum*.

³²² Selon l'inventaire rédigé par 'Abd al-Raḥman Badawī (*Mūlafāt al-Ġazālī*, Wakalat al-Mutbu'at, Kuwait city, 1977), deux œuvres de Ġazālī portent un titre commençant par le terme *burhān*, il s'agit de *burhān al-'aqā'id al-sunniyya wa-l-maqāṣid al-sunniyya* (n°413) et de *burhān al-'ulūm* (n°452). L'authenticité de ces deux ouvrages est contestée et aucun des deux n'est répertorié par Bouyges (*Essai de chronologie...*).

³²³ Cf. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de al-Ġazālī...*, pp. 32-33.

³²⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18v ; éd. de Voisin, p. 224 : « Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam precedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est verum in illis que per motum essendi principium sumunt, eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset per potentiam agentis, per quam et esse incoepit ».

En conclusion de ce chapitre, le penseur catalan peut donc affirmer qu'aucune preuve concluante ne permet d'affirmer que le monde est éternel³²⁵.

Chapitre XIII

Si, dans les chapitres précédents, Raymond Martin a suivi le texte de Thomas sans y apporter de grandes modifications, la structure argumentative qu'il propose au chapitre XIII est beaucoup plus complexe³²⁶. Le but est ici le même que celui que poursuit Thomas au chapitre II, 38 de la *Summa contra gentiles* : démontrer que les preuves rationnelles en faveur de la création du monde ne sont pas concluantes³²⁷. Le début de l'explication de Raymond Martin reprend en grande partie ce chapitre de Thomas.

Le premier argument en faveur de la création du monde soutient que la cause doit précéder le produit de son action dans la durée ; aussi, Dieu précède-t-il le monde dans la durée. Selon Raymond Martin, qui suit Thomas sur ce point, cet argument n'est pas valable, car seul ce qui produit quelque chose par l'intermédiaire d'un mouvement doit précéder son effet selon la durée ; or cela n'est pas le cas de ce qui agit dans l'instant, comme le soleil qui, au moment où il se lève, illumine immédiatement notre hémisphère³²⁸. Le second argument soutient qu'étant donné que tout est créé par Dieu, rien ne peut précéder la création ; aussi, le

³²⁵ A l'appui de cette affirmation, Martin cite le début du premier livre de la Genèse, suivant une traduction très particulière : *In principio creavit Deus con-celum et con-terram*. C'est pour expliquer la particularité de sa traduction que Martin produit, en marge du folio 18v du ms. SG 1405, une remarque qui nous a en partie permis de déterminer que nous avons affaire au manuscrit autographe cf. *infra*, p. 72.

³²⁶ Le Chapitre XIII est structuré de la manière suivante :

- Thomas d'Aquin SG II, 38 :
 - o cinq arguments en faveur de la démonstration rationnelle de la création du monde
 - o cinq contre arguments
- Al-Ġazālī *Tahāfut al-falāsifa*, ch. I
 - o Critique de l'idée que l'âme soit unique pour toute l'espèce humaine
- Averroès *Tahāfut al-tahāfut*, ch. I
 - o Réponse à la critique de Ġazālī : après sa séparation d'avec le corps, l'âme redevient une
- Albert de Grand *De Anima* III, t. 2, c. 7 (en marge du ms. SG1405)
 - o Critique de la théorie de l'âme d'Averroès
- Thomas d'Aquin SG II 81
 - o Deux arguments contre la théorie de l'âme d'Averroès
- Observations personnelles de Martin sur la question de l'âme
- Thomas d'Aquin ST I, qu. 46, art. 2, ad 8
 - o Conclusion

³²⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18v ; éd. de Voisin, p. 225 : « Quoniam autem debilitas rationum aliquid probare volentium, mirabili modo errantes, in suo errore confirmat, rationes contra philosophos a quibusdam inducunt, probare nitentibus mundum non semper fuisse, hic inducemus, earumque debilitatem protinus subiungemus ».

³²⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 225 : « Debilitas premissarum rationum apparet, quantum ad primam rationem, qua dicitur agens de necessitate precedere effectum, qui per suam operationem fit. Verum est in hiis que agunt aliquid per motum. Quia effectus non est nisi in termino motus. Agens autem necesse est quod sit etiam cum motus incipit. In hiis autem que in instanti agunt, non est hoc necesse. Sol enim dum est in puncto orientis, illuminat nostrum emispherium ».

monde a-t-il l'être après le non-être. Selon Raymond Martin, cet argument n'est pas concluant, car l'opposé d' 'être fait à partir de quelque chose' n'est pas 'être fait à partir de rien', mais 'ne pas être fait à partir de quelque chose' ; aussi, bien que tout soit créé par Dieu, il n'est pas prouvé que le néant précède l'existence de toute chose³²⁹. Troisièmement, les partisans de la création du monde affirment que l'infini ne peut être traversé ; or, si le monde était éternel, un nombre infini de révolutions célestes aurait été traversé jusqu'à aujourd'hui. Raymond Martin réfute cet argument en alléguant que l'infini par succession peut être traversé, car tout infini pris ainsi est fini ; or, les révolutions solaires précédentes, prises successivement, sont finies et peuvent donc être traversées³³⁰. Prolongement du précédent, le quatrième argument avance qu'il est impossible d'ajouter quelque chose à l'infini, alors que si le monde est éternel, chaque jour ajoute une durée à l'infinité des jours passés. Dans sa réponse, le dominicain soutient que rien n'empêche d'ajouter quelque chose au côté fini de l'infini ; en effet, le monde est prééternel, mais fini du côté du présent, qui est le terme du passé³³¹.

Enfin, le cinquième argument en faveur de la création du monde est scindé en deux parties : dans la première, on affirme qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la chaîne des causes ; or, si la génération a toujours été, on doit postuler à l'origine des étants une infinité de causes efficientes. La deuxième partie porte sur l'infinité des âmes : si le monde est éternel, l'infinité des âmes des défunts existe actuellement ; or il est impossible qu'existe un infini en acte³³². Concernant la première partie de l'argument, Raymond Martin répond qu'il est impossible qu'un étant soit produit par une infinité de causes essentielles, mais que l'on peut considérer en lui l'action d'une infinité de causes accidentelles successives³³³. Raymond Martin considère que l'argument portant sur l'infinité des âmes pose plus de difficultés que le

³²⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 225-226 : « Ei enim quod est aliquid ex aliquo fieri, contradictorium quod oportet dare si hoc non detur est, non ex aliquo fieri. Non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi. Ex quo concludi non potest, quod fiat post non esse ».

³³⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse, in successione. Quia sic quodlibet infinitum acceptum, est finitum. Quelibet igitur revolutio precedentium transiri potuit, quia finita fuit ».

³³¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Nihil enim prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus eternum, sequitur quod sit infinitum, ex parte ante, sed finitum, ex parte post. Nam presens, est terminus preteriti ».

³³² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 18v-19r ; éd. de Voisin, p. 225 : « Rursus sequitur, quod infinita sint, videlicet infinitorum preteritorum hominum anime, cum sint immortales etiam secundum negantes principium et novitatem mundi. Impossibile autem est esse infinita actu, et abire in infinitum in causis efficientibus, iuxta philosophum in primo Metaphysice ».

³³³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Hec autem infinitas accidit causis ; accidit enim patri Sortis quod sit alterius filius vel non filius ».

précédent, surtout de la manière dont il est présenté par al-Ġazālī dans son traité contre les philosophes, dont il va citer un passage³³⁴.

La raison pour laquelle Raymond Martin intègre au raisonnement qu'il emprunte à Thomas la traduction latine de ce passage de Ġazālī n'est pas claire. En effet, à cet endroit de la *Summa contra gentiles*, Thomas ne propose pas de réelle réponse au problème de l'infinité actuelle des âmes. L'Aquinat affirme que c'est un argument difficile, mais peu utile, car il présuppose beaucoup d'éléments. En effet, les positions concernant la nature de l'âme varient parmi les partisans de l'éternité du monde : certains pensent que l'âme meurt avec le corps, d'autres que seul l'intellect séparé subsiste, certains affirment que les âmes retournent dans les corps et d'autres encore considèrent qu'il n'est pas impossible que l'infini en acte existe³³⁵. Dans la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 2, ad. 8), Thomas propose une réponse similaire, mais il fait référence à Ġazālī – ou tout du moins à l'Algazel latin – lorsqu'il renvoie aux penseurs selon lesquels n'est pas impossible de concevoir l'infini en acte³³⁶. Il n'est pas impossible d'imaginer que cette référence de l'Aquinat au penseur musulman ait incité Raymond Martin à proposer la traduction d'un passage du *Tahāfut* se rapportant à cette problématique. Si on ne peut que conjecturer que telle est la raison qui poussa Raymond Martin à citer Ġazālī à cet endroit, il est cependant certain qu'il avait sous les yeux la réponse de Thomas à cet argument dans la *Summa theologiae*, car nous verrons qu'il en utilise plusieurs éléments à la fin de ce chapitre du *Pugio Fidei*.

Quelles que soient les raisons qui amenèrent Raymond Martin à citer Ġazālī à cette occasion, il n'en demeure pas moins que l'insertion du passage du *Tahāfut al-falāsifa* rompt l'enchaînement de l'argumentation précédente. En effet, selon l'ordre des arguments précédents, nous devrions trouver ici une réponse expliquant pourquoi l'infinité actuelle des âmes des défunts ne prouve pas que le monde ait commencé dans le temps. Au lieu de cela, nous sommes en présence d'une réélaboration d'un argument défendant la position contraire

³³⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Quod autem de animabus obicitur, tante difficultatis est sub illa maxime forma sub qua contra philosophos ab Algazele inducitur in libro De runia eorum ».

³³⁵ *Summa contra gentiles*, II, 38, éd. cit., pp. 355-356 : « Quod autem de animabus obiicitur difficilium est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit. Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eadem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent ».

³³⁶ *Summa theologiae*, I, q. 46, a. 2, ad 8, p. 482 : « Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens ».

et qui, pour ce faire, critique la théorie platonicienne de l'âme. Raymond Martin introduit la citation de Ġazālī de la manière suivante :

quod nullum ut ipse asserit restat eis diffugium, nisi allegare intellectus necessitatem. Sed hanc quoque similiter poterit et adversarius allegare, inter alias inducendo hanc rationem de animabus.³³⁷

Sans une connaissance directe du texte de Ġazālī, il est difficile de déterminer avec précision à quoi Raymond Martin fait ici référence. Tout d'abord, il ne précise ni à propos de quoi il ne reste pas d'autre solution que d'alléguer une nécessité de raison, ni en quoi consiste cette nécessité³³⁸. Dans le *Tahāfut*, Ġazālī soutient que l'on peut prouver rationnellement la création du monde, et que l'infinité actuelle des âmes des défunts est un bon argument contre la position adverse. Aussi, lorsque Raymond Martin fait dire à Ġazālī qu'il n'y a pas d'autre solution que d'alléguer une nécessité de raison, il se réfère à la position des tenants de l'éternité ; autrement dit, ceux-ci n'ont d'autre choix que de reconnaître que la fausseté de l'argument des âmes est connue nécessairement. A cela il répond que leur adversaire (*adversarius*), c'est-à-dire Ġazālī lui-même, peut prétendre exactement l'inverse et pour la même raison. En effet, *adversarius* renvoie ici aux partisans de la création du monde, car c'est en faveur de leur propre position que ces derniers – dont Ġazālī – introduisent l'argument portant sur les âmes des défunts. Coupant court à ces explications pour arriver directement au passage qu'il se propose de traduire, Raymond Martin affirme que, cherchant la brièveté, Ġazālī a omis beaucoup de choses dans son argumentation contre les philosophes.³³⁹ Or, cette remarque n'apparaît pas dans le passage du *Tahāfut* précédant celui cité par Raymond Martin.

La traduction latine que propose le dominicain rend parfaitement le sens du texte de Ġazālī, mais comporte quelques modifications formelles. Dans le *Tahāfut*, le théologien sunnite expose ce qu'il pense être l'opinion de Platon au sujet de l'âme : elle est éternelle (*qadīma*) et unique (*wāḥida*), elle est reçue dans différents corps, mais s'unifie à nouveau et retourne à son principe lorsqu'elle est séparée de la matière. Dans sa traduction de ce passage, on constate qu'à deux reprises Raymond Martin n'utilise pas le terme philosophique latin adéquat pour rendre le terme arabe correspondant : tout d'abord, il traduit le terme *qadīma* par *antiquus* [cf. Annexe VII.1]³⁴⁰ alors qu'on attendrait *eternus*, et, plus manifestement encore, il

³³⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 .

³³⁸ Dans la terminologie de Ġazālī, connaître par une nécessité de raison signifie connaître une chose immédiatement et sans intermédiaire, ce qui inclut les vérités évidentes par elles-mêmes, comme la conscience de sa propre existence ou celle de ses propres états psychologiques.

³³⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Post multa vero, que causa brevitatis dimitto – ait Algazel in hunc modum –, cum philosophis disputans... ».

³⁴⁰ Les références aux annexes entre crochets seront désormais indiquées seulement par un chiffre romain – indiquant le chiffre de l'annexe – et d'un chiffre arabe – indiquant la référence.

traduit par *radix* [VII.2] le terme *aṣl*, qui ne signifie ‘racine’ qu’au sens grammatical, mais dont l’équivalent philosophique latin est *principium*. Dans le *Tahāfut*³⁴¹, Ġazālī affirme que l’opinion de Platon est au plus haut point répugnante (*aqbaḥ*) et abominable (*aṣna*) et qu’elle mérite d’être considérée comme absolument contraire à la nécessité de raison. Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin traduit le superlatif de Ġazālī par un comparatif : il affirme qu’il est plus horrible et abominable d’alléguer une nécessité de raison en faveur de l’opinion de Platon à propos de l’âme, que de l’invoquer pour nier que la nouveauté du monde puisse dépendre de la volonté éternelle de Dieu [VII.3]³⁴². Pour Ġazālī, l’idée que l’âme soit unique pour toute l’espèce humaine – une idée qui n’est pas à proprement parler celle de Platon – est fautive, car chacun a conscience de lui-même (*yaṣuru bi-naḥsi*) et sait qu’il n’est pas l’autre. En effet, si l’âme était unique pour chacun, nous produirions tous le même acte d’intellection, alors que l’intellection est un acte individuel et propre à chaque âme. Raymond Martin traduit ce passage sans modification notable, mais ajoute dans la marge de droite du folio 19r du ms. SG1405, que si tous les hommes étaient égaux dans la science (*omnes homines equales in scientia*), ce qu’une personne saurait, tout le monde le saurait, et ce que quelqu’un ignorerait, tout le monde l’ignorerait [VII.4]³⁴³. Après avoir examiné le cas où les âmes de deux individus seraient similaires (*ān*), Ġazālī examine le cas où elles seraient dissemblables (*ḡān*)³⁴⁴, individuées par la matière. Le penseur de Ṭūs affirme ne pas comprendre comment quelque chose qui n’a ni grandeur (*iẓam*), ni quantité (*kammiyya*) puisse être individué. Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin ajoute à la grandeur et à la quantité – qu’il traduit respectivement par *moles* et *quantitas* – la division (*divisio*) [VII.5]³⁴⁵. Pour Ġazālī, il est inconcevable que ce qui est un se divise, pour se réunifier ensuite, à moins que cela ne se produise dans le cas d’un être ayant grandeur et quantité, comme l’eau de la mer qui se divise

³⁴¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 34.

³⁴² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Nos quoque dicimus hoc esse multo turpius, et orribilius et absurdus quam allegare necessitatem intellectus, novitatem mundi ab eterna Dei voluntate posse dependere, negando ».

³⁴³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Sequeretur [etiam] ex hoc, quod essent omnes homines equales in scientiis <et quicquid scit unus sciret alius, et quod ignorat unus, ignoraret alius, cum scientie> sint qualitates anime essentielles intrantes cum ea in omni relatione ». On remarque à nouveau que le fait de compléter une explication du texte source par une périphrase personnelle est assez fréquent dans les traductions de Martin.

³⁴⁴ Martin ne respecte pas la mise en opposition de Ġazālī – qui examine d’abord le cas où les âmes sont semblables, puis celui où elles sont différentes –, mais après avoir considéré le cas où elles sont identiques (*si dixeritis quod est idem*), le dominicain analyse celui où l’âme est une et la même pour tous (*Si autem dixeritis animam esse unam et eandem omnium*). Quoi qu’il en soit, cette confusion ne porte pas à conséquence, car le point qui est analysé est la séparation de l’âme dans différents corps.

³⁴⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19r ; éd. de Voisin, p. 226 : « Dicitur vobis, divisio unius simplicis quod non habet molem, nec quantitatem, neque divisionem, impossibilis est per intellectus necessitatem ».

en fleuve et en rivière avant de revenir à la mer³⁴⁶. Dans sa traduction, Raymond Martin ne dit pas que l'eau qui se divise en fleuves et rivières retourne 'à la mer' (*ilā-l-baḥr*), mais qu'elle retourne *ad ipsum* [VII.6]. Il s'agit de la seule modification de la fin du passage de Ġazālī traduit par Raymond Martin.

Le dominicain catalan conclut la traduction de ce passage en affirmant que par cet argument Ġazālī 'défigure' (*deturpare*) l'opinion de Platon. Il ajoute toutefois que cette position a été défendue par Averroès, qui a toujours et en tous lieux défendu les philosophes avec opiniâtreté³⁴⁷. A la suite de cette remarque, où transparaît une certaine hostilité vis-à-vis du penseur de Cordoue, Raymond Martin traduit la réponse que ce dernier élabore contre Ġazālī dans son *Tahāfut al-tahāfut*. La traduction côte à côte de ces deux passages révèle que Raymond Martin connaissait – et fut le seul penseur latin du XIII^{ème} à connaître³⁴⁸ – la polémique sur l'éternité du monde qui opposa Ġazālī et Averroès, et fut donc le seul à avoir rendu compte de leur avis sur cette problématique.

S'il a précédemment présenté une traduction de l'argument entier d'al-Ġazālī contre Platon, Raymond Martin va donner à présent une version résumée et fragmentaire de la réponse d'Averroès. Selon le penseur de Cordoue, deux individus diffèrent numériquement, mais sont identiques du point de vue de la forme, c'est-à-dire de l'âme. En effet, si deux âmes différaient numériquement à la manière dont deux individus diffèrent numériquement, il faudrait un second principe formel qui garantisse leur unité ; autrement dit, l'unité de l'âme ne pourrait être préservée que par une autre âme³⁴⁹. Aussi, continue le cordouan, est-il nécessaire que l'âme soit unique du point de vue de la forme et que la diversité numérique se produise lors de l'inscription de l'âme dans la matière.

³⁴⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp.34-35 : « Comment un peut-il devenir deux – ou mille – pour ensuite redevenir un ? Cela ne se comprend que pour ce qui a des dimensions et de la quantité comme l'eau de la mer qui se divise en rivières et en fleuves pour retourner ensuite à la mer, mais comment peut se diviser ce qui n'a pas de quantité ? ».

فكيف يصير الواحد اثنين بل الفأ ثم يعود ويصير واحدا؟ بل هذا يعقل فيها له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ثم يعود إلى البحر فإنما ما لا كمية له فكيف ينقسم.

³⁴⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 226 : « Hiis atque aliis Algazel deturpat opinionem Platonis et reddit prout potest absurdum. Nihilominus Abenrost, qui totis viribus semper et ubique pugnat pro philosophis, non valens aliter effugere hanc rationem Algazelis de animabus, Platonem sequitur ».

³⁴⁸ Cf. n.2.

³⁴⁹ *Tahāfut al-tahāfut...*, pp. 28-29 : « si l'âme de Zayed était autre numériquement que l'âme de 'Amr, de la même manière que Zayed est autre numériquement que 'Amr, alors l'âme de Zayed et l'âme de 'Amr seraient numériquement deux et une selon la forme, il faudrait donc que l'âme ait [à son tour] une âme ».

فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد و نفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس.

Comme le souligne Marmura : « If two men, Zayd and 'Amr, die and their souls survive their bodies individuated, then these individuated souls must have another form that represents the common element between them inasmuch as these are souls. This leads to unnecessary multiplication of entities » (cf. MARMURA, M., *The Conflict over the World's...*, p. 98).

En comparant l'original et la traduction, on constate que Raymond Martin traduit pratiquement mot pour mot le texte d'Averroès, à l'exception de la dernière phrase où il propose une simplification du texte du cordouan. Ce dernier affirme que l'unité de la forme (*al-wāḥid bi-l-ṣūra*) est multipliée numériquement grâce à la division que garantit la matière (*min qibali-l-mawādd*) ; alors que pour sa part, Raymond Martin traduit simplement que les âmes individuelles sont unes quant à la forme et multiples du côté de la matière (*ex parte materie*), quand elles sont reçues dans les corps [Annexe VIII.1]. Le dominicain ajoute également que cette division est accidentelle. La suite de la traduction que propose Raymond Martin ne suit pas immédiatement les observations précédentes d'Averroès. En effet, le dominicain choisit de reproduire une métaphore qu'Averroès propose deux paragraphes plus loin dans le *Tahāfut al-tahāfut*³⁵⁰, dans laquelle le cordouan compare l'âme à la lumière : celle-là se partage dans les corps comme celle-ci est divisée par les différents objets qu'elle illumine. Raymond Martin traduit littéralement ce passage³⁵¹ et résume, en conclusion, la thèse principale d'Averroès : les âmes sont unes du point de vue de la forme, mais multiples selon ce qui porte la forme³⁵².

Dans le passage du *Tahāfut al-tahāfut* que Raymond Martin passe sous silence, Averroès soutient que le discours de Ġazālī contre la théorie platonicienne de l'âme est sophistique (*safsaṭānī*), notamment parce que les termes utilisés sont équivoques (*muštarak*). Selon le cordouan, l'affirmation selon laquelle ne se divise que ce qui possède grandeur et quantité est partiellement fautive : elle est vraie pour les divisions relatives à l'essence, mais fautive pour les divisions accidentelles, ce qui est le cas de la division de l'âme dans les corps³⁵³.

S'il n'est pas évident de comprendre les raisons pour lesquelles Raymond Martin intègre à cet endroit du *Pugio Fidei* cette discussion sur l'âme, il faut reconnaître qu'il a choisi l'unique passage du *Tahāfut al-tahāfut* dans lequel Averroès expose sa théorie de l'âme, qui est sur plus d'un point en porte à faux avec l'orthodoxie religieuse, tant musulmane que chrétienne.

Refusant cette théorie de l'âme, Raymond Martin se propose de répondre à Averroès par quatre arguments. Ceux-ci sont intéressants pour deux raisons : d'une part, Raymond

³⁵⁰ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 30, § 52.

³⁵¹ Toutefois, signalons qu'il remplace le mot 'corps' (*aḡsām*) par *partes rei* [II,2].

³⁵² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « [Anime] sunt quidem una secundum formam, multe vero secundum id quod baiulat formam ».

³⁵³ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 30 : « De même, la forme et l'âme sont divisibles par accident, c'est-à-dire par la division de ce qui les porte ».

كذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها.

Martin ne les a pas intégrés dans la première rédaction de son texte et, d'autre part, ils sont empruntés aux *De Anima* d'Albert le Grand³⁵⁴. Pour ce qui est du premier point, on constate en effet, dans le ms. SG1405, que ces quatre arguments ont été rajoutés autour du corps du texte du folio 19v³⁵⁵, ce qui signifie que Raymond Martin n'avait pas prévu d'intégrer – ou ne connaissait pas – ces arguments lors de la première rédaction du texte. En effet, considérant qu'il utilise ici une nouvelle source, il n'est pas exclu qu'il ne l'ait découverte – ou redécouverte – qu'une fois cette partie du *Pugio Fidei* déjà rédigée. Quelles que soient les raisons qui amenèrent Raymond Martin à intégrer ces arguments dans un deuxième moment de travail sur son texte, on remarque qu'ils s'insèrent particulièrement bien dans son raisonnement. En effet, ils proviennent d'un passage du *De Anima* (III, t. 2, c. 7) d'Albert le Grand, dans lequel le Docteur Universel critique la psychologie d'Averroès. Dans la deuxième partie du chapitre 7, Albert rappelle que selon le cordouan, l'intellect possible est unique pour tous les hommes et que c'est la raison pour laquelle les concepts universaux sont les mêmes pour tous³⁵⁶. Cet intellect unique est également immortel et sa perfection – c'est-à-dire la connaissance de la philosophie – demeure toujours unie auprès d'une partie des hommes, à l'image des lieux du monde qui, alternativement, sont rendus habitables ou inhabitables suivant les vicissitudes des temps³⁵⁷. Selon Albert, Averroès affirme que si les intellects possibles étaient multiples et individuels, ils subsisteraient inutilement et vainement après la mort du corps³⁵⁸. De plus, l'intellect possible ne peut être individué dans chaque homme, car l'individuation ne concerne que ce qui est constitué de matière. Enfin, l'intellect possible ne peut être qu'universel, parce que l'universel est tel par l'universalité de l'intellect dans lequel il réside³⁵⁹.

Contre ce qu'il considère comme du délire (*deliramentum*), Albert va alors proposer quatre contre-arguments, dont Raymond Martin va reprendre la plus grande partie dans la

³⁵⁴ Pour une étude générale de la dépendance doctrinale de Raymond Martin vis-à-vis d'Albert le Grand, cf. RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, Maestro y fuente... », pp. 169-193. Pour le passage qui nous concerne ici, cf. pp. 188-190.

³⁵⁵ Ces quatre arguments sont rédigés au sommet de la page, sur la marge de gauche, ainsi que sur la moitié supérieure du pied de page du folio 19v.

³⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia, De Anima*, T. 7, pars 1, éd. C. STROICK, Aschendorff, 1968, p. 186 : « Iste autem propter superius inductas rationes, [Averroès] sicut fere omnes alii concedunt unicum possibilem esse intellectum in omnibus hominibus et, quod ad hoc sequitur, universalia esse eadem apud omnes, ex quibus est scientia omnium eorum quae sciuntur ».

³⁵⁷ *De Anima...*, p. 186 : « Hanc speciem cum sua perfectione, quae est scientia philosophiae, semper dicit manere unitam aliquibus hominibus, quoniam, sicut dicunt Astronomi et Aristoteles, loca mundi vicissitudinaliter efficiuntur habitabilia et inhabitabilia, et non destruitur habitatio quartarum mundi subito, sed cum non est habitata una quarta, tunc habitatur alia, et philosophia quando non est in una quarta, tunc est alia ».

³⁵⁸ *De Anima...*, p. 187 : « Adhuc autem quoniam, cum detur non esse unus in omnibus, cum ex dictis necessario probatum sit esse incorruptibilem, tunc maneret post mortem, et tunc secundum naturam esset otiosus ».

³⁵⁹ *De Anima...*, p. 187 : « universale est universale ab intellectus universaliter, in quo est ».

marge de gauche du folio 19v du ms. SG1405³⁶⁰. Premièrement, tout composé est un ‘quelque chose’ (*hoc aliquid*) défini grâce à une forme substantielle, qui est sa perfection première et unique, et qui est, de ce fait, propre à chaque individu³⁶¹. Deuxièmement, se référant au premier livre de la *Physique* d’Aristote³⁶², Raymond Martin affirme, en suivant Albert le Grand, que les principes des choses particulières sont eux-mêmes particuliers ; aussi, puisque l’âme est le plus puissant (*potissimum*) des principes, elle doit être individuelle³⁶³. Le troisième argument soutient qu’aucun moteur, un selon l’espèce et le nombre, ne peut agir en même temps sur deux mobiles, comme le montre l’exemple des corps célestes, qui ne meuvent chacun qu’un seul corps à la fois³⁶⁴ ; il est donc contraire à la raison que l’intellect possible meuve plusieurs corps. Enfin, considérant que l’espèce est composée du genre et de la différence, Raymond Martin constate que si l’intellect était unique, plusieurs hommes auraient une seule forme substantielle, mais ne relèveraient pas d’un seul genre (l’animalité) ; autrement dit, dans chaque individu l’espèce serait composée de quelque chose qui serait individué selon l’être et de quelque chose qui ne le serait pas ; par conséquent, l’espèce serait à la fois corruptible et incorruptible, ce qui est absurde³⁶⁵. Ce dernier argument clôt l’ajout marginal du folio 19v du ms. SG1405.

Poursuivant son argumentation contre la psychologie rušdienne, Raymond Martin s’adjoint l’aide d’une autre autorité (*ad hoc dicit quidam*) : il s’agit de Thomas d’Aquin, dont il cite ici un extrait de la *Summa contra gentiles* II, 81. A cet endroit de la *Somme*, Thomas répond aux arguments avancés au chapitre II, 80 par ceux qui affirment que l’âme est corrompue en même temps que le corps. Les partisans de cette position maintiennent que les âmes ne peuvent demeurer dans leur multiplicité après la mort du corps ; aussi, soit elles

³⁶⁰ *Pugio Fidei* folio 19v. : « Quod quidem est totum freneticorum deliramentis simillimum propter quatuor rationes fortissimas ».

³⁶¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Constat autem quilibet individuum hominis esse hoc aliquid, ergo sua forma est unica, que est perficiens ipsum sicut prima perfectio. Hec autem est anima rationalis, et idcirco oportet eam esse omnino secundum formam, unam in homine uno, et aliam in alio ».

³⁶² Cette référence de Martin est fautive, la source n’est pas la *Physique* d’Aristote mais la *Métaphysique* (III, 1, 996a9-10). Cette erreur de Martin renforce l’idée qu’il n’a jamais lu les œuvres du Stagirite, mais qu’il connaît sa doctrine uniquement à travers les commentateurs médiévaux.

³⁶³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Et ita, cum anima rationalis sit potissimum principium huius particularis, ipsa quoque erit particularis ».

³⁶⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Tertia ratio est, quod nullus motor unus specie et numero, in eodem tempore, utitur duobus motis ab ipso. Nullus quippe motorum celestium habet duo corpora que moveat cum secundum numerum mobilia, ut probat Aristoteles, sit numerus motorum ».

³⁶⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Et cum species secundum inesse componatur ex utraque natura, contingeret quod idem individuatum, sicut species, esset compositum ex individuato secundum inesse, et ex non individuato, et ex corruptibili et non ex corruptibili. Que omnia absurdissima sunt ».

cessent totalement d'être, soit il n'en reste qu'une seule.³⁶⁶ Thomas relève que cette dernière position est défendue par Averroès, qui soutient que l'intellect agent et l'intellect possible sont uniques pour tous les hommes. En faveur de la position du cordouan, l'Aquinate rapporte l'argument suivant : si les âmes demeurent multiples après la corruption du corps, on doit considérer qu'étant donné qu'elles sont séparées de leur principe matériel, leur multiplicité ne peut être garantie que par la forme. En d'autres termes, si les âmes survivent au corps en préservant leur multiplicité, cela signifie qu'elles diffèrent entre elles par l'espèce³⁶⁷. Cependant, si elles participent de la même espèce lorsqu'elles sont unies au corps, elles ne peuvent changer spécifiquement à la mort de celui-ci ; ainsi, il apparaît qu'une âme unique survit à la mort des corps.

Au chapitre suivant (II, 81), Thomas fournit une réponse à cet argument qui va être reproduite par Raymond Martin dans le *Pugio Fidei*. Ce dernier suit l'Aquinate lorsqu'il affirme que la multiplicité des âmes séparées des corps résulte de la diversité des formes selon leur substance, car « alia substantia huius anime, et alia illius ». La multiplicité des âmes ne provient ni d'une diversité des principes essentiels de l'âme, ni d'une différence dans la notion même d'âme, mais résulte des différences de proportion (*commensuratio*) des âmes aux corps³⁶⁸. Autrement dit, chaque âme est proportionnée à un corps qui lui est propre, et non à tel autre. Ces proportions demeurent après la mort du corps, car elles ne dépendent pas du corps selon l'être³⁶⁹. En effet, considérant que l'union de l'âme et du corps est substantielle, si ces rapports de proportionnalité ne demeureraient pas entre telle âme et tel corps après la mort de celui-ci, leur union serait accidentelle, ce qui ne peut être le cas.

Pour clore cette discussion sur la nature de l'âme, Raymond Martin nous livre une série d'observations personnelles sur la question de son unité. Tout d'abord, il souligne la variété des caractères des êtres humains³⁷⁰ et en déduit qu'elle relève soit de l'âme

³⁶⁶ *Summa contra gentiles*, II, 80, éd. cit., p. 504 : « Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum ».

³⁶⁷ *Summa contra gentiles*, II, 80, éd. cit., p. 504 : « Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diversitas nisi formalis: non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem ».

³⁶⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius anime, nec est secundum diversam rationem ipsius, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora ».

³⁶⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 227 : « Unaqueque enim anima est quodammodo commensurata corpori proprio, ita quod non alii. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut manet et ipse animarum substantie quasi a corporibus secundum esse non dependentes ».

³⁷⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 228 : « Rursum etiam nos videmus in hominibus unum prudentem, alium stolidissimum, unum qui affectat castitatem, alium qui est ipsa luxuria, unum qui diligit

substantielle, soit du corps, c'est-à-dire du tempérament (*complexio*) de chacun. Raymond Martin va pourtant mettre en doute cette dernière explication en montrant par plusieurs exemples que, si une personne possède un tempérament reconnu pour provoquer telle action, cela ne signifie pas pour autant qu'elle est entièrement déterminée par ces dispositions et qu'elle ne puisse agir autrement que suivant les directions que ces dernières sont censées déterminer³⁷¹. Le dominicain catalan constate que deux individus égaux du point de vue de l'érudition et du tempérament peuvent être fort différents quant aux mœurs et à la manière d'être, et l'inverse est également vrai. Aussi, remarquant que quelqu'un qui recouvre toutes les dispositions à la chasteté (un tempérament froid, une nature disciplinée, une consommation de nourriture modérée...) peut soudain être embrasé par la passion, au point de ne plus être capable de penser, et qu'au contraire, quelqu'un possédant toutes les dispositions à la luxure, reste néanmoins chaste, Raymond Martin conclut que la diversité parmi les hommes a comme cause principale la diversité substantielle des âmes, plutôt que la variété des tempéraments liés au corps³⁷². La réflexion personnelle qu'apporte Raymond Martin au présent débat est plus empirique qu'à proprement parler philosophique : le dominicain catalan ne raisonne pas à partir de notions ou de termes philosophiques, mais à partir de son expérience personnelle et d'observations collectées au cours de sa vie. On a déjà constaté précédemment la grande capacité de Raymond Martin à organiser une réflexion philosophique à partir d'un matériel textuel préexistant – latin et arabe –, mais il faut reconnaître également que les arguments qu'il compose lui-même ne sont pas tous d'une grande densité philosophique. Son style argumentatif est avant tout construit sur la base d'observations et est élaboré à partir d'une accumulation d'exemples, plutôt qu'à partir d'une réflexion doctrinale rigoureuse.

Enfin, le puzzle de sources qui composent ce treizième chapitre du premier livre du *Pugio*, s'achève par une conclusion empruntée à la *Summa theologiae* (I, q. 46, a. 2, ad 8) de Thomas, qui consiste dans la réponse à l'objection de l'infinité actuelle des âmes qui précède cette digression sur la nature de l'âme. Comme dans le passage équivalent de la *Summa contra gentiles* (II, 38), Raymond Martin suit Thomas lorsqu'il affirme que l'argument tiré de l'infinité actuelle des âmes des défunts n'a pas une portée universelle. En effet, parmi les

largitatem, alium qui est ipsa avaritia, unum audacem ut leonem, alium pavidorem quam merulam, et sic de aliis ».

³⁷¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 228 : « Huiusmodi ergo tanta diversitas hominum, vel est propter diversitatem substantiarum animarum suarum, vel corporum, ut dicatur verbi gratia quod ille qui est calide et sicce complexionis, oportet quod sit iracundus atque subtilis, qui vero frigide et humide oportet quidem insit ei contrarium. Istud vero secundum, patet esse falsum ».

³⁷² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 228 : « Patet igitur quod tanta diversitas hominum non est solum ex diversitate complexionum, ymmo principaliter ex substantiali diversitate ipsarum animarum ».

tenants de l'éternité du monde, certains répondent à cet argument en disant que l'âme est détruite avec le corps, d'autres que l'âme redevient unique après la mort du corps, et d'autres encore que les âmes séparées des corps reviendront en animer d'autres après un certain temps³⁷³.

En résumé, plusieurs aspects de ce chapitre sont à relever : d'une part, la discussion sur l'unicité de l'âme fait intervenir des sources, notamment arabes, particulièrement originales et agencées de manière singulière. En effet, l'opinion d'Averroès à propos de l'âme, extraite du *Tahafaut al-tahāfut* – texte inconnu des Latins –, est mise en perspective avec les réponses apportées par deux grandes autorités dominicaines du XIII^{ème} siècle, qui l'ont cependant connue à travers d'autres sources, notamment la traduction latine du *Grand commentaire* du *De Anima*. D'autre part, si les diverses positions à propos de l'âme sont agencées de manière intéressante, on peut s'interroger sur la pertinence de cette discussion sur l'âme dans le présent chapitre, et plus généralement dans la thématique générale de cette partie du *Pugio*. Pour comprendre les raisons de cet agencement, on peut émettre l'hypothèse que Raymond Martin ait décidé de suivre la construction que proposaient ses deux modèles, Ġazālī et Thomas, qui inséraient tous deux une parenthèse à propos de l'unicité de l'âme dans leur discussion de l'éternité du monde. Dans le *Pugio Fidei*, il n'en demeure pas moins que la longueur de cette digression fait perdre de vue la thématique générale relative à l'éternité du monde et rompt la cohérence du chapitre.

Chapitre XIV

Dans ce chapitre, le plus court de ceux consacrés à la question de l'éternité du monde, Raymond Martin établit à l'aide de différentes sources que l'on connaît la nouveauté du monde uniquement grâce à la révélation et qu'elle ne peut être prouvée à l'aide d'une démonstration. La structure de ce chapitre est surprenante et certains arguments que Raymond Martin propose ne satisfont pas le but annoncé dans le titre. Le texte transmettant ce chapitre a par ailleurs cela de particulier que Raymond Martin a ajouté dans la marge du ms. SG1405 trois titres à l'encre rouge séparant trois parties de son explication.

³⁷³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 228 : « Quidam enim dicunt animam corrumpi cum corpore, quod iam superius improbatum est quidam vero quod ex omnibus non remanet nisi una tantum, ut preostensum est. Alii autem, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet anime separate a corporibus post determinata temporum circula iterum redirent ad corpora, et cetera huiusmodi ».

Dans la première partie – portant comme titre marginal *Quod mundum incepisse non est demonstrabile* –, Raymond Martin reprend une partie du *Sed contra* de la question I, 46, art. 2 de la *Summa theologiae*, dans laquelle Thomas affirme que la création du monde par Dieu est un article de foi. Plusieurs passages des Écritures sont cités à l'appui de cette affirmation, dont le premier verset de la *Genèse*. Le dominicain rappelle également que les articles de foi ne peuvent pas être démontrés, car la foi est la preuve des réalités que l'on ne voit pas³⁷⁴. A la suite de ce qui précède, Raymond Martin cite la seconde partie du *respondeo* de la même question de la *Summa*, dans laquelle il est établi que la raison ne peut connaître de la volonté de Dieu que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille ; mais ce n'est pas le cas de ce qu'il veut au sujet des créatures³⁷⁵. Toujours est-il que Dieu demeure libre de manifester à l'homme par la révélation, ce qu'il est absolument nécessaire qu'il veuille, en l'occurrence la création temporelle du monde. Suivant Thomas, Raymond Martin ajoute qu'il est important d'insister sur l'indémontrabilité de la création du monde, car si la foi était défendue par des arguments peu rigoureux, cela donnerait aux incroyants les moyens d'en rire³⁷⁶.

La deuxième partie du chapitre – portant comme titre marginal *Quod ad scriptura sacra recurrendum in talibus* – rappelle que les arguments avancés plus haut dans le cadre de la discussion sur l'éternité du monde sont seulement probables et qu'aucun ne conclut nécessairement à sa nouveauté. Considérant donc que l'on ne peut connaître l'éternité du monde que par révélation, Raymond Martin propose ensuite plusieurs témoignages des Écritures en faveur de la nouveauté du monde, pour conclure que les arguments tirés des deux Testaments prévalent sur la raison humaine³⁷⁷.

Sous le titre *Qualiter potest mundi novitas efficacius ostendi*, Raymond Martin propose une dernière démonstration qui déroge au but du chapitre. En effet, en dépit de ce qui précède, il propose ici une démonstration rationnelle de la nouveauté du monde, qu'il

³⁷⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Articuli autem fidei demonstrative probari non possunt ; fides enim de non apparentibus est, ut dicit Apostolus ad Hebræos. Novitas ergo mundi per revelationem tantum habetur, et non potest demonstrative probari ».

³⁷⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Voluntas quippe Dei, que causa mundi est, humana ratione investigari non potest, nisi circa ea que absolute necesse est Deum velle <ut est velle se ipsum>, ut suo loco dicitur. Talia vero non sunt que circa creaturas vult ».

³⁷⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Considerare autem et scire hoc, utile valde videtur, ne quando aliquis, quod fidei est demonstrare presumens, rationes minime necessarias inducat, que infidelibus materiam prebeant irridendi, existimantibus nos propter insufficientes rationes fidei christiane misteria credidisse ».

³⁷⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Hec igitur et hiis similia sunt in sacra scriptura que rationes nostras omni humane rationi et preponderare, et sufficienter faciunt prevalere ».

emprunte au chapitre 38 du second livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin³⁷⁸. Le dominicain affirme que l'on peut prouver la création temporelle du monde si l'on considère que la fin de la volonté divine – la bonté – est rendue manifeste au plus haut point par le fait que les créatures n'ont pas toujours été, car cela indique clairement que les choses autres que Dieu ont l'être après lui³⁷⁹. Cet argument enfreint la prémisse que Raymond Martin défendait plus haut, à savoir s'abstenir de proposer des arguments en faveur de ce que seule la foi peut attester.

Chapitre XV

Raymond Martin conclut son examen de la question de l'éternité du monde par un dernier chapitre, dans lequel il veut démontrer qu'Aristote n'a jamais prétendu proposer de véritables démonstrations en faveur de la position éterniste. Se référant au célèbre passage des *Topiques* (11, 104b16), le dominicain catalan affirme que le Stagirite n'aurait fait qu'opposer des arguments probables aux philosophes anciens qui prétendaient démontrer la création du monde en utilisant des raisonnements fallacieux³⁸⁰. On a vu que cette position a également été défendue par Thomas dans son commentaire des *Sentences*, mais qu'il avait ensuite rejeté cette explication dans ses commentaires de la *Physique* et de la *Métaphysique*. Néanmoins, l'Aquinat évoque à nouveau cette opinion dans la *Summa theologiae* I, q. 46, art. 1³⁸¹, dont s'inspire ici Raymond Martin et dont il reproduit trois objections et leur réponse, parmi les dix formulées par Thomas dans cet article. L'originalité du dominicain catalan consiste dans le fait qu'il propose ensuite, en résumé ou en traduction, plusieurs commentaires du passage des *Topiques* d'Aristote. Tout d'abord, il présente un compte-rendu de l'opinion que Maïmonide

³⁷⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Ad ostendendum autem humana ratione mundi novitatem, efficacius procedi potest ex fine voluntatis divine, ut supra tactum est ».

³⁷⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 229 : « Finis enim divine voluntatis in rerum productione est eius bonitas, quantum per creaturas manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res alie preter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res alie preter ipsum ab ipso habent esse, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per nature necessitatem, et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc enim convenientissimum fuit divine bonitati, ut rebus creatis, principium durationis daret ».

³⁸⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20r ; éd. de Voisin, p. 230 : « Licet autem ostensum sit superius nihil contra nos a philosophis pro eternitate mundi fuisse unquam demonstrando probatum, non tamen erit inutile, etsi videtur superfluum, adhuc ostendere in huius questionis calce quod rationes Aristotilis, quas ad hoc probandum induxit, non sunt demonstrative simpliciter, sed secundum quid, videlicet ad contradicendum positionibus quorundam antiquorum ponentium mundum incepisse, secundum quosdam modos, in veritate impossibiles, quod et ipse Aristoteles intellexit, ut in sequentibus patebit ».

³⁸¹ *Summa theologiae*, I, q. 46, resp., éd. cit., p. 479 : « Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles ».

développe sur cette question au livre II, 15 du *Guide des égarés*. Le dominicain catalan fournit également une traduction inédite de l'exégèse de ce passage établie par Averroès dans son commentaire des *Topiques*. Additionnant les références, il traduit ensuite un passage du *Tahāfut al-falāsifa*, où al-Ġazālī rapporte l'opinion de Galien, selon laquelle l'éternité du monde est un problème sans solution, comme l'affirmait déjà Aristote. Enfin, Raymond Martin propose une traduction du début du traité d'al-Rāzī intitulé les *Doutes à propos de Galien*, dans lequel le médecin persan répertorie les opinions contradictoires concernant l'éternité du monde, mentionnées par son éminent prédécesseur.

Considérons de plus près ces différents aspects : en premier lieu, Raymond Martin rapporte la deuxième, la troisième et la cinquième objection – suivies de leur solution – de la question 46, art. 1, du premier livre de la *Summa theologiae* de Thomas. La première objection affirme que ce qui a la vertu d'être toujours ne peut pas, à un moment, ne pas avoir été ; aussi, puisque les corps célestes ont la vertu d'être toujours, le monde est éternel. Raymond Martin répond ainsi : avant d'être créés, les corps célestes n'avaient pas la vertu d'être toujours ; aussi, l'objection ne prouve pas que les objets incorruptibles n'ont pas de début, mais qu'ils n'ont pas commencé d'une manière habituelle aux êtres engendrés et corruptibles³⁸². La deuxième objection pose que, selon Aristote, la matière première et le ciel sont inengendrés ; aussi, l'ensemble des choses est-il inengendré et le monde est éternel. En réponse, Raymond Martin, à la suite de Thomas, affirme : la matière première et le ciel n'ont pas commencé par génération, mais ont été créés par la volonté de Dieu ; dès lors, on ne peut dire que l'argument d'Aristote soit nécessairement concluant³⁸³. Enfin, le dominicain catalan reprend la cinquième objection rapportée par Thomas, selon laquelle tout mouvement est précédé d'un autre mouvement, et cela infiniment ; or, si le mouvement est éternel, ce qui est mobile l'est également. Contre cette objection, Raymond Martin prétend que si le premier moteur s'est toujours comporté de la même manière, cela n'est pas le cas du premier mobile qui a commencé à être, non par mouvement, mais par création³⁸⁴.

³⁸² *Pugio Fidei* folio 20v : « Cui responderi potest quod antequam essent, non habebant talem virtutem, unde hec ratio, non concludit simpliciter quod incorruptibilia, non inecerint esse, sed quod esse non ceperint per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia esse incipiunt ».

³⁸³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20v ; éd. de Voisin, p. 230 : « Patet igitur quod per utrumque non excluditur, nisi quod materia et celum non inecerunt per generationem, ut quidam ponebant, precipue de celo. Nos vero non dicimus illud, sed quod materia et celum producta sunt in esse per creationem a voluntate divina. Hec ergo ratio non concludit simpliciter ».

³⁸⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 20v ; éd. de Voisin, pp. 230-231 : « Cui quoque dicendum quod primus motor, scilicet Deus, semper eodem modo se habuit ; primum autem mobile non semper se habuit eodem modo : incepit enim esse, cum prius non fuisse. Hoc autem non fuit per mutationem, sed per creationem, que nequaquam est mutatio ».

Résumant ce qui précède, Raymond Martin déclare que les preuves avancées par Aristote en faveur de l'éternité du monde ne sont pas probantes. A l'appui de son jugement, il fait appel à l'autorité de Maïmonide, particulièrement aux propos tenus par le rabbin au chapitre 15 du deuxième livre du *Guide des égarés*. Raymond Martin ne traduit pas de passage précis du *Guide*, mais en présente un résumé succinct. Sans entrer dans l'argumentation, il répertorie les trois sources aristotéliennes – le *De Cælo*, le *De Auditu* et les *Topiques* – sur lesquelles, dit-il, Maïmonide se base pour affirmer qu'Aristote n'a jamais prétendu amener des preuves nécessaires en faveur l'éternité du monde³⁸⁵. Ensuite, le dominicain soutient, d'une part, qu'Aristote a proposé des arguments probables en faveur de la position éterniste pour s'opposer à la doctrine créationniste d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, et, d'autre part, que cela est confirmé par la déclaration d'Aristote au livre I des *Topiques*³⁸⁶. Raymond Martin revient sur la question de l'éternité du monde telle qu'elle est présentée dans le *Guide des égarés* au dernier paragraphe de ce chapitre. Suivant le chapitre XVII du second livre du *Guide*, il affirme qu'Aristote juge que le monde est éternel en basant son analyse sur son état actuel, ce qui est une erreur selon Maïmonide³⁸⁷. En effet, l'état potentiel d'une chose renseigne aussi peu sur son état actuel que l'observation d'un œuf éclaire la nature de la poule³⁸⁸.

Le dominicain catalan confirme ce qui précède en rapportant l'opinion d'un autre défenseur (*propugnator*) d'Aristote : Averroès, dont il présente une traduction inédite d'un extrait du chapitre 10 du *Moyen commentaire des Topiques*³⁸⁹. Au début de ce chapitre, le Commentateur affirme qu'une question dialectique (*al-maṭlūb al-ḡadalī*) est celle dont la vérité n'est pas connue par elle-même, mais dans laquelle il subsiste un doute quant à ce qu'il s'agit de connaître. Dans le cas de la question dialectique, l'assentiment (*taṣḍīq*) aux

³⁸⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22r ; éd. de Voisin, p. 231 : « Patet igitur ex his et ex eis que superius dicta sunt, quod rationes Aristotelis de mundi eternitate non sunt demonstrative simpliciter. Quod et ipsum Aristotelem minime latuisse, probatur opinione Rabi Moses, in ductore nutantium, decimo quinto capitulo secunde partis, per verba ipsius Aristotilis, que verbo ad verbum inducit ex libro eiusdem De celo et De auditu naturali, et ex libro Topicorum. Non fuit itaque deceptus Aristotilis, reputans scilicet predictas rationes necessarias ».

³⁸⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22r ; éd. de Voisin, p. 231 : « Secundo, ex eo quod expresse dicit in primo Topicorum circa principium. Quedam, inquit, sunt problemata dialectica, id est questiones litigiose, de quibus rationes non habemus, cum sint magna, ut utrum mundus sit eternus, vel non ».

³⁸⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22r ; éd. de Voisin, p. 233 : « Denique notandum quod Aristoteles, ut asserit Rabi Moses, iudicavit de mundo secundum statum perfectionis ipsius quam videbat, qui tunc magis ei forsitan eternitatem pretendebat quam novitatem ».

³⁸⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22rv ; éd. de Voisin, p. 234 : « Longe siquidem alter est status galli atque conditio, cum iam perfectus agit, quod homo agere nequit, tam diei quam noctis discernens tempora, et longe alter, cum est adhuc in ovo potentialiter, vel etiam cum iam est ibi cum omnibus liniamentis suis vivus et undique ovi testa conclusus ».

³⁸⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22r ; éd. de Voisin, p. 231 : « Abenrost quoque, commentator Aristotilis ac propugnator ipsius, in principio Topicorum predicta Aristotelis verba perstringens et exponens ait... ».

prémises n'est pas donné par un argument rationnel, mais relève du témoignage (*ṣahāda*)³⁹⁰. Selon Averroès, les doutes que peut susciter cette question a quatre causes possibles : des témoignages contradictoires, l'absence de témoignage, des arguments rationnels contradictoires ou encore la contradiction entre le témoignage et le syllogisme. D'une part, Averroès souligne que la difficulté à résoudre une question dialectique provient du fait qu'on ne peut bâtir d'arguments rationnels sur des prémisses qui font généralement l'objet de vifs débats, comme pour ce qui concerne la question de savoir si le monde est produit temporellement ou non ; cet exemple illustre également un cas où des arguments rationnels se contredisent : est-ce que le monde est éternel ou produit dans le temps.³⁹¹

A propos de la traduction latine de ce passage, nous pouvons tout d'abord remarquer que Raymond Martin rend le terme arabe *ḡadalī* (*dialectique*) [Annexe IX.1], non pas par son équivalent technique latin *dialecticus*, mais par *litigiosus* ; cette imprécision de traduction révèle que le dominicain catalan n'a pas été formé en arabe dans le but spécifique de traduire des œuvres philosophiques. A noter également qu'il dédouble la traduction de *ṣidq* (*vérité*), en le restituant à la fois par *veritas* et *certitudo* [IX.2] ; ensuite, il traduit l'expression *bi-ḥasab al-mašhūr* (*par rapport à ce qui est [généralement] accepté*) par la formule *secundum probabilitatem* [IX.3], ce qui n'a pas beaucoup de sens. Il fait également l'impasse sur

³⁹⁰ AVERROES, *Paraphrase de la Logique d'Aristote : Les Topiques*, éd. G. JEHAMY, Beyrouth, Librairie Orientale, 1982, p. 511 : « La question dialectique est celle dont la vérité n'est pas connue par elle-même par rapport à ce qui est [généralement] accepté, mais celle à laquelle est attachée un doute dans ce qui est [généralement] accepté [...], et c'est le témoignage qui produit l'occurrence de l'assentiment dans les prémisses [généralement] acceptées » (c'est nous qui traduisons).

وأما المطلوب الجدلي فهو ما لم يكن معلوماً صدقه بنفسه بحسب المشهور بل يلحقه شك ما في المشهور. [...] وكانت الشهادة هي السبب في وقوع التصديق في المقدمات المشهورة.

Nous traduisons le terme *ṣahāda* par 'témoignage' en suivant la traduction de M. Aouad (cf. AVERROES, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, éd., introd. et trad. par M. Aoud, Paris, Vrin, 2002, vol. I, p. 340). Quant au terme *mašhūr*, M. Aoud le traduit par 'notoire'. Dans le *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, cette qualité (être *mašhūr*) est attribuée par Averroès aux prémisses des questions dialectiques, c'est-à-dire qu'elles peuvent conduire à des conclusions opposées, ce qui n'est pas le cas avec la démonstration rationnelle (*burhān*) (cf. AVERROES, *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote...*, vol. II, p. 257). Sur les différentes significations du terme *mašhūr*, cf. également WÜRSCH, R., *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik : ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991, p. 30.

³⁹¹ *Paraphrase de la Logique d'Aristote...*, p. 511 : « S'il en est ainsi [...] alors, il faut que la cause du doute soit, ou un témoignage opposé, ou l'absence de témoignage, ou des arguments rationnels opposés, ou qu'il y ait opposition entre le témoignage et l'argument rationnel ; il se peut également que ce problème réunisse plus d'une parmi ces causes. Il se peut que la cause de cela soit la difficulté à construire un syllogisme sur ces [prémisses], parce qu'elles n'ont absolument rien à voir [avec le syllogisme] et que de grandes passions sont [suscitées] à leur propos, comme lorsqu'on dit : le monde est-il produit temporellement ou non ? [...] Une contradiction entre des arguments rationnels survient par exemple lorsque nous demandons : est-ce que le monde est éternel ou produit temporellement ? »

وإذا كان ذلك كذلك [...] فيلزم أن يكون السبب في الشك الواقع فيها: أما تضاد الشهادة، وأما عدم الشهادة فيها، وأما تضاد الإقضية، وأما مضادة القياس لشهادة فيها، وربما اجتمع أكثر من واحد من هذه الأسباب. وربما كان سبب ذلك عسر وجود القياس عليها من عظم غنائها وكثرة الشوق إليها، مثل قولنا: هل العالم محدث أم لا؟ وأما تضاد فيه الإقضية فمثل قولنا: هل العالم قديم أو محدث؟

l'explication importante d'Averroès selon laquelle l'assentiment aux prémisses d'une question dialectique provient du témoignage. Par contre, il restitue avec à-propos *šahāda* (témoignage) par *testificatio*, mais il se trompe dans la traduction de la deuxième raison qui cause un doute à propos d'une question dialectique : ce n'est pas un défaut (*defectus*) dans le témoignage, mais l'absence (*adam*) de témoignage [IX.4]. Les deux *quia* que l'on rencontre dans la suite de la phrase latine n'ont pas sens par rapport à l'original. Après avoir traduit les quatre possibilités à l'origine du doute fondant une question dialectique, Raymond Martin, à la phrase suivante, traduit *ganā'* par *necessitas* [IX.5], ce qui s'éloigne du sens du terme arabe (*subsistance, autosuffisance*). En effet, le Commentateur soutient que le problème que pose la question dialectique tient au fait qu'on ne peut construire de syllogisme sur ses prémisses ; c'est cette impossibilité qui engendre de vifs débats à propos de ces questions, et non leur grande nécessité. Enfin, comme l'explique Raymond Martin³⁹², Averroès propose plusieurs exemples illustrant chacune des quatre possibilités à l'origine du doute portant sur une question dialectique. Le dominicain catalan ne prend pas la peine de les reproduire toutes, à l'exception de celle qui concerne la contradiction entre deux arguments rationnels ; Averroès illustre cette opposition avec la question : est-ce que le monde est éternel ou produit dans le temps. Signalons qu'à la fin de ce passage, le dominicain rend *qadīm* par *eternus* [IX.6], autrement dit par le terme technique adéquat.

Par l'entremise de Ġazālī, Raymond Martin nous livre ensuite l'opinion de Galien sur l'éternité du monde et sur ce que pense le médecin grec de l'avis d'Aristote sur cette question. Le passage traduit provient du début du premier chapitre du *Tahāfut al-falāsifa*, dans lequel Ġazālī entend décrédibiliser les philosophes, en montrant la discorde qui règne parmi eux au sujet de l'éternité du monde. Bien que la plupart prétende que le monde est éternel, Platon pense qu'il est produit dans le temps, et d'autres, comme Galien, soutiennent qu'il n'y a pas de réponse à cette question. Ġazālī base cette affirmation sur une déclaration extraite d'un traité intitulé *Ce que pense Galien en tant qu'opinion (mā ya'taqiduhū Ġālīnūs ra'yan)*³⁹³, dans lequel le médecin grec estime qu'il est impossible de savoir si le monde est éternel ou produit, non pas à cause d'une incapacité intellectuelle, mais parce qu'en lui-même ce problème dépasse l'entendement humain³⁹⁴. Ġazālī ajoute que cette position fait figure

³⁹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22r ; éd. de Voisin, p. 231 : « Deinde vero subiungit exempla de omnibus predictis divisionibus inter que dicit... ».

³⁹³ Il s'agit du *De propriis placitis*.

³⁹⁴ *Tahāfut al-falāsifa*..., pp. 21-22 : « A la fin de sa vie, dans un livre intitulé *Ce que Galien pense*, Galien a suspendu son jugement à propos de cette question : il ne sait pas si le monde est éternel ou produit, et il peut

d'exception parmi les philosophes anciens, et que la plupart d'entre eux soutiennent qu'il est impossible qu'un évènement temporel procède d'une cause éternelle sans médiation³⁹⁵.

Bien que fidèle à l'original, la traduction que Raymond Martin propose de ce passage appelle quelques observations : d'une part, la manière dont il traduit le titre du traité de Galien (*Quid credidit Galinus et quid sibimet opinatus est* [Annexe X.1]) démontre qu'il ne connaissait pas la traduction latine de ce même texte réalisée probablement au XII^{ème} siècle sous le titre de *De propriis placitis*³⁹⁶. Ensuite, concernant l'expression arabe *dahaba ilā-l-tawaqquf*, on remarque que le dominicain catalan traduit le verbe *dahaba* par *venit* [X.2] et le maṣdar *tawaqquf* (au sens littéral : le fait de s'arrêter) par *substitit* [X.3], et il considère que Galien est le sujet des deux verbes. Le sens de sa traduction est donc : « Galien, à la fin de sa vie [...], lorsqu'il arrive à cette question, s'arrête et dit qu'il ignore si le monde est éternel ou nouveau ». Cependant, l'expression arabe originale se prête à une autre interprétation : tout d'abord, le sens premier de *dahaba* est 'aller', 's'en aller' 'quitter' et non 'venir' ; joint à la préposition *ilā*, ce verbe prend le sens de 'émettre une opinion', 'croire', 'penser qqch' ; aussi, est-il plus vraisemblable que l'action de s'arrêter, signifiée par le maṣdar³⁹⁷ *tawaqquf*, n'ait pas Raymond Martin comme sujet, mais l'opinion qu'il émet. Dans cette perspective, le sens de la phrase de Ġazālī sera plutôt : « A la fin de sa vie [...] Galien allait suspendre son jugement à propos de cette question et dire qu'il ne savait pas si le monde est éternel ou produit », ce que Raymond Martin n'a apparemment pas saisi. On constate ensuite que la traduction du dominicain catalan contient deux ajouts qui ne trouvent pas d'équivalent dans le texte de Ġazālī : il s'agit du terme *ratiocinatusque* [X.4] et d'une référence à Aristote ; en effet, il aurait été plus qu'improbable, dans le contexte du *Tahāfut*, que Ġazālī fasse référence au Stagirite. Ensuite, il faut relever que la traduction de *quṣūr* (déficience, incapacité) par *brevitatem scientie vel intellectus eius* [X.5], aurait pu être plus succincte (ex : *defectio*), mais elle rend bien l'esprit du texte de Ġazālī. Dans le texte arabe, la référence à l'*humana ratione*

prouver qu'on ne peut pas le savoir. Cela n'est pas dû à une déficience de sa part mais au fait que ce problème, en lui-même, résiste à la compréhension de l'intellect ».

وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقده جالينوس رأياً إلى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم أو محدث وربما دل على انه لا يمكن أن يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقول.

³⁹⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 21-22 : « Cependant, c'est une position singulière parmi les doctrines des philosophes. En effet, la doctrine de la plupart d'entre eux est que le monde est éternel et, qu'en général, il est absolument impossible de concevoir un évènement temporel procédant d'un éternel sans médiation ».

ولكن هذا كالتشاذ في مذهبهم وإنما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً.

³⁹⁶ Pour plus de renseignements sur l'auteur et la date la traduction latine de ce traité de Galien cf. GALEN, *On my own opinions*, éd., trad. et commentaire V. Nutton, Berlin, Akademie Verlag, 1999, particulièrement les pages 22-30.

³⁹⁷ Le maṣdar est le nom d'action tiré du verbe.

(*‘uqūl*) [X.6] ne spécifie pas la phrase traitant de l'impossibilité de connaître la réponse à la question de l'éternité du monde – comme c'est le cas dans la traduction de Raymond Martin – mais l'affirmation de l'insolubilité du problème n'est pas le fait d'une insuffisance intellectuelle de Galien, mais de la difficulté du problème lui-même. Enfin, le dominicain ne mentionne pas les précisions de Ġazālī concernant le caractère exceptionnel de la position de Galien parmi les penseurs ayant traité cette question.

Cette référence à l'opinion du médecin grec à propos de l'éternité du monde, que Raymond Martin a trouvé chez Ġazālī, va être corroborée et approfondie, dans un deuxième temps, par l'autorité d'une autre source pour le moins originale : Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī. Dans un deuxième temps assurément, car l'analyse qui va suivre n'a pas été insérée lors de la première rédaction du *Pugio Fidei*. En effet, dans la marge droite du folio 22r du ms. SG1405, nous trouvons un signe en forme de noeud, ainsi qu'une note indiquant qu'il faut insérer, à la suite de la citation du *Tahāfut al-falāsifa*, un long extrait de texte, couvrant le recto et le verso d'un feuillet isolé – numéroté 21 –, ajouté au troisième cahier du manuscrit³⁹⁸.

Indiquée comme étant un extrait du début d'un traité d'al-Rāzī (*Rasi medicus*) intitulé *Contra Galienum*, la présente citation est l'unique traduction latine d'un passage du *Kitāb al-Šukūk ‘āla Ġālīnūs*, rédigé au X^{ème} siècle par le médecin et philosophe persan³⁹⁹. Dans cet ouvrage, al-Rāzī dégage et analyse une série d'opinions, qu'il considère comme erronées ou contradictoires, avancée par son prédécesseur grec tout au long de ses œuvres. Les multiples sujets abordés couvrent un vaste champ d'étude : la médecine – avec notamment une longue discussion sur la nature de la vision –, mais également plusieurs questions philosophiques, parmi lesquelles une critique de la polémique de Galien à l'encontre de l'atomisme, que le médecin grec semble considérer exclusivement au sens où l'entendent Démocrite et Epicure⁴⁰⁰. Le penseur persan débute toutefois son ouvrage polémique par une analyse

³⁹⁸ Cf. *supra*, èè. 71-72.

³⁹⁹ Il existe une seule édition de ce traité, réalisée sur la base des trois manuscrits existants : cf. MUḤAMMAD B. ZAKARIYYĀ AL-RĀZĪ, *kitāb al-Šukūk ‘āla Ġālīnūs (Livre des doutes à propos de Galien)*, éd. M. Mohaghegh, Teheran, 1993. Aucune traduction latine – ni dans aucune autre langue – de ce traité n'a été effectuée, si l'on excepte l'extrait que propose Martin dans le *Pugio Fidei*.

⁴⁰⁰ PINES, S., « Rāzī critique de Galien », *Actes du Septième Congrès International d'Histoire des Sciences*, Jérusalem, 1953, p. 484 : « Le vide et les atomes : la doctrine de Démocrite et celle d'Epicure tendent à expliquer la constitution de tout ce qui existe par ces deux principes, car elles n'en connaissent pas d'autres. Rāzī ne partage pas cette façon de voir et reproche à Galien de ne tenir compte dans sa polémique que cet atomisme-là ». Concernant le contexte de rédaction de ce texte de Rāzī, cf. également MOHAGHEGH, M., « The *Kitāb al-Šukūk ‘āla Ġālīnūs* of Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī », *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, Leiden, Brill, 1991, pp. 107-116.

critique des opinions sur l'origine des choses soutenues par le médecin de Pergame, qui tantôt affirme que le monde est éternel, tantôt que cette question n'a pas de réponse.

Al-Rāzī débute son texte par une note liminaire (*arenga*) visant à légitimer son audacieuse entreprise critique à l'encontre de Galien. Il commence par invoquer tout le respect qu'il éprouve pour celui dont la compétence et l'ascendance en toutes sciences lui assurent une réputation universelle et éternelle⁴⁰¹. Cependant, ce renom ne le met pas à l'abri de la critique, car ni la philosophie, ni l'art médical ne peuvent admettre l'acquiescement aveugle aux arguments d'autorité⁴⁰². Rāzī affirme ensuite que Galien lui-même n'aurait pas condamné son ouvrage, mais l'aurait approuvé et encouragé, tant la recherche de la vérité lui était préférable à toute autre chose. Cela dit, Rāzī refuse l'épithète de philosophe à quiconque le blâmerait pour avoir entrepris la rédaction de ce livre : en effet, les exemples de critiques des systèmes des prédécesseurs ne manquent pas dans les ouvrages des plus grands penseurs du passé, Galien en tête⁴⁰³. Après avoir cité en exemple les critiques à l'encontre de leurs maîtres formulées par Aristote, Théophraste et Thémistius, et avoir dressé une liste des différentes raisons expliquant pourquoi les penseurs postérieurs peuvent apporter des corrections aux œuvres des anciens⁴⁰⁴, al-Rāzī entame la discussion sur la nature de l'origine du monde, rapportée par Raymond Martin dans le *Pugio Fidei*.

⁴⁰¹ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 1 : « Or, Dieu le sait, j'éprouve beaucoup de peine [à la rédaction de ce livre] ; en effet, c'est un tourment pour moi de me comparer à celui qui, parmi tous les hommes, m'a comblé de ses dons et de ses libéralités, et qui a été un guide pour moi. Je l'ai suivi à la trace et à son flot je me suis abreuvé » (c'est nous qui traduisons).

وأجد لذلك - يعلم الله - مضضاً في نفسي، إذ كنت قد بُليت بمقابلة من هو أعظم الخلق على منة، وأكثرهم لي منفعة، وبه اهتديت. وأثره اقتفيت، ومن بحرته استقيت.

⁴⁰² *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 1 : « Cependant, l'art de la médecine et celui de la philosophie ne tolèrent pas la soumission et l'acquiescement aveugle aux autorités, ni l'indulgence ou le renoncement à une investigation de leurs propos. Cela, le philosophe ne l'aime pas de la part de ses disciples et de ses étudiants, comme le rappelle également Galien dans son livre *De l'utilité des organes* (*fī-manāfi' al-a'dā'*) ».

لكن صناعة الطب والفلسفة لا يحتمل التسليم للرؤساء، والقبول منهم ولا مساهلتهم وترك الاستقصاء عليهم، ولا الفيلسوف يحب ذلك من تلاميذه والمتعلمين منه، كما قد ذكر ذلك أيضاً جالينوس في كتابه في منافع الأعضاء.

⁴⁰³ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 2 : « Quant à celui qui me blâmerait pour avoir soulevé ces doutes et en avoir parlé, je ne ferais pas attention à lui et je ne le considérerais pas comme un philosophe, puisqu'il aurait [par là] renié la tradition des philosophes, pour s'attacher à celle du vulgaire, qui consiste dans l'imitation des maîtres et dans l'abandon de toute opposition à leur rencontre ».

وأما من لا منى وجهلني في استخراج هذه الشكوك والكلام فيها فإنني لا ارتقع به ولا أعدّه فيلسوف، إذ كان قد نبذ سنة الفلاسفة وراء ظهره وتمسك بسنة الرعاع من تقليد الرؤساء وترك الاعتراض عليهم.

⁴⁰⁴ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 2-3 : « Si tu m'interroges sur les raisons pour lesquelles les penseurs postérieurs peuvent apporter des corrections aux œuvres des plus vertueux parmi les Anciens, je dirais qu'il y a plusieurs raisons à cela, parmi lesquelles, la négligence et la distraction, inhérentes à la nature humaine, et aussi le triomphe de la passion sur l'opinion vraie [...]. Parmi ces causes, il en est d'autres, comme le fait que les arts ne cessent de se développer et de s'approcher chaque jour de la perfection. C'est pourquoi un homme vivant à une époque postérieure ne met que peu de temps à faire des découvertes qui en avaient exigé beaucoup à l'ancien qui y était parvenu ».

وإن سألت عن السبب الذي من أجله يستدرك المتأخرون في الزمان على أفاضل القدماء مثل هذه الاستدراكات قلت إن ذلك أسباباً: فمنها السهو والغفلة الموكلة بالبشر، ومنها غلبة الهوى على الرأي [...]. ومنها أن الصناعات لا تزال تزداد وتقرب

Désireux de montrer les incohérences de Galien sur cette question, Rāzī cite tout d'abord un extrait du quatrième livre d'un ouvrage de Galien dont le titre arabe est *al-Burhān* (*la preuve*). Dans cet ouvrage, le médecin de Pergame affirme que le monde est incorruptible, car, si cela n'était pas le cas, les corps qu'il contient auraient disparu ou, du moins, n'auraient pas été préservés dans un état unique et stable ; or, l'observation des astronomes depuis plusieurs milliers d'années démontre que, au contraire, le monde n'a été sujet à aucun type de corruption⁴⁰⁵. Raymond Martin traduit fidèlement ce premier passage de Rāzī : on constate qu'il transcrit phonétiquement le titre arabe de l'ouvrage de Galien (*Alborhan*), dont il fournit également une traduction latine (*id est demonstrationis* [Annexe XI.1]). Ensuite, le catalan ajoute une précision par rapport à la compétence des astronomes (*habentium scientiam inspective artis* [XI.2]), ainsi qu'une remarque finale (*ad quod etiam sequitur, quod nunquam cepit esse nec desinet* [XI.3]), toutes deux absentes du texte de Rāzī.

Au paragraphe suivant, ce dernier affirme que la citation du traité *al-Burhān* est en contradiction avec ce que soutient Galien à d'autres endroits de son œuvre – notamment dans *L'art de la médecine* (*al-ṣinā'a al-tibbiyya*) et dans le traité intitulé *Ce que pense Galien en tant qu'opinion* (*mā ya'taqiduhū Ḡālīnūs ra'yan*) – également mentionné par al-Ġazālī –, dans lesquels le médecin de Pergame affirme qu'il est impossible d'amener une réponse définitive à la question de l'origine du monde. Ceci apparaît sans conteste à Al-Rāzī comme une contradiction :

Aussi, si ce qu'il déclare dans le livre *al-Burhān* est vrai, ce qu'il n'a jamais cessé de faire, le monde est éternel. Donc, la conclusion des deux prémisses précédentes, à savoir [premièrement] l'affirmation selon laquelle « le monde n'est pas corruptible » et [deuxièmement] l'affirmation selon laquelle « ce qui n'est pas corrompu n'est pas généré », est que « le monde n'est pas généré », ce qui contredit son affirmation selon laquelle « il n'est pas possible de savoir si le monde est éternel ou créé ».⁴⁰⁶

من الكمال على الأيام وتجعل ما استخرجه الرَّجُل القديم في الزَّمان الطويل الذي جاء من بعده في الزَّمان القصير حتى يحكمه ويصير سببا يسهل له استخراج غيره به.

⁴⁰⁵ *Kitāb al-Šukūk ...*, p. 3 : « Je dit que Galien a déterminé avec justesse dans le quatrième discours du livre *al-Burhān*, que le monde est incorruptible en disant : "si le monde était corruptible, les corps qu'il contient n'auraient pas demeuré, en eux-mêmes, dans un état unique, ni dans les dimensions qu'ils partagent, ni selon leur quantité, ni selon leur mouvement. Il serait également nécessaire que l'eau de la mer qui est autour de nous se soit évaporée. Cependant, parmi ces choses, aucune n'a quitté son état ou en a changé, comme l'ont observé les astronomes depuis plusieurs milliers d'années, il s'ensuit nécessairement que le monde n'a pas vieilli et ainsi, qu'il n'est pas sujet à la corruption" ».

فأقول، إنَّ جالينوس ما منع بل حكم في المقالة الرَّابِعة من البرهان بأنَّ العالم لا يفسد وذلك أنَّه قال: "لو فسد العالم لكانت لا تلبث الأجسام التي فيه بحال واحدة بعينها ولا الأبعاد التي فيما بينها ولمقادير والحركات، وكان ينبغي أيضاً أن يفني ماء البحر الذي قبلنا وليس شيء من هذه الأشياء زائلاً عن حاله أو تغبَّر، وقد رصدها المنجِّمون أُلُوفاً من السنين كثيرة فيجب إذن أن يكون العالم أل ايهرم فهو إذن غير قابل للفساد".

⁴⁰⁶ *Kitāb al-Šukūk ...*, p. 4 :

فإن كان ما ذكره في كتاب البرهان حقاً ليس لتوقفه عن إطلاق القول بقدوم العالم وجهة البتة إذ كانت النتيجة عن هاتين المقدمتين أعني الفائلة ب"أنَّ العالم لا يفسد"، والفائلة "ما لا يفسد فليس بمكوّن"، "أنَّ العالم ليس بمكوّن"، وقد ناقض قوله: "أنه لا يمكن أن يعلم أقدم العالم أم محدث".

La traduction que propose Raymond Martin de ce passage suscite plusieurs observations. Tout d'abord il précise, aussitôt après avoir transcrit en latin le titre du traité (*Quid credidit Galienus et quid sibi opinatus est*), que celui-ci y affirme ne pas savoir si le monde est éternel ou créé [XI.4]⁴⁰⁷, ce que Rāzī ne fait pas. Cette précision du dominicain catalan résonne comme un écho de la citation du *Tahāfut al-falāsifa* d'al-Ġazālī, précédemment traduite, et qui faisait référence dans les mêmes termes à ce traité de Galien et à son opinion sur ce point. Signalons ensuite que notre orientaliste rend le terme arabe *al-ṣinā'a* par le doublon *ingenium* et *ars* [XI.5], et qu'il traduit la phrase de Rāzī « Il est connu de tous ceux qui ont lu les livres de Galien que ce livre [...] n'a pas été écrit avant qu'il n'ait fortifié (*istiḥkām*) et fixé (*tabāt*) sa doctrine »⁴⁰⁸, par « Il est connu de tous ceux qui ont lu les livres de Galien qu'il écrivit ce livre [...] lorsqu'il était déjà d'un grand âge (*iam grandevus* [XI.6]), et après avoir parfait son intellect (*intellectus* [XI.7]) »⁴⁰⁹. On constate que Raymond Martin comprend le maṣdar *istiḥkām* (le fait d'être fortifié, consolidé), qui se rapporte grammaticalement au jugement (*ārā'u*), comme signifiant que Galien était déjà vieux lorsqu'il écrivit son traité, ce qui s'éloigne du sens de la phrase de Rāzī ; par ailleurs, et surtout, le dominicain traduit le terme 'jugement' (*ārā'u*) par *intellectus*, ce qui est très imprécis, compte tenu du fait qu'*intellectus* rend communément le terme arabe 'aql. Dans le même ordre d'idées, on doit relever que la traduction de la fin de ce paragraphe – passage que nous avons cité *in extenso* ci-dessus – s'éloigne également de l'original arabe : rappelons que Rāzī veut montrer qu'il y a contradiction entre ce que Galien affirme dans le livre *al-Burhān* d'une part, et dans le traité intitulé *Ce que pense Galien en tant qu'opinion* d'autre part, et que son but n'est pas de déterminer si l'une des deux positions est meilleure que l'autre, comme semble le penser Raymond Martin lorsqu'il traduit : « Quare liquet quod id quod sub demonstrationis forma dixit in libro Alborhan de mundi antiquitate non fuit vera demonstratio [XI.8] ». Dans le *Pugio Fidei*, la conclusion intermédiaire de Rāzī – à savoir, les conclusions auxquelles Galien arrive dans ces deux traités sont contradictoires – devient une démonstration en faveur de l'incorruptibilité du monde⁴¹⁰ !

⁴⁰⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21r ; éd. de Voisin, p. 232 : « Cui ego primitus dico quod ipsemet est huic demonstrationi contrarius in libro quem nominavit *Quid credidit Galienus et quid sibi opinatus est*, ubi ait : « Fateor me omnino nescire utrum mundus sit antiquus vel novus » ».

⁴⁰⁸ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 4 :

ومعلوم عند جميع من قرأ كتب جالينوس أنّ هذا الكتاب [...] لم يؤلفه إلا بعد استحكامه وثبات آرائه.

⁴⁰⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21r ; éd. de Voisin, p. 232 : « Pernotum est autem omnibus qui libros Galieni legerunt quod librum hunc, [...] scripsit iam grandevus, et post sui intellectus perfectionem ».

⁴¹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21r ; éd. de Voisin, p. 232 : « Infertur enim ibi conclusio ex duabus propositionibus, quarum altera dicit mundus non est corruptibilis vel non corrumpitur, altera vero quod quicquid

Au paragraphe suivant, Raymond Martin passe sous silence la remarque de Rāzī qui estime que, dans le cas présent, Galien a outrepassé ses propres recommandations, à savoir qu'il faut être prudent dans le choix des prémisses et qu'il faut utiliser les sources requises par l'objet de recherche [XI.9]⁴¹¹. Selon le médecin persan, Galien a commis l'erreur de penser que la corruption du monde ne pourrait se produire que par une dissolution lente et, par-là même, observable, alors que l'on peut répertorier beaucoup d'exemples de corruption soudaine, se produisant à partir de l'état parfait de la chose⁴¹². Lorsque Rāzī dit que l'éternité du monde ne se déduit pas seulement de la taille des planètes (*al-kawākib*), de la terre (*al-arḍ*) ou de la quantité d'eau de la mer (*miqdār mā' al-baḥr*), Raymond Martin réunit ces précisions sous l'expression 'corps supérieurs et inférieurs' [XI.10]⁴¹³.

Rāzī estime donc que Galien aurait dû établir que le monde fait partie des réalités qui ne peuvent se corrompre que par dissolution, avant d'alléguer l'autorité des astronomes anciens et de leurs observations minutieuses du ciel. Le médecin persan explicite en détail ce dernier point sur une douzaine de lignes, en mettant en évidence les erreurs de formulation dans le raisonnement de Galien et en en proposant une alternative correcte du point de vue logique [XI.11]. Raymond Martin ignore les détails de ce passage et transcrit directement la fin du paragraphe, dans lequel Rāzī précise la nature des substances susceptibles de subir une destruction totale et soudaine : il s'agit de celles qui sont lentes à dissoudre et à fondre (*al-baḥrī'at al-taḥallul wa-l-saylān*), comme un plateau en verre qui est détruit par une pierre, ou un édifice par un tremblement de terre. Rāzī affirme qu'il n'est pas exclu que le monde fasse partie des réalités de cette sorte⁴¹⁴ ; s'il en est ainsi, sa destruction coïncidera avec les croyances des hommes de religion (*mutadayyan*), qui expliquent la fin des temps non en

non est corruptibile non est generatum. Mundus ergo non est generatus, id est per viam generationis et corruptionis non habuit unquam initium ».

⁴¹¹ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 4 : « Par rapport à ce qui précède, je dis que [Galien] a abandonné les recommandations, qu'il ne cesse de nous faire, à savoir d'être prudent dans le choix des prémisses et de les puiser nécessairement auprès des sources requises par l'objet de recherche ».

ثم أقول من بعد أنه قد فارق الوصية التي لا يزال يوصينا بها من التحفظ في أخذ المقدمات واكتسابها من المواضع اللازمة للأمر المطلوب ضرورة.

⁴¹² *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 4 : « tout ce qui se corrompt, ne se corrompt pas par voie de diminution et de dépérissement, mais il est possible qu'une chose soit corrompue complètement et d'un seul coup ».

وإذ كان ليس سبيل كل فاسد أن يكون ذلك يقع به على سبيل التناقض والذبول بل قد يكون يمكن أن يفسد الشيء وهو أعظم ما كان وأكمله.

⁴¹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21r ; éd. de Voisin, p. 232 : « Non enim sequitur necessario ad conservationem quantitatis atque dimensionis corporum superiorum et inferiorum et omnium mundi partium impossibilitas corruptionis mundi ».

On remarque également que Martin ne retranscrit que les deux premiers parmi les trois exemples que cite al-Rāzī de choses pouvant subir une corruption soudaine (une maison, un arbre, ou un feu).

⁴¹⁴ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 5 : « Ainsi, il est possible que le monde soit corrompu d'une corruption de cette sorte, même si sa forme est préservée dans un même état, jusqu'au temps de sa corruption ».

وكذلك يمكن أن يفسد العالم بهذا النحو من الفساد وإن كانت صورته محفوظة بحالها إلى وقت فساد.

termes de dissolution lente, mais comme une destruction soudaine. Dans sa traduction de ce passage, Raymond Martin rend « substances lentes à dissoudre et à fondre » (*al-baṭī'at al-taḥallul wa-l-saylān*), par « omnium solidorum et dissolutionis difficilis [XI.12] », choix heureux compte tenu de la singulière utilisation par Rāzī du terme *saylān* (flux, écoulement...). Par contre, le dominicain catalan s'abstient de reproduire la remarque de Rāzī à propos des croyances des hommes de religion concernant la destruction du monde [XI.13].

Al-Rāzī insiste ensuite sur la variété et la diversité des modalités de dissolution qui affectent les phénomènes regroupés sous le terme 'corruption'. En effet, ce mot s'applique aussi bien à l'érosion de l'or, du verre ou des pierres précieuses, qu'à la décomposition des légumes, des fleurs ou des plantes odorantes (*rayāḥīn*). Pour saisir l'incommensurabilité de la corruption des cieux – si corruption il y a –, al-Rāzī affirme que du point de vue de dissolution (*ḍubūl*) et de corruption (*fasād*), la substance des cieux entretient le même rapport avec celle d'une pierre précieuse que la substance de la pierre précieuse avec celle d'un légume⁴¹⁵. Autrement dit, si cette dernière se décompose en une journée et que celle-là ne se corrompt pas en cent mille jours, on doit s'attendre à ce que la corruption des cieux se produise en un temps incalculable pour l'homme⁴¹⁶. Aussi, étant donné qu'il est impossible de constater la moindre trace d'érosion sur la substance d'un rubis, même s'il est observé sur une très longue période⁴¹⁷, il sera d'autant moins possible de constater une diminution ou une corruption sur la surface du ciel ; d'autant plus, si l'on considère que l'observation du rubis peut se faire dans de bonnes conditions⁴¹⁸, alors que la surface du ciel ne peut être observée qu'à l'aide de lunettes ou comparée selon des rapports de proportions. Al-Rāzī conclut ce passage en affirmant que si d'immenses montagnes étaient ajoutées ou retranchées à la surface de la lune, nous ne remarquerions rien⁴¹⁹.

⁴¹⁵ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 5 : « Ainsi, du point de vue de la corruption et de la dissolution, la substance des cieux entretient le même rapport avec la substance d'une pierre précieuse, que la pierre précieuse avec un légume, bien plus, tu peux augmenter ce rapport aussi longtemps que tu veux, tant que tu ne dis pas [que c'est un temps] sans fin. ».

وكذلك يكون نسبة جوهر الفلك إلى جوهر الياقوت في قلة قبول الفساد والدبول كنسبة الياقوت إلى البقول بل أكثر من ذلك جداً ما شئت أن تزيد بعد إلا بقول بلا نهاية.

⁴¹⁶ De plus, Al-Rāzī rappelle que la continuité de la chaîne de transmission des résultats de telles observations ne pourrait être garantie sur un grand nombre de générations, si l'on considère les périls auxquels l'humanité est exposée, dangers aussi nombreux et dévastateurs que les inondations, les incendies ou les épidémies.

⁴¹⁷ Al-Rāzī prend comme exemple de mesure de temps la période allant d'Hipparque l'astronome (*ibarḥas al-munajjim*) à Galien, soit une période de 330 ans environ : *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 5 : « De quelle quantité se pourrait-il qu'un rubis, ou une quantité de verre, ait diminué depuis le temps d'Hipparque l'astronome jusqu'au temps de Galien ? »

وكم عسى يكون ينقص من الياقوت الأحمر والزجاج من لدن ابرخس المنجم إلى عصر جالينوس؟

⁴¹⁸ Al-Rāzī dit que le rubis à l'avantage d'être 'entre nos mains' (*bayana aīdaynā*).

⁴¹⁹ *Kitāb al-Šukūk* ..., p. 5 : « si de grandes montagnes étaient ajoutées ou retranchées à la substance du soleil, notre observation ne remarquerait rien de plus ou de moins qu'avant l'addition ou la diminution. »

Dans la traduction de Raymond Martin, plusieurs éléments divergent par rapport à l'original : tout d'abord, il traduit *rayāhīn* (plantes odorantes, type basilic) par *quibusdam fructibus* [XI.14] ; ensuite, *fāsada* (formé à partir de *fasād* : corruption) est rendu par le doublon *dissolutionis et corruptionis* [XI.15]. En revanche, Raymond Martin retranscrit très clairement la comparaison qu'établissait Rāzī entre les cieux et les pierres précieuses d'une part, les pierres précieuses et les végétaux d'autre part⁴²⁰. Dans la traduction de la fin de ce paragraphe, il prend une certaine distance vis-à-vis du texte de Rāzī, bien que l'idée générale soit préservée : l'impossibilité de rendre compte de la corruption du monde s'explique, selon le penseur persan, par le fait que l'observateur des cieux ne perçoit leur grandeur (*miqdār*) qu'approximativement, alors que le dominicain estime que cela est dû au fait que les observations des astronomes anciens ont été perdues par négligence ou par distraction [XI.17]⁴²¹. Le paragraphe suivant offre peu de variations par rapport à l'original, si ce n'est que Raymond Martin transcrit le nom arabe de l'astronome Hipparque (*ibarḥas* [XI.18]) par *Abrachatis*, ce qui signifie qu'il n'a vraisemblablement pas saisi à qui Rāzī faisait référence. La suite du raisonnement de Rāzī est traduite de manière claire et quasiment littérale.

En résumé, Rāzī affirme que l'incorruptibilité du monde ne peut être démontrée par les propositions et les prémisses avancées par Galien dans les traités cités précédemment, car elles ne sont pas premières. En effet, selon le penseur persan, avant de prouver que le monde est éternel, il faut savoir s'il est infini ou sujet à une extension, ou encore s'il n'y a pas d'objet au-delà de lui capable de le corrompre⁴²². Dans sa traduction, Raymond Martin ajoute que Galien dans sa jeunesse pensait que ses propositions concernant l'éternité du monde étaient premières (*quamvis ipse primas in sua iuventute putaverit* [XI.19]), ce que Rāzī ne dit pas.

فلو زاد في جوهر الشمس أو نقص منها مثل أعظم الجبال لما لحق رصدنا منه إلا مثل ما يلحق منه قبل الزيادة به أو النقصان منه.

⁴²⁰ Par l'expression « post mille millia et mille millia et mille millia annorum » Martin signifie avec une certaine emphase la longueur de temps de la période de dissolution considérée par Rāzī (*alf alf sanā*) [V.16].

⁴²¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, pp. 232-233 : « Quam ob rem possibilis est corruptio corporis celestis per diminutionem, saltem post mille millia et mille millia et mille millia annorum, et diminutio ibi contingens potest esse tam modica et in ipsa spatio temporis tam longo quod cuncta per inspectores priores de quantitate celestium corporum scripta sive notata ita perdet negligentia, sive delebit oblivio ».

⁴²² *Kitāb al-Šukūk* ..., pp. 5-6 : « En résumé, l'incorruptibilité du monde ne peut être vérifiée par aucune des propositions que [Galien] a avancées à ce propos dans ce livre, car elles ne sont pas premières, ainsi qu'il est requis qu'elles soient prises ; et il n'est pas possible de vérifier que le monde n'est pas corruptible sans que ne soit vérifié qu'il soit infini ou qu'il n'y ait pas d'autre objet au-delà de lui dans l'univers. [...] car, s'il est établi qu'il est fini, ou qu'il y a quelque chose au-delà de lui, il ne peut être vérifié qu'il est incorruptible, sans que soit vérifié que ce quelque chose au-delà de lui ne soit pas capable de le corrompre, et que sa substance n'est sujette à aucune sorte de changement ou d'extension ».

وبالجملة فإنه لا يصح أن يصح العالم لا يفسد ولا بواحد من المقدمات التي قدمها في هذا الموضوع من هذا الكتاب، ولا هي أيضاً أوائل كما اقتضيتها وأخذها على أنها أوائل، وليس يصح أن العالم لا يفسد دون أن يصح أنه لا نهاية له أو أنه لا شيء غيره. [...] فإما أن كان متناهيًا أو كان يوجد غيره فليس يصح أنه لا يفسد دون أن يصح إن هذا الغير لا يقدر على إفساده وإن جوهره لا يقبل الاستحالة ولا يتحلل منه شيء البتة.

Lorsqu'il traduit l'idée de Rāzī selon laquelle il faut, avant tout, vérifier qu'il n'y a rien au-delà du monde, Raymond Martin précise de son propre chef : « non corpus, non intellectus, nec aliquid aliud » [XI.20]⁴²³. A la conclusion de Rāzī, selon laquelle il faut vérifier si le monde ne peut être étendu ou changé et si rien, au-delà de lui, ne peut le corrompre, Raymond Martin ajoute qu'il faut également être sûr qu'aucune puissance ou vertu extérieure ne puisse le faire passer du non-être à l'être [XI.21]⁴²⁴.

Sur ces considérations, al-Rāzī met fin à la discussion des positions de Galien à propos de l'éternité du monde. Pour sa part, le dominicain ajoute alors certaines des remarques liminaires de Rāzī, dans lesquelles, on l'a vu⁴²⁵, le médecin persan justifie son entreprise critique vis-à-vis de son prédécesseur. Reprenant l'idée d'al-Rāzī selon laquelle l'auteur d'un tel livre risque d'être critiqué et dénigré par les ignorants, Raymond Martin ajoute qu'être blâmé par des individus déficients est en soi-même une louange [XI.22]⁴²⁶. Il note également que la critique des autorités du passé a été pratiquée par les plus grands et il cite la célèbre phrase d'Aristote au sujet de son amitié pour Platon et pour la vérité [XI.23]. Le dominicain catalan passe cependant sous silence les exemples qu'al-Rāzī tire de Théophraste, de Thémistius, et de Galien lui-même⁴²⁷. Raymond Martin conclut sa traduction d'al-Rāzī en affirmant que quiconque, en philosophie, cherche l'assentiment sans amener de preuve à son raisonnement brise les lois de la philosophie et fait preuve d'une grande ignorance [XI.24]⁴²⁸.

⁴²³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, p. 233.

⁴²⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, p. 233 : « Si enim constiterit ipsum esse finitum et esse aliquid aliud preter ipsum, non poterit constare ipsum incorruptibilem esse donec constiterit quod id quod est preter ipsum non potest corrumpere ipsum, et quod mundi substantia nullius generis corruptionis est aliquatenus susceptiva, et quod nulla potentia vel virtus potest esse, que ipsum noviter educere potuerit de non esse ad esse, que vocatur creatio ».

⁴²⁵ Cf. *supra*

⁴²⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, p. 233 : « Scio autem quod arguar ab imperitis eo quod contra tantum virum hunc ediderim librum. Verum non poterit me hoc ab eo quod cepi retrahere, siquidem a defectuosis argui quoddam laudari est ».

⁴²⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, p. 233 : « Mos quippe philosophicus semper hoc habuit proprium, obicere magistris et non acquiescere eis absque probatione. Unde Aristotilis dixisse invenitur: Veritas et Plato contrariantur invicem et adversantur sibi. Uterque autem, est valde amicus meus, sed fateor, me diligere veritatem multo plus quam Platonem ».

⁴²⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 21v ; éd. de Voisin, p. 233 : « Qui in philosophicis igitur vult sibi sive alii assentiri simpliciter absque probatione, philosophie rumpit legem, ruitque turpiter in notam ignorantie ».

La connaissance des singuliers par Dieu

Introduction

Raymond Martin consacre les chapitres XVI à XXVI du *Pugio Fidei* au problème de la science divine, plus exactement à la question : comment Dieu connaît-il les autres choses que lui-même¹ ? Si cette question n'est pas absente des réflexions des penseurs latins du XIII^{ème} siècle, la manière dont Raymond Martin l'ordonne et les sources auxquelles il se réfère comportent plusieurs spécificités particulièrement originales. Tout d'abord, comme dans le cas de l'éternité du monde, le choix du dominicain de traiter cette question s'inspire des critiques que Ġazālī a formulées contre les philosophes. En revanche, le dominicain va cependant y répondre en reprenant plus ou moins complètement les développements que lui consacre Thomas d'Aquin aux questions 63 à 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Cette manière de procéder rappelle un des buts du *Pugio Fidei* : apporter une réponse chrétienne – celle de Thomas – aux questions nées dans le giron d'une pensée religieuse musulmane – celle de Ġazālī. Ensuite, une troisième source importante apparaît également dans le traitement de la question de la science divine dans le *Pugio Fidei* : à la suite des arguments empruntés à Thomas, Raymond Martin propose une traduction de l'*Appendice à la question de la science divine* ou *Ḍamīma* rédigée au XII^{ème} siècle par le philosophe de Cordoue Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rušd, autrement dit Averroès. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, cette traduction restera l'unique version latine de ce texte, ignoré par l'ensemble du monde médiéval occidental. C'est en partie grâce à elle que le dominicain catalan a été redécouvert par les historiens contemporains, notamment au travers des travaux précurseurs du médiéviste espagnol Asin Palacios. Si les scolastiques du XIII^{ème} siècles ignorent ce texte d'Averroès, ils ne sont pas moins familiers de ses thèses sur la question de la science divine, qu'ils connaissent notamment par l'intermédiaire de son *Grand Commentaire de la Métaphysique* d'Aristote traduit en latin par Michel Scot et disponible dès les années 30 du XIII^{ème} siècle. À l'inverse de l'*Appendice*, ce texte connut une grande diffusion à travers l'Europe et sera abondamment utilisé notamment par Thomas d'Aquin. En outre, on remarque que Raymond

¹ Lorsque nous parlons de la 'connaissance de Dieu' ou de la 'science de Dieu', il faut l'entendre au sens d'un génitif subjectif, c'est-à-dire la science ou la connaissance que Dieu possède. Notre analyse ne porte en aucun cas sur la question de la connaissance de Dieu par l'homme. Pour éviter cette ambiguïté, nous parlerons, dans la mesure du possible, de 'connaissance divine des singuliers' ou de 'science divine'.

Martin possède une connaissance plus étendue de la littérature traitant de la problématique de la science divine que ses coreligionnaires. L'origine de cette question remonte aux conceptions élaborées par Aristote aux chapitres 7 et 9 du livre Λ de la *Métaphysique*. Les idées du Stagirite, commentées notamment par Alexandre d'Aphrodise et Thémistius, parviendront à Thomas – et par cette voie à Raymond Martin – accompagnées des réélaborations d'Avicenne et des *Commentaires* d'Averroès. Grâce à ses connaissances des conflits internes à la théologie musulmane, il a connu, en plus des positions traditionnellement transmises aux Latins, d'une part les critiques qu'al-Ġazālī formula à l'encontre des héritiers musulmans des positions aristotéliennes sur cette question et, d'autre part, la réponse qu'élabora Averroès contre al-Ġazālī dans le *Tahāfut al-tahāfut*.

Le chapitre qui suit débute par un rappel historique des positions sur cette question, d'Aristote à Ġazālī ; nous commenterons ensuite en détail l'*Appendice à la question de la connaissance divine* d'Averroès ; puis les textes que Thomas consacre à la science divine. Nous nous concentrerons sur les questions 63 à 71 de la *Summa contra gentiles*, avant de passer au traitement que Raymond Martin réserve à cette question dans le *Pugio Fidei*. Sur la base du rapprochement opéré par le dominicain catalan lui-même, nous comparerons enfin les conclusions d'Averroès et de Thomas sur la question de la connaissance des singuliers par Dieu. Cela nous permettra de déterminer, du point de vue philosophique, la cohérence de cette partie du *Pugio Fidei* consacré à la science divine.

Aperçu historique sur la question de la science divine

Aristote

La question de la science divine est traitée par Aristote notamment aux chapitres 7 et 9 du livre Λ de la *Métaphysique*². Après avoir démontré que la première sphère est éternellement mue d'un mouvement circulaire, le Stagirite, en suivant le principe qui veut que tout ce qui se meut soit mû par un autre, conclut à la nécessaire existence d'un premier moteur : « être

² Pour une vue d'ensemble de la manière dont s'intègre la conception de Dieu du livre Λ dans le reste du corpus aristotélien : cf. DE KONNINCK, T. « La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote », in : T. de Konninck et G. Planty-Bonjour (éds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, pp. 69-151.

éternel, substance et acte pur »³. Il identifie le suprême désirable au suprême intelligible, et attribue ainsi la pensée – la plus haute des perfections – au premier principe⁴. C’est au chapitre 9 du livre Λ qu’il précise la nature de l’intelligence du premier moteur. La difficulté et l’obscurité de ce chapitre laisseront aux futurs commentateurs d’Aristote une latitude propice à diverses interprétations. Du plan plutôt confus du chapitre 9, on peut dégager trois questions principales : est-ce que l’Intellect divin pense quelque chose plutôt que rien ? S’il pense quelque chose, que pense-t-il ? Et, s’il se pense lui-même, comment se modélise sa pensée ?

Aristote convient en premier lieu que l’intelligence du premier principe est la plus divine des choses divines, et c’est en rapport à ce caractère suprêmement divin que se pose la question de son mode d’intellection. Si l’intelligence du premier principe est la plus divine des choses, cela signifie que le premier principe ne peut pas ne rien penser car la négation de la pensée ne convient pas à sa dignité. D’un autre côté, il ne peut pas penser les autres réalités que soi-même sans dépendre alors de quelque chose qui lui serait extérieur, ce qui le destituerait de son rang de substance suprême⁵. A ce propos, T. de Konninck fait justement remarquer qu’« il est clair qu’[Aristote] veut montrer que l’intellection divine ne peut avoir d’autre objet qu’elle-même. Toute autre explication oblige à postuler une réalité qui soit plus noble qu’elle [...] lui enlevant, du coup, le titre de première et de meilleure »⁶. Pour Aristote, le premier principe peut uniquement se penser lui-même, car il est le seul objet intelligible digne de lui :

Il est donc évident que [l’Intelligence divine] pense ce qu’il y a de plus divin et de plus digne, et qu’elle ne change pas d’objet, car ce serait un changement vers le pire, et pareille chose serait déjà un mouvement [...]. L’Intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu’elle est ce qu’il y a de plus excellent, et sa Pensée est la Pensée de la Pensée.⁷

Le Dieu d’Aristote se constitue ainsi dans l’acte même par lequel il se pense. Comme le remarquent J. -C. Bardout et O. Boulnois : « Un tel point de départ, en sa vigueur même, recèle le paradoxe inaugural auquel s’alimenteront une grande partie des débats ultérieurs. Au moment où la pensée définit le premier moteur au point d’en exprimer au mieux la suprême

³ *Métaphysique*, Λ 7, 1072a25-26, trad. cit., p. 172.

⁴ *Métaphysique*, Λ 7, 1072b17-19, trad. cit., pp. 174-175 : « Or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du bien souverain ».

⁵ *Métaphysique*, Λ 9, 1074b18-22, trad. cit., pp. 185-186 : « Si sa pensée dépend d’un autre principe – car alors son essence n’est plus l’acte de la pensée, mais une simple puissance –, elle n’est pas la substance suprême, car sa dignité consiste dans le penser ».

⁶ DE KONNINCK, T. « La ‘Pensée de la Pensée’ chez Aristote... », p. 128.

⁷ *Métaphysique*, Λ 9, 1074b25-33, trad. cit., pp. 186-187. En Dieu, l’identité entre l’objet et le sujet de la pensée est encore fondée sur l’immatérialité divine : « Puisque donc il n’y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée pour les objets immatériels, la Pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l’objet de la pensée » (cf. *Métaphysique*, Λ 9, 1075a3-5, trad. cit., p. 187).

perfection, cette pensée parfaite se voit immédiatement incurvée vers elle-même comme seul objet digne de soi »⁸. Lorsque des rapprochements seront tentés entre les textes révélés des traditions chrétienne, juive et musulmane et la pensée d'Aristote, l'autoconstitution du premier principe par la pensée s'avèrera un point difficile à concilier avec l'image du Dieu créateur, personnel et attentif à sa création⁹.

La question de la science divine dans l'islam et le christianisme

Si l'entrée dans l'équation des données révélées eut un sérieux impact sur la manière dont les héritiers de la philosophie grecque vont traiter la question de la science divine, relevons cependant qu'au sein même des débats théologiques, des conflits ont éclaté à propos de cette question avant que survienne la confrontation avec la pensée d'Aristote. En effet, les premiers théoriciens des différents monothéismes n'ont pas tous interprété dans le même sens le fait que Dieu se connaisse ou qu'il connaisse les étants singuliers ; et très tôt dans l'histoire du christianisme et de l'islam des tensions sont apparues sur ce point.

Dans les premiers siècles de l'islam, les débats sur la question des attributs divins – notamment celui du savoir –, qui opposent les Mu'tazilites et les partisans d'une lecture littérale du Coran, se déroulent sans être nourris par la réflexion philosophique d'Aristote. Les attributs divins présentés dans le Coran (le savoir, la puissance, la miséricorde...) sont généralement compris au sens littéral, c'est-à-dire que Dieu possède la connaissance, la puissance et les autres attributs en tant que distincts de son essence¹⁰. La naissance du mouvement mu'tazilite à l'aube du VIII^{ème} siècle modifie cette conception : les partisans de ce mouvement sont particulièrement préoccupés par la préservation de l'unicité de Dieu, à qui on ne peut adjoindre d'attributs extérieurs sans porter préjudice à sa dignité. Sans nier leur existence, les grandes figures mu'tazilites comme Bašīr al-Mu'tamir (m. 825) ou Abū al-

⁸ BARDOUT, J. -C. et BOULNOIS, O. (éds.), « Introduction », in : *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2003, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 11 : « Ce paradoxe d'une science parfaite mais limitée au titre de sa perfection même devait inévitablement entrer en conflit avec les textes fondateurs des trois grandes religions monothéistes qui, elles aussi, voient en la science l'un des attributs privilégiés du Dieu qu'elles annoncent, mais qui proclament que Dieu intervient par son Verbe créateur et légiférant, incarné ou 'inlibré' dans un monde qu'il doit donc connaître ».

¹⁰ On trouve plusieurs versets du Coran qui attribuent explicitement le savoir à Dieu. On peut citer notamment 6,59 : « Il a les clefs des choses cachées ; lui seul les connaît. Il sait ce qui est sur la terre et au fond des mers. Il ne tombe pas une feuille qu'il n'en ait connaissance. Il n'y a pas un seul grain dans les ténèbres de la terre, un brin vert ou desséché qui ne soit inscrit dans le livre évident » ; verset dont le motif est repris en 10,62 : « Le poids d'un atome sur la terre ou dans les cieux ne saurait échapper à ton Seigneur. Il n'y a pas de poids plus petit ou plus grand qui ne soit inscrit dans le livre évident ». Signalons encore le verset 67,14 qui servira de soutien à plusieurs arguments d'Averroès : « ne connaîtrait-il pas ce qu'il a formé lui-même, lui qui pénètre tout et qui est instruit de tout » (cf. *Le Coran*, présentation M. Arkoun et trad. A. de B. Kazimirski, Paris, GF, 1970).

Ḥudāil al-Allāf (m. 841) ont développé l'idée que ces attributs s'identifient avec l'essence divine. Autrement dit, Dieu n'est pas savant par la science, mais par son essence. Si ce mouvement fut rapidement condamné et ses positions abandonnées faute d'adhésion populaire, le muʿtazilisme a néanmoins posé les bases de la spéculation rationnelle en Islam, dont les *falāsifa*, au travers de questions comme celles de la science divine, sont en un certain sens les héritiers.

Si l'on trouve également dans l'Ancien et le Nouveau Testament de nombreux passages attribuant à Dieu la connaissance des choses particulières¹¹, les penseurs chrétiens – théologiens et Pères de l'Eglise – divergent sur le sens à donner à cette propriété divine. Dans un premier moment, l'aspect de la science divine qui a particulièrement intéressé le monde latin est moins la connaissance des singuliers par Dieu, que le rapport entre la liberté humaine et l'omniscience divine, tel qu'il a été problématisé par Boèce, au livre V de la *Consolation de la philosophie*¹². En Occident, la question de la connaissance divine s'est pendant longtemps posée en termes de prescience divine et de liberté humaine, comme l'illustre entre autres le combat qu'a mené Augustin contre Pélage. Jusqu'au XII^{ème} siècle, à l'aube de la redécouverte par l'Occident des grands textes aristotéliens, la question de la science divine reste attachée à la problématique augustinienne. Comme le note S.-T. Bonino : « Au XII^{ème} siècle, la théologie de la science en Dieu n'a pas encore acquis sa pleine autonomie. Elle reste tributaire de la 'constellation' doctrinale augustinienne dans laquelle elle a vu le jour. En effet, elle est souvent liée, d'une part, à la question de la conciliation entre la prescience et la liberté [...] et, d'autre part, à la théologie du Verbe, comme lieu originel d'une réflexion sur la connaissance en Dieu »¹³.

¹¹ Dans l'Ancien Testament, on peut relever notamment : *Jb* 28, 24 : « Car il voit jusqu'aux extrémités de la terre, il aperçoit tout ce qui est sous les cieux » ou *Jr* 23, 24 : « un homme peut-il se terrer dans des lieux cachés sans que je le voie ? » La supériorité de la science de Dieu est confirmée dans le psaume 139, 6-7 : « Merveille de science qui me dépasse, hauteur où je ne puis atteindre, où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face ». Comme le notent J. -C. Bardout et O. Boulnois : « Dans le Nouveau Testament, c'est fort logiquement l'étendue de la science de Jésus qui le fait reconnaître comme Fils de Dieu. Ainsi de Nathanaël (*Jn* 1, 48-49). « Nous savons maintenant que tu sais tout et n'as pas besoin qu'on t'interroge » (*Jn* 16, 30). Pierre lui déclare : « Tu sais tout, tu sais bien que je t'aime » (*Jn*, 21, 17). Jésus révélera à Pierre son reniement (*Mt* 26, 34) ou annoncera sa passion (*Lc* 9,22 ; 24,18 ; 31,33), ce qui suppose la communication au Christ des certains futurs contingents » (cf. BARDOUT, J. -C. et BOULNOIS, O. (éds.), « Introduction », in : *Sur la science...*, p. 12).

¹² Boèce pose cette question devenue traditionnelle : « A mon avis, dis-je, que Dieu connaisse toutes choses par avance et qu'il existe un libre arbitre, voilà deux affirmations complètement contradictoires et incompatibles. Car si Dieu prévoit tout et s'il ne peut en aucune façon se tromper, il se produit nécessairement ce que la Providence a prévu » (cf. BOETHIUS, *La Consolation de la philosophie*, trad. C. Lazam, Paris, Rivages, 1989, p. 194). Pour une étude détaillée de la doctrine prescience divine chez Boèce, nous renvoyons à l'étude de MARENBNON, J., *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, pp. 21-55.

¹³ THOMAS D'AQUIN, *De la vérité ou la science en Dieu*, introd. et trad. S. -T. Bonino, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1996, p. 40.

Bien que pour un certain temps indépendante des réflexions du Stagirite, la question de la connaissance des singuliers par Dieu ne pourra bientôt plus se poser sans référence à l'apport aristotélicien. Si la pensée d'Aristote entre en Islam dès le VIII^{ème} siècle grâce à la vague de traductions de textes grecs promue par les premiers souverains abbassides, il faut attendre le XIII^{ème} siècle pour qu'elle soit connue dans toute son ampleur en occident. L'aristotélisme dont il est question lors ces redécouvertes successives n'est cependant pas la pure expression de la pensée d'Aristote. Les cultures musulmanes et latines héritent d'un aristotélisme imprégné de néoplatonisme jusque dans ses thèses constitutives et fondatrices. Cet apport est déterminant dans de nombreuses questions, notamment celle de la science divine. C'est en effet à l'aide de certaines thèses néoplatoniciennes que plusieurs penseurs ont tenté d'unifier la pensée d'Aristote avec les principes scripturaires de l'islam et du christianisme.

L'apport néoplatonicien

Il ressort des textes de la *Métaphysique* d'Aristote que le premier principe ne connaît pas les choses du monde et cette conclusion est en contradiction avec les enseignements des révélations chrétienne et musulmane. Malgré cela, d'abord en Islam puis en Chrétienté, plusieurs penseurs ont tenté d'expliquer les rapports de Dieu avec le monde en utilisant le vocabulaire et les concepts de la philosophie aristotélicienne. Dans cette perspective, il est rapidement apparu que l'attribution de la connaissance du multiple entre en conflit avec la thèse de la parfaite unicité de Dieu et que, malgré des conclusions apparemment inconciliables, Aristote n'a pas tout à fait tort en proclamant le désintérêt de Dieu pour le monde. Une solution promise à une longue postérité voit le jour dans le milieu néoplatonicien : Dieu pense toutes choses en se pensant lui-même comme la cause de toutes choses.

Plotin

Chez Plotin par exemple, ce raisonnement ne s'applique originellement pas à l'Un mais à l'Intellect, seconde hypostase. Selon la hiérarchie constituée par voie d'émanation, de l'Un émane l'Intellect, mais ce dernier n'est pas doué immédiatement d'intellection. Encore très proche de l'Un, l'Intellect à l'état natif éprouve pour son principe un désir inné, antérieur à

toute forme de connaissance, qui le lie à lui dans un rapport d'amour préintellectuel¹⁴. Suivant le schéma qui prescrit que tout est d'abord produit sans forme et doit ensuite se convertir à son producteur pour être informé¹⁵, l'Intellect premièrement indéterminé est informé par l'Un et est constitué alors comme une hypostase à part. En s'éloignant de l'Un, l'Intellect devient une hypostase indépendante, dont la pensée consiste dans la contemplation des intelligibles qui lui sont intérieurs. En se pensant lui-même, l'Intellect provoque l'apparition de la multiplicité des formes et, au travers de l'âme et selon le même schéma d'émanation, celle des êtres vivants. Deux propositions peuvent être tirées des ces considérations : d'une part, en tant qu'il se pense lui-même comme cause des choses, l'Intellect connaît toutes choses, et, d'autre part, en tant qu'il contient les représentations idéales de toutes choses, il fournit un modèle pour chaque connaissance vraie¹⁶. L'identité entre l'intellect et la chose intelligible est affirmée à plusieurs endroits de l'œuvre de Plotin. Au début du traité IV, dont le but est d'éclairer certaines difficultés relatives à l'âme, Plotin affirme :

Puisqu'il est lui-même toutes choses, en se pensant lui-même, il pense en même temps toutes choses ; dans l'intuition et la vision en acte qu'il a de lui-même se trouvent comprises toutes les choses.¹⁷

A l'inverse de l'Un qui est au-delà de la pensée, l'Intellect, en se pensant lui-même, pense toutes choses. Une idée similaire est exprimée au paragraphe 6 du traité V, 3. Plotin compare ici la manière dont l'âme et l'intellect pensent : l'âme ne pense pas au sens propre, mais de manière dérivée, en tant qu'elle émane de l'Intellect.

Dans l'âme, la pensée de soi-même a un sens différent ; elle n'a son sens propre que dans l'intelligence. Car l'âme se pense elle-même, parce qu'elle dépend de l'intelligence, qui est autre qu'elle. Mais l'intelligence se pense parce qu'elle est intelligence ; elle se pense telle qu'elle est ; elle pense ce qu'elle est, par sa propre nature et en se tournant vers elle-même.¹⁸

Bien que le système plotinien permette d'expliquer comment l'Intellect connaît les étants singuliers, il n'en demeure pas moins que l'Un – premier principe – se situe au-delà de tout

¹⁴ Cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, 3, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 63-65.

¹⁵ Cf. *Ennéades*, III, 4, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 64 : « Toutes les choses engendrées [...] étaient, il est vrai, privées de toute forme au moment de leur génération ; mais elles se retournaient vers leur générateur et en recevaient la forme et comme la nourriture ».

¹⁶ D'ANCONA COSTA, C., « The *Timaeus*' Model for Creation and Providence : An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature », in : G. J. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003 : « Reverting perfectly and eternally upon itself, the divine Intellect both knows all that is properly knowable – the intelligible structures of the reality – and provides the model for every true knowledge ».

¹⁷ *Ennéades*, IV, 4, trad. E. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 104. On trouve cette même idée développée dans le traité V, 3 : « S'il en est ainsi, l'acte de contemplation doit être identique à l'objet contemplé et l'intelligence à l'intelligible [...]. Intelligence, intelligible et être ne font qu'un ; c'est là le premier être ; et c'est aussi la première intelligence qui possède les êtres ou plutôt qui est identique aux êtres » (cf. PLOTIN, *Ennéades*, V, 3, éd. cit., p. 54).

¹⁸ *Ennéades*, V, 3, éd. cit., p. 55.

acte d'intellection. Au traité V, 6, Plotin s'emploie justement à démontrer que ce qui est au-delà de l'être – l'Un – ne pense pas :

Il y a donc une chose qui ne pense pas, un être pensant primitif, et un être pensant postérieur. En outre, si le Premier pensait, il aurait un attribut ; il ne serait donc pas le Premier, mais le second ; il ne serait pas un, mais multiple. Il serait tout ce qu'il pense ; ne pensât-il que lui-même, il serait multiple.¹⁹

Thémistius

Confrontées aux monothéismes chrétien et musulman, les thèses plotiniennes ne peuvent se conformer aux deux exigences irréductibles que sont la création et la providence, dont la question de la science divine est un sous-problème. Tenus de rendre compte de ces deux aspects, les auteurs postérieurs – notamment Avicenne – bénéficieront de deux réélaborations du système plotinien transférant au premier principe les qualités de l'Intellect plotinien. Il s'agit d'une part d'une *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote* rédigée par Thémistius et traduite en arabe par Abū Bišr Mattā, et, d'autre part, de la traduction arabe modifiée des *Ennéades* IV-VI connue sous le nom de *Théologie d'Aristote*.

Un siècle après la rédaction des *Ennéades*, dans son commentaire du livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote²⁰, Thémistius va conférer à l'Un certaines caractéristiques que Plotin attribuait à l'Intellect. En suivant le plan d'exposition des idées d'Aristote, Thémistius convient d'abord que le premier principe ne peut pas ne rien connaître, ni connaître quelque chose hors de lui-même, sans que cela ne contrevienne à sa perfection²¹. Il arrive à une conclusion similaire à celle d'Aristote :

Il faut se délivrer de l'affirmation selon laquelle l'intellect premier acquiert l'intellection toujours de toutes les choses ou de plusieurs choses. En fait, son intellection porte sur une seule chose uniquement ; et cette chose est celle qui est au comble de l'excellence et de la grandeur. Et du fait que c'est lui qui est la chose qui est au comble de l'excellence, son intellection portera donc sur son essence.²²

¹⁹ *Ennéades*, V, 6, éd. cit., p. 114.

²⁰ Thémistius semble être le premier commentateur d'Aristote à opérer ce syncrétisme entre l'Intellect plotinien et le premier principe aristotélicien. Comme le remarque S. Pinès : « But as far as we know, [Themistius] had no forerunner among the commentators of book Lambda » (cf. PINES, S., « Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy », in : J. WIESNER (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, vol. II : *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin/New-York, De Gruyter, 1987, p. 189).

²¹ THEMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote : livre Lambda*, trad. de l'hébreu et de l'arabe, introd. et notes R. Brague, Paris, Vrin, 1999, p. 108 : « Mais si, d'une façon générale, il intellige une chose autre, différente de lui et extérieure à lui, à la façon dont la vue voit les choses vues, alors qu'elles sont en-dehors de sa nature, et dont l'ouïe entend des sons, et si la chose qu'il intellige n'est pas en lui, alors cette chose est celle qui commande que l'intellect intellige [...]. Il faudra, s'il en était ainsi, qu'il ne soit pas une substance au comble de l'excellence ».

²² *Paraphrase...*, pp. 110-111.

En deux étapes, Thémistius s'éloigne alors de la pensée du Stagirite. D'abord, il insiste sur le fait que le premier est le principe de toutes les réalités et, ensuite, il précise que son mode d'intellection n'est pas discursif, mais qu'il pense toute chose de manière totale, immédiate et sans intermédiaire²³. A la fin du chapitre, dans une formule concise qui mêle les caractéristiques de l'Intellect plotinien au premier principe d'Aristote, Thémistius explique comment Dieu connaît les choses du monde :

C'est parce que si, quand [l'Intellect premier] intellige son essence, il intellige qu'il est ce qu'il est, alors il intellige du coup, à partir de son essence, qu'il est la cause de toutes choses et leur principe.²⁴

Pour Thémistius, le fait qu'il soit la cause de toutes choses – caractéristique liée au premier moteur d'Aristote mais que Plotin attribuait à l'Un – conditionne la nature du rapport du premier principe avec le monde, ce qui n'était pas le cas pour Aristote. Par l'alliance de ces deux conceptions, Thémistius rend manifeste le fait que le premier principe intellige toutes choses immédiatement en tant qu'elles existent toutes et en même temps par lui²⁵. J. -C. Bardout et O. Boulnois commentent ainsi les conclusions de Thémistius : « En s'intelligent, l'intellect intellige des intelligibles qui sont des 'choses existantes'. Thémistius exploite donc ici le principe néoplatonicien selon lequel ce qui se connaît soi-même connaît toute chose qui en émane, en se saisissant comme son principe et sa cause suréminente »²⁶.

La Théologie d'Aristote

Le second texte, qui a également eu un grand impact sur les discussions postérieures concernant la connaissance divine des singuliers, est connu sous le nom de *Théologie d'Aristote*.²⁷ Traduit et modifié dans l'entourage du cercle d'al-Kindī et faussement attribué à Aristote, ce texte est une compilation des Ennéades IV, V et VI de Plotin. Comme le souligne C. D'Ancona Costa : « the translation of the *Enneads* is by no means a mere translation : not only are Plotinus' words often paraphrased and interpreted, but also extensive interpolations are added, in order to expand the original doctrine into the direction of the harmonization

²³ *Paraphrase...*, p. 111 : « L'intellection qu'il a [des choses] ne se fait pas à la façon d'un examen qui les prend l'une après l'autre, ou qui repousse l'une et accueille l'autre, mais il les saisit ensemble et d'un coup ».

²⁴ *Paraphrase...*, p. 115.

²⁵ *Paraphrase...*, p. 93.

²⁶ BARDOUT, J. -C. et BOULNOIS, O. (éds.), « Introduction », in : *Sur la science...*, p. 22.

²⁷ Nous tenons à remercier Mme C. D'Ancona Costa de nous avoir rendu attentif à l'importance de ce texte pour l'histoire des questions de la providence et de la connaissance des singuliers par Dieu, ainsi que pour nous avoir fait parvenir son article : « The *Timaeus*' Model for Creation and Providence », dont la clarté et la précision nous ont permis de saisir les transformations subtiles et complexes que subit la pensée de Plotin dans ses versions arabes.

between Greek philosophy and the main tenets of monotheism : creation and providence »²⁸. Ces modifications concernent notamment l'attribution au premier principe d'un certain nombre de caractéristiques propres à la seconde hypostase de Plotin : l'Intellect. On trouve un premier exemple de ce type dans la paraphrase de *Ennéade* V, 8, § 6. Dans les premiers paragraphes de l'*Ennéade* V, 8, Plotin démontrait, entre autres choses, l'existence dans la nature une sagesse qui est un modèle au travers duquel toutes choses, artificielles ou naturelles, sont produites²⁹. Cette sagesse, procédant de manière non discursive et selon l'unité³⁰, est identifiée par Plotin à l'être véritable : la réalité intelligible³¹. Après avoir transcrit plus ou moins fidèlement ces considérations, le traducteur arabe a interpolé un passage dans lequel il identifie cette réalité intelligible, pensant hors de toute discursivité, au premier principe. Après avoir expliqué que l'écriture hiéroglyphique égyptienne est un exemple de langage non discursif, le traducteur de Plotin donne l'explication suivante :

Et [les sages d'Égypte] font cela car ils veulent nous apprendre que chaque science et chaque chose a une représentation intelligible et une forme intelligible dénuée de matière et de support, et qu'elles sont toutes produites d'un seul coup, sans réflexion ni pensée, car leur producteur est un et simple, et il produit les choses simples d'un seul coup, par le fait qu'il est seulement, et non par un autre mode de l'Intellect [...]. C'est par le fait qu'il est [*al-huwiyya*] que le créateur produit les choses et qu'il les rend parfaites et belles sans réflexion ni analyse des causes de la beauté ou de la perfection.³²

On trouve un second exemple au paragraphe 7 d'*Ennéades* V, 8, dans lequel Plotin interprète la place du Demiurge dans le mythe du *Timée*, en insistant sur le caractère métaphorique de son action ordonnatrice. Plotin ne peut accepter que la réflexion du Demiurge suive un cheminement discursif, qu'il ait d'abord conçu, puis organisé le monde, comme l'artisan conçoit, puis construit l'artefact qu'il a d'abord imaginé. Pour l'auteur des *Ennéades*, le monde visible dérive sans intermédiaire du monde intelligible, parfait et éternel :

Reste donc que la totalité des êtres existe d'abord ailleurs [dans le monde intelligible] ; puis, sans aucun intermédiaire, par le seul voisinage [de cette totalité qui est] dans l'être intelligible

²⁸ D'ANCONA COSTA, C. , « The *Timaeus*' Model... », p. 218.

²⁹ *Ennéades*, V, 8, éd. cit., p. 144 : « Toutes les choses qui naissent, œuvres de l'art ou de la nature, sont des produits d'une sagesse, et c'est toujours une sagesse qui en dirige la production ».

³⁰ *Ennéades*, V, 8, éd. cit., p. 144 : « Mais l'artisan remonte souvent jusqu'à la sagesse naturelle, selon laquelle les choses de la nature ont été produites : sagesse qui n'est pas faite de théorèmes, mais qui est totale, qui est une unité ».

³¹ *Ennéades*, V, 8, éd. cit., p. 144 : « Donc la vraie sagesse c'est l'être ; l'être véritable, c'est la sagesse, et, parce qu'il vient de la sagesse, il est l'être véritable ».

³² *La Théologie d'Aristote*, in : *Plotinus apud Arabes*, éd. et introd. A. Badawi, le Caire, Maktabat al-Masriyya, 1955, pp. 161-162 :

وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمة ولكل شئ من الأشياء صنماً عقلياً وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل، بل أبدعت جميعها دفعة واحدة لا بروية ولا فكر، لأن مبدعها واحد مبسوط يُبدع الأشياء المبسوطة دفعة واحدة بأنه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل. [. . .] و بالهوية أبداع الباري - سبحانه - الأشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة.

avec autre chose, il apparaîtrait une copie, une image de cet être, que ce soit spontanément ou que l'âme s'y emploie.³³

Le traducteur arabe abonde dans le sens de Plotin et convient qu'il est impossible que le Créateur ait réfléchi – au sens discursif – à l'organisation du monde avant de le produire. En effet, pour qu'il y ait réflexion, il faut que les choses soient, ou intérieures, ou extérieures, au premier principe :

Si elles lui sont extérieures, alors les choses ont existé avant qu'il ne les produise. Si elles lui sont intérieures, sont-elles autres que lui ou lui sont-elles identiques ? Si elles lui sont identiques, il n'a pas besoin de réfléchir en créant les choses car il s'identifie aux choses par le fait qu'il est leur cause. Si elles sont autres que lui, il devrait alors être composé, et non simple, ce qui est impossible.³⁴

Si la première et la dernière possibilités sont toutes deux rejetées, le traducteur/auteur de la *Théologie d'Aristote* déclare à propos de la seconde que le premier principe s'identifie aux choses en tant qu'il est leur cause. Dans le système de Plotin, cette identification concernait l'Intellect qui seul avant un rapport direct aux choses, même sous leur seul aspect idéal.

Al-Fārābī et Avicenne

De Thémistius au cercle d'al-Kindī, on constate une assimilation progressive des propriétés respectives des deux premières hypostases plotiniennes. Dans la perspective de la science divine, l'attribution de la pensée au premier principe ne sera plus remise en question par les auteurs qui vont suivre, notamment al-Fārābī et Avicenne, dont on va maintenant présenter brièvement les positions³⁵. Ainsi, le problème de la connaissance des singuliers par Dieu

³³ *Ennéades*, V, 8, éd. cit., p. 143.

³⁴ *La Théologie d'Aristote...*, p. 162 :

فإن كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها؛ وإن كانت داخلية فيه فإما أن تكون غيره، وإما أن تكون هي هو بعينه؛ فإن كانت هي هو بعينه > فإنه لا يحتاج إذن في خلق الأشياء إلى روية لأنه هو الأشياء بأنه علة لها. وإن كانت غيره، فقد ألقى مركباً غير مبسوط - وهذا محال.

A propos de ce passage, C. D'Ancona Costa déclare : « The passage [...] has no counterpart in the Greek and indicates one of the frequent interventions either of the translator himself or of someone else, aiming at expanding Plotinus' ideas to underscore their supposed harmony with the basic tents of monotheism » (cf. D'ANCONA COSTA, C., « The *Timaeus*' Model... », p. 218).

³⁵ Issu du même cercle intellectuel que la *Théologie d'Aristote*, on doit encore évoquer un troisième texte responsable, lui aussi, du phénomène d'assimilation progressive entre les propriétés intellectuelles de la seconde et de la première hypostase de Plotin. Il s'agit du *Liber de Causis*, résumé synthétique réarrangé des *Eléments de théologie* de Proclus. La doctrine du *Liber de Causis* ne diffère pas essentiellement de celle de la *Théologie d'Aristote* en ce qui concerne la question de la science divine. On y trouve sous forme de thèses le modèle de la précontenance du monde dans l'essence du premier principe emprunté à l'Intellect de Plotin et transformé par Thémistius : « Toute intelligence connaît ce qui est au-dessus d'elle et ce qui est en dessous d'elle : mais elle connaît ce qui est au-dessous d'elle parce qu'elle en est la cause » (VII §72) ou « L'intelligence contient donc toutes choses ; et il en est ainsi de l'intelligence qu'en raison de la suréminence de la cause première au-dessus de toutes choses » (VIII §86) (cf. MAGNARD, P. (alii), *La demeure de l'être, autour d'un anonyme, étude et*

pénètre le monde arabe sous une forme propre à s'adapter aux exigences des monothéismes musulman et chrétien, et qui, comme le souligne R. Brague, a déjà trouvé sa solution³⁶.

Grand promoteur de la conciliation entre Platon et Aristote, al-Farabi traite de la question de la science divine notamment au chapitre V de son *Traité sur les opinions des habitants de la cité idéale*. Après avoir nié que l'on puisse associer ou opposer quoi que ce soit au premier principe, le second maître affirme l'unicité du premier en son essence³⁷. Ensuite, il examine les rapports du premier principe avec les attributs de connaissance, de sagesse, de vérité et de vie. Au sujet du premier il affirme :

La situation est la même quant au fait qu'il est savant. En effet, Il n'a pas besoin, pour savoir, d'une autre essence telle que, en la connaissant, Il acquerrait une excellence extérieure à son essence, ni non plus, pour être su, d'une autre essence qui Le connaîtrait. Mais il se suffit à soi-même pour savoir et être su. Le savoir qu'Il a de Son essence n'est pas une chose autre que Sa substance. En effet, le fait qu'il sait, le fait qu'il est su et le fait qu'il est savoir, c'est une essence unique et une substance unique.³⁸

Se situant dans la même tradition, Avicenne consacre de nombreux écrits à la question de la connaissance des singuliers par Dieu. Nous nous concentrerons ici sur les chapitres 6 et 7 du huitième livre du *Kitāb al-Šifā*³⁹. Dans la seconde partie du chapitre VIII, l'auteur traite des attributs du premier principe, dont il a prouvé préalablement qu'il existe nécessairement comme cause première de toute chose. Le nécessairement existant (*wājib al-wūjūd*) est le premier des êtres et rien ne peut lui être antérieur. En lui, l'être et l'essence s'identifient et il ne souffre d'aucune forme de composition, ni en genre, ni en espèce. Sous un certain aspect, le premier peut être considéré comme la substance par excellence, car lui seul n'est absolument dans aucun sujet. Cette qualification est cependant ambiguë, car le premier principe n'est porteur d'aucun accident et Avicenne convient qu'il est préférable de ne pas le qualifier de substance. Au chapitre 5, le philosophe persan résume ainsi ce que l'on peut dire du premier :

traduction du *Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990, p. 51 et 55). A propos du *Liber de Causis*, nous avons consulté avec profit le livre de Mme C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le 'Liber de Causis'*, Paris, Vrin, 1995.

³⁶ BRAGUE, R., « Avicenne », in : *Sur la science divine...*, p. 60.

³⁷ AL-FĀRĀBĪ, *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila (Les opinions des habitants de la cité idéale)*, éd. Bumelham, Beyrouth, Dār wa-Maktaba, 1995, p. 35 : « Par cela, le premier est également un par son existence, et parmi toutes les autres choses appelées une, il en porte la signification vraie au plus haut point ».

³⁸ *Arā' ahl al-madīna...*, p. 37. Pour la traduction, cf. BRAGUE, R., « Avicenne », in : *Sur la science divine...*, p. 60 :

وكذلك الحال في أنه عالم؛ فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته؛ ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم و يُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

³⁹ Pour une vue chronologique des différents traités dans lesquels Avicenne traite de cette question cf. BRAGUE, R., « Avicenne », in : *Sur la science divine...*, pp. 57-62.

Il appert donc que le premier n'a pas de genre, ni de quiddité, ni de qualité, ni de quantité, ni de 'où', ni de 'quand', ni de pareil, ni d'associé, ni de contraire, - qu'Il soit exalté et glorifié, qu'il n'a pas de définition, qu'il n'est pas l'objet de démonstration, mais Il est la preuve de toute chose.⁴⁰

Le premier a une existence parfaite, rien ne lui manque et il ne partage rien de ce qu'il est avec un autre que lui. Reprenant une thèse traditionnelle du néoplatonisme, Avicenne précise que le nécessairement existant est suprêmement parfait, car l'existence de toutes choses surabonde de son être⁴¹. Séparé de toute matière, il est par essence bien pur et intelligence pure. Après avoir détaillé les raisons pour lesquelles le premier peut être décrit de la sorte, Avicenne explique qu'il ne peut cependant pas intelliger les choses à partir d'elles-mêmes et que ce mode d'intellection est celui des créatures :

[Le premier] ne peut pas intelliger ces êtres changeants avec leur changement en tant que changeants, d'une intellection temporelle et individuée, mais selon un autre mode que nous montrerons.⁴²

S'il intelligeait les choses changeantes en tant que changeantes, l'essence du premier serait changeante, ce qui est impossible. L'autre mode d'intellection auquel Avicenne fait référence est expliqué peu après la citation précédente sous une forme qui n'est pas exempte de paradoxe :

Le nécessairement existant n'intelligent toute chose que selon un mode universel, et malgré cela rien de ce qui est particulier ne lui échappe : pas le poids d'un atome dans les cieux ou sur la terre ne lui échappe. C'est là une de ces merveilles qui demande pour être comprise une intelligence pénétrante.⁴³

Cette formulation illustre les limites de la conciliation entre les principes de la philosophie néoplatonicienne et les données révélées. La seconde partie de l'affirmation est un extrait du Coran (10, 62) et paraît inconciliable avec le début de la phrase : affirmer que le premier intellige les choses particulières sur le mode de l'universel semble en effet avoir pour corollaire le fait qu'il ne connaisse pas les particuliers dans leur particularité, mais en tant qu'ils appartiennent à telle espèce ou qu'il possèdent telles ou telles caractéristiques

⁴⁰ *al-Šifā' al-Ilahiyyāt*, VIII, 5, éd. cit., 1960, p. 354 ; trad. cit., p. 93 :

فقد وضح أن الأول لا جنس له، ولا ما هية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا نذ له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء.

⁴¹ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt*..., p. 355 ; trad. cit., p. 94.

⁴² *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt*..., p. 358 ; trad. cit., p. 97 :

لا يجوز [الأول] أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخفا بل على نحو آخر نبينه.

⁴³ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt*..., p. 359 ; trad. cit., p. 98 :

واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

communes à d'autres individus⁴⁴. Ainsi, la signification première de la référence coranique – faire comprendre à l'homme l'étendue de la puissance divine en affirmant que rien n'échappe à sa vigilance – est détournée par Avicenne et l'interprétation très personnelle qu'il en donne ne peut être acceptée par les partisans du *Kalām*⁴⁵.

La conciliation entre les affirmations des théologiens et celles d'Avicenne est rendue difficile notamment en raison de la structure cosmologique et épistémologique de l'univers de ce dernier. Le cosmos conçu par le philosophe persan est soumis à des lois nécessaires et se déploie selon une succession de causes qui s'enchaînent par l'intermédiaire des processus cognitifs complexes. Suivant le principe néoplatonicien en vertu duquel de l'un ne procède que l'un, le premier principe ne crée pas directement le monde dans son ensemble, mais en délègue la réalisation à une première intelligence produite par la connaissance qu'il a de lui-même. La pluralité procède de cette première intelligence et non directement du premier principe. Avicenne applique le principe plotinien en vertu duquel en s'intelligent soi-même, le premier intellié toutes choses, au rapport du premier principe avec le monde. Dans cette perspective, en s'intelligent lui-même, le premier intellié la première intelligence et à travers elle seulement, il intellié les autres étants⁴⁶ :

Le premier intellié de par son essence qu'Il est leur principe ; alors dans l'ensemble de ces intelligibles se trouve celui dont le premier est principe sans intermédiaire et dont l'être efflue de lui d'abord. Puis ce qui est intelligé dont le premier est principe avec intermédiaire : il efflue de lui en second lieu.⁴⁷

C'est dans cette perspective que l'on comprend l'affirmation selon laquelle Dieu connaît les particuliers sur le mode de l'universel⁴⁸. Sous un certain angle, il connaît donc les particuliers,

⁴⁴ *Al-Šifā' al-Ilahiyāt...*, p. 360 ; trad. cit., p. 98 : « Il saisit donc les choses singulières en tant qu'elles sont universelles. Je veux dire, en tant qu'elles ont des attributs. Si elles sont appropriées à un individu c'est par relation à un temps singulier et un état singulier ».

فيكون مدركا للأمر الجزئية من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات. وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة.

⁴⁵ MARMURA, M. E. , « Some aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars », *Journal of the American oriental Society*, 82 (1962), p. 312 : « The theologian in his opposition to the theory is defending his concept of an omnipotent God, personally and intimately acquainted with our innermost thoughts and acts. For the theologian, it is in this sense that 'not even the weight of an atom escapes His knowledge' ».

⁴⁶ *Al-Šifā' al-Ilahiyāt...*, p. 359 ; trad. cit., p. 98 : « Quand il intellié lui-même et qu'il intellié qu'il est le principe de tout existant, il intellié les premiers existants [qui proviennent] de lui et ce qui s'engendre d'eux. Rien de ce qui se produit n'existe qui ne devienne nécessairement d'une certaine manière à cause de lui ».

إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه.

⁴⁷ *Al-Šifā' al-Ilahiyāt...*, p. 365 ; trad. cit., p. 103 :

يعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة، بل يفيض وجوده عنه أولا، وما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا.

⁴⁸ Dans l'article cité précédemment, M. E. Marmura analyse les différents sens de la 'connaissance universelle de Dieu'. Par rapport à sa nature, la connaissance de Dieu est universelle dans le sens de 'conceptuelle' ou 'intellectuelle' par opposition à la connaissance sensible sur laquelle se base la connaissance humaine. Ensuite, la manière dont Dieu connaît est universelle au sens où elle n'est pas le résultat d'une abstraction comme la

certes non dans leur particularité, mais du fait qu'ils dépendent tous de lui en tant qu'il est leur cause première. En choisissant de déduire des prémisses néoplatoniciennes leurs conclusions explicites – ce que ne fera pas Averroès –, Avicenne prend parti pour la philosophie contre la tradition religieuse. Comme le remarque M. E. Marmura : « Avicenna was primarily a philosopher engrossed in solving and formulating problems in logic, epistemology and metaphysics. Attempts at reconciling the scriptural with the philosophical were part of the metaphysical endeavour. But in these attempts, as with most of the Islamic philosophers, it is scripture that has to accommodate itself to philosophy and not the other way round »⁴⁹.

Confrontation entre Avicenne et Ġazālī

Parmi les théologiens musulmans qui critiquèrent la position d'Avicenne sur la question de la science divine, le plus connu reste indiscutablement Abū Ḥāmid al-Ġazālī. A plusieurs endroits de son œuvre, mais principalement au chapitre XIII du *Tahāfut al-falāsifa*, Ġazālī condamne très durement les positions d'Avicenne sur cette question, du fait qu'elles contreviennent à la grandeur et à la toute-puissance divine. Pour comprendre les divergences doctrinales qui suscitèrent ces critiques, il faut considérer que l'univers conceptuel du mystique et théologien aš'arite repose sur des bases très différentes de celles du néoplatonisme. Par exemple, si Ġazālī accepte l'idée que Dieu se connaît lui-même, il refuse d'inférer que par là-même, il connaît toutes les autres choses. En revanche, pour Avicenne, Dieu connaît chaque étant particulier en tant qu'il est indirectement sa cause première ; aussi, Dieu est l'origine, et, en tant que tel, il connaît chaque étant particulier. Comme le souligne M. M. Saeed Sheikh : « [al-Ġazālī] is not at all prepared to accept any of the assumptions of the philosophers until and unless they should either be statable in the form of analytical propositions or be verifiable through some kind of intuitive experience [...]. And so far as it suffers from the presuppositions of the intellectualistic-deterministic world-view of the

connaissance humaine. Dans ce sens, la connaissance divine est la cause des choses alors que la connaissance humaine est causée par les choses. Enfin, le terme universel réfère à l'objet connu par Dieu et il signifie qu'il ne connaît pas les particuliers dans leur particularité. Marmura commente ainsi cette assertion : « From such statements it becomes clear that the corruptible particulars are not known individually by God : it is only their general natures, their universal aspects, that are known by Him » (cf. MARMURA, M. E. , « Some aspects of Avicenna's Theory... », pp. 303-304). C'est cette dernière acception du terme 'universel' qui est refusée par les théologiens et qui sera également critiquée, deux siècles plus tard, par Averroès.

⁴⁹ MARMURA, M. E. , « Some aspects of Avicenna's Theory... », p. 312.

philosophers, al-Ġazālī simply has no patience with it »⁵⁰. En effet, Ġazālī affirme par exemple qu'il est possible à Dieu de se connaître lui-même sans se connaître comme le principe de toutes choses, tout comme il est possible à l'homme de se connaître lui-même sans savoir qu'il est causé par Dieu.

Les prémisses sur lesquelles se basent al-Ġazālī et Ibn Sinā sont trop différentes pour que le premier accepte les conclusions du second. Le schéma d'émanation adopté par l'auteur du *Šifā'*, l'action médiatisée de Dieu et la nécessité qui en résulte au niveau des causes secondes sont des éléments parfaitement étrangers à la pensée occasionaliste de Ġazālī, qui conçoit un univers sur lequel Dieu a une main mise totale, et dans lequel aucune cause seconde ne préside au déroulement des événements qui s'y produisent⁵¹. Pour le théologien aš'arite, Dieu est l'unique et direct responsable de chaque série d'événements temporels et ne se contente pas d'en être la cause première et lointaine. Dans cette perspective, il n'y aucune raison de penser que Dieu ne puisse embrasser d'une seule et même connaissance différents états de choses particuliers.

A l'inverse, l'univers avicennien se caractérise par la succession des processus naturels, qui est en partie assurée par la nécessité propre à la nature. Par exemple, Dieu n'est pas le responsable direct d'une éclipse, bien qu'il en soit responsable comme cause première, agissant au travers d'une série de médiations intellectuelles et cosmiques. Dans cette perspective, la question de la connaissance divine a un sens, car, dans une certaine mesure, Dieu est éloigné des choses du monde⁵². Par contre, elle est superflue pour Ġazālī, qui affirme que Dieu est responsable de chaque événement du monde aussi insignifiant soit-il. Aucune cause secondaire ne gère le déroulement d'une éclipse, Dieu est la cause directe et immédiate de chaque phase de son déroulement. Dans cet univers marqué par l'omniprésence divine, il est impensable que le créateur ignore quoi que ce soit ou que son essence soit affectée par les changements que subissent les objets qu'il connaît. Au chapitre XIII de son *Tahāfut*, le théologien aš'arite donne un exemple qui atteste de la particularité de son univers conceptuel :

⁵⁰ SAEED SHEIKH, M., « Al-Ġazālī », in : SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963, p. 610.

⁵¹ SAEED SHEIKH, M., « Al-Ġazālī... », p. 613-614 : « This conception of a through and through causally determined universe rooted in the intellectual-emanationistic metaphysics of the philosophers was so radically different from his own dynamic-occasionalistic world-view grounded in the theistic-voluntaristic metaphysics of the aš'arite tradition that al-Ġazālī declared a complete parting of the way with them ».

⁵² En comparant les univers d'Ibn Sinā et d'al-Ġazālī, M. M. Saeed Sheikh constate que « Through a strange irony of logic the emanationistic argument of the philosophers, instead of building a staircase between God and the world, creates almost an unbridgeable gulf between the two. It certainly leads to the conclusion that God is directly related only to the first intelligence. [...] Further, the argument makes the world an independent and autonomous system which can be understood by itself because of its insistence on an inexorable causal necessity such as pervades the entire scheme of things » (cf. SAEED SHEIKH, M., « Al-Ġazālī... », p. 613).

Si Dieu créait pour nous la connaissance de la venue de Zayed demain, au lever du soleil ; s'il faisait durer cette connaissance et s'il ne nous en créait pas d'autre ni ne négligeait cette connaissance ; au moment du lever du soleil, nous connaîtrions son arrivée présente purement par la connaissance précédente, de même qu'après [son départ], nous connaîtrions qu'il fut [purement par la connaissance précédente]. Cette connaissance une et permanente suffit à encadrer ces trois états.⁵³

Dieu est ici présenté comme la cause immédiate de notre connaissance. Il peut créer en nous une connaissance actuelle d'un évènement qui ne s'est pas encore produit, de telle manière que lorsqu'il se produira, nous le connaîtrons par cette connaissance passée. Si Dieu est capable de faire que nous connaissions l'avant, le pendant et l'après d'un évènement sans que notre connaissance ne soit affectée par le déroulement de l'évènement, d'autant plus est-il lui-même capable de saisir les trois phases d'une éclipse dans leur particularité sans que son essence ne soit affectée par le déroulement du phénomène. La toute-puissance que Ġazālī et les aš'arites accordent à Dieu rend obsolètes certaines contraintes imposées à Dieu par la tradition aristotélico-platonicienne. En effet, en théologie aš'arite il serait parfaitement absurde de supposer que l'immutabilité de Dieu puisse être remise en question par la connaissance des singuliers, alors que, tout en restant immuable, Dieu est la cause prochaine et unique de leurs changements. Le premier principe d'Avicenne est aussi éloigné du Dieu d'al-Ġazālī que l'univers soumis à la nécessité de processions par voie d'émanation est éloigné d'un monde dépendant de la volonté divine jusque dans ses changements les plus insignifiants.

Averroès

L'analyse de la question de la connaissance divine des singuliers a une importance particulière dans l'œuvre du Cordouan. Il l'aborde en détail et sous différents aspects dans cinq de ses écrits, notamment au livre XII du *Grand commentaire* de la *Métaphysique* d'Aristote, seul texte portant sur cette question qui fut transmis aux penseurs latins du XIII^{ème} siècle. Cette problématique est également abordée dans le *Tahāfut al-tahāfut* (*L'incohérence de l'incohérence*), texte polémique rédigé en réponse à la critique des philosophes que formula al-Ġazālī dans son *Tahāfut al-falāsifa*. Dans sa réponse, Averroès ne va pas seulement s'attaquer aux positions d'al-Ġazālī contre les philosophes, mais va également

⁵³ *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 232 :

لو خلق الله لنا علما بقدم زید غدا عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة هن هذا العلم، لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدمه الآن، وبعده بأنه قدم من قبل. وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة.

clarifier la position péripatéticienne, mal comprise par ses prédécesseurs parmi les philosophes d'expression arabe. La question qui nous occupe est traitée par le Commentateur dans certains textes plus proprement théologiques ou juridiques. Le premier d'entre eux est *al-Kašf 'an manāhij al-adilla fi 'aqā'id ahl al-milla* ou *Dévoilement des méthodes de démonstration*, achevé en 1180, dans lequel le récemment nommé grand cadi de Cordoue s'attache à démontrer point par point la fausseté des thèses de la doctrine aš'arite. C'est à l'occasion de la discussion sur la nature des attributs divins qu'Averroès revient sur la question de la science divine. Le Cordouan aborde encore ce problème dans le *Faṣl al-maqāl* ou *Discours décisif*, où c'est en tant que juriste qu'il va discuter la pertinence de condamnations pour hérésie, dont al-Ġazālī avait frappé les héritiers musulmans d'Aristote. C'est également dans ce texte qu'Averroès annonce la rédaction d'un écrit expressément dédié à cette question : la *Ḍamīma al-'ilm al-ilahī* ou *Appendice sur la science divine*⁵⁴, dont la seule traduction latine jamais réalisée au Moyen Age se trouve justement au chapitre XXVI du *Pugio Fidei*.

La Ḍamīma

Ce texte est habituellement annexé au *Discours décisif* pour deux raisons. La première est liée à la tradition manuscrite : dans le ms. 629 de l'Escorial, les deux textes sont reproduits à la suite l'un de l'autre. La seconde résulte d'un lien intertextuel : au paragraphe 29 du *Discours décisif*, Averroès annonce la rédaction d'un traité spécialement dédié à la question de la connaissance par Dieu des singuliers :

Nous avons d'ailleurs réservé à cette question un écrit, que nous avait invité à produire quelqu'un de nos amis.⁵⁵

La référence concerne notre appendice. En essayant de cerner l'ordre d'écriture de ces deux traités, L. Gauthier remarque d'abord que l'emploi du passé *afradnā* laisse entendre que l'appendice aurait été rédigé avant le *Discours décisif*. Il note cependant qu'en arabe, l'usage des temps diffère du nôtre : « Quand nous disons, par exemple, 'je viens vous consulter', ils

⁵⁴ Le titre que lui donne la plupart des éditions est : « Appendice à la question de la connaissance éternelle mentionnée par Abu Walid [ibn Rushd] dans le *Discours décisif* ». Cependant, comme le souligne G. F. Hourani, l'attribution de ce titre ne repose sur aucun manuscrit : « This title [...] was applied to this little essay by Müller (cf. MÜLLER, M.J., *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1875) and has been retained by subsequent editors » (cf. IBN RUŠD (AVERROES), *On the Harmony of Religion and Philosophy*, introd. trad. et notes G. F. Hourani, London, 1976, p. 117, n. 198).

⁵⁵ IBN RUSD (AVERROES), *Faṣl al-maqāl (Discours décisif)*, introd. A. de Libera, trad. et notes M. Geoffroy, Paris, GF, 1996, pp. 128-129 :

وقد أفردنا في هذه المسألة قولاً حركنا إليه بعض أصحابنا.

disent : ‘je suis venu vous consulter’, donnant au prétérit le sens que nous donnons au présent. Peut-être faudrait-il donc, ici, au lieu de ‘nous avons consacré’, traduire ‘nous consacrons’ formule qui justifierait le nom traditionnel d’*Appendice* donné à ce petit traité sur la connaissance divine »⁵⁶.

Quoi qu’il en soit de la chronologie de sa rédaction, on constate que cet appendice se divise en quatre parties, auxquelles s’ajoutent une dédicace et une conclusion. Dans la première, Averroès expose les termes de la difficulté, dans la deuxième et la troisième il rapporte respectivement les opinions des *Mutakallimūm* et celle d’Abū Ḥāmid al-Ġazālī sur la question à propos de laquelle il livre enfin sa propre opinion.

La dédicace

Que Dieu fasse durer votre puissance, qu’il continue de vous bénir et vous garde des sources des calamités.⁵⁷

La plupart des commentateurs s’accordent à reconnaître Abū Ya‘qūb Yūsuf⁵⁸ comme étant le dédicataire anonyme de ce texte. G. F Hourani étaye cette hypothèse par deux éléments : l’emploi du pluriel de majesté et la référence explicite à la puissance du personnage ne conviendraient qu’à un monarque⁵⁹. Cette hypothèse est confirmée dans la suite de la dédicace. Averroès fait référence à l’intelligence supérieure et à la noblesse de tempérament du dédicataire, qualités par lesquelles il surpasse beaucoup de ceux qui consacrent leur vie à l’étude. L. Gauthier met cette remarque en parallèle avec le récit que fit Averroès de sa rencontre avec le prince Almohade. Cette histoire a été recueillie de la bouche d’Averroès par son disciple Abū Bakr al-Qurtūbi et transmise par Abd al-Wāḥid al-Marrakuṣī. Gauthier nous dit : « l’entretien avait longuement roulé sur l’éternité du monde, et le khalife y avait fait

⁵⁶ IBN ROCHD (AVERROES), *Traité décisif sur l’accord de la religion et de la philosophie*, introd. , trad. et notes L. Gauthier, Alger, 1948, p. vi.

⁵⁷ *Ḍamīma...*, p. 71 :

أدام الله عزتكم وإبقي بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم.

⁵⁸ Abū Ya‘qūb Yūsuf est le second calife almohade. En 1163, il fut proclamé souverain à Séville dont il construisit le minaret. Prince cultivé, il est parfois surnommé le ‘calife intellectuel’. Blessé au combat contre les rois chrétiens d’Andalousie en face de Santarém, il meurt en 1184.

⁵⁹ *On the Harmony of Religion...*, p. 117, n. 199 : « The term of address, especially the reference to ‘your power’ *‘izzatakum*, and the use of the plural of majesty, are uniquely fitting to a ruler ». Hourani remarque ensuite que, dans l’hypothèse où il s’agit du souverain almohade, il est périlleux d’expliquer qu’Averroès l’appelle ‘mon ami’. En effet, il est une chose d’appeler un roi ‘mon frère’ dans l’intimité mais il en est une autre de le nommer ‘mon ami’ dans un ouvrage destiné à la publication. Une remarque de Gauthier amène un début d’explication : « En traduisant de mot *ṣāḥib* par ami, nous avons, faute d’un mot français mieux approprié, forcé quelque peu le sens du mot arabe [...]. Il a parfois le sens de ‘maître’, ‘gouverneur’, ‘chef’, et dans une foule d’expressions il n’a qu’un sens explétif » (cf. *Traité décisif sur l’accord de la religion...*, p. 50, n. 81).

preuve 'd'une érudition, nous dit le narrateur, que je n'aurais pas même soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière' »⁶⁰. S'il ne révèle pas le nom de son dédicataire, Averroès aurait, par cette indication, laissé un indice sur son identité. Le Commentateur poursuit sa dédicace en laissant entendre que les dispositions intellectuelles de son dédicataire sont à l'origine de la rédaction de cet appendice :

La sûreté de votre perception vous a conduit à considérer la difficulté qui apparaît à propos de la connaissance de l'Éternel, loué soit-il, en relation avec les choses par lui produites.⁶¹

Suite à l'énoncé du problème, Averroès conclut en disant qu'il est de son devoir de résoudre la perplexité du dédicataire quant à cette question⁶². Pour ce faire, il va d'abord formuler la difficulté pour y répondre ensuite car :

Celui qui ne sait pas comment se noue un nœud, ne sait pas comment le défaire.⁶³

Formulation de la difficulté

La formulation de la difficulté s'articule autour de deux points. Premièrement, Averroès se demande si les choses sont de la même manière avant et après avoir reçu l'existence :

Si toutes les choses subsistent dans la connaissance de Dieu, loué soit-il, avant qu'elles n'existent ; lorsqu'elles existent, subsistent-elles, dans sa connaissance, sous le même mode que celui sous lequel elles subsistaient, dans sa connaissance, avant d'être ? Ou, lorsqu'elles existent, subsistent-elles dans sa connaissance sous un autre mode que celui sous lequel elles subsistaient, dans sa connaissance, avant d'être ?⁶⁴

Le problème est posé sous la forme d'une alternative et concerne le statut ontologique les étants du monde, non pas en eux-mêmes, mais dans leur rapport au créateur. En effet, les choses (*kulluhā*) subsistent d'abord dans la connaissance de Dieu avant d'exister dans le monde, et ne cessent pas d'exister dans la connaissance du créateur lorsqu'elles existent ensuite dans le monde. C'est le nœud du problème : les choses ont deux modes d'existence, d'abord (a) dans la connaissance du créateur et ensuite (b. 1) dans la connaissance du créateur

⁶⁰ *Traité décisif sur l'accord de la religion...*, p. 49.

⁶¹ *Damīma...*, p. 71 :

وانتهى نظركم السيد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلقاً بالأشياء المحدثّة عنه.

⁶² Hourani note avec raison que cette précision nous permet de dire que la rédaction du traité doit suivre de près l'entretien d'Averroès avec le souverain car : « one would not leave one's king in perplexity for years » (cf. *On the Harmony of Religion...*, p. 118, n. 204).

⁶³ *Damīma...*, p. 71 :

من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل.

Cette référence est empruntée à la *Métaphysique* d'Aristote : « Quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car [...] il n'est pas possible de défaire un nœud sans savoir de quoi il s'agit » (cf. *Métaphysique*, B, 1, trad. cit., p. 121).

⁶⁴ *Damīma...*, p. 72 :

إن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟

et, simultanément, (b. 2) dans le monde. La question est de savoir si l'état (b. 1) est identique à l'état (a) malgré l'existence simultanée des choses en (b. 2) dans le second cas.

Averroès tire alors les conclusions de l'alternative proposée. Si les choses subsistent dans la connaissance de Dieu, lorsqu'elles existent, sous un autre mode que celui sous lequel elles subsistaient dans sa connaissance avant d'être, cela signifie, d'une part, que la connaissance de Dieu est changeante et, d'autre part, qu'une connaissance additionnelle (*'ilm zā'id*) apparaît en Dieu lorsque les choses passent du non-être à l'être. Ces deux conséquences sont inadmissibles. Cependant, l'inverse n'est pas non plus envisageable. En effet, si les choses, lorsqu'elles existent, subsistent dans la connaissance de Dieu sous le même mode que celui sous lequel elles subsistaient dans sa connaissance avant d'être, alors se pose la question suivante :

Est-ce qu'avant d'être, les existants créés existent, en eux-mêmes, de la même manière qu'au moment où ils existent ?⁶⁵

La réponse ne peut être affirmative que si l'être et le non-être sont une seule et même chose, ce qui est absurde. On peut s'interroger ici sur la pertinence de ce glissement ontologique : jusqu'à présent, il n'a jamais été question du mode d'existence des étants en eux-mêmes, mais toujours de leur mode d'existence dans la connaissance de Dieu. Il s'agissait alors de savoir si les choses avant et après leur survenue dans le monde subsistaient toujours sous le même mode dans la connaissance de Dieu ou non. La question ontologique était circonscrite à la connaissance divine. Averroès prolonge la question – le statut ontologique des étants est-il le même, dans la connaissance de Dieu, avant et après qu'ils existent dans le monde ? – en demandant si le statut ontologique des étants est le même avant et après qu'ils existent. On peut légitimement se demander si le changement de cadre rend pertinente la résolution de l'alternative. Autrement dit, demander si les étants ont le même statut dans la connaissance de Dieu avant et après qu'ils existent équivaut-il à demander si les étants ont, en eux-mêmes, le même statut avant et après qu'ils existent ?

Le second point articulant la difficulté repose sur une nouvelle prémisse. Dans le cas où l'adversaire concède – et il y est contraint – qu'avant d'exister les existants ne sont pas, en eux-mêmes, dans le même état qu'au moment où ils existent, Averroès pose alors la question de savoir si la connaissance vraie n'est pas celle de l'étant tel qu'il est⁶⁶.

⁶⁵ *Damīma*..., p. 72 :

فهل هي في نفسها أعنى الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت ؟

⁶⁶ *Damīma*..., p. 72 : « La connaissance vraie n'est-elle pas la connaissance de l'étant tel qu'il est ? »

أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟

La réponse ne peut être qu'affirmative et débouche sur une nouvelle contrainte : si la connaissance vraie est la connaissance de l'étant tel qu'il est, alors, si l'étant change, la connaissance qui lui est liée change également⁶⁷. Le raisonnement conduit à une alternative dont les deux termes sont insatisfaisants :

Un des deux termes de l'alternative est nécessaire : soit la connaissance éternelle change en elle-même, soit les choses qui surviennent lui sont inconnues. [Mais] les deux termes de l'alternative sont impossibles dans le cas de Dieu, loué soit-il.⁶⁸

Averroès établit alors un parallèle avec ce qui survient chez l'homme. A l'inverse de la connaissance divine, la connaissance humaine change lorsque change l'objet connu. Chez l'homme, la connaissance d'un objet a pour cause l'objet lui-même⁶⁹.

Cette difficulté est confirmée avec ce qui apparaît dans le cas de l'homme, c'est-à-dire que sa connaissance des choses non-existantes est liée à la supposition de [leur] existence, et sa connaissance est liée à elles lorsqu'elles existent.⁷⁰

La prémisse précédemment évoquée est ainsi vérifiée : la connaissance véritable est la connaissance des choses telles qu'elles sont. Si l'objet change, la connaissance qui lui est liée change également. Averroès conclut donc que la connaissance de l'existence d'une chose et la connaissance de sa non-existence sont deux connaissances différentes⁷¹. En effet, s'il connaissait les choses existantes avec la connaissance par laquelle il connaît les choses non-existantes, l'homme ne connaîtrait pas les choses existantes au moment où elles existent.

Rejet des solutions des prédécesseurs

Averroès mentionne ensuite les solutions apportées à cette difficulté par ces prédécesseurs : les *Mutakallimūn* en général et Abū Ḥāmid al-Ġazālī en particulier.

⁶⁷ *Damīma...*, pp. 72-73 : « Si [l'adversaire] dit oui, il lui sera dit en conséquence de cela que si la chose en elle-même change, sa connaissance change également, sans cela, il ne sera pas connu tel qu'il est ».

فإذا قال نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد علم على غير ما هو عليه.

⁶⁸ *Damīma...*, p. 73 :

فإذا يجب احد أمرين إما أن يختلف العلم القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له . وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه.

⁶⁹ Comme le note J. Jolivet : « la science doit se conformer à son objet et n'être pas la même quand cet objet est en acte et quand il est en puissance » (cf. JOLIVET, J. , « Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote », *Arabica*, 29 (1982), p. 238).

⁷⁰ *Damīma...*, p. 73 :

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان أعني من تعلق علمه بالأشياء المدعومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت.

⁷¹ *Damīma...*, p. 73 : « Il est évident par soi que les deux connaissances sont différentes sans cela, [l'homme] ignorerait l'existence des choses au temps où elles existent ».

فإنه من البين بنفسه أن العلمين وتغايران وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه.

Le Commentateur commence par affirmer qu'on ne peut sortir de la difficulté posée par la question de la connaissance divine en choisissant la réponse des partisans du *Kalām* qui soutiennent que Dieu connaît les choses avant qu'elles n'existent, telles qu'elles seront lorsqu'elles existeront, relativement au temps, au lieu et aux autres attributs spécifiques des étants en tant qu'ils sont⁷². Selon le Commentateur, cette explication ne résout rien, car les défenseurs du *Kalām* devront fatalement répondre par l'affirmative à la question de savoir s'il survient un changement lorsque les choses se mettent à exister. Ils devront alors reconnaître que Dieu connaît quelque chose qu'il ignorait précédemment⁷³. Ce qui conduit à la conclusion suivante :

En somme, il est difficile de concevoir que la connaissance d'une chose avant qu'elle n'existe et sa connaissance après qu'elle existe soit une seule et même connaissance. Cette formulation de la difficulté est la plus rigoureuse possible...⁷⁴

La position des *Mutakallimūn* est également critiquée par Averroès dans les *Manāhij*. Le traitement de la question y est cependant plus succinct et se situe dans un contexte plus théologique que philosophique. Dans un court passage consacré à la question de la science divine, Averroès commence par analyser le verset du Coran 67, 14, dans lequel il est demandé comment Dieu pourrait ne pas connaître ce qu'il a créé, lui qui est omniscient⁷⁵. Ce verset et l'observation de la nature amènent à la même conclusion : la connaissance que le créateur a des créatures est déduite de l'ordre qui règne entre les différentes parties du monde. Par exemple, en observant une maison, on comprend que les fondations sont en vue des murs et les murs en vue du toit, et on saisit que le constructeur de la maison est savant dans l'art de la

⁷² *Damīma...*, p. 73 : « Dieu, qu'il soit exalté, connaît les choses avant qu'elles soient telles qu'elles seront lorsqu'elles seront selon le temps, le lieu et aux autres choses parmi les attributs spécifiques des étants en tant qu'ils sont ».

بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود.

Il est difficile de savoir à quel penseur se réfère exactement Averroès. Cette explication rappelle entre autres la doctrine d'Abū al-Ḥussein al-Sāliḥi dans la version rapportée par al-Aṣ'arī (873-935) dans son *Maqālāt al-islāmiyyīn* : « Dieu connaît, dès l'éternité, les choses selon leur temps ; Il connaît dès l'éternité qu'elles existeront à leur temps ; Il connaît les corps, dès l'éternité, en leurs temps, et les créatures en leur temps ». (cf. BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, vol. I, Paris, Vrin, 1972, p. 149).

⁷³ *Damīma...*, p. 73 : « Car il peut leur être dit : 'quand [les choses] se mettent à exister, survient-il alors un changement ? ou n'en survient-il pas ? C'est-à-dire lorsque la chose sort du non-être vers l'être ? S'ils disent qu'il n'en survient pas, alors ils s'obstinent. S'ils répondent qu'il en survient un, alors il leur sera demandé si l'apparition de ce changement est connue de la science éternelle ou non et la difficulté précédente subsiste ».

فإنه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير ؟ أو لم يحدث ؟ وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود ؟ فإن قالوا لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم.

⁷⁴ *Damīma...*, pp. 73-74 :

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد و العلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه. فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن...

⁷⁵ *Coran* 67, 14 : « Ne connaîtrait-il pas ce qu'il a formé lui-même, lui qui pénètre tout et qui est instruit de tout ? » (cf. trad. KASIMIRSKI, éd. cit., p. 445).

(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)

construction. Après avoir démontré que la connaissance doit être attribuée à Dieu, Averroès aborde brièvement la question du mode de connaissance et s'oppose en premier lieu à la solution des *Mutakallimūn*. La manière dont il expose leur point de vue est très proche du passage de la *Ḍamīma* : au moment où les créatures apparaissent, Dieu les connaît d'une science éternelle⁷⁶. La connaissance de la chose produite serait donc la même lorsque la chose est que lorsqu'elle n'est pas. Comme dans la *Ḍamīma*, cette solution n'est vraie que si l'existence et la non-existence sont une seule et même chose, ce qui est absurde. La solution des partisans du *Kalām* est jugée inintelligible par Averroès :

Or cela n'est pas pensable, car la science doit être consécutive à l'être. Et comme l'être est tantôt existant en acte, tantôt existant en puissance, il faut que la science de cet être dans l'un et l'autre cas soit différente, car le moment de l'existence [de cet être] en puissance est autre que le moment de son existence en acte.⁷⁷

Le Commentateur précise en conclusion que si l'on veut se conformer à la loi religieuse, il faut confesser que Dieu sait que la chose sera, avant qu'elle ne soit, qu'il sait qu'elle existe lorsqu'elle existe et qu'elle a disparu lorsqu'elle a disparu. Cette solution va être détaillée dans la suite de la *Ḍamīma*.

Après les *Mutakallimūn*, Averroès rapporte la solution proposée par Abū Ḥāmid al-Ġazālī au XIII^{ème} livre de son ouvrage polémique contre les philosophes : le *Tahāfut al-falāsifa*⁷⁸. La solution de Ġazālī est présentée de la manière suivante : la connaissance (*al-ilm*) et l'objet connu (*al-ma'lūm*) sont dans une relation telle que l'un des deux termes de la relation peut changer sans que l'autre ne change en lui-même. C'est ainsi que Dieu connaît les objets du monde : ils changent sans que ne change la connaissance que Dieu en a :

La connaissance et l'objet connu sont en relation et l'un des deux relatifs change, sans que l'autre relatif ne change en lui-même. C'est cela qui semble se passer pour les choses dans la connaissance du Dieu glorieux, c'est-à-dire qu'elles changent en elles-mêmes sans que ne change la connaissance que Dieu a d'elles.⁷⁹

⁷⁶ IBN RUSD (AVERROES), *al-Kašf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id ahl al-milla* (*Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane*), éd. M.A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz al-wahdat al-'arabiyya, 1998, p. 129. Pour la traduction cf. AVERROES, *L'islam et la raison*, trad. par M. GEOFFROY, Paris, GF, 2000, p. 117 : « Mais sur ce sujet, il ne convient pas de creuser plus avant, et de dire, comme le font les théologiens, qu'Il connaît les choses adventices au moment où elles se produisent d'une science prééternelle »

لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه نعلم قديم.

⁷⁷ *Al-Kašf*..., pp. 129-130 ; trad. cit., p. 118 :

وهذا أمر غير معقول: إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل.

⁷⁸ *Ḍamīma*..., p. 74 : « La solution de ce problème requerrait un long discours, mais nous nous proposons ici de donner le point principal de la solution. Abū Ḥāmid [al-Ġazālī] a souhaité répondre à ce problème dans son livre intitulé *Tahāfut [al-falāsifa]* d'une manière non persuasive ».

وحل هذا الشك يستدعي كلاماً طويلاً... إلا أنا هنا نقصد للنكتة التي بها ينحل. وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم بالتهافت بشئ ليس فيه مقنع.

⁷⁹ *Ḍamīma*..., p. 74 :

Il en va de même de la relation spatiale : une colonne peut se trouver d’abord à droite de Zayed, puis à sa gauche, sans que ce dernier ait changé en lui-même. On trouve effectivement cette explication dans le *Tahāfut al-falāsifa*. Au chapitre XIII, Ġazālī critique la doctrine d’Ibn Sinā qui affirme, comme on l’a vu⁸⁰, que Dieu connaît les particuliers sur le mode de l’universel. La position avicennienne est exposée de la manière suivante : Dieu ne peut connaître les trois phases successives d’une éclipse – elle n’est pas, mais est attendue, elle est, et, enfin, elle n’est plus, mais a été – car, s’il connaissait l’éclipse comme non-existante au moment où elle existe ou comme existante au moment où elle n’est plus, il serait ignorant. Pour Avicenne prétendre que, dans un premier moment, Dieu ne connaît pas l’éclipse pour la connaître ensuite est également inconcevable, car le changement ne peut être prédiqué de Dieu. L’alternative est alors d’affirmer que Dieu ne connaît pas telle éclipse dans son déroulement particulier, mais qu’il sait que le soleil et la lune se meuvent sur deux orbites qui se croisent, que régulièrement les deux astres se rencontrent sur ces nœuds et que la lune éclipse alors le soleil. Pour Ġazālī, il s’ensuit que :

Sa connaissance de tout ceci – avant l’éclipse, au moment de l’éclipse et après sa disparition – se produit sur un mode unique et indifférencié, qui ne nécessite pas de changement dans son essence.⁸¹

Du point de vue du penseur sunnite, les diverses conséquences de cette doctrine sont parfaitement inacceptables, car si Dieu ne connaît les particuliers que sur le mode de l’universel, il ne connaîtra l’incroyance de Zayed que sur le mode de l’incroyance en général⁸². Dans cette perspective, Dieu n’aurait pu connaître la prophétie de Muḥammad au temps de la révélation, car il n’en posséderait qu’une connaissance générale, c’est-à-dire que, parmi les hommes, certains sont porteurs d’une prophétie et qu’ils se distinguent par tels ou tels attributs⁸³.

العلم والمعلوم من المضاف وأنه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها.

⁸⁰ Cf. *supra*

⁸¹ *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 226 :

وكلن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة، لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته.

⁸² *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 228 : « Et cela est un principe qu’ils considèrent [comme vrai] et par cela, ils ruinent dans leur ensemble les principes de la loi religieuse. Car cela implique que Zayed par exemple, s’il obéit ou désobéit à Dieu, Dieu n’aura pas connaissance de l’apparition nouvelle de ces états car il ne connaît pas Zayed dans sa particularité ».

وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكآبية، إذ مضمونها أنّ زيدا مثلا، لو أطاع الله أو عصاه، لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدا بعينه.

⁸³ Comme on l’a vu précédemment, cette tension est réellement présente dans l’œuvre d’Avicenne. Malgré le paradoxe que cela entraîne, il affirme que rien n’échappe à Dieu, pas même le poids d’un atome, et simultanément, il déclare que Dieu ne connaît les choses du monde que sous leur aspect universel. Avicenne prend clairement parti pour la philosophie en choisissant de résoudre la difficulté en faveur de la philosophie. Al-

Selon al-Ġazālī, les philosophes commettent deux erreurs : premièrement, ils considèrent que l'avant, le pendant et l'après d'une séquence temporelle sont trois états différents et, deuxièmement, que connaître une succession de choses différentes se succédant dans un même réceptacle (*maḥall*) nécessite un changement dans le sujet qui connaît cette succession. Afin de comprendre comment Dieu connaît les particuliers dans leur singularité, Ġazālī distingue alors trois types de relations, dont la première est appelée relation pure (*iḍāfa maḥḍa*). Imaginons qu'un objet soit à gauche d'un sujet après avoir été à sa droite : cette relation n'implique aucun changement dans l'essence du sujet, car seule la relation a changé. La seconde est également une pure relation et concerne le cas d'un sujet capable de mouvoir des objets qui sont en face de lui : la disparition d'un objet n'affecte pas l'essence du sujet, car celui-ci a la capacité de mouvoir les objets en général et ce pouvoir ne disparaît pas si l'objet mû disparaît. En revanche, le troisième cas implique un changement dans l'essence du sujet : pour les philosophes, il s'agit du processus cognitif. En effet, selon eux, un changement dans l'objet connu nécessite un changement dans la connaissance de cet objet. Selon Ġazālī, les philosophes ne peuvent envisager que l'essence du sujet connaissant ne soit pas affectée par la connaissance d'une chose arrivée nouvellement à l'existence car :

La connaissance est une et similaire dans ses états, mais [ici] la relation a changé, car la relation dans la connaissance est la véritable essence de la connaissance. Ainsi, son changement nécessite un changement dans l'essence de la connaissance.⁸⁴

Contrairement aux philosophes, Ġazālī classe la connaissance divine des singuliers parmi les relations pures (*iḍāfa maḥḍa*) du type 'être à droite' puis 'être à gauche de', relation qui ne cause pas de changement dans le sujet connaissant. De ce point de vue, Dieu connaît l'éclipse avant qu'elle ne soit d'une connaissance similaire à celle par laquelle il la connaît au moment où elle est et au moment où elle n'est plus. Les différences entre l'avant, le pendant et l'après se réduisent à des relations qui ne nécessitent pas de changement dans l'essence de celui qui connaît⁸⁵. En d'autres termes, seul l'objet de la relation subit un changement lorsqu'il se trouve à droite après s'être trouvé à gauche d'un sujet qui, lui, ne subit aucun changement. Il en va de même pour la connaissance : lorsque l'éclipse se produit après

Ġazālī tient la position exactement inverse, sans condamner la philosophie dans son ensemble, il ne lui cèdera rien qui doive préteriter la loi religieuse.

⁸⁴ *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 231 :

فالعالم واحد متشابه الأحوال، وقد تبدلت عليه الإضافة، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم. فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم.

⁸⁵ *Tahāfut al-falāsifa*..., p. 231 : « Ces différences se réduisent à des relations qui ne nécessitent pas de changement dans l'essence de la connaissance et qui, par là, ne nécessitent pas de changement dans l'essence de celui qui connaît ».

هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم، فلا توجب تغييراً في ذات العالم.

n'avoir pas été, c'est elle qui subit un changement et non celui qui a connaissance de ce phénomène.

Pour sa part, Averroès refuse cette explication et considère que la connaissance n'est pas un des deux termes de la relation, mais la relation elle-même. De ce point de vue, si la colonne se situe d'abord à droite puis à gauche de Zayed, la relation change, car la colonne est d'abord dans une relation 'être à droite de' puis 'être à gauche de'. Seul le porteur de la relation (*al-ḥāmal*) – Zayed – ne change pas⁸⁶. Selon Averroès, bien que la nature de Zayed ne change pas lorsque la colonne est d'abord à sa droite puis à sa gauche – comme la nature de Dieu ne change pas lorsqu'il connaît les objets du monde –, on est toutefois contraint d'affirmer que la colonne a changé en elle-même. On ne peut alors prétendre que la connaissance de la colonne lorsqu'elle est à droite soit la même que la connaissance de la colonne lorsqu'elle est à gauche. M. Campanini émet cependant un doute concernant la réponse d'Averroès à Ġazālī : « Tuttavia, l'obiezione di Averroè non mi pare confutare l'esempio di al-Ġazālī. Infatti, anche la colonna non cambia in se stessa e non modifica le proprie caratteristiche sostanziali. Per cui, se è alta due metri e porta un capitello corinzio, rimarrà alta due metri e con capitello corinzio sia che si trovi a destra sia che si trovi a sinistra di Zayd »⁸⁷. C'est précisément cela qu'entend démontrer al-Ġazālī : le mode d'être d'une chose avant sa création est identique, dans la connaissance divine, à son mode d'être après qu'elle ait été créée, « anche se la cosa cambia o passa dal non-essere all'essere »⁸⁸.

Dans le *Tahāfut al-Tahāfut*, Averroès poursuit cette critique de Ġazālī. Tout d'abord, il explique que l'erreur des philosophes est réelle et qu'elle se base sur l'assimilation du fonctionnement de la connaissance humaine à celui de la connaissance divine. Ensuite, il poursuit en affirmant que la solution d'al-Ġazālī – qui considère qu'il existe une connaissance qui est reliée aux objets connus de telle manière qu'un changement dans cette relation n'affecte pas l'essence des objets reliés – est une solution inintelligible⁸⁹. En effet, la

⁸⁶ *Damīma...*, p. 75 : « Cela n'est pas vrai, car la relation a changé en elle-même : la relation qui était 'être à droite' est devenue 'être à gauche'. Seul le sujet de la relation, celui qui la porte, n'a pas changé, c'est-à-dire Zayed ».

ليس بصادق. فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها وذلك أن الإضافة التي كانت يمينة قد عادت يسرة وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الإضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد.

⁸⁷ IBN RUŠD (AVERROES), *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, introd., trad. et notes M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milan, 1994, p. 153, n. 94.

⁸⁸ *Il trattato decisivo...*, p. 153, n. 94.

⁸⁹ *Tahāfut al-tahāfut...*, p. 461 : « Pour ce qui est de la réponse [d'al-Ġazālī], à savoir qu'il est possible qu'existe une connaissance dont la relation aux objets connus est une relation telle qu'elle n'entre pas dans l'essence [des objets reliés], par exemple la droite et la gauche par rapport à ce qui est à droite et à gauche, c'est une réponse qui ne peut être compris naturellement par la connaissance humaine ».

connaissance humaine entretient une relation telle avec les objets connus que ceux-ci affectent et modifient l'essence de celui qui connaît.

La solution d'Averroès

Selon nous, la manière de résoudre cela est de reconnaître que le rapport de la connaissance éternelle à l'être est différent du rapport de la connaissance produite à l'être de telle sorte que l'existence de l'être est une cause et une raison pour notre connaissance alors que la connaissance éternelle est la cause et la raison de l'être.⁹⁰

Cette séparation entre la connaissance produite et la connaissance éternelle est le point sur lequel Averroès se démarque de ses prédécesseurs. Bien qu'il se réclame d'un aristotélisme strict, Averroès s'éloigne cependant du Philosophe lorsqu'il attribue la cause et la raison de l'être à la connaissance divine. Pour le Commentateur, cette action sur l'être est caractéristique de la science divine alors que la connaissance humaine, elle, pâtit sous l'effet de l'être⁹¹. Cette radicale altérité entre la connaissance humaine et divine permet d'affirmer que la première ignore parfaitement la seconde. En effet, l'intellection humaine est enfermée dans les catégories de l'universel et du particulier qui sont inadéquates à rendre compte du phénomène de l'intellection divine. Dans cette perspective, la question de l'apparition d'un changement dans l'essence de Dieu, dans le cas où il connaîtrait les particuliers dans leur individualité, ne se pose pas. En effet, la formulation de ce problème résulte d'une fausse analogie entre la connaissance divine et la connaissance humaine⁹² et ne se pose plus dès lors que l'on reconnaît que la première n'a rien en commun avec la seconde. Pour Averroès, la difficulté est résolue :

On ne doit pas admettre que, s'il ne se passe aucun changement, c'est-à-dire dans la connaissance éternelle, cela signifie qu'il ne connaît pas les étants dans le temps où ils apparaissent, tels qu'ils sont ; nous devons simplement admettre qu'il ne les connaît pas d'une connaissance produite mais d'une connaissance éternelle.⁹³

وإما جوابه عن ذلك بأنه ممكن ان يكون ههنا علم نسبة المعلومات إليه نسبة المضافات التي ليست الإضافة في جوهرها مثل اليمين و الشمال في ذي اليمين و الشمال فشئ لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني.

⁹⁰ *Damīma...*, p. 75 :

والذي ينحل به هذا الشك عندنا فهو أن يعرف الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود.

⁹¹ Précisons que l'action de la science divine n'est pas une création comme le souligne J. Jolivet : « le premier Moteur n'est pas créateur, il est cause efficiente en tant qu'il donne le mouvement et non en tant qu'il donnerait l'existence » (JOLIVET, J., « Divergences entre les métaphysiques... », p. 233).

⁹² *Damīma...*, p. 75 : « Cette erreur provient simplement d'une analogie entre la connaissance éternelle et la connaissance produite, elle est l'analogie entre l'apparent et le caché ; la fausseté de cette analogie est connue ». وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هذا القياس.

⁹³ *Damīma...*, p. 76 :

لم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث بل بعلم قديم.

L'apparition d'un changement dans la connaissance lorsque change l'objet connu est une caractéristique de la seule connaissance produite et non de la connaissance éternelle, car la première est causée par les étants alors que la seconde est la cause des étants. Pour Averroès, cette altérité radicale dans le processus cognitif est une des marques de la transcendance (*al-tanzīh*) de Dieu.

Cette explication nouvelle du rapport entre la connaissance éternelle et les étants produits par elle innocente les philosophes – c'est-à-dire les péripatéticiens – de l'accusation de prétendre que Dieu ne connaît pas les particuliers dans leur individualité⁹⁴. En effet, la connaissance éternelle et les effets produits sont bel et bien connectés, bien qu'ils le soient d'une manière différente de celle qui lie la connaissance produite aux étants du monde. Averroès peut alors réaffirmer que Dieu connaît les choses, car elles sont issues de lui. Bien plus, le fait qu'il connaisse est la cause des êtres. Il précise que si les choses émanent de Dieu, cela est moins dû à son être, ou au fait qu'il possède tel ou tel attribut, qu'à son connaître⁹⁵.

Le Commentateur tire une seconde conclusion de la distinction entre la nature des connaissances produite et divine : si la seconde ne peut être caractérisée ni par le particulier ni par l'universel, elle est alors parfaitement inconnaissable à l'homme et n'est conditionnée par aucun attribut. Pour qualifier la connaissance divine, Averroès utilise le verbe *kayyafa*, qui, dans ce contexte, rappelle la doctrine aš'arite du *bilā kayfa* ou du 'sans comment' développée par al-Aš'arī pour résoudre la polémique au sujet de la nature des attributs divins, querelle qui divisa les Mu'tazilites et les partisans d'Ibn Ḥanbal. Les premiers affirmaient que ces attributs ne faisaient pas partie de l'essence divine, alors que les seconds prenaient à la lettre les descriptions anthropomorphiques de Dieu présentes dans le Coran. La doctrine du *bilā kayfa* tient le milieu entre ces deux positions, en affirmant que Dieu possède réellement la connaissance, la vue, la vie ou le pouvoir, sans que l'on doive demander pourquoi et comment. L. Gardet et M. M. Anawati précisent un des buts de cette théorie : « Un des points

⁹⁴ *Damīma...*, p. 76 : « Ainsi, la connaissance éternelle est simplement reliée aux étants d'une manière autre que celle qui les relie à la connaissance produite. Cela n'est pas qu'ils ne sont pas reliés du tout comme les philosophes ont été accusés de le dire au sujet de cette difficulté qu'Il ne connaissait pas les singuliers ».

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلاً كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون الموضع هذا الشك أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات.

⁹⁵ *Damīma...*, p. 76 : « En effet, le raisonnement contraint à conclure que Dieu connaît les choses car leur émanation depuis lui est seulement liée au fait qu'il connaît et non au fait qu'il est seulement ou qu'il est par un certain attribut, mais par le fait qu'il connaît.

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا بل من جهة أنه عالم.

Pour Averroès, cette affirmation philosophique est confirmée par le verset du Coran 67, 14 : « Ne connaîtrait-il pas ce qu'il a formé lui-même, lui qui pénètre tout et qui est instruit de tout ? ». Ce verset introduisait le traitement de la question de la science divine dans les *Manāhij*.

cruciaux sur lesquels ont porté les discussions, et qui a marqué chez les aš‘arites une évolution, est celui des attributs de Dieu. Al-Aš‘arī parlait du *bilā kayfa* pour sauvegarder à la fois la transcendance divine et les affirmations explicites du Coran »⁹⁶. Plus loin, ils notent encore : « Dieu, disaient les premiers aš‘arites, a vraiment des mains, des yeux, une cuisse... mais ‘sans comment’ (*bilā kayfa*), sans rien d’analogue aux mains, yeux, cuisse... des créatures »⁹⁷.

Du point de vue philosophique, la solution du Commentateur – extraire la connaissance divine des catégories du particulier et de l’universel – permet de sortir des difficultés posées par la position avicennienne qui, pour préserver Dieu du changement, affirmait qu’il connaît les particuliers sur le mode de l’universel. Du point de vue théologique, elle contourne les accusations gāzālīennes en proclamant que Dieu ne peut pas ne pas connaître les singuliers, même si le mode sur lequel il les connaît reste inintelligible à l’esprit humain. Comme l’affirme M. Goeffroy : « On a vu qu’Ibn Rushed, en niant que l’opposition particulier/universel soit pertinente pour la science divine, et en revenant à une position qui se veut plus strictement aristotélicienne, se soustrait à l’accusation [d’al-Ġazālī] »⁹⁸.

A ce propos, il convient de relever que les dernières lignes de l’*Appendice* sont consacrées à défendre les péripatéticiens (*al-Maššā’im*) de l’accusation d’avoir nié la connaissance divine des singuliers. En effet, pour Averroès cette accusation est infondée, car ces penseurs ont soutenu que la connaissance divine des singuliers est :

La cause des songes divinatoires, de la révélation et d’autres choses parmi les illuminations divines.⁹⁹

On trouve des précisions supplémentaires à ce sujet dans le *Faṣl al-maqāl*. Averroès défend les aristotéliciens en affirmant qu’ils considèrent que le premier principe est à l’origine des prémonitions des événements particuliers devant advenir dans le futur. Il précise que ces sortes de présages surviennent pendant le sommeil¹⁰⁰. Cette explication fait écho à la

⁹⁶ GARDET, L. et ANAWATI, M. M., *Introduction à la théologie musulmane : Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948, p. 66.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 216. A propos de la doctrine d’al- Aš‘arī, S. Mervin précise également : « La doctrine [d’al-Aš‘arī] se situe donc à mi-chemin entre celle des mu‘tazilites et celle des ḥanbalites [...]. On décèle, dans cette doctrine, un grand souci de conciliation entre des thèses et des visions du monde opposées, souci qui guida son auteur et assura son succès. Al-Aš‘arī apportait une solution aux problèmes posés par la théologie musulmane et aux controverses qui déchiraient les différentes écoles de pensée » (cf. MERVIN, S., *Histoire de l’islam : fondements et doctrines*, Paris, Champs Flammarion, 2000, pp. 94-95).

⁹⁸ *Faṣl al-maqāl*..., pp. 198-199, n. 73.

⁹⁹ *Ḍamīma*..., p. 77 :

هم يرون انه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات.

¹⁰⁰ *Faṣl al-maqāl*..., pp. 130-131 : « Cette science prémonitoire survient à l’homme dans son sommeil de la part de la Science prééternelle qui gouverne et domine le tout ».

discussion sur le sommeil et les rêves, qui prend place aux deuxième et troisième chapitres du second livre du petit commentaire des *Parva naturalia*, où Averroès « étudie la nature de la perception dans la vision et le songe vrai, leur dépendance à l'égard de l'imagination, [...] la nature de la prophétie et son domaine propre, la révélation des futurs contingents »¹⁰¹.

La question de la science divine dans le reste du corpus rušdien

La question de la connaissance par Dieu des singuliers est traitée encore à deux autres endroits de l'œuvre d'Averroès : en résumé dans le *Faṣl al-maqāl* et de manière plus étendue au XII^{ème} livre du Grand Commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote.

Dans le *Faṣl al-maqāl*, la question de la connaissance divine des singuliers est introduite par le rappel des critiques des philosophes par Ġazālī. Averroès reprend et répond brièvement aux trois points – négation de la résurrection des corps, ignorance par Dieu des singuliers et éternité du monde – qui, selon le théologien aš'arite, condamnaient les philosophes pour hérésie. La question de la science divine est rapidement traitée et la solution ne diffère pas de celle de la *Ḍamīma*. Averroès reprend son idée forte : Dieu connaît effectivement les singuliers dans leur singularité, mais d'une science génériquement différente de celle par laquelle nous les connaissons. En effet, notre science est causée par les étant alors que la science divine est la cause des étants. Averroès insiste sur le fait que le mot 'science' est appliqué aux hommes et à Dieu par homonymie et que, substantiellement, les opérations cognitives de l'homme n'ont rien en commun avec la science de Dieu. C'est à la suite de cette explication qu'il annonce la rédaction de la *Ḍamīma*. Dans ce passage du *Faṣl al-maqāl*, le Commentateur ajoute une précision qui ne figure pas dans notre appendice et qui répond à une autre critique que Ġazālī formule au livre XIII du *Tahāfut al-falāsifa*. Après avoir présenté sa solution, le théologien aš'arite ajoutait la critique suivante : La solution des philosophes qui prétendent que Dieu ne connaît les singuliers que sur le mode de l'universel est insatisfaisante en ce qui concerne les singuliers, mais également en ce qui concerne les universaux. Ġazālī reportait au niveau de l'universel le problème que présente la connaissance des singuliers : si la multiplicité des objets singuliers entraîne la division et le changement dans l'intellect qui

وَأَنَّ ذَلِكَ الْعِلْمَ الْمُنْذِرَ يَحْصُلُ الْإِنْسَانَ فِي النَّوْمِ مِنْ قَبْلِ الْعِلْمِ الْأَرْثِيِّ الْمُدْبِرِ لِلْكَلِّ وَالْمَسْتَوْلِيِّ عَلَيْهِ.

¹⁰¹ ELAMRANI-JAMAL, A. , « De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sinā », in : J. Jolivet et R. Rashed (éds.), *Etudes sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 128. Pour une vision complète du rapport qu'entretiennent prophétie et imagination chez Averroès, cf. IBN RUSD (AVERROES), *Epitome of Parva naturalia*, trad. H. Blumberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 39-53.

les connaît, fut-il divin, il n'y a pas de raison de penser que la multiplicité des genres et des espèces n'ait pas le même résultat. Pour Ġazālī la question est la suivante :

Ces espèces, genres et accidents universels sont infinis et différents. Comment ces différentes connaissances peuvent être réduites sous une connaissance unique – et cette connaissance est l'essence de celui qui connaît – sans que cela constitue une addition [à son essence].¹⁰²

Pour le théologien aš'arite, la position des philosophes est d'autant plus inconcevable que la multiplicité des genres et des espèces est ontologiquement plus substantielle que la multiplicité des individus à l'intérieur d'une espèce. Comment l'unité divine pourrait-elle pâtir sous la multiplicité en connaissant les trois différents moments d'une éclipse, alors qu'elle ne pâtit sous aucune multiplicité lorsqu'elle connaît le nombre varié des espèces et des genres ? Averroès répond à cette objection en soutenant que si la négation de l'opposition particulier/universel résout la question de la connaissance de la multiplicité des singuliers, elle résout en même temps la question de la connaissance par Dieu de la multiplicité des genres et des espèces. Le Commentateur nous dit :

A l'avis [des philosophes], ce ne sont pas seulement les particuliers qu'Il ne connaît pas de la manière dont nous connaissons, mais même les universaux. Car les universaux que nous connaissons sont aussi des effets causés par la nature de l'étant, alors qu'il en va de cette Science-là inversement.¹⁰³

Dans cette perspective, Ġazālī est également victime, pour ce qui touche aux universaux, d'une fausse analogie entre la science divine et la science humaine. Tout comme Dieu connaît le particulier d'une connaissance qui n'est ni particulière ni universelle – et qui n'est ainsi affectée d'aucune multiplicité – il connaît les divers genres et espèces d'une connaissance qui n'est ni particulière ni universelle. Autrement dit, on ne comprend pas plus le mode par lequel Dieu connaît les particuliers qu'on ne saisit le mode par lequel il connaît les différents genres et espèces.

Dans le commentaire du livre XII de la *Métaphysique*, Averroès traite également cette question : après avoir établi que l'intelligence première est parfaitement simple et une absolument, il critique la position de Thémistius qui, selon lui, n'aurait pas correctement saisi la pensée du Philosophe en prétendant que l'intelligence première peut penser simultanément

¹⁰² *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 233 :

هذه الأنواع و الأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها، وهو مختلف. فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد، ثم ذلك العلم هو ذات العالم، من غير مزيد عليه ؟

¹⁰³ *Fasl al-maqāl...*, pp. 130-131 :

وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس.

une multiplicité d'objets de pensée en se pensant elle-même¹⁰⁴. Selon Averroès, ce sont les conséquences de la position de Thémistius qui auraient entraîné certains penseurs à postuler que Dieu connaît les étants particuliers sur le mode de l'universel. Pour résoudre ce problème, le Commentateur avance la même solution que dans la *Damīma* :

A la vérité, dès lors qu'Il se connaît Lui-même – et Il ne connaît que Lui – Il connaît les êtres dans la mesure où Il est la cause de leur existence [...] De même, le premier, c'est-à-dire Dieu, connaît la nature de l'être en tant qu'être absolu, à savoir lui-même. Aussi le nom de science s'emploie-t-il de la science de Dieu comme de la nôtre par homonymie.¹⁰⁵

La science divine et la nôtre n'ont rien en commun, car la première est la cause de l'être alors que la seconde est causée par l'être. La conclusion est également similaire à celle proposée dans la *Damīma* : la science divine ne peut être qualifiée ni d'universelle ni de particulière. Par contre – et ceci n'était pas présenté dans l'*Appendice* – Averroès précise la raison pour laquelle ces deux attributs ne peuvent qualifier la science de Dieu¹⁰⁶ : d'une part, Dieu ne peut posséder une science universelle, car alors il ne connaîtrait les particuliers qu'en puissance – mais il n'y a pas de puissance en Dieu, qui est acte pur¹⁰⁷ –, d'autre part, la science divine ne peut être particulière, car il ne peut y avoir de science des particuliers qui sont en nombre infini¹⁰⁸. Ces considérations appellent à la conclusion suivante :

Ainsi donc se trouve établie l'existence d'un être qui possède la science mais qui ne peut se définir par la science qui est la nôtre non plus que par l'ignorance qui est la nôtre, [un être] dont l'existence ne se distingue pas de sa science.¹⁰⁹

¹⁰⁴ IBN RUSD (AVERROES), *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at* (*Grand commentaire de la Métaphysique*), éd. M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1948, pp. 1706-1707. Pour la traduction cf. IBN RUSD (AVERROES), *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre Lambda*, trad. et notes par A. Martin, Paris, les Belles Lettres, 1984, p. 269 : « Et c'est ce qui a échappé à Thémistius quand il déclare que l'intelligence peut penser simultanément de multiples objets de pensée, ce qui est à l'opposé de notre thèse selon laquelle elle se pense elle-même.

وهذا هو الذي ذهب على تامسطيوس حيث يجوز ان يكون العقل يعقل معقولات كثيرة دفعة وذلك ان هذا يناقض قولنا انه يعقل ذاته

¹⁰⁵ *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*..., pp. 1707-1708 ; trad. cit., p. 269 :

والحق انه من قيل انه يعلم ذاته فقط يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجوداتها [...] وكذلك الاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق الذي هو ذات فلذلك كان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه و علمنا باشتراك الاسم.

¹⁰⁶ Cette précision n'est pas donnée dans la *Damīma*.

¹⁰⁷ *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*..., p. 1708 ; trad. cit., p. 270 : « Si donc l'universel est une science en puissance et qu'il n'y a pas de puissance dans la science de Dieu, c'est que sa science n'est pas universelle ».

اذا كان الكلى هو علم بالقوة في علمه سبحانه فعلمه ليس بكلى.
¹⁰⁸ *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*..., p. 1708 ; trad. cit., p. 270 : « Les choses particulières, en effet, sont infinies et il n'y a pas une science qui les définit ».

الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم.

¹⁰⁹ *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at*..., p. 1708 ; trad. cit., p. 270 :

فقد تبين إذا وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا ولا يغير وجوده علمه.

La connaissance divine des singuliers dans le *Pugio Fidei*

Comme on l'a signalé dans l'introduction, les arguments qui structurent l'analyse de la question de la science en Dieu, qui occupe les chapitres XVI à XXVI du premier livre du *Pugio Fidei*, sont presque exclusivement empruntés à divers textes de Thomas d'Aquin, principalement aux questions 63 à 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Le fait que Raymond Martin emprunte de nombreux passages à son confrère dominicain est bien connu et plusieurs articles en dressent la liste¹¹⁰. Ces différentes recensions n'entrent cependant ni dans le détail ni dans la structure de ces emprunts.

Nous nous interrogerons d'abord sur la pertinence des passages du corpus thomasiens traitant de la connaissance divine que Raymond Martin s'approprie. En effet, nombreux sont les lieux où l'Aquinat aborde la problématique de la science en Dieu : elle est traitée dans les questions 44 à 71 de la *Summa contra gentiles*, à la question 14 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae* et à la question 2 du *De Veritate*. Ce dernier texte n'est jamais utilisé par Raymond Martin qui emprunte ses arguments principalement à la *Summa contra gentiles* ; en effet, seul le chapitre XVI, par lequel débute le traitement de la question de la science en Dieu, provient de l'article 5 de la question 14 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*.

Nous constatons cependant qu'à l'inverse des emprunts effectués dans le cadre du traitement de la question de l'éternité du monde, Raymond Martin ne reproduit pas ici la totalité des arguments élaborés par Thomas dans les questions touchant à la science en Dieu. Aussi, tenterons-nous de saisir la cohérence qui préside aux choix des arguments que le dominicain catalan effectue au sein des questions de son confrère.

Enfin, nous nous interrogerons également sur la pertinence du rapprochement opéré par Raymond Martin entre les positions de Thomas d'Aquin et d'Averroès à propos de la science divine. En effet, dans le traitement de cette question, le philosophe de Cordoue est le seul penseur d'expression arabe auquel le dominicain catalan fait référence et dont il traduit des passages qu'il insère dans l'argumentaire thomasiens.

¹¹⁰ Le premier répertoire exhaustif des emprunts de Raymond Martin aux œuvres de Thomas d'Aquin a été établi par P. Marc dans l'introduction à l'édition Marietti de la *Summa contra gentiles* (cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, cura et studio P. Marc et C. Pera, Turin, Marietti, 1967 ; principalement les pages 61-77 et 366-374). Pour ce qui concerne spécifiquement le premier livre du *Pugio Fidei*, ce répertoire d'emprunts a été complété et précisé par L. Robles Carcedo, qui met en parallèle la quasi-totalité des textes de Thomas, empruntés par R. Martin (cf. « En torno a una vieja polémica : el *Pugio Fidei* y Tomas de Aquino », *Revista Española de Teología*, 34 (1974), pp. 321-350; et 35 (1975), pp. 21-41). Signalons encore le travail de P. Ribes y Montane qui complète les deux études précédentes en ajoutant la liste des passages que Martin emprunte à Albert le Grand (cf. RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, maestro y fuentes del apologeta medieval Ramon Martí », *Doctor Communis*, 23 (1980), pp. 169-193).

Pertinence des arguments choisis

La question de la science divine dans la *Summa contra gentiles* est traitée aux questions 44 à 71 du premier livre. Raymond Martin reprend cependant les seules questions 63 à 71, car elles ont ceci de particulier qu'elles répondent en détail à diverses objections contre la possibilité de la science en Dieu. La question 63 – repris au chapitre XVII du *Pugio Fidei*, et qui a pour titre *Rationes volentium subtrahere Deo cognitionem singularium* – dresse la liste des sept voies par lesquelles certains penseurs s'efforcèrent de retirer à Dieu la connaissance des singuliers. Les limitations de la connaissance divine seraient les suivantes : Dieu ne connaîtrait les singuliers ni en eux-mêmes, ni en tant qu'il sont mutables ou contingents ; il ne pourrait pas non plus saisir les singuliers issus d'une volonté, ni l'infinité des possibles, et ignorerait enfin les choses viles et le mal. Comme le souligne C. Michon, avec cette liste, « Thomas reprend une série de questions devenues ou en passe de devenir classiques dans la théologie chrétienne, mais dont la source philosophique la plus avérée reste Maïmonide, qui véhiculait aussi la critique des philosophes arabes par al-Ġazālī »¹¹¹. C'est par Maïmonide que l'on saisit la pertinence de la sélection opérée par Raymond Martin. En effet, compte tenu de son niveau de connaissance des problématiques philosophiques propres à la pensée arabe, il n'a pas échappé au dominicain catalan que la liste des objections liées à la possibilité de la connaissance divine des singuliers dressée par Thomas avait, au travers de Maïmonide, al-Ġazālī pour source¹¹². Cette situation est particulièrement propice à Raymond Martin : en effet, il peut répondre par les arguments de Thomas aux problèmes soulevés par al-Ġazālī. Le théologien musulman est d'ailleurs cité explicitement au début de cette nouvelle partie comme étant celui qui est à l'origine du choix du traitement de cette question :

Nunc itaque probat mundi per Dei gratiam novitatem, circa secundam questionem que est de scientia Dei, in qua, ut supra dicit Algazel, philosophi aliqui heretici sunt reperti, erit de cetero fortius insistendum.¹¹³

Ici mieux qu'ailleurs, Raymond Martin peut suivre la méthode qui consiste à reprendre une problématique née dans le cadre d'une polémique interne à la pensée musulmane et y apporter

¹¹¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, présentation et trad. C. Michon, Paris, GF, 1999, p. 393, n. 106.

¹¹² A propos de la connaissance de Ġazālī par Maïmonide, S. Pinès écrit ceci : « La question de savoir si Maïmonide avait connaissance du *Tahāfut* d'al-Ġazālī présente un intérêt considérable. On ne peut donner à cette question aucune réponse absolument certaine ; cependant, il y a de grandes probabilités pour que, au moment où il écrivait le *Guide*, Maïmonide ait lu cette œuvre célèbre. Aucun philosophe qui souhaitait se tenir au courant du débat intellectuel de la période où il vivait n'aurait pu se permettre de ne pas la lire ; et une lacune de cette dimension dans la connaissance que Maïmonide avait de la littérature théologique arabe lui aurait bien peu ressemblé » (cf. PINES, S., *La liberté de philosopher : de Maïmonide à Spinoza*, trad., introd. et notes R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, pp. 214-215).

¹¹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 234.

une réponse chrétienne. Malgré le fait que Thomas ignore tout de la nature des querelles internes au monde arabo-musulman auxquelles se réfère Raymond Martin, ses réponses à la question de la science en Dieu sont d'autant plus adaptées aux desseins du Catalan que l'Aquinate s'inspire des résumés du problème fournis par Maïmonide. Autrement dit, si Thomas possède une connaissance indirecte des questions qui ont ébranlé le monde des juristes et théologiens musulmans, le tableau qu'en dresse Maïmonide le renseigne suffisamment pour que les réponses qu'il rédige s'intègrent au projet polémique et missionnaire de Raymond Martin.

Maïmonide et la science divine des singuliers

Dans cette perspective, intéressons-nous tout d'abord à la position de Maïmonide sur ce point : aux chapitres XIX, XX et XXI du troisième livre du *Guide des égarés*, le docteur juif propose un condensé du débat sur la question de la science divine qui s'est déroulé entre théologiens et philosophes d'expression arabe. Le problème de la connaissance divine est traité au sein de la question plus large de la providence. Au chapitre XIX, il rapporte les opinions de ceux qui mirent en doute la providence divine en constatant les disparités qui règnent entre les privilèges dont jouissent les méchants et les difficultés dont sont victimes les justes :

Mais ce qui a amené certains penseurs, comme je l'ai dit, à soutenir hardiment que [Dieu] sait telle chose et ne sait telle autre, c'est qu'ils se sont imaginés que les conditions des individus humains manquent de bon ordre. [...] Ils se fondent sur le bien-être et la tranquillité dont nous voyons jouir les méchants, ce qui peut faire croire à l'homme pieux que c'est sans aucune utilité qu'il s'applique au bien.¹¹⁴

Pour Maïmonide, il est clair que si les méchants semblent bénéficier de l'indifférence de Dieu, ce n'est qu'en apparence, car ces derniers s'avancent sur les voies de la confusion et de la perdition (*Ps* 83, 18). En revanche, certains penseurs et philosophes interprétèrent cet apparent désintérêt de Dieu pour les hommes comme un témoignage de son absolue transcendance et ils tentèrent d'expliquer dans quelle mesure Dieu se tient éloigné de la mutabilité liée au monde sensible¹¹⁵. Pour le médecin juif, la position de ces philosophes n'a pas de sens : en effet, il ne fait aucun doute que l'ignorance est une imperfection et que toutes

¹¹⁴ *Le guide des égarés...*, pp. 141-142. Sur l'utilisation de la traduction de S. Munk, cf. *supra*, p. 181.

¹¹⁵ *Le guide des égarés...*, pp. 143-144 : « Certains philosophes croyaient que Dieu ne perçoit pas les choses individuelles, qui sont des choses qu'on perçoit par les sens, tandis que Dieu ne perçoit pas par un sens, mais par une perception intelligible ». A ce propos A. Wohlman remarque : « Ainsi, le souci louable de sauver l'excellence de Dieu et d'écartier de lui aussi bien l'impuissance que l'indifférence ou le mépris a amené les philosophes à déclarer qu'il ne connaît pas les singuliers ». (cf. WOHLMAN A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf, 1988, p. 209).

imperfections doivent être écartées de Dieu¹¹⁶. Face aux allégations des philosophes, Maïmonide se propose de « parler de cette erreur des ignorants qui nient que Dieu ait connaissance des choses humaines »¹¹⁷. Pour ce faire, il commence par poser deux prémisses considérées comme acquises : premièrement, il est clair pour tous les acteurs du débat qu'il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle et que, deuxièmement, Dieu ne peut posséder des sciences multiples et nombreuses. Dans cette perspective, Maïmonide affirme que Dieu connaît toutes les choses d'une science unique, embrassant la multitude des choses sans que sa connaissance ne se multiplie. Rien de ce qui arrive nouvellement à l'existence ne provoque un accroissement de sa science, car Dieu connaît de toute éternité tout ce qui survient avant que cela ne survienne.

Selon l'auteur du *Guide*, plusieurs philosophes ont considéré comme impossibles les conclusions liées à ces affirmations ; notamment le fait que la connaissance divine ait le non-être pour objet et que son savoir embrasse l'infini et les contingences futures¹¹⁸. Maïmonide détaille alors la solution proposée par les philosophes, dont on reconnaît en filigrane les réflexions d'Avicenne¹¹⁹. Cependant, à la manière dont le raisonnement du philosophe persan est prolongé, on comprend que le docteur juif tient ses références d'al-Ġazālī ; en effet, après avoir expliqué que certains philosophes ont soutenu que l'intellect divin ne connaît les choses qu'au travers des espèces auxquelles elles appartiennent, Maïmonide donne la précision suivante :

A quelques-uns d'entre eux, il a surgi un autre doute : lors même, disaient-ils, qu'il ne connaîtrait que les choses stables, sa science serait multiple ; car la multitude des choses sues implique la multiplicité des sciences.¹²⁰

Ce passage provient du chapitre XIII du *Tahāfut al-falāsifa*, où Ġazālī, après avoir présenté la solution de l'auteur du *Šifā'*, affirmait qu'attribuer à Dieu une connaissance universelle des singuliers ne résolvait pas la question de la multiplicité des sciences en Dieu, car les universaux constituent également une multiplicité, dont la connaissance devait pareillement entraîner une multiplicité de sciences en Dieu¹²¹. Cette position n'a jamais été défendue par

¹¹⁶ *Le guide des égarés...*, p. 141.

¹¹⁷ *Le guide des égarés...*, p. 146.

¹¹⁸ Dans l'ordre, ces trois points font l'objet des chapitres 66, 69 et 67 du premier livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas.

¹¹⁹ *Le guide des égarés...*, p. 148 : « Certains penseurs ont eu recours à cette assertion : que, dans un certain sens, la science divine s'attache à l'espèce et s'étend par là sur tous les individus de l'espèce ».

¹²⁰ *Le guide des égarés...*, p. 149. Les choses stables dont il est ici question sont les genres et les espèces.

¹²¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 139 : « Ces espèces, ces genres et ces accidents universels sont infinis et sont différents les uns des autres. Comment différents objets de connaissances peuvent être compris sous une seule connaissance [...] sans que cela constitue pour Dieu une connaissance additionnelle ? ».

ثم هذه الأنواع و الأجناس و العوارض الكلية لا نهاية لها، وهي مختلفة. فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد [...] من غير مزيد عليه؟

Avicenne, pour qui la question de la connaissance divine des particuliers n'est pas liée au fait qu'elle engendre une multiplicité dans l'intellect divin, mais au fait que cette multiplicité dépend de la matière et que la connaissance des particuliers matériels demande l'usage des sens. M. E. Marmura relève justement : « For Avicenna, knowledge in its strict sense is by definition conceptual. Moreover, sensation and imagination required by man to arrive at concepts are not and cannot be required by God »¹²². Cette remarque de Maïmonide reprise d'al-Ġazālī exemplifie la manière par laquelle Thomas a eu accès à des doctrines que défendait le théologien aš'arite contre les philosophes, et ce malgré l'ironie de l'histoire des textes qui fit passer ce dernier auprès des Latins, pour un disciple d'Avicenne¹²³.

La cause de l'erreur des philosophes et les emprunts de Thomas

Maïmonide identifie ensuite la cause de ce qu'il considère comme des confusions dans la doctrine des philosophes. Cette explication est très proche de celle d'Averroès¹²⁴ : l'erreur des philosophes provient de l'attribution à Dieu de processus cognitifs propres à l'homme¹²⁵. Pour le penseur juif, il n'existe aucune analogie entre notre science et celle de Dieu, elles sont, au contraire, parfaitement différentes. Il fonde cette radicale altérité sur la différence qu'il y a entre notre essence et celle de Dieu : tout comme il n'y a rien de commun entre notre essence et l'essence divine – nécessaire et responsable de la production de tout ce qui est hors du néant –, il n'y a rien de commun entre la connaissance divine et notre connaissance. Employé pour Dieu et les hommes, le terme 'connaissance' est équivoque et entraîne la confusion¹²⁶. Maïmonide dresse alors la liste des cinq points sur lesquels notre science diffère de la science divine : 1) cette dernière embrasse dans son unité une multiplicité de sciences, 2) elle connaît ce qui n'est pas encore, 3) elle embrasse l'infini, 4) elle ne subit pas de changement en connaissant des choses nouvelles et, finalement, 5) la réalisation de deux cas possibles n'est pas conditionnée par le fait que Dieu sache lequel se réalisera effectivement. On constate que

¹²² MARMURA, M. E. , « Some aspects of Avicenna's Theory... », p. 301.

¹²³ Cf. *supra*.

¹²⁴ Pour les questions relatives aux rapports entre Maïmonide et Averroès cf. PINES, S. , *La liberté de philosopher...*, pp. 183-207.

¹²⁵ *Le guide des égarés...*, p. 150 : « Pour ma part, je pense que la cause de tous ces embarras, c'est qu'on a établi un rapport entre notre science et celle de Dieu, de sorte que chaque parti, considérant tout ce qui est impossible pour notre science à nous, s'est imaginé qu'il en est nécessairement de même pour la science divine ».

¹²⁶ *Le guide des égarés...*, p. 151 : « Ce n'est que l'homonymie du mot 'science' qui a donné lieu à l'erreur ; car il n'y a là que communauté de nom, tandis que pour le sens réel il y a complète divergence. C'est donc là ce qui a conduit à l'absurde, parce qu'on s'est imaginé que tout ce qui complète notre science, complète aussi celle de Dieu ».

ces points sont repris dans cinq des sept chapitres que Thomas consacre à la science divine dans les passages précités de la *Summa contra gentiles*¹²⁷. A ce propos, A. Wohlman remarque que « Thomas ne fait que reprendre dans son exposé les divisions et la progression de la réflexion de Maïmonide »¹²⁸. Cependant, il importe de remarquer que si Thomas cadre sa réflexion sur le modèle maimonidien, sa réflexion aboutit à une résolution complète et, sur plusieurs points, différente de celle ébauchée par le docteur juif.

La connaissance divine chez Thomas

Comme on l'a dit dans l'introduction de ce chapitre, Thomas analyse la question de la connaissance divine principalement à trois endroits de son œuvre : à la question 14 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*, à la question 2 du *De Veritate* et aux questions 44 à 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Avant de nous pencher sur la connaissance des singuliers, nous allons résumer brièvement ce que Thomas dit de la manière dont Dieu pense.

Tout d'abord, l'Aquinatense démontre que Dieu possède au plus haut point la pensée. A la question 44 du premier livre de la *Summa contra gentiles*, plusieurs arguments allant dans ce sens sont avancés : premièrement, il faut considérer que tous les moteurs se rapportent à Dieu comme à leur agent principal et qu'en aucun cas, il ne peut se faire que ce qui se meut par l'intellect soit l'instrument de ce qui se meut sans l'intellect ; ainsi, puisqu'on trouve dans le monde certains moteurs qui meuvent par l'intellect, il est impossible que Dieu meuve sans lui¹²⁹. Une des caractéristiques principales de l'intellect divin, qui le rend particulièrement différent de l'intellect humain, est qu'il a son essence pour objet¹³⁰. Il la pense perpétuellement et n'appréhende rien en dehors d'elle. La réflexivité de cet acte cognitif a

¹²⁷ Au chapitre 65, Thomas centre son argumentation autour du premier des cinq points de Maïmonide : Dieu comprend toutes les choses dans son unité, car il les connaît au travers de sa propre essence. Le chapitre 66 traite de la connaissance divine des non-existants. Le chapitre 67, portant sur les futurs contingents, est lié au point 4 présenté par Maïmonide. Le chapitre 68 concerne la connaissance par Dieu des particuliers issus d'une volonté, dont le thème est présent en filigrane du point 5 de Maïmonide. Finalement, le chapitre 69 du *Contra Gentiles* et le point 3 extrait du *Guide* traitent tous deux de la connaissance divine des infinis. Seuls les deux derniers points sur lesquels intervient Thomas – la connaissance par Dieu des choses viles et du mal – ne sont pas explicitement abordés par Maïmonide.

¹²⁸ A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide...*, p. 216.

¹²⁹ *Summa contra gentiles*, I, 44, éd. cit., p. 130 : « In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu ».

¹³⁰ Suivant en cela l'enseignement d'Aristote à propos de l'acte pur, Thomas affirme qu'en Dieu l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, car il ne subsiste en lui aucune potentialité, comme c'est le cas pour notre intellect. Aussi, la forme intelligible qui informe l'intellect divin n'est pas distincte de sa substance, mais est l'intellect divin lui-même.

cependant ceci de particulier, qu'en un sens il limite la connaissance que Dieu a des autres étants et en un autre sens, il la libère de toute borne. Suivant ce qu'affirmait Aristote en *Métaphysique* XII, 9, Thomas considère que la connaissance divine se limite à elle-même, car tout objet d'intellection autre que lui-même contreviendrait à sa perfection. Cependant, faisant également sienne l'explication devenue traditionnelle depuis Denys¹³¹, l'Aquinat affirme parallèlement qu'au travers de la connaissance de son essence, Dieu connaît toutes les autres choses. En effet, cause de tout¹³², l'essence divine contient une similitude de chaque chose comme la cause contient en elle-même une similitude de chacun de ses effets¹³³. C'est donc en connaissant parfaitement son essence que Dieu connaît les autres que lui¹³⁴.

Thomas défend ainsi la thèse qu'en Dieu l'ordre cognitif et causal sont un seul et même ordre¹³⁵. Comme le conçoit également Averroès, Thomas considère les choses comme des intermédiaires entre la connaissance divine – dont elles sont l'effet – et la connaissance humaine – dont elles sont la cause¹³⁶. Ce rapport aux choses produites permet d'éclairer les différences qui régissent les processus cognitifs divins et humains. C'est la confusion entre ces deux domaines qui est à l'origine des erreurs des penseurs qui retirèrent à Dieu la connaissance des singuliers et des contingents¹³⁷.

Cependant, à l'inverse de Maïmonide, Thomas nie qu'il existe une totale équivocité entre la connaissance divine et humaine. Ce point est détaillé à l'article 11 de la question 2 du *De Veritate*. L'Aquinat commence par rejeter toute attribution univoque à la créature et à

¹³¹ PSEUDO-DENYS, *Noms divins*, VII, 2, in : *Œuvres complètes*, trad. préface et notes M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 143 : « A vrai dire, l'Intelligence divine contient toutes choses dans une connaissance qui transcende [tout objet connu], car, dans la mesure même où elle est cause universelle, elle contient d'avance en elle la notion de toutes choses, connaissant et produisant les anges avant même qu'il y eut des anges, connaissant toutes les autres réalités du dedans, pour ainsi dire dans leur principe, et leur confèrent par là même rang d'essences ».

¹³² *Summa contra gentiles*, I, 49, éd. cit., p. 142 : « Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis ».

¹³³ *Summa contra gentiles*, I, 49, éd. cit., p. 142 : « Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliquantulum praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter ».

¹³⁴ *Summa contra gentiles*, I, 49, éd. cit., p. 142 : « Apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa ».

¹³⁵ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 11, resp. , in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Rome, 1888, t. IV , p. 183 : « cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas ».

¹³⁶ *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 8, ad. 3, éd. cit., p. 180 : « Dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum ».

¹³⁷ *Summa contra gentiles*, I, 67, éd. cit., p. 191 : « Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur ».

Dieu¹³⁸. Cependant, il n'est pas non plus possible d'affirmer que les rapports qu'ils entretiennent sont totalement équivoques, car :

Nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas.¹³⁹

Pareillement, l'équivocité totale entre le créateur et les créatures empêcherait l'homme de parvenir à la connaissance de l'existence de Dieu en partant des choses créées¹⁴⁰. Thomas affirme alors que le nom 'science' est utilisé dans le cas de Dieu et des hommes de façon analogue, c'est-à-dire sous un certain rapport (*secundum proportionem*). On peut distinguer deux types de rapport analogique : le premier considère une certaine communauté entre les termes ; par exemple, le 'un' est analogue au 'deux' car le 'deux' est son double. Selon Thomas, ce type d'analogie ne permet pas de définir le rapport entre Dieu et les hommes, car aucune créature ne possède un rapport à Dieu tel que la perfection divine puisse en être déterminée¹⁴¹. Le seul type d'analogie qui décrit correctement les rapports entre Dieu et les créatures est l'analogie dite de proportionnalité. Dans ce cas-là, on ne considère pas le rapport réciproque entre deux termes, mais la communauté entre deux rapports ; par exemple, le 'six' et le 'quatre' entretiennent un certain rapport d'analogie dans le sens où ils sont respectivement les doubles de trois et de deux. Ainsi :

Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura.¹⁴²

A partir de là, Thomas peut démontrer que Dieu connaît les singuliers. Autant dans le *De Veritate* que dans la *Summa theologiae*, il commence par rappeler la remarque qu'adresse Aristote à Empédocle à propos du fait que Dieu serait bien imparfait s'il ignorait ce que les hommes connaissent¹⁴³. En effet, il est inconcevable que la cause ignore ses effets. Une fois écartée l'objection de ceux qui retirent à Dieu toute forme de connaissance, Thomas traite la

¹³⁸ On dit de deux choses qu'elles sont univoques si elles partagent la même raison formelle. Or, rien ne peut appartenir aux créatures et à Dieu selon la même raison formelle. En effet, « illa quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse » (cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 2, art. 11, resp., in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Rome, 1975, t. XXII, p. 78).

¹³⁹ *De veritate*, q. 2, art. 11, resp., éd. cit., p. 191

¹⁴⁰ *De veritate*, q. 2, art. 11, resp., éd. cit., p. 191 : « Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus ».

¹⁴¹ *De veritate*, q. 2, art. 11, resp., éd. cit., p. 191 , p. 79 : « Impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari ».

¹⁴² *De Veritate*, q. 2, art. 11, resp., éd. cit., p. 191.

¹⁴³ *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 11, resp., éd. cit., p. 183 : « Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I *De anima* et in III *Metaph.*, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret ».

position d'Avicenne. Selon l'Aquinate, affirmer que Dieu connaît les singuliers au travers des causes universelles qui les ont produits ne résout pas le problème car :

ex causis universalibus non consequuntur nisi formae universales, si non sit aliquid per quod formae individuentur.¹⁴⁴

Ainsi, celui qui connaît Socrate comme le fils d'un tel, ou comme quelque chose de blanc, ne connaîtra pas Socrate en tant qu'il est cet homme-ci. Pour Thomas, la solution proposée par Avicenne ne résout pas la question de la connaissance divine des singuliers, car elle répond à un faux problème. En effet, le penseur persan propose sa solution dans le but de préserver l'intellect divin de toute compromission avec la matière. En d'autres termes, puisque toute connaissance est une certaine assimilation, l'intellect divin ne peut assimiler la partie matérielle qui fait d'un singulier tel singulier particulier.

Selon Thomas, poser le problème en ce sens revient à attribuer à Dieu les processus cognitifs propres à l'homme. En effet, l'opacité liée à la matière n'est relative qu'à l'intellection humaine ; autrement dit, l'intellection par l'universel est la marque de l'imperfection de l'intellect humain et non le propre de tout processus d'intellection. Si l'homme ne peut appréhender intellectuellement une chose singulière en tant que singulière, cela tient moins à la chose elle-même, ou à sa partie matérielle, qu'aux processus propres de l'esprit humain. En effet, connaître les principes dont la chose est constituée, c'est connaître la chose elle-même. Ainsi :

Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis.¹⁴⁵

C'est le cas de Dieu : en plus de connaître ce qu'il y a d'universel dans la chose, c'est-à-dire sa forme, il connaît également la matière en tant qu'individuée. Parce qu'elle est un être en puissance, la matière participe à l'être et est virtuellement contenue dans l'intellect divin comme dans son origine première¹⁴⁶. L'homme ne connaît pas la matière en tant qu'individuée parce qu'elle est une pure puissance, et que, sous cet aspect, elle n'est pas propre à causer en lui d'intellection. Cependant, en Dieu, ce ne sont pas les choses qui sont à l'origine de la connaissance, mais l'intellect divin qui, en les connaissant à travers son essence, cause toutes les choses, qu'elles participent à l'être potentiellement – comme la matière – ou dans un autre – comme l'accident.

¹⁴⁴ *De Veritate*, q. 2, art. 11, resp., éd. cit., p. 62.

¹⁴⁵ *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., p. 179.

¹⁴⁶ *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., p. 179 : « Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium ».

Raymond Martin et la connaissance divine des singuliers

Au chapitre XVI, Raymond Martin débute la partie du *Pugio Fidei* consacrée à la science divine par un passage extrait de la *Summa theologiae*. Ce chapitre introductif est composé en partie de l'article 5 de la question 14 de la *Prima pars*, qui traite la question de savoir si Dieu connaît les autres que lui-même. Le dominicain catalan considère la résolution de cette question comme un préliminaire à la discussion ultérieure sur la connaissance par Dieu des singuliers. En plus de cet article, le chapitre XVI se compose de deux extraits de la question éponyme de la *Summa contra gentiles* (I, 49) et de deux ajouts marginaux – une référence et une citation – empruntés au quatrième livre du *Petit commentaire de la Métaphysique* d'Averroès¹⁴⁷.

Chapitre XVI

Raymond Martin commence ce chapitre par une référence explicite à al-Ġazālī : après avoir prouvé que le monde n'est pas éternel, il va traiter une autre problématique à propos de laquelle les philosophes se sont rendus hérétiques : la question de la science divine¹⁴⁸. Ensuite, le dominicain catalan reprend l'article 5 de la question 4 de la *Prima pars* et présente les trois objections retenues par Thomas contre la possibilité de la connaissance par Dieu des singuliers. La première – puisque tout ce qui est autre que Dieu lui est extérieur, Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même – est littéralement copiée du texte de Thomas. La seconde est plus intéressante pour notre propos : étant donné que le connu est la perfection du connaissant, si Dieu connaît autre chose que lui-même, cette chose sera plus noble que Dieu, ce qui est impossible¹⁴⁹. Dans la marge de gauche du folio 22v du ms. SG1405, Raymond Martin attribue la paternité de ce raisonnement à Averroès :

¹⁴⁷ Les extraits que Martin traduit de cet *Epitomé* sont les premiers passages de ce texte jamais traduits en latin. La première traduction latine complète de ce commentaire d'Averroès fut réalisée par le médecin juif Jacob Mantino et a été publiée à Venise en 1552 sous de titre *Averrois Cordubensis Epitome in librum metaphisicae Aristotelis Jacob Mantino hebroeo interprete*. En traduisant des passages de ce texte d'Averroès, Raymond Martin fait une fois de plus figure de précurseur et confirme à nouveau l'étendue de ses connaissances du monde intellectuel arabo-musulman. Pour les autres traductions que Martin propose de ce texte, cf. *supra*...

¹⁴⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 234 : « Nunc itaque probat mundi per Dei gratiam novitatem, circa secundam questionem que est de scientia Dei, in qua, ut supra dicit Algazel, philosophi aliqui heretici sunt reperti, erit de cetero fortius insistendum ».

¹⁴⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 234 : « Intellectum est perfectio intelligentis et forma. Si ergo Deus intelligit alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et per consequens nobilius ipso, quod est impossibile ». Le terme *forma* n'est pas dans le texte de Thomas et est rajouté par Martin dans la marge du folio 22v.

Quod dicit Abenrost, circa finem quarti *Metafisice* sue, iam probatum est, inquit, in libro *De anima*.¹⁵⁰

Le principe général qui veut que le connu soit la perfection et la forme du connaissant est effectivement mentionné par Averroès au livre IV du *Petit commentaire de la Métaphysique*. Après avoir prouvé que les intelligences se connaissent elles-mêmes, Averroès s'interroge sur ce qu'elles connaissent d'autre. Le raisonnement commence par un renvoi au *De anima* dans lequel le principe évoqué par Raymond Martin est démontré :

Ensuite, nous disons que, comme il apparaît clairement dans le livre *De l'âme*, le connu est la perfection du connaissant et sa forme.¹⁵¹

La dernière des trois objections empruntées à Thomas ne présente pas de spécificités particulières : Raymond Martin copie littéralement le texte de la *Summa*¹⁵². Malgré quelques variations, la réponse est également très proche du texte de Thomas. Elle est subdivisée en deux parties : d'abord, démontrer que Dieu connaît effectivement les singuliers, et ensuite détailler la manière dont il les connaît. La première étape est basée sur deux prémisses : (1) L'être de Dieu est son connaître et (2) le pouvoir (*virtus*) d'un agent n'est connu parfaitement que lorsque sont connues les choses auxquelles ce pouvoir s'étend. On déduit de (1) que Dieu se connaît parfaitement lui-même, sans quoi son être ne serait pas parfait¹⁵³, et de (2) que Dieu connaît les autres réalités que lui-même, car, en tant que cause efficiente de tout, son pouvoir s'étend à toute chose¹⁵⁴. A ces considérations s'ajoute la thèse suivante : en vertu du principe qui veut que tout ce qui est dans un autre y subsiste selon le mode propre de celui en qui il est, il est impossible que Dieu ne connaisse pas les choses produites par lui. En effet, en Dieu l'être s'identifie au connaître ; aussi, l'effet, en tant qu'il est en Dieu comme dans sa

¹⁵⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 234.

¹⁵¹ IBN RUŠD (AVERROES), *kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a (Compendio de Metafisica)*, éd. et trad. esp. C. Q. Rodriguez, Madrid, 1919 [réimpression : Cordoue, 1998], p. 146 (c'est nous qui traduisons) :

فنقول انه قد تبين في كتاب النفس ان المعقول كمال العاقل وصورته.

Nous voyons qu'Averroès précise que le connu est la perfection du connaissant *et sa forme* (*wa-ṣūratihī*), c'est donc à la lumière du texte d'Averroès que Martin apporta au texte de Thomas la précision marginale que nous avons signalé à la note 155.

¹⁵² La troisième objection est relativement proche de la deuxième : tout acte est spécifié par son objet, de même, toute intellection est spécifiée par l'intelligible. Ainsi, si Dieu a pour objet d'intellection quelque chose d'autre que lui-même, il sera alors spécifié par cet autre, ce qui est impossible.

¹⁵³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 235 : « Seipsum quippe perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere ».

¹⁵⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v ; éd. de Voisin, p. 235 : « Unde, cum virtus divina se extendat ad omnia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat ».

cause, ne peut subsister autrement que sous la forme d'un connu. Autrement dit, les choses ne peuvent être présentes en Dieu autrement que comme connues¹⁵⁵.

La manière par laquelle Dieu connaît les autres choses que lui-même est évoquée dans la suite de la réponse. En suivant Thomas, Raymond Martin affirme qu'une chose est connue de deux manières : (a) en elle-même et (b) dans un autre¹⁵⁶. Premièrement, on dit d'une chose qu'elle est connue en elle-même lorsqu'elle est connue au moyen de sa forme intelligible propre (*per speciem propriam*), à l'instar de l'œil qui voit Socrate au moyen de sa forme sensible propre. Deuxièmement, une chose est connue dans un autre lorsqu'elle est connue par la forme de celui qui la connaît (*per speciem continentis*), à la manière dont un homme est connu par le reflet que renvoie un miroir. L'intellection propre à Dieu correspond à ce second mode. En effet, en tant que cause efficiente des choses, l'essence divine est la similitude de toute chose ; Dieu ne connaît donc pas les autres choses en elles-mêmes, mais à travers l'être intelligible qu'elles ont en lui¹⁵⁷. Bien qu'en réalité Dieu connaisse tout sans intermédiaire, on peut considérer son essence comme un médium par lequel il connaît les choses hors de lui. Cette explication permet de soutenir à la fois que Dieu ne connaît rien hors de lui-même et qu'à travers son essence il connaît toute chose.

Ces explications sont suivies des réponses à ces objections, qui diffèrent très peu de celles proposées dans la *Summa theologiae*. La réponse à la première objection concède que Dieu ne voit rien en dehors de lui-même, mais précise cependant qu'il voit toute chose en lui-même¹⁵⁸. La deuxième objection est résolue ainsi : les choses sont connues par Dieu, non selon leur substance, mais selon les formes intelligibles contenues dans l'essence divine. Ainsi, aucune autre réalité, hormis l'essence divine, n'est la perfection de l'intellect divin¹⁵⁹. La solution de la troisième objection dérive de la réponse précédente : l'opération intellectuelle n'est pas spécifiée par l'objet extérieur à l'intellect en tant que tel, mais par la forme intelligible de l'objet présente dans l'intellect. Ainsi :

¹⁵⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 22v-23r ; éd. de Voisin, p. 235 : « Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse cause agentis proprie, scilicet Dei, est eius intelligere, et quod omnia sunt in eo secundum intelligibilem modum. Omne namque quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est ».

¹⁵⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235 : « Ad sciendum autem qualiter alia a se sciat atque cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur sive scitur : uno modo in seipso, alio modo in altero ».

¹⁵⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235 : « Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt, in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia vero a se, videt quoque non in ipsis, sed in seipso ».

¹⁵⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235 : « id quod est extra ipsum, non intuetur nisi in seipso ».

¹⁵⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235 : « Ea vero que sunt alia a Deo, intelliguntur ab eo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa perfectio Dei ».

Et hec est species principalis intellecti, que in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes rerum species comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.¹⁶⁰

Entre la réponse à la deuxième et à la troisième objection, l'agencement du manuscrit SG1405 est particulièrement intéressant : un signe diacritique renvoi à un texte couvrant le fond de la page ainsi que la moitié inférieure de la marge droite. Il s'agit de trois extraits du *Petit commentaire* d'Averroès de la *Métaphysique* qui se trouvent respectivement aux paragraphes 44, 47 et 50 du livre IV¹⁶¹. Le premier et le troisième extrait circonscrivent un raisonnement dans lequel Averroès démontre que, selon Aristote, Dieu connaît les singuliers.

Au début du livre IV de l'*Épitomé*, Averroès développe une conception de l'univers proche de celle présentée par Aristote au livre XII de la *Métaphysique*. Les premiers paragraphes du commentaire sont consacrés au Premier Moteur et la suite du texte traite de la nature du ciel et des substances séparées. Le Commentateur affirme que les mouvements éternels des cieux dépendent d'un Premier moteur et que chacune de ces sphères particulières est mue par un principe qui lui est propre – une intelligence –, tourné vers le premier principe comme vers sa fin¹⁶². En analysant les rapports qu'entretiennent les différentes intelligences entre elles, Averroès introduit la question de la connaissance des effets par les principes qui les causent.

Dans un premier temps, le Cordouan récapitule différents aspects du Moteur Premier mentionnés par Aristote aux chapitres 7 et 9 du livre XII de la *Métaphysique* : le Premier se pense lui-même, il est la cause finale de l'univers et l'objet de la pensée des autres substances. Les intelligences, quant à elles, ont trois objets d'intellection possibles : elles-mêmes, leur cause et leurs effets. En présupposant que ce qui pense trouve sa perfection dans ce qui est pensé, le Cordouan considère que les intelligences doivent connaître ce qui les cause, car elles trouvent leur perfection et leur fin dans l'intelligence qui leur est supérieure. Elles se connaissent également elles-mêmes car, si elles connaissent leur cause, elles se connaissent comme causées. Par contre, dans cette perspective, il est a priori exclu qu'elles connaissent

¹⁶⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235.

¹⁶¹ Nous reprenons la notation des paragraphes de l'édition de C. Q. Rodriguez : cf. *kitāb mā ba 'd al-Ṭabī'a...*, éd. cit., pp. 106-110.

¹⁶² Mesurant sur ce point la proximité de la pensée d'Averroès avec celle du Stagirite, J. Jolivet remarque que : « malgré sa tendance néoplatonicienne Ibn Rushd maintient, avec Aristote, que la Cause première est une Intelligence. A cela Ibn Rushd ajoute une doctrine qui n'est pas chez Aristote mais dont on trouve déjà le principe chez al-Farabi : celle d'une émanation ordonnée des moteurs et des sphères à partir du Premier » (cf. JOLIVET, J. , « Divergences entre les métaphysiques... », p. 230).

leurs effets, car elles ne peuvent exister en fonction de ce qui leur est inférieur, de même que le plus noble ne peut être en fonction du moins noble¹⁶³.

Malgré ces explications, Averroès remarque que cette conclusion est inacceptable, et qu'il faut analyser plus précisément la nature et l'activité de ces intelligences pour comprendre comment et pourquoi les principes immatériels connaissent ce dont ils sont les causes. Le premier des trois passages traduits et intégrés par Raymond Martin au chapitre XVI du *Pugio Fidei* porte sur ces considérations. Voyons d'abord ce que dit le texte d'Averroès :

Ce que l'on vient de dire est lié à beaucoup d'absurdités et de doutes, dont celui-ci : les principes ne connaîtraient pas les choses dont ils sont les principes. L'émanation des choses depuis les principes se déroulerait alors sur le mode sur lequel se déroule l'émanation des choses naturelles les unes des autres comme par exemple l'action de brûler émane du feu et l'action de refroidir émane de la neige. L'émanation des choses depuis les principes ne serait pas consciente et il est impossible que d'un agent, connaissant en tant que tel, émane une chose qu'il ne connaît pas. C'est à cela qu'il est fait allusion lorsqu'il est dit : « Ne connaîtrait-il pas ce qu'il a formé lui-même, lui qui pénètre tout et qui est instruit de tout ? » Du fait même que l'ignorance est une imperfection, il est impossible de trouver de l'imperfection dans les choses qui sont au sommet de la perfection.¹⁶⁴

La critique implicite est ici dirigée contre la causalité nécessaire des principes défendue par Avicenne. Selon Averroès, la position du philosophe persan conduit à l'assimilation absurde des processus cognitivo-émanatistes propres aux intelligences avec les processus causaux des réalités naturelles. Pour le Cordouan, l'émanation des intelligences les unes des autres est définie comme un acte de connaissance qui ne peut se dérouler sans que la cause ne connaisse son effet. Raymond Martin reprend ce passage d'Averroès et en donne la traduction suivante :

Nisi enim primum principium vel prima causa sciret ea quorum est causa, sequerentur ex hoc multa inconvenientia, et multe absurditates, ut dicit Abenrost circa finem quarti, Metaphysice sue. De quibus unum est, inquit, quod primum principium ignoraret ea quibus est principium, essetque processus rerum ab eo velut processus rerum naturalium ab invicem, videlicet ut processus arboris ab igne qui comburit, nesciens quid vel quare, et frigiditatis a nive, ac sic non esset progressus rerum ex parte scientie seu sapientie. Impossibile est autem procedere aliquid a sapiente in quantum est sapiens, quod ipse penitus ignoret. Aliud vero est, quoniam ignorantia defectus est. In re autem que in fine virtutis et nobilitatis est, impossibile est inveniri defectum.¹⁶⁵

¹⁶³ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 147 : « Si les choses sont comme nous l'avons signalé, il suit avec évidence l'impossibilité que la cause en elle-même connaisse son effet sans quoi la cause serait ramenée à l'effet et le plus noble serait parfait par le moins noble ce qui est impossible ».

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فمن البين انه ليس يمكن أن تتصور العلة منها معلولها وإلا أمكن أن تعود العلة معلولة ويستكمل الأشرف بالأقل شرفا وذلك محال.

¹⁶⁴ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 148 :

قد يلحق ذلك شذاعات كثيرة وشكوك احدها ان تكون هذه المبادئ جاهلة بالأشياء التي هي لها مبادئ فيكون صدورها عنها كما تصدر الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض مثال الإحراق الصادر عن النار والتبريد عن الثلج فلا يكون صدورها من جهة العلم ومحال ان يصدر عن العالم من جهة ما هو عالم شيء لا يعلمه و إلي هذا الإشارة بقوله (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) وأيضا فان الجهل نقص والشيء الذي في غاية الفضيلة ليس يمكن ان يوجد فيه نقص.

¹⁶⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 235.

Premièrement, il faut remarquer que l'introduction à la problématique a été simplifiée par Raymond Martin. En effet, dans le texte d'Averroès, c'est l'enchaînement nécessaire des causes supérieures les unes à l'égard des autres qui suscite de notables difficultés [Annexe XII,1], en l'occurrence le fait que le premier principe ignorerait les choses dont il est la cause. Pour sa part, la tournure que Raymond Martin donne au texte a peu de sens, car le Catalan dit en substance que beaucoup d'inconvénients sont liés au fait que le premier principe ignorerait ce dont il est la cause – et notamment son ignorance de ce qu'il cause – alors que dans le texte d'Averroès l'ignorance par Dieu des singuliers est une conséquence de la théorie plus générale de l'émanation nécessaire des intelligences les unes des autres. Ensuite, Raymond Martin restreint la problématique à la question de la connaissance du premier principe, alors que dans l'*Epitomé* la discussion concerne toutes les intelligences et pas seulement la première, comme l'affirme ici dominicain. Enfin, signalons que le Catalan ne traduit pas la citation coranique qui termine l'argument d'Averroès [XII,2]. Ces modifications nous rappellent que Raymond Martin ne fait pas ici profession de traducteur mais d'apologète, raison pour laquelle il adapte et modifie les textes qu'il présente¹⁶⁶.

Séparée de la première citation par l'indication *et infra*, la seconde référence marginale à l'*Epitomé* d'Averroès est beaucoup plus courte : *Primum itaque principium intelligit quicquid est quodam nobiliori modo*. Elle est tirée du paragraphe 47 du même livre IV et traduit la phrase suivante :

Le premier principe intelliye les existants de la manière la plus noble.¹⁶⁷

Ce principe très général est décontextualisé par rapport au texte d'Averroès. En effet, pour arriver à cette affirmation, le Cordouan est passé par plusieurs étapes. S'agissant de démontrer que Dieu connaît les singuliers, il raisonne ainsi : premièrement, si l'agent et le patient sont deux choses différentes, il faut choisir entre les possibilités suivantes : soit (1) la différence est déterminée par la matière et il ne se trouve aucune différence formelle ou spécifique entre l'agent et le patient, soit (2) la différence entre l'agent et le patient se définit en termes de noblesse au sein de la même espèce¹⁶⁸. Averroès retient la seconde possibilité et établit que la différence entre les principes immatériels n'est pas une différence spécifique, mais une

¹⁶⁶ Dans sa traduction du même passage, en effet, on peut relever par exemple que Jacob Mantino n'élude pas le verset du Coran 67, 14 qu'il traduit ainsi : « hoc indicauit illud dictum dicens nonne cognouit qui creauit cum sit ipse sapiens et cognoscens ? »

¹⁶⁷ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 150 :

المبدأ الأول يعقل الوجود بجهة اشرف

¹⁶⁸ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 148.

différence de dignité¹⁶⁹. D'autre part, comme le Cordouan le développe en détail dans ses écrits sur l'âme, la connaissance humaine trouve son achèvement dans l'acquisition progressive de toutes les formes du pensable. Cela conduit à une union parfaite avec l'intellect agent qui confère à l'homme la possession de la science dans sa totalité. Comme le relève J. Jolivet : « notre intellect n'est autre que la représentation de l'ordre et de l'agencement existant dans le monde en toutes ses parties, et la connaissance de toutes choses »¹⁷⁰. Averroès affirme ensuite que l'ordre et l'agencement de chaque étant du monde – contenu sous un mode parfait dans l'intellect agent –, est également l'objet de la connaissance de l'intellect qui est au-dessus de l'intellect agent et qui le produit. Cependant, l'intellect qui produit l'intellect agent connaît, à son tour, l'ordre et l'agencement du monde sur un mode encore plus parfait que celui sous lequel l'intellect agent le connaît. D'intelligence en intelligence, ce même processus se poursuit jusqu'à la première – Dieu – qui connaît tout sur le mode le plus parfait. C'est la conclusion de ce raisonnement qui est traduite et présentée par Raymond Martin comme deuxième extrait de l'*Epitomé*.

Dans la suite de son commentaire, Averroès analyse les différences de nature et de fonction qui existent entre les intellects séparés et l'intellect humain. Parce qu'il est inscrit dans la matière, l'intellect de l'homme est séparé de son objet d'intellection. Cela signifie que la forme de l'objet dans l'intellect est causée par la forme de l'objet extérieur à l'intellect. Par contre, dans les intelligences – et au plus haut point en Dieu – l'objet intelligible et l'intellect ne font qu'un. C'est en pensant sa propre essence – représentation plus ou moins parfaite de l'ensemble des étants du monde¹⁷¹ – que chaque intelligence connaît ses effets¹⁷². De même, c'est en tant qu'il contemple en lui la représentation parfaite de toute chose que Dieu connaît toutes choses. Averroès spécifie alors que le terme 'science' n'a pas la même signification lorsqu'il est appliqué à Dieu – à qui il s'applique en propre – et à l'homme – à qui il s'applique de manière dérivée (*muhmalan*). Cette précision au sujet de la nature de l'activité

¹⁶⁹ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 149 : « Si cela se passe ainsi pour ce qui concerne ces principes dépourvus de matière, l'agent et la cause se différencient du patient et de l'effet simplement selon la noblesse au sein de la même espèce et non selon une différence spécifique ».

وإذا كان ذلك كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد لا باختلاف النوعية.

¹⁷⁰ JOLIVET, J., « Divergences entre les métaphysiques... », p. 231.

¹⁷¹ La représentation de l'ensemble des objets du monde est plus ou moins parfaite en fonction du degré qu'occupe l'intelligence dans la hiérarchie.

¹⁷² *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 151 : « Par ce point, on peut affirmer que les intelligences connaissent les choses qui émanent d'elles puisque ce qui émane d'un sujet connaissant en tant que connaissant doit nécessairement, comme on l'a dit, être connu ».

بهذه الجهة يقال إنها [العقول] عالمة بالشيء الذي صدر عنها إذ كان ما يصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة كما قلنا إن يكون معلوما.

intellectuelle des intelligences permet à Averroès de préserver, dans son explication du système d'Aristote, la connaissance des singuliers par Dieu. Dans la conclusion de son raisonnement, il réaffirme la proximité de sa position avec celle du Stagirite :

De cette manière, la difficulté dont on a parlé précédemment est résolue, car pour qui connaît une chose d'une connaissance parfaite, ce n'est pas une imperfection de ne pas la connaître d'une connaissance imparfaite ; le contraire seul serait une imperfection. En vérité ce n'est pas une imperfection pour qui ne voit pas une chose d'une vision imparfaite que de la voir d'une vision parfaite. Ce que nous avons dit est manifeste dans la doctrine d'Aristote et de ses sectateurs.¹⁷³

Cette conclusion est reprise par Raymond Martin et figure comme troisième et dernier extrait cité de l'*Epitomé* en marge du manuscrit de la bibliothèque Sainte Geneviève :

Proprium tamen ipsius est per comparationem nihil intelligere, quare nihil imperfectum intelligit. Et ex hoc patet in quo sensu dicatur quod intelligit omnia et nihil extra se¹⁷⁴. Nec est cognitionis imperfectio si res cognoscatur perfectiori modo, et non imperfectiori, sed e converso¹⁷⁵ ; non enim dicitur defectuose intueri rem, clare ipsam atque perspicue videns quod non videt eam ut strabus vel cecutiens. Et hoc quod diximus est intentio Aristotilis, ac sociorum eius. Hec Abenrost.¹⁷⁶

En ce qui concerne ces trois extraits, on doit relever premièrement que Raymond Martin simplifie résolument l'argumentaire du Cordouan. En effet, les explications avancées par ce dernier pour justifier la connaissance par Dieu des singuliers d'un point de vue aristotélicien sont denses, complexes, et font intervenir toute une conceptualisation du rôle et de la nature des substances séparées. Le dominicain catalan ne mentionne aucun de ces principes intermédiaires et concentre son argumentation exclusivement sur le premier principe. Il simplifie l'introduction à la problématique et soutient sans transition que Dieu connaît toutes choses sur le mode le plus parfait, pour conclure ensuite que la connaissance parfaite de toute chose ne peut être considérée comme une imperfection. L'argumentation qu'il retient d'Averroès est réduite au minimum et Raymond Martin se concentre sur

¹⁷³ *Kitāb mā ba'd al-Ṭabī'a...*, p. 151 :

وكذلك الشبهة التي قيلت فيما سلف تنحل بهذا وذلك انه ليس النقص في ان يعرف الشيء بمعرفة أتم ولا يعرفه بمعرفة انقص وإنما النقص في خالف هذا فان من فاته ان يبصر الشيء بصرا ردينا وقد أبصره بصرا تاما ليس ذلك نقصا في حقه وهذا الذي قلناه هو الظاهر من مذهب أرسطو وأصحابه.

¹⁷⁴ *Et ex hoc patet... nihil extra se*. Averroès ne rappelle pas de quoi il est question, le texte arabe dit simplement que la difficulté antérieurement évoquée est maintenant résolue. Martin précise qu'il est question de la manière dont Dieu intelligne toute chose.

¹⁷⁵ *Nec est cognitionis... converso*. Martin simplifie ici le raisonnement d'Averroès. Le dominicain dit que l'imperfection consiste, non dans le fait de connaître parfaitement une chose, mais dans le fait de la connaître imparfaitement. Averroès, quant à lui, dit qu'on ne considère pas un sujet connaissant comme imparfait si, connaissant les choses parfaitement, il lui est impossible de les connaître sous un mode imparfait, cf. [XII,3]. La différence est de taille. C'est dans ce sens que Jacob Mantino, dans la traduction du même commentaire, comprend le texte d'Averroès : « Nam non est defectus illi qui cognoscit aliquid scia perfectiori, si non sciat illud scia imperfectiori ».

¹⁷⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, pp. 235-236.

l'essentiel de ce qu'il entend prouver au chapitre XVI : montrer qu'il serait un défaut que Dieu ne connaisse pas ce qu'il produit et démontrer que Dieu connaît tout de manière parfaite.

Cette simplification du problème signifie-t-elle que Raymond Martin n'ait pas saisi la subtilité de l'argumentation d'Averroès dans l'*Epitomé* ? Bien que la question soit difficile, la réponse semble plutôt négative. En effet, la disposition du texte dans le manuscrit autographe permet de constater que ces extraits ont été ajoutés à un texte déjà établi. Ils ne constituent pas la base de son argumentation, mais illustrent sous un angle plus général le propos du chapitre. Dans cette optique, Raymond Martin transmet une information dépouillée de subtilité. Il est vraisemblable que ce soit pour ces raisons qu'il ne retienne que le contour général de l'argument d'Averroès, sans que cela prouve qu'il ait eu des difficultés à en saisir la nature. Au contraire, si les extraits que nous fournit le dominicain sont brefs et exempts de subtilités, ils ne cernent pas moins de manière pertinente l'essentiel des propos du Commentateur. En effet, la manière dont il choisit et retravaille ces trois extraits de l'*Epitomé* témoigne de sa capacité à extraire l'essentiel d'un argumentaire philosophique très serré. De plus, il faut garder à l'esprit que le but de Raymond Martin n'est pas ici de présenter la pensée d'Averroès, mais de répertorier les arguments les plus pertinents et les plus aptes à démontrer que Dieu connaît les étants singuliers. Enfin, on constate que, dépouillés des subtilités rušdiennes, ces trois extraits s'intègrent harmonieusement aux arguments empruntés à Thomas. En effet, les extraits d'Averroès retenus par Raymond Martin ne sont pas assez détaillés pour mettre en avant les désaccords doctrinaux entre Averroès et Thomas sur lesquels nous reviendrons¹⁷⁷.

La fin du chapitre XVI du *Pugio Fidei* est composée d'extraits empruntés à la question 49 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Il s'agit de la question éponyme de l'article 5 de la question 14 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae* par laquelle débute ce chapitre : est-ce que Dieu connaît les autres choses que lui-même ? Après une brève transition¹⁷⁸, Raymond Martin expose deux des trois arguments de la question 49 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Écarté par le dominicain catalan, le premier argument dit en substance que la connaissance de la cause suffit pour connaître l'effet ; Dieu, connaissant parfaitement son essence comme la cause de l'être des autres choses, connaît par là toute chose¹⁷⁹. Cette

¹⁷⁷ Cf. *infra*, pp. 247ss.

¹⁷⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 236 : « Item quod Deus sciat alia a se, hoc modo de facili ostendi potest ».

¹⁷⁹ *Summa contra gentiles*, I, 49, éd. cit., p. 142 : « Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliiis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat ».

explication ne trouve pas d'équivalent dans l'article éponyme de la *Summa theologiae*. A l'inverse, les deux autres arguments repris par Raymond Martin trouvent un écho dans la première partie du *respondeo*. Le premier présuppose que tout ce qui est en quelque chose subsiste selon le mode de son substrat¹⁸⁰. Ainsi, la similitude de chaque chose préexiste de manière intelligible dans l'essence divine. Autrement dit, c'est en tant que pensées que les choses sont contenues en Dieu¹⁸¹. Le second argument dit que Dieu est cause des choses et qu'il se connaît parfaitement en tant que cause ; cette affirmation n'est vérifiée que dans la mesure où il connaît également son effet, à savoir les autres que lui¹⁸².

Pourquoi Raymond Martin ne reprend-il que deux des trois arguments proposés par Thomas au chapitre 49 du premier livre de la *Summa contra gentiles* ? On peut trouver un début d'explication au paragraphe suivant. Dans la *Summa*, à la suite de ces considérations, Thomas nous dit :

Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.¹⁸³

Ce bilan intermédiaire – (1) Dieu se connaît lui-même comme ce qui est connu immédiatement et par soi et (2) Dieu connaît les autres choses au travers de son essence – résume en fait les conclusions des chapitres 48 et 49 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Il est possible que Raymond Martin, voulant conserver cette conclusion sans aborder le raisonnement du chapitre 48 qui concerne la connaissance immédiate et par soi que Dieu a de lui-même, ait gardé uniquement deux des trois raisonnements du chapitre 49 et ait transformé par là la référence des conclusions auxquelles Thomas faisait allusion. Dans cette perspective, Raymond Martin a simplifié le raisonnement de Thomas et s'est approprié les conclusions de son confrère, tout en modifiant ce à quoi elles se réfèrent.

¹⁸⁰ Au chapitre 49, l'Aquinat précise que dans la cause de tout effet préexiste *une similitude de cet effet* et non que tout effet préexiste en tant que tel dans sa cause. Cette précision n'est pas reprise par Martin.

¹⁸¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 236 : « Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit ». Ce raisonnement est très similaire à celui qui était repris de la *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 5, resp. , éd. cit., p. 172 : « Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est ».

¹⁸² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23r ; éd. de Voisin, p. 236 : « Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliquo modo causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Alia ergo a se, Deus de necessitate cognoscit ».

¹⁸³ *Summa contra gentiles*, I, 49, éd. cit., p. 142.

Les sept voies

Après avoir prouvé que Dieu connaît autre chose que lui-même, Raymond Martin, dans la suite des chapitres XVII à XXV, va répondre à différentes objections formulées contre la possibilité qu'il connaisse les étants singuliers. Comme on l'a noté précédemment, le Catalan sélectionne les chapitres de la *Summa contra gentiles* qui répondent à ces objections, car à travers la source maïmonidienne, les positions synthétisées rapportent les critiques d'al-Ġazālī. Nous allons analyser en détail chacune des sept voies par lesquelles le Catalan répond, à l'aide des arguments de Thomas, aux objections contre la science divine des singuliers. Au début de chaque réponse, nous résumerons l'objection qui la concerne, bien que toutes les objections soient regroupées au chapitre XVII du *Pugio Fidei*.

Dieu connaît les singuliers (XIX)

Le premier argument qui s'oppose à la connaissance divine des singuliers procède de la nature de la connaissance elle-même, qui est définie comme une certaine assimilation du connaissant au connu¹⁸⁴. Aussi, si l'on considère que le principe d'individuation des étants singuliers est la matière, on ne peut concevoir qu'ils puissent être connus par une puissance immatérielle. Comparant l'intellect humain et l'intellect divin, l'objecteur convient que si le premier ne peut saisir intellectuellement la nature particulière d'un singulier – le singulier est saisi en tant que tel par les sens et l'imagination –, le second le pourra d'autant moins qu'il est au plus haut point éloigné de la matière. Entre autres, cet argument est à l'origine du refus d'Avicenne d'attribuer à Dieu une connaissance individuelle des particuliers en tant que tels.

Thomas répond à cette objection au chapitre 65 du premier livre de la *Summa contra gentiles* et Raymond Martin reprend quatre de ses huit arguments au chapitre XIX du *Pugio Fidei*. Apparemment aucun critère ne préside à ses choix. En effet, parmi les huit arguments proposés par Thomas, les deux principaux insistent sur la différence entre les connaissances humaine et divine : le premier répond directement à l'objection en exposant les raisons pour lesquelles la matière n'est pas un obstacle à la connaissance divine des singuliers. Cette

¹⁸⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23v ; éd. de Voisin, p. 237 : « omnis cognitio per quandam assimilationem fiat ». Cette affirmation est récurrente dans les théories de la connaissance au XIII^{ème} siècle. Dans le processus cognitif, cela signifie que le sujet devient semblable à l'objet en tant qu'il possède les mêmes perfections formelles. Cette identification ne doit pas être entendue au sens substantiel mais au sens d'une identification formelle, par mode de ressemblance. Cette ressemblance formelle garantit l'unité du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître. (Pour un aperçu des auteurs et des textes qui exploitent cette assimilation cf. *De la vérité ou la science en Dieu...*, p. 380, n. 7).

explication est basée sur la prémisse suivante : étant donné qu'en Dieu pensée et essence ne font qu'un, il est nécessaire qu'il pense tout ce qui se trouve d'une manière ou d'une autre dans son essence, qui contient originellement toute chose¹⁸⁵. En lui, sont contenus virtuellement tous les principes qui composent les réalités singulières : les formes, mais également la matière et les accidents qui participent à l'être, respectivement en puissance et dans un autre¹⁸⁶. Aussi, la matière ne fait obstacle à la connaissance du singulier que dans le cas de la connaissance humaine qui n'atteint que confusément les réalités particulières, à travers ce qu'elles ont de commun et non selon ce qu'elles sont en propre. L'homme ne connaît le singulier qu'au moyen d'un effort d'abstraction qui dépouille l'objet de toutes ses caractéristiques singulières, alors que la connaissance divine n'est limitée par aucune abstraction et saisit d'une même connaissance la matière, ce par quoi la matière est désignée et la forme individuée dans la matière¹⁸⁷.

Le second argument principal développé par Thomas n'est pas exploité par Raymond Martin. L'Aquinate y clarifie la signification de l'affirmation selon laquelle toute connaissance implique l'assimilation du connaissant et du connu. Dans le cas de la connaissance humaine, cette assimilation a ceci de particulier que l'acte de connaître est une conséquence de l'action des choses sensibles sur les facultés humaines alors que dans le cas de Dieu, c'est l'action cognitive de l'intellect divin qui crée les choses sensibles¹⁸⁸.

Ensuite, Raymond Martin retient trois autres raisonnements thomasiens : (1) Dieu connaît les singuliers car il est leur cause¹⁸⁹, (2) la connaissance divine cause les choses et s'apparente ainsi à la connaissance pratique qui a son terme dans les singuliers¹⁹⁰, et (3), connaissant parfaitement la nature commune de l'étant, Dieu connaît du même coup le singulier et l'universel qui en sont les différences propres, comme le pair et l'impair sont les

¹⁸⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, p. 239 : « Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia, que sunt quocumque modo in eius essentia, in qua quidem sunt sicut in prima origine, omnia que esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium ».

¹⁸⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, p. 239 : « A quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio ».

¹⁸⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, pp. 238-239 : « Cuicumque igitur adest cognitio materie, et eorum per que materia designatur, et forme in materia individuate, non potest ei deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio, usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit ».

¹⁸⁸ *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., p. 180 : « Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognititas ».

¹⁸⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, p. 238 : « Deus cognoscit alia a se, in quantum est eis causa ».

¹⁹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24v ; éd. de Voisin, pp. 239 : « Et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practice cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur ».

différences propres du nombre¹⁹¹. En revanche, le Catalan laisse de côté trois arguments thomasiens : le premier affirme que Dieu ne peut manquer de connaître le singulier, car dans sa connaissance se trouve toute la perfection de la connaissance, comme dans son origine première¹⁹². Le deuxième rapporte que Dieu appréhende une infinité de choses par une faculté unique, alors que l'homme doit user de plusieurs facultés – sens, imagination, intellect – mais ne saisit qu'un nombre limité de réalités¹⁹³. Enfin, Raymond Martin laisse de côté un argument que Thomas déduisait de la capacité que possède le premier moteur à mouvoir intellectuellement le premier mobile qui est un étant singulier ; dans cette perspective, si la connaissance d'un singulier est attribuée au premier moteur, bien plus pourra-t-elle l'être à Dieu¹⁹⁴.

Après comparaison des arguments thomasiens retenus et rejetés, il semble qu'aucun critère précis ne préside aux choix opérés par Raymond Martin. En effet, il ne retient en priorité ni les arguments principaux, ni les plus détaillés, ni ceux qui sont liés directement aux termes de l'objection¹⁹⁵. Le Catalan ne s'attache pas non plus aux passages traitant spécifiquement de la différence entre les connaissances humaine et divine, ni à ceux proches de l'opinion qu'Averroès développe dans la *Damīma* ou dans l'*Epitomé* à la *Métaphysique*¹⁹⁶.

¹⁹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, p. 239 : « Sed universale et singulare, sunt differentie, vel per se passionis entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale, et singulare. ».

¹⁹² *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., p. 179 : « Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset ».

¹⁹³ *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., p. 179 : « Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat ».

¹⁹⁴ *Summa contra gentiles*, I, 65, éd. cit., pp. 179-180 : « Intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum. Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei ».

¹⁹⁵ En effet, on a constaté que Martin ne retient qu'un des deux arguments principaux du chapitre 65 de Thomas alors qu'il choisit d'en reprendre d'autres de moindre importance. De plus, trois points de l'objection nécessitaient d'être éclaircis : (1) le principe qui veut que la connaissance consiste dans un processus d'assimilation du connaissant et du connu, (2) les rapports des connaissances humaine et divine à la matière et, finalement (3), le rôle des sens et de l'imagination – facultés liées à des organes corporels – dans le processus cognitif humain. Martin ne répond qu'au deuxième de ces trois points, auxquels Thomas répond en détail, respectivement aux huitième, deuxième et cinquième arguments du chapitre 65 du premier livre de la *Summa contra gentiles*.

¹⁹⁶ En effet, le sixième argument de Thomas insiste sur le fait que la connaissance humaine est causée par les choses alors que la connaissance divine est cause des choses, thème récurrent dans les passages précédemment tirés d'Averroès. Cette thématique est largement exploitée dans le dernier argument de Thomas que Martin ne reproduit cependant pas.

Dieu connaît ce qui n'est pas (XX)

La deuxième objection porte sur la mutabilité des singuliers. Constatant qu'ils ne sont pas toujours, l'objecteur pose ensuite l'alternative suivante concernant leur connaissance par Dieu : (1) soit ils sont toujours connus par Dieu, soit (2) ils lui sont parfois connus et parfois inconnus. La seconde hypothèse est immédiatement écartée, car la science divine est immuable. La première est également rejetée, car si Dieu connaît toujours des choses qui parfois ne sont pas, il posséderait alors une science de ce qui n'est pas ; et cela est impossible, car il n'est de science que des choses vraies¹⁹⁷.

Au chapitre XX du *Pugio Fidei*, Raymond Martin reprend quatre réponses sur six, ainsi que l'ensemble des remarques conclusives élaborées par Thomas au chapitre 66 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Le Catalan reproduit en détail l'explication principale du chapitre – composée de trois arguments –, qui établit un rapport entre les notions d'éternité et d'indivisibilité : la première se rapporte à la durée totale du temps comme la seconde au continu¹⁹⁸. Tout comme l'indivisible, bien qu'hors du continu, coexiste avec chaque partie du continu, l'éternité, bien qu'hors du temps, est actuellement présente à chaque instant temporel¹⁹⁹. Cette explication est illustrée par l'image du cercle : l'éternité est comme le point central du cercle qui, sans être inscrit dans la circonférence, entretient un rapport identique avec chaque point de la circonférence. Ainsi :

Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit eterno, quasi presens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit preteritum, vel futurum.²⁰⁰

Ainsi, l'intellect divin perçoit comme présent tout ce qui se déroule dans le cours du temps. Ce qui pour nous n'a pas encore eu lieu – ce qui n'est pas encore – est connu par Dieu par le même acte cognitif que celui par lequel il connaît ce qui s'est déroulé dans le passé ou ce qui a lieu dans le présent²⁰¹.

Cependant, ce raisonnement ne répond pas de manière satisfaisante à l'objection concernant la connaissance par Dieu des non-étants. En effet, l'explication du paragraphe

¹⁹⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23v ; éd. de Voisin, p. 237 : « Primum esse non potest, quia de eo quod non est non potest esse scientia, que solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt ».

¹⁹⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24v ; éd. de Voisin, p. 240 : « Proportio igitur eternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio indivisibilis ad continuum ».

¹⁹⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25r ; éd. de Voisin, p. 240 : « Rursum cum eterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis, presentialiter adest eternitas ».

²⁰⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25r ; éd. de Voisin, p. 240.

²⁰¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25r ; éd. de Voisin, pp. 240-241 : « Quicquid igitur per totum decursum agitur temporis, divinus intellectus intuetur in tota sua eternitate quasi presens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur ergo quod eorum que secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet ».

précédent ne tient compte que des non-étants qui, s'ils n'ont pas déjà été, seront dans le futur. Thomas – et Raymond Martin reproduit ses réflexions sur ce point – précise alors la nature de la connaissance divine, confrontée à deux types d'étants : d'une part ceux qui, pour nous, sont présents, passés ou futurs, et d'autre part ceux qui jamais ne seront. Ces derniers ne peuvent être connus ni en eux-mêmes, ni dans leur cause, et Dieu ne les connaît qu'en tant qu'ils existent dans sa puissance²⁰². Cette connaissance est appelée *secundum notitiam simplicis intelligentie*. Quant aux étants présents, passés ou futurs, Dieu les connaît de trois manières : en tant qu'ils sont dans sa puissance (*virtus*), dans leurs causes et en eux-mêmes²⁰³. Leur connaissance est appelée *notitia visionis*, car les choses qui, par rapport à nous, ne sont pas encore, Dieu les connaît aussi bien dans leurs causes qu'en elles-mêmes et jouit d'une connaissance éternellement présente de chaque chose²⁰⁴.

Raymond Martin abandonne ensuite deux arguments thomasiens. Le premier explicite la raison pour laquelle Dieu connaît dans sa puissance les étants qui jamais ne seront : Thomas y établit que la faculté de représentation de l'essence divine s'étend à beaucoup plus que simplement à ce qui est. En effet, connaissant la perfection et le pouvoir de son essence, la connaissance de Dieu s'étend à tous les étants, y compris à ceux qui ne seront jamais actualisés²⁰⁵. Le second constate que notre intellect connaît une chose au travers de sa définition et que l'on peut ainsi connaître une chose qui n'est pas en acte. Par exemple, le lion nous serait connu par sa définition même si son espèce venait à disparaître. En Dieu, ce type d'intellection, s'étend à la connaissance de tout énonçable, y compris à ce qui n'est pas²⁰⁶.

L'analyse du premier raisonnement – formé de deux arguments – que Raymond Martin retient du chapitre 66 de Thomas révèle une certaine faiblesse dans l'argumentation du Catalan. En effet, ce dernier reprend un passage de la *Summa contra gentiles* dans laquelle Thomas met en avant les rapports entre la connaissance humaine et la connaissance divine : la seconde se rapporte aux choses comme les objets de connaissance se rapportent à notre

²⁰² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25r ; éd. de Voisin, p. 241 : « Unde non cognoscit ea ut existentia aliquantulum in seipsis, sed existentia solum in divina potentia ».

²⁰³ Dieu connaît les étants passés, présents et futurs (1) dans sa puissance car, surpassant la totalité des choses qui ont été et qui seront possiblement, son essence comprend également celles qui ne seront jamais ; (2) dans leurs causes car son essence est une similitude du pouvoir de toute cause, et (3) en eux-mêmes, car l'être même de chaque chose dérive de l'essence divine comme de son exemplaire.

²⁰⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25r ; éd. de Voisin, p. 240 : « Non enim Deus rerum que apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum eius eternitas est presens sua indivisibilitate omni tempore ».

²⁰⁵ *Summa contra gentiles*, I, 66, éd. cit., p. 184 : « Extendit igitur se vis suae representationis ad multo plura quam ad ea quae sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt ».

²⁰⁶ *Summa contra gentiles*, I, 66, éd. cit., p. 185 : « Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia [. . .]. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere ».

connaissance²⁰⁷. Dans le cas de l'homme, l'objet de science peut exister sans qu'il en ait connaissance – par exemple, la quadrature du cercle est un objet de connaissance qu'aucun homme ne connaît –, alors que dans le cas de Dieu, cela est impossible. En effet, la connaissance divine étant antérieure aux étants, rien ne peut exister sans que Dieu ne le connaisse²⁰⁸. Cette explication est illustrée par l'exemple de l'artisan qui peut connaître l'objet qu'il veut réaliser, sans que celui-ci n'existe actuellement²⁰⁹. Dans le *De Veritate*, on l'a noté plus haut, Thomas appelle 'analogie de proportionnalité' le rapport entre la connaissance humaine et la connaissance divine. Cela ne signifie pas que les connaissances divine et humaine possèdent une même raison formelle, mais que leurs rapports respectifs aux étants produits entretiennent une certaine proportion²¹⁰. Inversement, comme on l'a constaté dans l'analyse de l'*Appendice sur la science divine* et dans les différents commentaires de la *Métaphysique*, Averroès maintient que les connaissances divine et humaine sont parfaitement équivoques et qu'elles n'entretiennent aucun rapport d'aucune sorte²¹¹. La faiblesse de ce passage du *Pugio Fidei* consiste dans le rapprochement opéré par Raymond Martin, entre des passages de Thomas et d'Averroès : comment comprendre que, dans un même chapitre, le dominicain catalan propose deux explications opposées du rapport entre les connaissances divine et humaine. De plus, compte tenu du fait que le Catalan choisit de ne pas reproduire tous les arguments de Thomas relatifs à la science divine, pourquoi n'a-t-il pas laissé de côté ceux qui entrent en contradiction avec les extraits d'Averroès qu'il propose sur la même question. Présenter un argument de Thomas dans lequel est établie une analogie proportionnelle entre les sciences divine et humaine au sein d'une problématique soutenue principalement par l'autorité d'Averroès qui défend la proposition inverse témoigne d'une certaine inconséquence doctrinale de la part du le Catalan qui, semble-t-il, a retenu avant tout ce qui rapproche l'Aquinat et le Commentateur sans peut-être saisir les subtilités qui les éloignent.

²⁰⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24v ; éd. de Voisin, p. 240 : « Eadem quippe est comparatio scientie divine ad res scitas, que est scibillum ad scientiam nostram ».

²⁰⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24v ; éd. de Voisin, p. 240 : « Est autem hec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur [. . .] non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divine scientie, ad res alias, quod etiam non existentium esse potest ».

²⁰⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24v ; éd. de Voisin, p. 240 : « Artifex autem sue artis cognitione, etiam ea que nondum sunt artificata cognoscit ».

²¹⁰ Cette proportion est établie par les étants qui, d'une part, sont causés par la connaissance divine et, d'autre part, causent la connaissance humaine. Les étants comme moyen terme permettent d'établir une communauté de rapport entre les connaissances divine et humaine. (cf. *De veritate*, q. 2, art. 11, resp. , éd. cit., p. 78).

²¹¹ cf. *Ḍamīma...*, p. 75 ; *Tafsīr mā ba 'd al-ṭabī'at...*, pp. 1707-1708 ; *Faṣl al-maqāl...*, p. 130-131.

Dieu connaît les futurs contingents (XXI)

La troisième objection porte sur les futurs contingents et elle consiste à dire qu'il ne peut y avoir de connaissance certaine des futurs contingents. En effet, toute connaissance du futur est sujette à l'erreur, dans la mesure où il peut survenir l'opposé de ce qui est supposé être connu. Seule une estimation conjecturale peut être avancée à propos de la connaissance des futurs contingents²¹². Il s'en suit que ce contenu cognitif ne peut être propre à Dieu, car il connaît tout d'une science certaine.

La réponse de Raymond Martin à cette objection a ceci de particulier qu'elle reprend l'ensemble des arguments que Thomas développait au chapitre 67 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Il est cependant difficile d'expliquer pourquoi le Catalan reprend ici le chapitre de Thomas dans son ensemble, alors qu'ailleurs il opère une sélection parmi les arguments empruntés à son confrère. La critique – proche de celle d'Averroès – consiste essentiellement à démontrer que l'objecteur confond la connaissance humaine et la connaissance divine en prêtant à la seconde les caractéristiques de la première. Dans la partie conclusive de la réponse, Raymond Martin, à la suite de Thomas, répertorie trois erreurs à l'origine de la confusion qui contraint l'objecteur à nier la connaissance divine des futurs contingents.

La première erreur est dite *secundum consequens*²¹³. En effet, si les étants produits causent notre connaissance, ils sont eux-mêmes causés par la connaissance divine ; dans cette perspective, la connaissance humaine est postérieure aux choses alors que la connaissance divine leur est antérieure²¹⁴. En tant qu'antérieure, la connaissance divine est immuable, alors que ce qui lui est postérieur varie, de la même manière que la connaissance humaine varie à

²¹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23v ; éd. de Voisin, p. 237 : « Cognitio autem omnis que est de contingenti, falli potest, cum futurum est ; potest enim venire oppositum eius, quod cognitione tenetur. Si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris, non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis extimatio quedam ».

²¹³ Dans les *Réfutations sophistiques*, Aristote dit qu'une erreur liée à la conséquence « a lieu parce qu'on suppose la relation de la conséquence réciproque » (cf. ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 5, 167b1-2, trad. et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1950, p. 19). Dans les *Summulae Logicales*, Pierre d'Espagne précise que l'erreur qui nous concerne « est quando putant converti consequentiam propter circumstantias aliquas inherentes persone » (cf. PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales*, VII, 156, éd. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 170). En l'occurrence, l'erreur consiste à déduire du changement qui apparaît dans la connaissance humaine, suite à la connaissance d'un objet changeant, que toute connaissance – y compris divine – change lorsque change l'objet de connaissance.

²¹⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 25v ; éd. de Voisin, p. 243 : « Res autem a Deo scite non sunt priores eius scientia, secundum quod apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non itaque sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari ».

propos d'un objet sans que ne soit modifié l'objet qui lui est antérieur²¹⁵. Bien que cela soit difficile à saisir pour l'intellect humain, l'objet de la connaissance divine peut donc changer sans qu'elle-même n'en soit affectée. Cette première erreur est dite « selon la conséquence », car du caractère changeant de la seule connaissance humaine est induite une loi supposée être valable pour tout sujet connaissant²¹⁶.

La seconde erreur, dite *secundum accidens*²¹⁷, est liée aux déficiences du langage humain qui s'inscrit irrémédiablement dans la temporalité. En effet, le temps de l'énonciation fait intervenir un intermédiaire temporel – passé ou futur – lorsque le rapport entre la connaissance divine et la chose sue est défini²¹⁸. Le temps de l'énonciation ne permet pas de signifier la simultanéité de toute chose – passée ou future selon le point de vue de l'homme – dans la connaissance divine, qui est éternellement présente à toute chose. L'erreur est dite selon l'accident, car le temps dans lequel s'inscrit le langage humain coexiste accidentellement avec l'éternité de la connaissance divine.

Finalement, la dernière erreur est dite *secundum compositionem et divisionem*²¹⁹. Dans le cas présent, il faut préciser la nature de la nécessité qui lie la connaissance divine et la chose connue afin que leur rapport soit compris correctement. Premièrement, la nécessité inhérente à la connaissance divine n'est pas une nécessité absolue mais conditionnelle. Cela signifie que si Dieu connaît une chose avec telle caractéristique, il est nécessaire que la chose en tant que connue possède cette caractéristique, bien qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle la possède en elle-même. Par exemple, si Dieu sait que Socrate est assis, il est nécessaire que Socrate soit assis – nécessité conditionnelle –, bien qu'il ne soit pas nécessaire que Socrate soit assis selon une nécessité absolue. Transformée en nécessité catégorique, la nécessité conditionnelle prend la forme suivante : « ce qui est vu assis est nécessairement assis » et cet énoncé ne doit pas être compris *de re* mais *de dicto*, c'est-à-dire que la nécessité ne porte pas sur la chose – il n'est pas nécessaire que Socrate soit assis –, mais sur le *dictum* de la

²¹⁵ En effet, l'objet de notre connaissance ne varie pas si notre connaissance change à son propos, comme un problème mathématique ne change pas lorsque l'on passe de l'ignorance à la connaissance de sa solution.

²¹⁶ Présenté plus loin dans le chapitre, un argument similaire part du présupposé que l'effet est parfois inférieur à sa cause. Cela se produit par exemple lorsque nous connaissons une chose nécessaire de manière contingente. Le processus cognitif étant inversé en Dieu, rien n'empêche qu'il ait une science nécessaire de choses contingentes en elles-mêmes.

²¹⁷ ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 5, 167b1-2, éd. cit., p. 14 : « Les paralogismes qui relèvent de l'accident ont lieu quand on croit qu'un attribut quelconque appartient de la même façon à la chose et à son accident ».

²¹⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26r ; éd. de Voisin, p. 243 : « Rursus cum dicitur, Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est loquutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum ».

²¹⁹ *Summulae logicae*, VII, 64, éd. cit., p. 121 : « Principium autem defectus compositionis est possibilitas diversorum significatorum per eandem orationem ». *Ibid.* p. 125 : « Principium vero defectus sive causa non existentie divisionis est possibilitas diversorum significatorum in substantia orationis divise ».

proposition – c’est la proposition « si Socrate est vu assis, alors il est assis » qui est nécessaire²²⁰. L’erreur selon la division et la composition recouvre la distinction *de re* et *de dicto*. Comprise dans le sens divisé – qui recouvre la modalité *de re* –, la modalité nécessaire définit une propriété du sujet, alors que dans le sens composé l’adverbe ‘nécessaire’ porte sur la proposition complète : ‘Socrate est vu assis, donc il est assis’. La nécessité inhérente à la connaissance divine des futurs contingents ne porte donc pas sur les propriétés de la chose, susceptibles d’être autrement, mais sur la connaissance elle-même²²¹.

Dieu connaît les pensées et les mouvements de la volonté (XXII)

L’objection porte ici sur les singuliers qui ont la volonté comme cause. Avant d’être, ces singuliers n’ont d’être que dans leur cause et ne sont connus que du sujet de la volonté. Il semble donc que Dieu ignore ce type de singuliers²²².

Au chapitre XXII du *Pugio Fidei*, Raymond Martin reprend tous les arguments élaborés par Thomas en réponse à cette objection, sauf un. Les trois premiers reposent sur des prémisses plusieurs fois utilisées dans les chapitres précédents. Le premier raisonnement rappelle que Dieu connaît tous les étants – qu’ils soient dans ou hors de l’âme –, en connaissant sa propre essence. Le deuxième prolonge l’argument précédent, en postulant que l’effet est connu lorsque la cause est connue ; ainsi, en connaissant son essence, Dieu connaît toutes les opérations qui résultent de son essence, ce qui inclut les opérations de l’intellect et de la volonté, car toute chose agit par l’intermédiaire de la forme par laquelle elle possède un certain être²²³. En tant que cause de l’être, Dieu est donc la cause première et lointaine des pensées et des mouvements de la volonté. Le troisième argument établit le parallèle suivant :

²²⁰ *Summulae logicae*, VII, 64, éd. cit., p. 125 : « Si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur “quod videtur sedere, necesse est sedere”, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam ».

²²¹ D’une portée explicative moins importante, on trouve encore, dans la première partie de ce chapitre de Thomas repris par Martin, plusieurs arguments en faveur de la connaissance par Dieu des futurs contingents. Deux arguments insistent sur le fait que Dieu connaît toutes choses comme éternellement présentes et non selon les catégories temporelles propres à l’esprit humain. Une autre explication rappelle que Dieu connaît les choses non seulement dans leurs causes – à ce niveau, elles peuvent ne pas être –, mais également telles qu’elles sont en elles-mêmes, c’est-à-dire sans qu’elles puissent être autrement. Enfin, un dernier argument insiste sur le fait que Dieu cause les choses en tant que cause lointaine. La cause lointaine peut être nécessaire sans que cette nécessité soit reportée sur les causes prochaines, tout comme le soleil est nécessaire à la croissance des fruits bien que toute plante n’en porte pas.

²²² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23v ; éd. de Voisin, p. 237 : « Motus autem voluntatis, a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente, in cuius potestate sunt ».

²²³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 244 : « Oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducuntur. Cognoscit ergo Deus et cogitationes et affectiones mentis ».

de même que Dieu est cause de tout étant, car son être est premier, il est cause de toute intellection car son intellection est première. Par conséquent :

Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.²²⁴

A la suite de Thomas, Raymond Martin précise encore que Dieu connaît les objets qui sont dans l'intellect et la volonté à la manière dont il connaît les choses naturelles lorsqu'elles sont encore dans leurs causes. Au dernier paragraphe du chapitre, le Catalan éclaircit le rapport entre, d'une part, les causes naturelles et les étants sensibles et, d'autre part, entre les mouvements de la volonté et les produits de d'art, de telle sorte que les enchaînements mécaniques des premiers ne soient pas attribués aux opérations libres des seconds. Au cœur de cette question, on trouve la double problématique de l'indétermination de la volonté – libre de vouloir et de ne pas vouloir – et de sa dépendance vis-à-vis de la cause première. En effet, la maîtrise que la volonté exerce sur ses propres actes exclut qu'elle soit déterminée à l'égard d'un seul acte ou qu'elle soit contrainte par une cause agente extérieure²²⁵. En tant que cause première, Dieu exerce toutefois une influence sur la volonté libre, car elle tient son être de Dieu et c'est par lui qu'elle agit. Par cette explication, Raymond Martin insiste sur le fait que les mouvements de la volonté trouvent leur origine en Dieu comme dans leur cause première et lointaine tout en préservant le libre arbitre inscrit dans les volontés individuelles.

Le seul argument thomasien qui n'est pas repris par Raymond Martin met en parallèle les substances sensibles et les substances intelligibles et pose que celles-ci sont plus connaissables que celles-là, car elles sont davantage acte. Puisque Dieu connaît les choses sensibles par son essence, bien plus connaîtra-t-il les choses intelligibles et, parmi elles, les opérations intellectuelles et les mouvements de la volonté²²⁶. Comme dans les chapitres précédents, aucun critère déterminant ne permet de comprendre pourquoi cet argument en particulier est laissé de côté par Raymond Martin.

²²⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 244.

²²⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 245 : « *Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam cause exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris cause, a qua est ei esse et operari* ».

²²⁶ *Summa contra gentiles*, I, 68, éd. cit., p. 199 : « *Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilibus cognoscuntur et a Deo et a nobis [. . .] relinquuntur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat* ».

Dieu connaît une infinité de choses (XXIII)

L'objection contre la possibilité de la connaissance divine de l'infini est basée sur l'autorité d'Aristote qui, au premier livre de la *Physique*, affirmait que l'infini est inconnaissable en tant que tel²²⁷, car tout ce qui est connu est mesuré par la connaissance d'un sujet. Or, par définition, une infinité, même successive, est incommensurable.

La réponse de Thomas à cette objection se trouve au chapitre 69 du premier livre de la *Summa contra gentiles* et est composée d'une dizaine d'arguments et de quatre remarques conclusives. Au chapitre XXIII du premier livre du *Pugio Fidei*, Raymond Martin reprend moins de la moitié du texte de Thomas. Comme pour les chapitres précédents, il semble que le Catalan choisisse au hasard les arguments thomasiens qu'il retient. Dans le cas présent, il reprend les deux arguments initiaux de Thomas. Le premier présente l'hypothèse suivante : si les étants étaient en nombre infini, ils n'en seraient pas moins causés par Dieu qui, par là même, les connaîtrait²²⁸. Le deuxième est basé sur la notion de *virtus*, c'est-à-dire sur le pouvoir que Dieu a sur les choses. Ce pouvoir est infini et ne serait pas connu parfaitement comme tel, si ce à quoi il s'étend – à savoir une infinité de choses – n'était pas parfaitement connu²²⁹. Raymond Martin retient ensuite le cinquième argument du chapitre 69 de la *Summa* de Thomas. Il s'agit d'un syllogisme qui se décompose ainsi : (1) l'être de Dieu est sa pensée (*suum intelligere*) et (2) l'être de Dieu est infini ; Donc (3) la pensée de Dieu est infinie et peut ainsi saisir ce qui est infini²³⁰. Le quatrième argument repris par Raymond Martin est le neuvième proposé par Thomas : puisque notre intellect connaît les infinis en puissance – par exemple, on peut multiplier à l'infini les *species* des nombres –, il est nécessaire que Dieu connaisse les infinis en acte car alors :

Sequeretur quod vel plurium esset intellectus humanus cognoscitivus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile.²³¹

²²⁷ A l'occasion de la critique du système d'Anaxagore, Aristote affirme : « Or, si l'infini, en tant qu'infini, est inconnaissable, l'infini selon le nombre et selon la grandeur est une quantité inconnaissable, l'infini selon l'espèce est une qualité inconnaissable ». (cf. *Physique*, I, 187b7-10, éd. cit., p. 37).

²²⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 245 : « [Deus] enim est causa infinitorum, sed si infinita sunt entia, est omnium que sunt causa. Est igitur infinitorum, cognoscitivus ».

²²⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 245 : « Sua autem virtus, cum sit infinita, ad infinita se extendit. Est igitur Deus, infinitorum cognitor ». Cet argument avait déjà été utilisé au début de la réponse du chapitre XVI, où il était question de la connaissance par Dieu des autres réalités que lui. L'argument présupposait également que la *virtus* d'un agent ne peut être connue parfaitement sans que ne soit connu ce à quoi s'étend ce pouvoir ; il s'agissait alors des étants créés.

²³⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v ; éd. de Voisin, p. 245.

²³¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 26v-27r ; éd. de Voisin, p. 246.

A la suite de cette réflexion, Raymond Martin analyse les présupposés à l'origine de la confusion qui a mené certains penseurs à nier la connaissance de l'infini par Dieu. L'infini ne s'oppose qu'à la connaissance par succession – il est impossible de dénombrer les parties de l'infini –, qui est la connaissance propre à l'intellect humain et non à l'intellect divin, celui-ci comprenant toute chose dans la simultanéité de son essence²³². Avant d'énoncer quelques considérations conclusives, Raymond Martin reprend un dernier argument proche du précédent : l'intellect qui peut connaître une pluralité de choses sans que cela n'affecte l'unicité de son essence connaît l'infini ; c'est le cas de l'intellect divin, qui connaît plusieurs choses comme une seule, car il intellige toute chose au travers d'une seule *species* qui est sa propre essence²³³.

Raymond Martin laisse de côté cinq des arguments que Thomas propose dans la *Summa contra gentiles*. Le premier concerne les étants en puissance, qui, en nombre infini dans les choses naturelles, sont cependant connus de Dieu car sa connaissance s'étend à tout ce qui est d'une manière ou d'une autre – que ce soit en acte ou en puissance²³⁴. Le deuxième pose que l'essence divine est l'exemplaire parfait de chaque chose et qu'il peut en exister un nombre infini de copies finies sans que leur totalité parvienne à égaler la perfection divine, autrement dit, il y a un nombre infini de modes sous lesquels une copie peut imiter la perfection de l'exemplaire. Ces différents modes sont tous connus de Dieu, qui connaît ainsi une infinité de choses. Selon le troisième argument, même si l'on admettait une infinité d'étants en acte – ce qui est impossible –, leur infinité ne serait qu'une infinité relative, car créée par Dieu. D'autre part, il faut considérer que Dieu connaît parfaitement son être qui, à l'inverse de l'infinité supposée des étants, est infini absolument parlant ; si donc Dieu saisit parfaitement l'infini absolu de son être, rien ne s'oppose à ce qu'il connaisse l'infinité relative des étants²³⁵. Le quatrième argument repose sur une proposition du *Liber des Causis*, qui

²³² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27r ; éd. de Voisin, p. 246 : « Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita ».

²³³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27r ; éd. de Voisin, p. 246 : « In cognitione autem Dei plura cognoscuntur hoc modo in unum, cum non per diversas species, sed per unam speciem, que est Dei essentia cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum ».

²³⁴ *Summa contra gentiles*, I, 69, éd. cit., p. 200 : « Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu [. . .]. Cognoscit igitur Deus infinita ».

²³⁵ *Summa contra gentiles*, I, 69, éd. cit., p. 200 : « Sed si accipiantur infinita entia [. . .] si hoc esset possibile ; universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus : nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum ; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter ».

affirme que plus une puissance (*virtus*) est unie, plus elle a de pouvoir²³⁶. La puissance de Dieu est une et infinie ; elle peut donc saisir une infinité de choses dans l'unité de son essence²³⁷. Enfin, voici le cinquième argument : puisqu'aucune perfection ne fait défaut à l'intellect divin, il n'ignore aucune des espèces intelligibles qui sont en nombre infini, comme les espèces des nombres par exemple²³⁸.

La sélection qu'opère Raymond Martin parmi les remarques conclusives du chapitre de Thomas démontre encore une fois que ses critères de choix ne privilégient ni les remarques les plus pertinentes ni les explications les plus concises du problème. En effet, au chapitre 69 Thomas propose en guise de conclusion un résumé en quatre points des raisons pour lesquelles on peut affirmer que Dieu connaît une infinité de choses, alors que nous n'en connaissons qu'un nombre limité. Premièrement, cela tient au fait que notre intellect est fini alors que l'intellect divin est infini. Deuxièmement, notre intellect connaît des choses différentes par l'entremise d'une multiplicité de *species*, alors que l'intellect divin connaît tout par sa seule essence. Le troisième point est une conséquence du précédent : la multiplicité des *species* nécessaires à l'intellection contraint l'intellect humain à penser dans la succession, ce qui n'est pas le cas de Dieu qui pense toute chose par une seule espèce. Enfin, contrairement à notre intellect, Dieu pense ce qui est et ce qui n'est pas²³⁹. Si Raymond Martin ne reproduit pas ces explications, il reprend néanmoins celle qui répond directement à l'interprétation du passage d'Aristote (*Physique* I, 187b7-10) formulée par l'objecteur. L'interprétation d'Aristote est correcte s'il n'est fait référence qu'à la connaissance humaine, mais elle est erronée en ce qui concerne l'intellection divine, qui ne pense pas l'infini comme infini mais en tant qu'il se rapporte à sa science comme s'il était fini²⁴⁰. L'ultime précision du chapitre 69, elle aussi reprise par Raymond Martin, fait référence à une distinction élaborée dans le cadre de la discussion portant sur la connaissance divine des non-existants. Il était dit que les

²³⁶ *Liber de Causis*, XVI (XVII), § 141, éd. cit., p. 64 : « Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles ».

²³⁷ *Summa contra gentiles*, I, 69, éd. cit., pp. 200-201 : « Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere ».

²³⁸ *Summa contra gentiles*, I, 69, éd. cit., p. 201.

²³⁹ *Summa contra gentiles*, I, 69, éd. cit., p. 201 : « Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus. Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est ».

²⁴⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27r ; éd. de Voisin, p. 246 : « [Deus] non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet, ac si esset finitum ».

étants qui n'ont jamais été et jamais ne seront sont connus de Dieu *secundum notitiam simplicis intelligentie*, c'est-à-dire ni en eux-mêmes ni dans leur cause, mais dans la seule puissance divine. C'est également selon cette modalité de connaissance que Dieu connaît l'infini, qui ne sera cependant jamais en acte²⁴¹.

Dieu connaît les choses viles (XXIV)

Comme on l'a précisé précédemment²⁴², les deux chapitres suivant du *Pugio Fidei* – XXIV et XXV – ne sont pas inspirés par les réflexions de Maïmonide dans le *Guides des égarés*. Avec certaines modifications, Raymond Martin reprend les chapitres 70 et 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas. L'objection contre la connaissance divine des choses viles est basée sur le principe très général selon lequel le sujet connaissant et l'objet connu partagent une certaine similitude. Suivant ce principe, la plus ou moins grande indignité de l'objet connu rejaillit sur la science elle-même. Aussi, étant donné que l'intellect divin est absolument noble, il ne peut connaître les objets les plus bas de la hiérarchie des êtres sans que sa noblesse soit elle-même avilie²⁴³.

Au chapitre 70 du premier livre de la *Summa contra gentiles*, Thomas avançait cinq arguments et concluait par deux remarques sa réponse à cette objection. Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin ne reprend que trois des cinq arguments. Premièrement, la connaissance de choses viles n'est préjudiciable à la noblesse du sujet connaissant que si celui-ci s'y limite. En effet, un pouvoir est jugé petit s'il ne s'étend qu'aux choses viles et non s'il s'étend aux choses viles et aux choses élevées²⁴⁴. La distinction entre science noble et science vile résulte à nouveau d'une fausse analogie entre les connaissances divine et humaine. En effet, la caractéristique de celle-ci est de connaître deux types d'objets et de deux manières différentes : l'intellect connaît les réalités divines par la partie intellectuelle de son âme et les réalités corporelles par la médiation des sens. Ces deux processus cognitifs différents conditionnent en l'homme deux types de connaissance qui peuvent être caractérisées par

²⁴¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27r ; éd. de Voisin, p. 246 : « Scit tamen infinita, scientia simplicis intellectus, prout scit. Scit enim Deus infinita que non sunt nec erunt nec fuerunt, que tamen sunt in potentia creature ».

²⁴² Cf. p. 43, note 131.

²⁴³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 23v ; éd. de Voisin, p. 237 : « Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat ».

²⁴⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 248 : « Virtus aliqua non iudicatur parva que in parva potest, sed que ad parva determinatur. Nam virtus que in magna potest, potest etiam in parva ».

différents degrés de noblesse²⁴⁵. A l'inverse, Dieu connaît toute chose d'une même connaissance et c'est en se connaissant lui-même qu'il connaît toutes les réalités, y compris les plus viles²⁴⁶. Raymond Martin précise ensuite que le sujet connaissant contient l'objet de connaissance sur un mode qui lui est propre et non sur le mode de l'objet lui-même²⁴⁷ ; Dieu connaît donc les choses viles sur un mode divin²⁴⁸. Enfin, le dernier argument repris par Raymond Martin est fondé sur l'autorité du *Liber de Causis*, dans lequel il est affirmé que plus un pouvoir est fort, plus son action est étendue²⁴⁹. Le pouvoir que Dieu a sur les choses qu'il connaît est infini et s'étend jusqu'aux choses qui lui sont le plus éloignées²⁵⁰.

En revanche, le Catalan laisse de côté deux arguments de Thomas : le premier insiste sur le caractère relatif de la notion de bassesse : l'Aquinate remarque que toutes les choses sont nobles si on les considère en elles-mêmes car, en tant qu'elles sont en acte, elles sont une similitude du premier principe, qui est acte pur ; ce n'est donc que relativement les unes aux autres que les choses sont dites viles ou nobles²⁵¹. Le second argument est établi sur l'ordonnance du tout : toutes les parties de l'univers sont ordonnées au bien du tout, qui est le plus noble des biens ; connaissant au plus haut point l'ordre de l'univers, Dieu ne peut en ignorer les parties les plus basses qui participent pleinement à l'ordre du tout²⁵².

Enfin, Raymond Martin reprend les conclusions de Thomas et affirme que la noblesse d'une science dépend de ce à quoi elle est principalement ordonnée et qu'elle ne doit pas être jugée en fonction de tout ce à quoi elle s'étend. Il en va ainsi de la métaphysique qui, bien qu'elle soit la plus noble des sciences, étend son pouvoir jusqu'au dernier des étants : l'étant en puissance²⁵³.

²⁴⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 248 : « Nam alia consideratione consideramus divina, et alia humana, aliaque est scientia. Utriusque unde comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur ».

²⁴⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 248 : « In Deo autem non est sic. Nam eadem scientia et consideratione seipsum et alia omnia considerat. Non igitur eius scientie aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quecumque vilia cognoscit ».

²⁴⁷ Chez Thomas, on trouve ce principe énoncé à plusieurs endroits : cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, art. 1 ; *In II Sent.*, d. 17, q. 1, art. 2 ; *In II Sent.*, d. 32, q. 2, art. 3 ; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4 ; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2, arg. 19 ; *SG*, II, 74 ; *ST*, I, q. 75, art. 5.

²⁴⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, pp. 247-248 : « Non igitur derogat divine nobilitati, vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad eius perfectionem, secundum quod omnia in seipso habet ».

²⁴⁹ Voir note 247.

²⁵⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 247 : « Ergo quantumcumque vilissima in entibus, Deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit ».

²⁵¹ *Summa contra gentiles*, I, 70, éd. cit., p. 204 : « Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris ».

²⁵² *Summa contra gentiles*, I, 70, éd. cit., p. 204 : « Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantibus et habitudinibus ordo universi consistit ».

²⁵³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 248 : « In nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima. Nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus ».

Dieu connaît le mal (XXV)

La structure de ce dernier chapitre, repris de la *Summa contra gentiles* de Thomas, est l'occasion de remarquer à nouveau à quel point le choix que Raymond Martin effectue parmi les arguments thomasiens se révèle hasardeux. En effet, six des huit arguments thomasiens sont repris par Raymond Martin, qui laisse également de côté la plus grande partie des conclusions finales de son confrère, dans lesquelles sont exposées en détail les différences entre la connaissance humaine et la connaissance divine du mal.

L'objection proposée ici est très proche de celle ayant trait aux choses viles : puisque le connu partage une certaine similitude avec le connaissant, en tant qu'acte pur, Dieu ne peut connaître ni les maux ni les privations²⁵⁴. Les quatre premiers arguments avancés par Thomas sont repris sans modification notable. Le premier, très court, rappelle qu'en connaissant un bien, on connaît immédiatement son opposé. Le second précise que les raisons (*rationes*) des contraires ne sont pas contraires dans l'âme : autrement dit, dans l'âme la notion de mal ne s'oppose pas à la notion de bien comme le mal s'oppose au bien dans la réalité extramentale. Aussi, si en Dieu se trouvent toutes les raisons de bonté, il doit posséder également toutes les raisons par lesquelles le mal est connu²⁵⁵. L'argument suivant rappelle que la vérité est le bien de l'intellect : les deux propositions 'le bon est bon' et 'le mal est mal' sont toutes deux vraies²⁵⁶ ; puisqu'il ne manque aucune perfection à l'intellect divin, Dieu connaît la vérité de cette dernière proposition, et par là même le mal. Raymond Martin affirme encore que Dieu connaît les négations et les privations, car elles sont les notions par lesquelles les choses sont distinguées les unes des autres²⁵⁷ ; le mal étant une sorte de privation, on peut en déduire que Dieu le connaît²⁵⁸. Raymond Martin laisse de côté deux arguments thomasiens : le premier repose sur la notion de matière qui, bien qu'elle contienne ce qui n'est pas – les privations –,

²⁵⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 24r ; éd. de Voisin, p. 238 : « Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia ».

²⁵⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 248 : « Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur ».

²⁵⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 27v ; éd. de Voisin, p. 249 : « Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in mali cognitione consistit ».

²⁵⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28r ; éd. de Voisin, p. 249 : « Distincta enim sunt, quorum unum non est aliud. Unde et prima que seipsis distinguuntur mutuo negationem includunt, ratione cuius negative propositiones in eis sunt immediate ».

²⁵⁸ Martin reprend encore un argument de nature morale. En effet, la connaissance du mal peut avoir des conséquences négatives pour l'homme car considérer les maux peut entraîner à faire le mal. Cette conséquence n'est pas à redouter dans le cas de Dieu car il est immuable, il peut donc commettre le mal.

est cependant connue par Dieu²⁵⁹. Le second est basé sur la notion d'ordre : bien que considérées comme des maux, certaines choses sont nécessaires à l'ordre universel des biens²⁶⁰ et parce que Dieu connaît le bien universel, il connaît les maux.

Comme on l'a noté, les conclusions thomasiennes qui résument cette question n'ont pas été reproduites par Raymond Martin. Dans la *Summa contra Gentiles*, Thomas expliquait que les raisons qui amènent à penser que Dieu ne peut pas connaître le mal résultent de la confusion entre les processus cognitifs humain et divin. Notre intellect peut connaître la privation – et par elle le mal –, car il est lui-même de nature à être en puissance. En effet, nous connaissons chaque réalité par les *species* propres à ces réalités. Aussi, notre intellect connaît-il ce qui est en acte par une espèce intelligible qui l'actualise²⁶¹. De la même manière que notre intellect connaît ce qui est en acte parce qu'il est lui-même actualisable, il connaît ce qui est en puissance parce qu'il est lui-même potentiel ; c'est alors qu'il peut connaître ce qui relève de la puissance, c'est-à-dire la privation et le mal²⁶². On peut affirmer qu'une carence d'acte est à l'origine de notre connaissance des maux. Ce n'est cependant pas de cette manière que Dieu connaît le mal, mais au travers d'une seule *species* – son essence – il connaît toutes les réalités : non les actes seulement, mais aussi les puissances et les privations²⁶³. Autrement dit, Dieu ne connaît pas la privation du fait qu'il est en puissance, mais du fait qu'il se connaît lui-même et qu'il est toujours en acte²⁶⁴. Raymond Martin ne retient que la dernière remarque conclusive, dans laquelle Thomas affirme que la connaissance des maux et des privations par Dieu n'est pas plus discursive que sa connaissance des biens et que c'est par l'intermédiaire

²⁵⁹ *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 206 : « Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum est ».

²⁶⁰ Thomas prend l'exemple des moyens de défense qui sont accordés aux animaux et qui peuvent apparaître comme un mal à cause des dégâts qu'ils produisent, alors qu'ils sont bénéfiques à l'ordre du tout. cf. *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 206 : « In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala ».

²⁶¹ *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 206 : « Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu ».

²⁶² *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 206 : « Ut sicut actum [intellectus noster] cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, in quantum est natus esse in potentia ».

²⁶³ *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 206 : « Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes ».

²⁶⁴ *Summa contra gentiles*, I, 71, éd. cit., p. 207 : « [Deus] non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu ». Notons que Thomas s'oppose ici explicitement à Averroès, dont il condamne l'interprétation de *De anima*, livre III (430b22-26), et que Martin ne reproduit pas cette partie de l'argument.

de la connaissance des biens que les maux sont connus. Ce n'est donc pas une imperfection pour Dieu de connaître les maux, car le mal exprime l'être que comme privation du bien.

L'Epistola ad amicum

Le chapitre XXVI qui clôt la partie du *Pugio Fidei* consacrée à la science divine, consiste dans une traduction latine d'un texte d'Averroès connu sous le titre de *Ḍamīma al-'ilm al-ilahī* ou *Appendice sur la science divine*. La présentation de cette traduction marque un changement dans la stratégie argumentative de Raymond Martin. Après avoir longuement répondu à la question de la science divine par les arguments d'un théologien – Thomas –, le Catalan clôt son argumentation en laissant la parole à un philosophe. En effet, le chapitre XXVI commence ainsi :

Nunc denique, ut per Philosophum melius retundamus Philosophos, id quod Abenrost ad amicum suum in quadam epistola scribit de ista questione interpretatus sum.²⁶⁵

Cette remarque amène deux réflexions. D'une part, il s'agit de l'aboutissement d'une stratégie pragmatique visant à sanctionner, par une série d'arguments provenant du « camp » même des philosophes, les dernières objections que pourraient encore soulever ceux qui retirent à Dieu la connaissance des singuliers. En effet, jusqu'ici Raymond Martin a attaqué les philosophes selon une structure et un argumentaire empruntés uniquement à des théologiens – respectivement al-Ġazālī et Thomas d'Aquin – et le Catalan considère que la présentation de l'avis d'un philosophe finira de décrédibiliser la position qu'Avicenne et al-Fārābī défendaient à propos de la science divine. D'autre part, compte tenu du grand respect que le dominicain catalan témoigne à Ġazālī et de la méfiance qu'il affiche à l'encontre d'Averroès, on devine une certaine ironie derrière la remarque initiale de ce chapitre XXVI. En effet, c'est en général al-Ġazālī qui est considéré comme le détracteur des philosophes et Averroès comme leur défenseur ; en attribuant la mission du premier au second, Raymond Martin confie la tâche de réprimer les philosophes à celui qui, selon lui, les défend toujours et partout²⁶⁶.

²⁶⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28r ; éd. de Voisin, p. 250.

²⁶⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 19v ; éd. de Voisin, p. 226 : « Abenrost, qui totis viribus semper et ubique pugnat pro philosophis, [. . .] ».

Dans son article sur l'averroïsme théologique de Thomas d'Aquin, Asin Palacios célèbre pour la première fois les mérites de cette traduction d'Averroès par Raymond Martin et, par là même, la connaissance exceptionnelle que le dominicain possède des œuvres des philosophes et théologiens de l'islam « cuyas palabras [són] correctísimamente vertidas al latín »²⁶⁷. Il identifie sans conteste l'*Epistola ad amicum* et la *Damīma al- 'ilm al-ilahī* : « Comparado el texto árabe de tal *Apéndice* con el texto latino de la que R. Martí llama *Epistola ad amicum*, resulta evidentísimo que ésta es versión, y elegantísima por cierto, de aquél »²⁶⁸. Si elle est élégante, la traduction de Raymond Martin varie cependant sur plusieurs points par rapport à l'original d'Averroès. En premier lieu, nous allons rendre compte des modifications contextuelles, puis de la plus ou moins grande fidélité dans la formulation des concepts philosophiques et, enfin, nous nous attarderons sur certaines spécificités stylistiques de la traduction de Raymond Martin.

Comme on l'a signalé à de nombreuses reprises, le travail de Raymond Martin n'est pas celui d'un traducteur ordinaire : les textes arabes insérés dans le premier livre du *Pugio Fidei* ont pour but de soutenir un raisonnement polémique contre certaines thèses philosophiques. Dans le cas de la *Damīma*, on constate que le dominicain opère un certain nombre de modifications contextuelles par rapport à l'original. D'abord, le dédicatoire de l'*Appendice* n'a pas été reproduit par Raymond Martin, qui signale cependant, en guise d'introduction, qu'Averroès écrivit cette lettre *ad amicum suum* [Annexe XIII,1], ce qui nous permet d'affirmer que le dominicain a lu le *Discours décisif*, dans lequel le Commentateur déclare en effet que la *Damīma* a été rédigée à la demande d'un ami²⁶⁹. Mise à part cette remarque initiale, toutes les références au dédicataire ont été ignorées. Aucune des références à sa puissance, à son intelligence ou aux conversations qu'Averroès dit avoir entretenues avec lui n'ont été conservées dans la traduction du Catalan. Le dominicain a supprimé également toutes les références explicites à l'islam, notamment la citation du Coran (67, 14) par laquelle Averroès soutenait que Dieu crée les choses avant tout par l'attribut de la connaissance et non seulement par celui de l'existence²⁷⁰. Si Raymond Martin passe sous silence un certain

²⁶⁷ ASIN PALACIOS, M. « El averroísmo teológico de santo Tomás de Aquino », in : *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino*, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, p. 65.

²⁶⁸ ASIN PALACIOS, M. « El averroísmo teológico... », p. 67.

²⁶⁹ Cf. *Faṣl al-maqāl...*, pp. 128-129 : « Nous avons d'ailleurs réservé à cette question un écrit, que nous avait invité à produire quelqu'un de nos amis ».

وقد أفردنا في هذه المسألة قولاً حركنا إليه بعض أصحابنا

²⁷⁰ *Damīma...*, p. 76.

nombre d'éléments liés au contexte de l'*Appendice*, il en rajoute certains autres. Dans la *Damīma*, avant d'exposer sa propre solution à la question de la science divine, le Cordouan analysait d'abord l'opinion qu'al-Ġazālī développait à ce sujet au début du chapitre XIII du *Tahāfut al-falāsifa* et exposait ensuite les raisons pour lesquelles le théologien sunnite se trompe. A cet endroit, Raymond Martin rajoute cette précision : « Quod quidem, *salva Algazelis reverentia*, non est verum »²⁷¹. Cette marque de respect pour al-Ġazālī est absente du texte d'Averroès et est le seul fait du Catalan, qui témoigne ainsi de ses préférences pour la doctrine du théologien aš'arite et d'une certaine filiation intellectuelle que le dominicain entretient avec le grand mystique musulman. Cette attitude intellectuelle est tout à fait unique de la part d'un penseur latin du XIII^{ème} siècle, dont les contemporains ignorent absolument les controverses qui ont opposé Averroès à Ġazālī.

Si la traduction de la *Damīma* notamment illustre la très bonne connaissance de l'arabe possédée par Raymond Martin, il faut noter qu'il n'utilise pas toujours, ni avec régularité, un vocabulaire technique adapté aux exigences de précision requises par le texte qu'il traduit. Par exemple, l'hypothèse initiale de l'*Appendice* d'Averroès est rendue avec clarté et Raymond Martin met à juste titre l'accent sur l'importance de la discussion du statut ontologique des étants considérés non en eux-mêmes, mais dans la connaissance divine. Cependant, on remarque qu'il n'est pas constant dans la traduction qu'il donne du terme *al-ilm al-qadīm* (*la science éternelle*), qui est traduit tantôt par *scientia eterna* tantôt par *scientia antiqua*. Le même problème se pose avec la traduction de *al-ilm al-muḥdaṭ* (*la science produite*) que Raymond Martin traduit tantôt par *scientia nova*, tantôt par *scientia recens*. Malgré ce manque de régularité dans les choix terminologiques, il faut reconnaître cet avantage à sa traduction qu'elle n'est ni servile, ni attachée au mot à mot, technique largement répandue chez les traducteurs du XII^{ème} siècle²⁷². Le dominicain catalan est avant tout attaché à rendre le sens du texte arabe et il n'hésite pas à faire les adaptations nécessaires pour alléger la phrase latine. Par exemple, au début de l'*Appendice*, le Commentateur formule l'alternative suivante : soit 1) les choses subsistent dans la science divine, avant d'être, sous le même mode

²⁷¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28v ; éd. de Voisin, p. 251.

²⁷² Selon A.M.I. van Oppenray : « On peut dire en général que Michel Scot cherche à traduire l'arabe le plus fidèlement possible. Mais cela ne concerne pas Gérard de Crémone ou certains traducteurs du grec en latin, qui se font un devoir de traduire le plus littéralement possible en latin des textes arabes et grecs. Il est évident qu'une telle méthode de traduction entraînera des difficultés plus grandes, dans la mesure où la structure de la langue (ici, sémitique) s'éloigne plus de celle d'une autre (dans ce cas, indo-européenne) » (cf. VAN OPPENRAY, A.M.I., « La méthode de traduction de Michel Scot », in : J. Hamesse et M. Fattori (éds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-La-Neuve, 1990, p. 123).

sous lequel elles subsistent après qu'elles soient apparues à l'existence, soit 2) lorsqu'elles existent, les choses subsistent sous un autre mode que celui sous lequel elles subsistaient, dans la connaissance de Dieu, avant d'apparaître à l'existence. S'il transcrit fidèlement la première alternative²⁷³, Raymond Martin ne traduit pas la seconde, qu'il résume dans la formule *vel alio* [XIII,2]. A d'autres endroits de sa traduction, il se détache de la structure de la phrase arabe et l'adapte en latin. Dans la *Damīma*, après avoir résumé l'opinion d'al-Ġazālī, Averroès exposait une partie de sa solution au problème de la science divine en expliquant que :

Le rapport de la connaissance éternelle à l'être est différent du rapport de la connaissance produite à l'être.²⁷⁴

La structure en miroir de la phrase oppose deux propositions similaires du point de vue de leurs composants grammaticaux : les deux structures *sujet+fī...+ma'...* sont mis en opposition par l'épithète *hīlāfu* autour duquel se construit la symétrie de la phrase. Dans sa traduction, Raymond Martin rompt cette symétrie et inscrit l'opposition dans la structure juxtaposée *aliter... aliter...*²⁷⁵. Le rapport entre la connaissance divine et les choses n'est signalé que dans le premier membre de l'alternative. Dans le second membre, le rapport de la connaissance humaine aux choses est sous-entendu [XIII,3].

En outre, Raymond Martin se détache parfois du texte arabe au point que le raisonnement d'Averroès s'en trouve simplifié. Dans la *Damīma*, suite à la formulation initiale du problème de la connaissance divine des singuliers, Averroès tire une première conclusion sous la forme d'une alternative aporétique : si on affirme que Dieu connaît les choses au moment où elles surviennent à l'être, on doit conclure 1) que la connaissance divine change en passant de l'ignorance à la connaissance, ou 2) que Dieu ne connaît pas les singuliers. Averroès illustre l'inexorabilité de cette alternative par l'exemple du processus de la connaissance humaine, qui est liée aux choses lorsqu'elles existent, et à la supposition de leur existence lorsqu'elles n'existent pas²⁷⁶. Dans sa traduction, Raymond Martin n'entre pas dans ces détails et déclare simplement que la connaissance humaine varie selon qu'elle

²⁷³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28r ; éd. de Voisin, p. 250 : « Si res universe sunt in scientia Dei antequam sint, suntne in scientia eius, quando habent suum esse, eo modo quo erant ibi antequam illud esse haberent ? »

²⁷⁴ *Damīma...*, p. 75 :

الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود.

²⁷⁵ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29r ; éd. de Voisin, p. 251 : « aliter omnino se habet antiqua scientia vel eterna, ad ea que fiunt et facta sunt, et aliter scientia recens ».

²⁷⁶ *Damīma...*, p. 73 : « Cette difficulté est confirmée avec ce qui apparaît dans le cas de l'homme, c'est-à-dire que sa connaissance des choses non-existantes est liée à la supposition de [leur] existence, et sa connaissance est liée à elles lorsqu'elles existent. ».

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت.

s'attache aux choses qui existent ou à celles qui n'existent pas, sans préciser que la connaissance des non existants est liée à la supposition de leur existence [XIII,4]²⁷⁷.

Si la traduction de la *Ḍamīma* est exemplaire sur bien des points, Raymond Martin n'utilise pas toujours un vocabulaire technique approprié. On trouve deux exemples d'imprécisions terminologiques dans la traduction du passage dans lequel Averroès expose son opinion personnelle sur la question de la science divine. Tout d'abord, on remarque que Raymond Martin rend l'expression *wūjūd al-mawūjūd* par *esse rei entis* [XIII,5], combinaison qui complique sans raison l'expression arabe (*l'existence de l'être* ou *l'existence de ce qui est*). L'expression latine employée par le Catalan est redondante (*l'être de la chose qui existe*). Selon A.-M. Goichon, le terme *mawūjūd* signifie « être, non pas au sens d'existence qui correspond à *wūjūd* (esse) mais au sens de *ce qui existe, ens*, sens concret par opposition au sens abstrait »²⁷⁸. *Esse entis* serait une traduction technique qui permettrait de rendre avec plus de simplicité l'expression arabe *wūjūd al-mawūjūd*. Ensuite, Raymond Martin traduit *ma'lūm* (ce qui est connu) par *actus* [XIII,6]. Dans l'ensemble de la *Ḍamīma*, le terme arabe est employé à cinq reprises par Averroès, deux fois comme adjectif et trois fois comme substantif. Le dominicain traduit deux des trois substantifs par *scitus* et le dernier par *actus*. Etant donné qu'Averroès emploie trois fois *ma'lūm* dans le même sens, pourquoi Raymond Martin varie-t-il sa traduction alors qu'il propose à deux reprises une traduction très proche du sens premier du terme arabe ? Il faut remarquer premièrement que la traduction de *ma'lūm* par *actus* n'est pas complètement dénuée de sens car, grammaticalement, ce terme définit la voie active par opposition à la voie passive (*majhūl*). Ceci n'explique cependant pas les variations de Raymond Martin, et seul le contexte nous permet de comprendre ces variations. Rappelons que pour Averroès, les connaissances divine et humaine divergent en cela que la première est cause des choses alors que la seconde est causée par les choses. N'étant pas causée par les choses, la connaissance divine ne change pas lorsqu'elle connaît les objets changeants. Le Commentateur déclare alors que Dieu ne change pas plus lorsqu'il connaît une chose nouvelle que lorsqu'il la crée :

De la même manière que ne survient pas de changement dans l'agent lorsque son être vient à exister – c'est-à-dire un changement qui n'était pas avant cela –, il ne survient pas de changement dans la connaissance éternelle, bénie soit-elle, lorsque son objet est produit par elle.²⁷⁹

²⁷⁷ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28v ; éd. de Voisin, p. 250 : « Porro istud dubium fulcitur plurimum, si consideretur humana scientia de re, quando est et quando non est ».

²⁷⁸ GOICHON, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā...*, p. 421.

²⁷⁹ *Ḍamīma...*, p. 75 :

وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه.

Dans la première partie de ce passage²⁸⁰, Raymond Martin rend *fā`il* par *agente* et *maf`ūl* par *actus*. Ensuite, plutôt que de respecter le parallèle qu’instaure Averroès entre les couples *fā`il* / *maf`ūl* et *ilm* / *ma`lūm*, le dominicain traduit les deux participes passifs par *actus*. Pour éviter que ce passage induise en erreur, il faut comprendre qu’*actus* est lié à *antiqua scientia* dans le sens où, en Dieu, le connu et le connaissant sont une seule et même chose.

En revanche, si la traduction de la *Damīma* par Raymond Martin manque quelquefois de précision, certains choix terminologiques se révèlent particulièrement astucieux et témoignent de la finesse d’esprit du traducteur. Un premier exemple porte sur la traduction latine du titre de l’œuvre polémique d’al-Ġazālī contre les philosophes : le *Tahāfut al-falāsifa*. Rendu en latin par *ruina* ou *precipitium* [XIII,7], cette traduction est à l’origine de la plupart des traductions modernes du titre de l’œuvre du théologien sunnite. Dans un article traitant du sens du mot *Tahāfut* dans l’œuvre d’al-Ġazālī, Asin Palacios célèbre les mérites de la traduction de ce terme par Raymond Martin : « Cette étude resterait incomplète, si je ne déclarais pas ici en toute sincérité que le point de départ de toutes mes recherches a été l’autorité d’un orientaliste du Moyen Age, dont la connaissance de l’arabe allait de pair avec ses connaissances philosophico-théologiques. Je fais allusion au dominicain espagnol Raimundo Martini, qui dans son *Pugio Fidei*, en citant le *Tehāfut* d’al-Ġazālī, l’intitule toujours *Ruina seu Praecipitium philosophorum* »²⁸¹.

Le second exemple concerne le terme *loquaces* [XIII,8] par lequel Raymond Martin traduit *mutakallimūn*, terme renvoyant aux apologistes de la religion (ou *Kalām*)²⁸². Il est intéressant de constater que ce terme n’est pratiquement jamais rendu en latin par *loquaces* et que la plupart des traducteurs lui préfèrent le terme *loquentes*. C’est le cas notamment de Michel Scot, dans sa traduction du *Grand commentaire* d’Averroès de la *Métaphysique* d’Aristote, mais également Jacob Mantino et Jean Buxtorf, dans leur traduction latine respective du *Guides des égarés* de Maïmonide, qui traduisent tous *mutakallimūn* par *loquentes*²⁸³, terme beaucoup moins connoté, signifiant littéralement une personne qui parle,

²⁸⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29r ; éd. de Voisin, p. 251 : « Quomodo denique non contingit in agente mutatio quando invenitur actus eius, mutatio, scilicet qui iam ante non fuerat, sic non contingit in antiqua scientia mutatio, quando contingit ab ipsa noviter actus aliquis ».

²⁸¹ ASIN PALACIOS, M., « Sens du mot *Tehāfut* dans les œuvres d’al-Ġazālī et d’Averroès », *Revue africaine*, 50 (1906), p. 203.

²⁸² A propos de la question de savoir pourquoi la théologie musulmane s’appelle le *Kalām*, cf. BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, éd. cit., p. 16.

²⁸³ cf. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, in : *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venise, 1562 [réimpression : Francfort, 1962], Vol. VIII, p. 304 : « haec est opinio Loquentium in nostra lege, et lege Christianorum ». *Ibid.*, p. 305 : « ... et cum Loquentes nostrae legis opinabatur... ». cf. *Rabbi Moisis Maiemonidis Liber Doctor perplexorum, in linguam latinam perspicue et*

un locuteur. Dans le III^{ème} livre de la *Summa contra gentiles*, Thomas d'Aquin – certainement en suivant l'usage du traducteur latin de Maimonide – utilise lui aussi le terme *loquentes* pour désigner les théologiens musulmans²⁸⁴. A une seule reprise, l'Aquinate utilise également le terme *loquaces*, cependant dans un tout autre contexte : dans un passage de la *Summa theologiae*, Thomas établit des rapports symboliques entre certaines caractéristiques ornithologiques et différents traits du caractère humain : par exemple, le hibou représenterait le débauché, car tous deux perpètrent leurs actions nuitamment. Suivant cette typologie, Thomas établit que le courlis – échassier migrateur à long bec courbe – est apparenté aux personnes bavardes²⁸⁵ désignées par le terme *loquaces*. Comment expliquer que Raymond Martin ait choisi d'utiliser une expression fortement connotée négativement – *loquaces* – plutôt que de désigner les théologiens musulmans par le terme neutre *loquentes*, qui traduit littéralement le sens du mot arabe ? Un début de réponse se trouve dans les lectures de Raymond Martin. S'il ne le cite pas directement, il connaît, et a vraisemblablement lu, le *Discours décisif*, dans lequel Averroès critique sévèrement – et finit par déclarer inutile – le rôle des *mutakallimūn* dans la société musulmane²⁸⁶. Bien qu'il les traite avec plus de clémence dans le *Munqid min al-dalāl*, Ġazālī minimise également le rôle des apologistes de la religion dont le rôle se réduit à relever les contradictions de leurs adversaires²⁸⁷. C'est vraisemblablement la connaissance de la réputation dont sont assortis les *mutakallimūn* chez les auteurs fétiches de Raymond Martin, qui le conduisit à choisir de les désigner par *loquaces* plutôt que par *loquentes*, transférant ainsi en latin la déconsidération dont font l'objet, dans certains milieux, les défenseurs du *Kalām*.

Enfin, un troisième exemple concerne l'expression *mensurare cum presentibus absentia* qui est mentionnée à deux reprises par Raymond Martin [XIII,9] et qui ne désignent rien de connu en philosophie latine. En théologie musulmane, cette expression se réfère aux notions d'apparent (*šāhid*) et de caché (*ġā'ib*) qui désignent un raisonnement à deux termes, spécifié par l'absence d'un médium universel et qui consiste à prendre comme 'motif' (cause

fideliter conversus a Johanne Buxtorfio, Bâle, 1629 [réimpression : Farnborough, 1984], I, c. LXXIV : « In capite isto proponam tibi rationes, quibus probant Loquentes, mundum esse novum... ».

²⁸⁴ *Summa contra gentiles*, III, 69, éd. cit., t. XIV p. 199 : « Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere... ».

²⁸⁵ *Summa theologiae*, I-II, q. 102, art. 6, ad. 1, éd. cit., t. VI, p. 249 : « Charadrius autem, quae est avis garrula, significat loquaces ».

²⁸⁶ *Faṣl a-Maqāl...*, pp. 168-169 : « Et cela ne se retrouve ni dans les doctrines des Aš'arites, ni dans celle des Mu'tazilites : c'est-à-dire que leurs interprétations n'emportent pas la conviction, qu'elles ne contiennent nul indice qui signale la vérité, pas plus qu'elles ne sont elles-mêmes la vérité ».

وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة، ولا يتضمن التنبية على الحق، ولا هو حق.

²⁸⁷ cf. *Munqid min al-dalāl...*, pp. 68-69

mais non au sens aristotélicien) quelque chose que nous avons sous les yeux pour postuler une chose absente. L. Gardet et G.C. Anawati donnent l'exemple suivant : « On constate que la qualification de savant doit être attribuée à un homme qui a en lui une science. L'analogie jouera du présent, du 'témoin', à l'absent ; et l'on devra dire que tout savant sera tel 'par la science qui l'a fait devenir savant'. Car la science est le 'motif' qui fait qu'un homme est savant ; et s'il est possible de trouver un savant sans science, la science ne serait plus le motif qui rend tel le savant »²⁸⁸. Averroès a vivement critiqué ce mode de raisonnement, dont la valeur de vérité est limitée, et Raymond Martin l'attribue à plusieurs reprises aux tenants des positions qu'il dénonce.

Du point de vue stylistique, la traduction du Catalan est caractérisée par une tendance à l'emphase et à la répétition. En outre, ces caractéristiques stylistiques n'interviennent presque jamais dans la traduction d'argumentations philosophiques, mais concernent des remarques annexes. Par exemple, il exploite à plusieurs reprises une métaphore qu'Averroès reprenait du livre B de la *Métaphysique* d'Aristote. Au début de la *Ḍamīma*, le Commentateur illustre sa méthode – présenter d'abord les termes de la difficulté avant de la résoudre – par l'image du nœud qui ne peut être défait que par celui qui sait comment il se noue. Si Averroès mentionne une seule fois cette métaphore au début de la *Ḍamīma*, Raymond Martin va s'en servir tout au long de sa traduction en parlant du 'nœud de la question' (*nodus questionis*)²⁸⁹, ou de la manière dont la difficulté a été 'nouée' et de la manière dont elle va être 'dénouée'²⁹⁰.

On constate également que le Catalan dédouble la traduction de certains termes arabes. Par exemple, lorsque Averroès dit qu'il est impossible (*mustahīl*) de penser que la connaissance de Dieu puisse changer, Raymond Martin dit que cette hypothèse est inconvenante (*inconveniens*) et absurde (*absurdus*) [XIII,10]. Lorsqu'il n'est pas dédoublé, un mot arabe est parfois traduit par un terme latin superlatif. À l'endroit où il considère que l'analogie établie entre la connaissance éternelle et la connaissance produite est à l'origine des opinions erronées sur la question de la science en Dieu, Averroès conclut que la fausseté (*fasād*) de cette analogie est connue. Raymond Martin traduit cette remarque en qualifiant le rapprochement entre les connaissances divine et humaine de 'vicieux au plus haut point' (*vitiosissimus*) [XIII,11]. Le Catalan parsème également sa traduction de remarques qui ne

²⁸⁸ GARDET, L. et ANAWATI, G. C., *Introduction à la théologie...*, pp. 365-366.

²⁸⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28r ; éd. de Voisin, p. 250 : « Nodus questionis huius talis esse probatur ».

²⁹⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28v ; éd. de Voisin, p. 251 : « Et iste est fortior modus, quo ista dubitatio firmari possit, atque nodari sermonemque exigit largiorem, veruntamen nos ponemus hic unum breve notabile, cum quo auxiliante Deo, facillime poterit denodari ».

figurent pas dans l'original. Dans les premières lignes de la *Damīma*, Averroès dit qu'il va entreprendre cette étude en vue de la vérité et pour mettre fin à l'incertitude du dédicataire, ce à quoi Raymond Martin rajoute qu'il est un devoir de veiller sur la vérité et de détruire l'erreur²⁹¹. Dans le passage consacré à la critique des *mutakallimūn*, Averroès convient qu'ils font preuve d'obstination (*kābarū*) s'ils continuent à maintenir qu'aucun changement ne se produit en Dieu, lorsqu'il connaît une chose qui n'existait pas auparavant. Dans sa traduction, Raymond Martin ajoute que les *Mutakallimūn* sont insolents intellectuellement (*protervire in intellectum*) et qu'il faut faire preuve d'opiniâtreté contre une telle attitude (*et contra eum fieri contumacem*) [XIII,12].

Enfin, on remarque à deux endroits que le Catalan ajoute une explication complète au texte d'Averroès. Premièrement, il illustre par un exemple particulièrement éloquent à quel point il est vicieux d'utiliser la méthode qui consiste à mesurer les choses absentes par les choses présentes : selon Raymond Martin, ce procédé est aussi inconvenant que de projeter un homme dans un gouffre ou d'abandonner quelqu'un en pleine mer²⁹² [XIII,13]. Deuxièmement, il ajoute (l. 75-76) au texte d'Averroès un exemple illustrant la différence de rapports entre la connaissance éternelle et celle qui est produite dans le temps : il y a autant de différence entre la connaissance éternelle et la connaissance produite qu'entre la connaissance de l'horloge que possède l'artisan qui l'a conçue, et celle que possède celui qui consulte simplement l'heure [XIII,14]²⁹³.

²⁹¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 28r ; éd. de Voisin, p. 250 : « Tum igitur propter te, tum etiam quia fovenda est semper veritas ac tuenda et falsitas destruenda, necessarium duxi huiusmodi solvere dubium ».

²⁹² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29r ; éd. de Voisin, p. 251 : « Proicit quippe quandoque hominem in baratrum unde nunquam est egressurus, et submergit in pelagus, unde nunquam est emersurus ».

²⁹³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29r ; éd. de Voisin, p. 251 : « Scientia igitur antiqua habet se utique ad entia alio modo quam se habet ad illa scientia recens, quemadmodum aliter se habet ad horologium scientia artificis et aliter scientia eius qui noviter videt illud ».

La résurrection des corps

A l'inverse des questions philosophiques traitées précédemment par Raymond Martin dans le premier livre du *Pugio Fidei*, la résurrection des corps n'est pas un problème qui prend racine dans la philosophie grecque. L'origine de la polémique ayant amené le dominicain à débattre de cette thèse est à chercher chez Avicenne qui refuse de concevoir une vie du corps dans l'au-delà. Le *Pugio Fidei* n'est pas le seul texte dans lequel Raymond Martin aborde cette question en se référant à la théorie du philosophe et médecin persan. Dans l'introduction¹, on a relevé qu'il y en fait notamment mention dans l'*Explanatio simboli Apostolorum*, où il fustige les jouissances sensibles promises aux musulmans dans l'au-delà. Selon lui, la conception matérialiste et réductrice du paradis présentée dans les textes religieux islamiques a conduit les musulmans les plus sages – parmi lesquels Avicenne – à rejeter la résurrection du corps dans l'au-delà. Par cette prise de position, ces penseurs se sont éloignés de l'erreur de leurs coreligionnaires, sans pour autant parvenir à la conception vraie et chrétienne de la résurrection, que Raymond Martin va défendre au chapitre XXVII du premier livre du *Pugio Fidei*. Dans ce texte, il fait sienne la critique de Ġazālī, qui voit dans la négation de la résurrection des corps une des trois doctrines hérétiques des philosophes, combattues dans le *Tahāfut al-falāsifa*. Avant de passer à l'analyse du dernier chapitre du premier livre du *Pugio Fidei* – dont l'essentiel de l'argumentation est à nouveau emprunté à Thomas d'Aquin –, nous allons rappeler brièvement la doctrine d'Avicenne sur cette question, ainsi que la critique que lui oppose Ġazālī, dont Raymond Martin traduit un extrait.

Aperçu historique de la question

Avicenne

La question du retour de l'âme à son principe (*al-ma'ād*) est traitée par Avicenne dans de nombreux textes que nous ne pouvons explorer ici en détail. Sur ce point, le penseur persan n'a pas toujours défendu la même position, ainsi que l'explique L. Gardet : « dans la plupart de ses petits 'traités mystiques', où il demande à son lecteur la loi du secret, il n'en parle point. Il ira jusqu'à la nier sans ambages dans une *risāla* à caractère nettement ésotérique. Par

¹ Cf. *supra*, p. 47.

contre, dans les ouvrages qui, de son propre aveu, étaient destinés au ‘vulgaire philosophe’, il semble comme pressé d’écarter la question »². Nous allons rendre compte de la doctrine eschatologique d’Avicenne en suivant deux textes : premièrement, le septième chapitre du livre IX du *Šifā’*, dans lequel il présente les grandes lignes de sa conception de la vie de l’âme dans l’au-delà, et, deuxièmement, le chapitre III de la *Risāla al-aḍḥawīya fī al-ma’ād*, où le penseur persan réfute explicitement la possibilité de la résurrection des corps.

Dans le premier texte, Avicenne établit une distinction entre la loi religieuse, qui est seule apte à se prononcer sur le statut du corps après sa séparation d’avec l’âme et la méthode fondée sur le syllogisme rationnel (*al-qīyās al-burhānī*), par laquelle on peut connaître le statut de l’âme après la mort³. Le fait que le philosophe persan affirme ici que la résurrection des corps est l’affaire de la religion – alors qu’il la soumettra à l’examen rationnel dans la *Risāla al-aḍḥawīya fī al-ma’ād* – confirme les hypothèses de plusieurs chercheurs, selon lesquels Avicenne a tenu sur ce point des thèses adaptées à son auditoire⁴. Pour autant, il n’a pas défendu des doctrines parfaitement distinctes et derrière son exposé ‘exotérique’ on discerne une position plus radicale. En effet, tout au long du livre IX du *Šifā’*, Avicenne considère la béatitude de l’âme après la mort comme un bien qui ne peut être surpassé par aucune joie corporelle, à tel point que la pertinence d’une résurrection des corps peut raisonnablement être mise en doute⁵. Entre autres, il déclare que si la résurrection des corps était accordée aux métaphysiciens (*al-ḥukamā al-ilāhiyyūn*), ceux-ci la dédaigneraient au profit d’une félicité purement spirituelle⁶. Après avoir établi cinq principes structurant les

² GARDET, L., *La pensée religieuse d’Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, Vrin, 1951, p. 94.

³ *Al-Šifā’ al-Ilāhiyyāt...*, p. 423 ; trad. cit., p. 157 : « Nous dirons : il faut savoir que le retour est ou bien rapporté par la Loi religieuse ; on peut l’établir que par la voie de la Loi religieuse et en ajoutant foi aux paroles de la Prophétie. C’est celui des corps lors de la résurrection [...] ou bien est perçu par la raison et la démonstration syllogistique ; la prophétie la confirme. C’est la félicité et la misère des âmes établies par le raisonnement syllogistique ».

فنقول: يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث [...] ومنه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس.

⁴ En plus de L. Gardet, cf. également LISTER, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thoma Aq., Rome, 1986, pp. 1-2 : « Avicenna had an ‘exoteric doctrine about the resurrection of the body, one which he published for the public at large, and an ‘esoteric’ doctrine, which emerged later in his career and was reserved to few chosen initiates ».

⁵ A ce propos, J. Michot est catégorique : « pour Avicenne, la destinée de l’homme est une vie de type intellectuel : le retour de l’âme à elle-même et à son monde spirituel supérieur, au-delà de toute corporéité, dans la contemplation de Dieu. Pour notre auteur, il y a deux raisons fondamentales de refuser l’au-delà proposé par le Coran : non seulement les modalités d’une résurrection physique des corps sont impossibles à concevoir, mais cette résurrection même est absurde car contraire à la réalisation de l’essence humaine » (cf. MICHOT, J., « Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps », *Revue philosophique de Louvain*, 79 (1981), p. 456.

⁶ *Al-Šifā’ al-Ilāhiyyāt...*, p. 423 ; trad. cit., p. 157 : « Les Sages Métaphysiciens désirent plus fortement atteindre la félicité [de l’âme] que celle du corps. Bien plus, c’est comme s’ils ne prêtaient aucune attention à cette

plaisirs propres aux différentes facultés psychiques, Avicenne définit la perfection vers laquelle tend l'âme rationnelle⁷ : devenir un monde intellectuel reflétant l'ordre, la forme et la bonté du tout⁸. Une fois que l'âme a saisi l'origine du tout duquel tout émane, ainsi que les effets de cette émanation – autrement dit, les premières intelligences, puis les âmes et les corps des sphères célestes et, enfin, le monde sublunaire –, alors :

Elle se transforme en un monde intelligible parallèle au monde existant tout entier, contemplant ce qui est le beau absolu et la beauté et le vrai absolu, s'unissant à lui, s'imprimant de son modèle et sa disposition, marchant dans sa voie et devenant sa substance.⁹

Pour Avicenne, aucun plaisir procuré par une autre faculté ne peut être comparé, ni selon l'intensité, ni selon la durée ou la multitude, à la félicité qui saisit l'âme rationnelle lorsqu'elle achève sa perfection propre. Aussi, si une âme s'est éveillée à sa perfection durant sa vie terrestre, elle ne ressentira aucune tristesse, ni aucun manque lorsqu'elle sera séparée du corps. Par contre, une âme qui ne se sera attachée qu'aux plaisirs sensibles souffrira de cette séparation en proportion de son attachement à la vie terrestre¹⁰. Il reconnaît cependant qu'il est difficile de quantifier le nombre de représentations intelligibles que l'âme doit contempler dans la vie présente, pour éviter de connaître dans l'au-delà l'état misérable des âmes attachées au corps. Malgré tout, une chose est sûre :

Plus celui qui contemple augmente de perspicacité, plus il se dispose à la béatitude.¹¹

dernière même si elle leur était accordée, ils en font peu de cas à côté de la félicité qui consiste à s'approcher du Dieu vrai ».

والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة سعادة [النفس] أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يسعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول.

⁷ Le premier principe affirme qu'à chaque faculté de l'âme correspondent un plaisir et une peine propre ; le deuxième, qu'à la hiérarchie des facultés correspond une hiérarchie des plaisirs ; le troisième que certains plaisirs ne peuvent être connus qu'une fois qu'ils ont été expérimentés ; le quatrième que certaines dispositions corporelles ou spirituelles peuvent rendre désagréable ce qui est un plaisir en soi ; et le cinquième qu'un obstacle corporel ou spirituel peut faire en sorte qu'une faculté soit affectée par le contraire de sa perfection, sans qu'elle le perçoive comme.

⁸ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 425 ; trad. cit., p. 157 : « Nous disons que la perfection propre à l'âme rationnelle est d'être un monde intelligible dans lequel se dessine la forme du tout et l'ordre intelligé dans le tout et le bien effluant dans le tout... ».

فنقول إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل...

⁹ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 426 ; trad. cit., p. 159 :

فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الجمال الحق المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هيئته و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره.

¹⁰ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 428-29 ; trad. cit., p. 162 : « Si [l'âme] se sépare [du corps] et qu'elle n'a pas avec elle ce qui, après la séparation, lui permet d'atteindre sa perfection, elle tombe alors dans ce genre de misère éternelle parce que les premiers [principes] de l'habitus de la science ne s'acquièrent que par le corps et non autrement ; et le corps a disparu ».

وإذا فارقت ولم يحصل [النفس] مع [البدن] ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات.

¹¹ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 429 ; trad. cit., p. 162 :

ثم كلما ازداد الناظر استبصار ازداد للسعادة استعدادا.

En outre, l'obtention de la félicité propre à l'âme ne résulte pas seulement d'un cheminement intellectuel, mais également d'une réforme de la partie pratique de l'âme. Plus exactement cette réforme est le fondement sur lequel peut s'établir l'information de l'intellect, conduisant à la félicité dans l'au-delà¹².

Considérant ces différents éléments, Avicenne détermine une classification des âmes après la mort, en fonction de leur plus ou moins grande capacité d'intellection et de leur degré de dépendance vis-à-vis du corps. Par exemple, il s'intéresse au sort des âmes des faibles d'esprit (*balah*) qui, bien qu'ils n'aient pas cherché à se parfaire intellectuellement durant leur vie terrestre, n'ont pas acquis pour autant de dispositions morales mauvaises ; aussi, trouveront-ils grâce aux yeux de Dieu¹³. Par contre, les sots qui n'ont pas désiré leur perfection et qui ont acquis des dispositions mauvaises, souffriront de grands tourments liés à la perte du corps. Considérant l'attachement de ces âmes au corps, Avicenne développe une idée singulière qu'il attribue à certains auteurs (*b'ad l-'ulamā'*), mais qui reflète vraisemblablement sa propre doctrine¹⁴ : les âmes qui, durant leur vie terrestre, ont envisagé le bonheur uniquement en lien avec le corps, s'attacheront après leur mort à un corps céleste, par lequel elles pourront vivre une sorte de félicité procurée par la faculté imaginative (*ḥayālī*)¹⁵. Autrement dit, les âmes qui ont imaginé la vie future dans les termes qu'expose la religion vivront dans l'au-delà un bonheur qui ne peut se passer d'un corps – en l'occurrence céleste –, qui sera le lieu d'expression de leurs imaginations¹⁶. Les âmes mauvaises (*al-anfus*

¹² Q. LISTER, *The Doctrine of Avicenna...*, p. 68 : « How do we arrive at this happiness ? We arrive at it by intellectual initiation which gives the soul its perfection and moral purification which gives the soul its purity ».

¹³ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 431 ; trad. cit., p. 164 : « Quant aux âmes sottes qui n'ont pas acquis le désir [de leur perfection], quant elles se séparent du corps, et qu'elles n'ont pas acquis les dispositions mauvaises, elles bénéficieront de la clémence divine ».

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت إلى سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة.

¹⁴ MICHOT, J., « Avicenne et la destinée humaine... », p. 458 : « contrairement à ce que ces textes pourraient laisser supposer, ces 'savants' sont en fait utilisés par Avicenne comme porte-parole de ses propres conceptions ».

¹⁵ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, pp. 431-432 ; trad. cit., p. 164 : « [ces savants] disent : il se peut que ces âmes s'imaginent tous les états de l'autre monde auxquels elles ont cru et l'instrument qui leur permet cette représentation imaginative serait un corps céleste. Elles verraient alors tout ce qui leur a été dit ici-bas au sujet des états de la tombe, de la résurrection et des bien de l'au-delà ».

قالوا [العلماء] فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية.

¹⁶ Avicenne expose la même doctrine dans le *Livre de Science* : « De là, tu sais que, quand l'âme humaine se sépare du corps et quand elle est parvenue à ce terme que nous avons dit, son plaisir et sa félicité sont incomparables. [Et tu peux savoir aussi que,] lorsqu'elle a le désir de cette perfection accessible (alors qu'elle ne peut atteindre à ce degré qui fait parvenir à la perfection suprême), elle subit souffrance et douleur. Mais si elle n'a pas ce désir, elle a [du moins] un état imaginaire en raison de la croyance [religieuse] qu'elle a conçue et des actions qu'elle a faites ; [en ce cas], on dirait que l'âme voit ces choses [seulement] par imagination sans se libérer de celle-ci, étant donné que les formes sensibles d'ici-bas ont disparu pour elle et qu'elle retrouve comme

al-radiyya) subiront également les peines décrites par la religion, au travers de la faculté imaginative et ces tourments seront d'autant plus saisissants que les images imaginatives dépassent en force et en clarté les images sensibles¹⁷. Enfin, les âmes saintes n'entretiennent plus aucun lien avec la dimension corporelle ou imaginative et connaissent la félicité véritable qui résulte de l'accomplissement de leur perfection intellectuelle.

Si dans le *Šifā'*, Avicenne laisse à la tradition religieuse le soin de se prononcer sur la résurrection des corps, au chapitre III de la *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād* il refuse catégoriquement cette possibilité, pour des raisons tant physiques que métaphysiques. Après avoir défini ce qu'il entend par *ma'ād*¹⁸ (chap. I), Avicenne procède à une division des différentes opinions à propos de la vie future (chap. II) : la première division regroupe les Arabes d'origine (*al-'arab al-'āriba*), qu'Avicenne appelle également 'dialecticiens' (*ahl al-ḡadal*), qui défendent une résurrection uniquement corporelle. Le second groupe rassemble ceux qui soutiennent une résurrection à la fois spirituelle et corporelle, on y trouve notamment les aš'arites, les premiers mutakallamūn et les chrétiens. Avicenne se situe dans le troisième groupe, qui prône une résurrection purement spirituelle. Quant au quatrième, il réunit les partisans de la migration des âmes ou métempsychose.

Selon le philosophe persan, les partisans du premier groupe suivent à la lettre la révélation, ils nient l'existence de l'âme et prétendent que le corps est l'essence de l'homme ; selon eux, la vie est un accident (*'araḍ*) du corps qui ne dépend d'aucune âme¹⁹. Avant

organe de l'imagination les corps célestes, par exemple » (cf. AVICENNE, *Le Livre de Science*, trad. M. Achéna et H Massé, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. 79-80).

¹⁷ *Al-Šifā' al-Ilahiyyāt...*, p. 432 ; trad. cit., p. 164 : « De même les âmes mauvaises verraient le châtement selon ce qui leur a été décrit ici-bas, et elles l'endureraient, car les images imaginatives ne sont pas plus faibles que les images sensibles, au contraire elles les dépassent en force et clarté, comme on peut le voir dans le sommeil ». وتكون الأنفس الرديّة أيضاً تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه، فإن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما يشاهد في المنام.

¹⁸ Pour le philosophe persan le terme *ma'ād* désigne le lieu ou l'état dans lequel se trouve les hommes après la mort : « Dans la langue arabe, *ma'ād* dérive de 'retour'. Sa véritable signification est le lieu ou l'état dans lequel se trouve une chose, dont il est séparé et vers lequel il retourne. Ensuite, ce sens s'est mis à désigner l'état ou le lieu ou l'endroit que rejoint l'homme après la mort ».

أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود. وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه، فباينة فعاد إليه. ثم نقل إلى الحالة أو <إلى> الموضع الذي يضير إليه الإنسان بعد الموت.

(Cf. AVICENNE, *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād (Epistola sulla vita futura)*, éd., trad. et notes F. Lucchetta, Padoue, Antenore, 1969, p. 17).

¹⁹ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 41 : « ils [disent] que les corps deviennent vivants par une vie créée en eux : l'existence de la vie n'est pas liée à l'existence de l'âme dans le corps, mais l'existence est [simplement] un accident créé en lui ».

وأن الأبدان تصير حية بحياة مخلوقة فيها: ليس وجودها هو وجود النفس للبدن، لكن عرض من الأعراف يخلق فيه. Dans l'introduction à la traduction italienne de cette *Risāla*, F. Lucchetta rappelle brièvement les points essentiels de l'eschatologie musulmane : « Nel Libro sacro dei Musulmani l'uomo è creato direttamente da Dio, che infonde nel corpo di Adamo il suo 'soffio vitale' (*rūh*). L'anima umana nel *Corano* viene detta *nafs*, e non viene mai identificata col *rūh*, lo spirito, di cui agli uomini non è stata data che poca scienza. Ogni uomo è soggetto alla morte ; ma vi è una morte individuale, del singolo, e vi è 'l'annullamento totale' del creato, a cui

d'argumenter contre cette position, Avicenne établit un certain nombre de principes régissant l'interprétation des textes sacrés. L'auteur remarque d'abord que le but d'une révélation prophétique est de s'adresser à tous, sans cela, elle serait une mauvaise loi ; de ce fait, le langage prophétique use fréquemment d'analogies anthropomorphiques, que le philosophe est en droit d'écarter de son analyse²⁰. Considérant la nature du langage des textes révélés, Avicenne estime qu'il est impossible d'établir un discours scientifique sérieux, fondé sur une interprétation littérale des passages du Coran où il est question de la vie future²¹. Abandonnant le langage métaphorique de la révélation pour reprendre un discours rationnel, Avicenne affirme qu'un homme n'est pas par sa matière, mais par sa forme (*al-insān laysa insānan bi-māddatihi bal bi-ṣūratihī*). Aussi, l'homme est responsable de ses actes par sa forme et non par sa matière ; si sa forme disparaît, la matière qui le constitue physiquement redevient poussière, et on ne peut faire porter la rétribution de ses bonnes et mauvaises actions sur de la poussière. D'un autre côté, si l'on postule qu'en vue de cette rétribution, une nouvelle forme est créée dans la matière qui constituait le premier homme, on ne recréera pas pour autant le même homme, car une forme nouvelle donne naissance à un nouvel homme ; aussi, ce ne serait pas le premier homme qui serait jugé pour ses actes, mais un homme nouveau, ce qui est absurde car :

Cette résurrection des corps ne récompenserait pas celui qui a fait le bien, ni ne punirait celui qui a fait le mal.²²

Passant à la critique des tenants d'une résurrection spirituelle et corporelle, Avicenne commence par relever le manque d'économie de cette position, qui consiste à adjoindre un accident à une substance subsistante dont elle était séparée. Contre cette position, le philosophe persan avance quatre preuves : premièrement, la matière existante ne suffira pas pour que chaque âme ressuscitée puisse retrouver un corps²³. Deuxièmement, l'opération du

seguirà il giorno della resurrezione. In questo giorno [...] i morti resusciteranno con il loro corpo e avrà luogo 'una seconda creazione' » (cf. LUCCHETTA, F., « Introduzione », in : *Risāla al-aḍḥawīya fī al- ma'ād...*, p. xx).

²⁰ *Risāla al-aḍḥawīya fī ma'ād...*, p. 47 : « Quant aux traditions présentées sous forme anthropomorphique, elles sont innombrables, mais il est permis à certains de ne pas les accepter ».

وأما الأخبار التشبيهية فأكثر من أن تحصى، ولكنه لقوم أن لا يقبلوه.

²¹ Pour plus de détails, cf. *Risāla al-aḍḥawīya fī al- ma'ād...*, pp. 43-63. Avicenne résume ainsi son raisonnement : « Tout ceci est un discours pour faire comprendre à celui qui prétend faire partie de l'élite et non des gens du commun que le sens littéral [de la loi révélée] ne fournit aucune preuve à de tels arguments ».

فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب.

²² *Risāla al-aḍḥawīya fī al- ma'ād...*, p. 65 :

فليس إذن هذا البعث متأدياً إلى ثواب المحسن وعقاب المسيء.

²³ *Risāla al-aḍḥawīya fī al- ma'ād...*, p. 69 : « Il est connu que la matière existante dans les êtres n'est pas suffisante pour [reconstruire] l'individualité des êtres passés, lorsqu'ils ressusciteront ».

فعرف أن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية، إذا بعثت.

premier principe est unique et elle ne peut être modifiée, sans contrevenir à sa parfaite immobilité²⁴. En d'autres termes, il est impossible de concevoir une nouvelle production de matière, en vue de fournir aux âmes des défunts un nouveau corps, car cela supposerait un changement dans l'essence divine. Troisièmement, il serait contraire à la félicité purement spirituelle de l'âme de devoir exister à nouveau dans un corps après la mort, car cela s'apparenterait plus à une punition qu'à une récompense²⁵. Quatrièmement, il n'est pas opportun de suivre à la lettre ce que la loi révélée dit à propos de cette question, car cela conduit à des conclusions absurdes²⁶. En effet, « l'ignorante dev'essere tenuto lontano dal senso profondo e vero della Legge rivelata, in primo luogo perché non lo capirebbe, in secondo luogo perché non avrebbe più fiducia nelle Scritture. È pericoloso dare ai non iniziati spiegazioni profonde che genererebbero in essi solo il disprezzo per la rivelazione »²⁷.

Poursuivant son raisonnement contre les partisans de la résurrection spirituelle et corporelle, Avicenne affirme que si un corps doit se joindre à l'âme après la mort, il faut déterminer (1) s'il est composé de la même matière que le corps mort ou (2) d'une autre matière. Dans le premier cas, il s'agit de déterminer (1.a) si l'âme retrouvera le corps dans l'état où il se trouvait au moment de la mort, ou (1.b) s'il s'agit d'un corps composé à partir de l'ensemble de la matière qui lui a été associée durant sa vie. On ne peut accepter la première solution (1.a), car celui qui a perdu un membre au cours de son existence ressusciterait alors avec un corps déformé, ce qui est injuste et ce qui ne correspond pas à l'excellence de la vie dans l'au-delà. La seconde solution (1.b) est également insatisfaisante, car les parties du corps ne cessent de se modifier au cours du temps. En d'autres termes, la matière qui constitue telle partie du corps à l'instant (t₁) se transforme, notamment par le

Comme le relève F. Lucchetta, cette hypothèse n'est valable que si l'on postule, comme Avicenne, que le monde est éternel : « Essendo eterna, per Avicenna, la creazione, indefinito è il numero delle creature scomparse ed esse, qualora resuscitassero, non troverebbero nella materia limitata sufficiente quantità per ricostruire i loro corpi » (cf. *ibid.*, p. 70 n. 4).

²⁴ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 69 : « il est connu que l'opération divine est une et elle ne change pas par rapport à la voie assignée ».

عرف أن الفعل الإلهي واحد لا يتبدل عن مجراه المضروب له.

²⁵ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 69 : « il est connu que l'existence de l'âme dans le corps est contraire à la félicité véritable de l'homme et que les plaisirs du corps ne constituent pas le plaisir véritable et que le transfert de l'âme dans le corps est pour elle une punition ».

أو عرف أن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه وأن اللذات البدنية غير اللذة الحقيقية وأن تصيير النفس في البدن عقوبة له.

²⁶ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 71 : « il est connu que les choses mentionnées à ce sujet dans les lois révélées, si elles sont prises telles qu'elles, mènent à des situations impossibles et détestables ».

أو عرف أن الأمور الواردة إثر هذا الوضع في الشرائع، إذا أخذت على ما هي عليها، لزمها أمور محالة وشنيعة.

²⁷ *Ibid.*, p. 72, n. 3.

phénomène de la nutrition, et finit par constituer une autre partie au temps (t₂)²⁸. A cela, s'ajoute l'embarrassante problématique du cannibalisme : étant donné que la substance de la victime est mêlée à la substance du cannibale, à partir de quelle matière sera composé le corps ressuscité de la victime ? D'un autre côté, tenir la thèse (2) – la résurrection du corps se produit à partir d'une autre matière que celle qui constituait l'homme durant sa vie – revient à soutenir la métempsychose (*tanāsuh*), doctrine inacceptable du point de vue de l'eschatologie musulmane. Tout bien considéré, Avicenne estime que la thèse (1) se réduit également à celle de la métempsychose. En effet, il est impossible de démontrer que l'âme retrouvera le corps dans lequel elle a vécu, dans la mesure où l'organisation du corps ne cesse de changer durant la vie et que la main qui nous sert aujourd'hui n'est pas la même que celle qui nous servira demain.

Selon le penseur persan, les défenseurs les plus caricaturaux de la thèse de la résurrection des corps sont les chrétiens. Malgré l'apparente similitude des doctrines chrétienne et musulmane sur ce point, il apparaît à Avicenne que la loi mahométane répond au problème d'une manière plus judicieuse et plus satisfaisante. Le critère auquel il fait appel est la capacité de la loi religieuse d'inspirer un comportement moral, en provoquant le désir du bien et la fuite du mal. Dans ce sens, décrire les peines et les plaisirs de l'au-delà en termes corporels est le meilleur moyen d'inciter les non-philosophes à pratiquer la vertu. Dans cette perspective, la doctrine chrétienne fait fausse route, car elle affirme la résurrection des corps tout en insistant sur le fait que les récompenses et les peines de l'au-delà seront avant tout spirituelles. Pour Avicenne cette doctrine est faible, car, sans apporter de réponse claire touchant la nature de la vie dans l'au-delà, elle promet des récompenses et des peines spirituelles, qui ne sont pas en mesure d'inviter le commun des mortels à mener une vie moralement bonne²⁹. Voici pour l'essentiel les arguments avancés par Avicenne contre la

²⁸ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 71 : « Dans le premier cas, si la matière [du corps qui ressuscité] est uniquement celle qui était présente au moment de la mort, cela signifie que ceux qui ont été amputés de la main, qui ont été entaillés et coupés en faisant la guerre sainte, ressuscitent selon cette forme, cela est ignoble pour eux. A l'inverse, si c'est l'ensemble des parties de l'homme qui l'ont constitué durant sa vie qui ressuscite, alors il est nécessaire que la main, la tête, le foie et la tête ressuscitent en tant qu'une même et unique partie, et cela parce qu'il est vrai que les parties organiques qui sont transportées continuellement dans la nourriture, l'une vers l'autre, et que l'une est nourrie grâce à ce que l'autre lui apporte ».

الأول فإن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط، وجب أن يبعث المجذوع والمصلوم والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك؛ وهذا قبيح عندهم. وإن بعث جميع أجزائه التي كانت له مدة عمره، وجب من ذلك أن يكون جزء واحد بعينه يبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً؛ وذلك لأن الصحيح الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتذاء ويغتذي بعضها من فضل غذاء البعض.

²⁹ *Risāla al-aḏḥawīya fī al-ma'ād...*, p. 71 : « Certes, l'opinion défendue par les chrétiens à propos de la résurrection des corps, surtout en ce qui concerne l'absence, dans l'au-delà, de nourriture, de l'habillement et de relations sexuelles, est la plus faible des doctrines qui ont traité de la question du retour [...] Si les peines et les récompenses sont spirituelles, quel est le but de la résurrection des corps ? ».

résurrection des corps, qui vont faire l'objet de la critique de Ġazālī au chapitre XX du *Tahāfut al-falāsifa*.

Al-Ġazālī

Au XX^{ème} et dernier chapitre du *Tahāfut al-falāsifa*, Ġazālī s'emploie à dénoncer ce qu'il considère comme la troisième doctrine hérétique des philosophes : la négation de la résurrection des corps. Comme dans les chapitres précédents, l'auteur rappelle d'abord les grandes lignes de la doctrine philosophique en question et lui oppose ensuite une critique systématique. Rapportant ici la pensée d'Avicenne – principalement les développements de la *Risāla al-aḍḥawīya fī al-ma'ād* –, Ġazālī souligne le fait que les philosophes ont reconnu l'immortalité de l'âme et qu'en cela leur doctrine est conforme à la foi musulmane³⁰ ; ils acceptent également les promesses des plaisirs et des peines éternelles promises aux âmes respectivement parfaites et imparfaites et soutiennent que deux conditions doivent être réunies pour atteindre les récompenses éternelles : d'une part, la perfection intellectuelle, qui consiste dans l'appréhension des intelligibles et, d'autre part, la pureté morale découlant d'une vie droite. Tant les philosophes que Ġazālī conçoivent qu'au cours de la vie terrestre, les désirs liés au corps détournent l'âme de sa quête de félicité³¹ ; bien plus, ils la conditionnent au point qu'elle rejette sa fin propre, comme le dérèglement des sens entraîne chez le malade une répugnance vis-à-vis du sucré et du doux et une préférence pour l'amer. Par contre, l'âme qui aura vécu une vie moralement bonne et qui aura cherché la contemplation des intelligibles ressentira à la mort du corps une libération immédiate. Si jusqu'à présent la doctrine des philosophes ne s'oppose pas à la foi musulmane, Ġazālī condamne le fait qu'ils nient et rejettent comme une invraisemblance la promesse des plaisirs corporels dans l'au-delà. Selon le penseur sunnite, les philosophes ont avancé deux preuves démontrant la supériorité des plaisirs intellectuels sur les plaisirs corporels : premièrement, ce sont les plaisirs propres aux

وأما الذي عند النصارى من أمر بعث الأبدان، ثم خلوها في الدار الآخرة عن المطعم و الملبس و المنكح، فهو أرك ما يذهب إليه الأوهام في أمر المعاد [...] وإن كان الثواب والعقاب روحانياً، فما الغرض في بعث الجسد؟

³⁰ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 213 : « Nous disons que la plupart de ces affirmations ne contredisent pas la loi religieuse. En effet, nous ne nions pas qu'il y ait dans l'au-delà des genres de plaisirs supérieurs aux plaisirs sensibles, et nous ne nions pas que l'âme subsiste après sa séparation d'avec le corps. Cependant, nous connaissons cela par la loi religieuse ».

ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع. فأنا لا ننكر أنّ في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكنّا عرفنا ذلك بالشرع.

³¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 209 : « L'âme est empêchée de contempler les intelligibles par le corps et par ces préoccupations, ses sens et ses désirs ».

وإنما يمنع [النفس] من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته.

anges et deuxièmement, parmi les plaisirs mondains, l'homme préfère toujours ceux qui font appel à l'esprit, comme le désir de victoire du joueur de dés lui fait oublier la faim³². Au perfectionnement intellectuel de l'âme, consistant dans l'appréhension des attributs divins, des anges et du Coran, s'ajoute l'édification morale découlant d'une vie droite. En effet, le poids de l'attachement au monde sensible sera proportionnel à la peine que ressentira l'âme lors de sa séparation d'avec le corps. Seuls une vie de piété, le refus des plaisirs sensibles et l'abandon des passions peuvent préparer l'âme à ressentir la mort du corps comme une libération³³. Les philosophes reconnaissent cependant qu'il n'est pas possible d'isoler complètement l'âme du corps durant la vie terrestre, l'objectif est d'affaiblir au maximum la dépendance de la première vis-à-vis du second. Pour ce faire, Ġazālī rappelle que les philosophes recommandent de suivre au plus près les prescriptions de la loi religieuse. Enfin, celui qui a accompli sa perfection, tant au niveau de la connaissance des intelligibles qu'au niveau de la droiture morale, atteindra la félicité absolue dans l'après vie³⁴. Quant à ceux qui n'ont parfait qu'un seul de ces deux niveaux, ils connaîtront des tourments proportionnés à leurs lacunes respectives. Le penseur sunnite rappelle pour terminer que, selon les philosophes, la loi religieuse promet des peines et des récompenses corporelles dans l'au-delà, à la seule fin de fournir au commun des mortels des raisons proportionnées à son entendement de poursuivre une vie bonne³⁵.

³² *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 210 : « La preuve que les plaisirs intellectuels sont plus nobles que les plaisirs corporels consiste en deux choses : la première est que le statut des anges est plus noble que le statut des animaux comme les bêtes féroces et les porcs, et que [les anges] n'éprouvent pas de plaisirs sensibles liés au sexe et à la nourriture. [...] La seconde est que l'homme également préfère les plaisirs intellectuels aux plaisirs sensibles, car celui qui peut vaincre son ennemi et se réjouir de son malheur, abandonne, pour atteindre cela, les plaisirs de la copulation et de la nourriture ».

والدليل على أن الذات العقلية أشرف من الذات الجسمانية أمران: أحدهما أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليس لها اللذات الحسية من الجماع والأكل [...] والثاني أن الإنسان أيضا قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية. فان من يتمكن من غلبة عدو والشماتة به، يهجر في تحصيله ملاذ الانكحة والأطعمة.

³³ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 212 : « il n'est possible d'éviter de se vautrer dans de telles dispositions qu'en éloignant l'âme des passions, en renonçant au monde, en s'appliquant avec un profond sérieux dans la connaissance et la piété ».

ولا ينجى عن التضمخ بهذه الهيئات إلا كف النفس عن الهوى، والإعراض عن الدنيا والإقبال بكنه الجد على العلم والتقوى.

³⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 212 : « Il n'est pas possible de dépouiller et d'éliminer complètement de l'âme l'ensemble de ces attributs [corporels] [...], quand la relation [entre l'âme et le corps] est affaiblie, la douleur de la séparation ne sera pas forte ; et le plaisir que ressentira l'âme après la mort au contact des choses divines sera si grand qu'en peu de temps les traces et les tendances liées à la séparation d'avec le monde seront effacées ».

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية [...] إذا ضعفت العلاقة، لم تشتد نكايه فراقها، وعظم الالتذاد بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية، فأماط اثر مفارقة الدنيا والنزوع إليها على قرب.

³⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 213 : « [les philosophes] affirment que quiconque meurt ressuscitera. En ce qui concerne l'imaginaire [sensible] proposé par la loi révélée [à propos de l'au-delà], l'intention est de donner des analogies, à cause de la faiblesse [de la plupart de gens] à comprendre les plaisirs intellectuels ».

وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته. وأما ما ورد في الشرع من الصور، فالحق ضرب الأمثال لقصور الإفهام عن درك هذه اللذات.

A la suite de cette brève présentation, Ġazālī affirme que malgré les nombreuses similitudes existant entre la loi religieuse et les déclarations des philosophes touchant à l'au-delà, les deux doctrines restent incompatibles en ce qui concerne la résurrection des corps. Pour le penseur sunnite, les châtiments et les récompenses corporelles promises dans l'au-delà sont à prendre au pied de la lettre et ne servent pas uniquement à édifier les foules. Pour Ġazālī, l'interprétation métaphorique des versets coraniques décrivant Dieu en termes anthropomorphiques, ne peut s'appliquer à la promesse des plaisirs corporels dans l'au-delà : d'une part, ceux-ci sont affirmés explicitement et, d'autre part, si de nombreuses preuves rationnelles peuvent être avancées contre les descriptions anthropomorphiques de Dieu, aucune ne permet de démontrer que Dieu est incapable de réaliser les promesses de l'au-delà³⁶.

Ġazālī va ensuite répondre à un premier groupe [A] de trois arguments développés par Avicenne dans la *Risāla al-adḥawīya fī al-ma'ād* : (1) le premier concerne la position de certains *mutakallimūn* pour qui le corps est l'essence de l'homme et la vie qui l'anime un accident ; (2) le deuxième, l'opinion de ceux qui pensent que l'âme survit à la mort du corps et qu'au jour de la résurrection elle retrouvera le corps dans lequel elle a vécu sa vie terrestre ; et (3) le troisième, la doctrine qui veut que dans l'au-delà, l'âme rejoigne n'importe quel corps. Avant de proposer sa propre opinion sur ces trois points, Ġazālī rappelle les arguments par lesquels Avicenne les a rejetés : l'option (1) est refusée par le médecin persan, car si le corps et la vie d'un individu cessent d'exister, la résurrection du composé ne donnera pas le même individu, mais un individu similaire³⁷. En effet, on ne peut parler de 'retour' au sens strict, que si une partie de l'individu perdure et qu'après un certain temps, cette partie retrouve ce dont elle a été séparée ; or, cela n'est pas le cas si la vie est détruite en même temps que le corps de l'individu. Ġazālī rappelle que les philosophes – entendez Avicenne – considèrent que l'essence de l'homme est son âme et que, de ce point de vue, l'opinion de ces

³⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, pp. 214-215 : « Le second est que des preuves rationnelles ont démontré l'impossibilité [d'attribuer] à Dieu un lieu, une direction, un visage, une main charnelle, un œil charnel, la possibilité du mouvement et du repos ; [dans ce cas], l'interprétation métaphorique est rendue obligatoire par des preuves rationnelles. Cependant, il n'est pas impossible que la puissance divine puisse réaliser ce qui a été promis pour l'au-delà ».

والثاني أن أدلة العقول دلّت على استحالة المكان والجهة والصورة وبد الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه. فوجب التأويل بأدلة العقول. وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى.

³⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 215 : « La fausseté de la première [option] est évidente, lorsque la vie et le corps ont été détruits, alors le commencement de leur [re]création consistera à reproduire une réplique de ce qu'ils étaient, et non quelque chose d'identique à ce qu'ils étaient ».

أما الأول، فظاهر البطلان. لأنه مهما انعدمت الحيوية و البدن فاستتلاف خلقها إيجاد لمثل ما كان، لا لعين ما كان.

mutakallimīn n'est pas valable³⁸. La critique avicennienne de la deuxième doctrine (2) – résumée très précisément par Ġazālī – démontre qu'il est impossible que l'âme retrouve jamais le même corps, étant donné qu'après la mort il a été entièrement désintégré. Même en supposant que la puissance divine soit capable de reconstruire le même corps, celui-ci sera soit (a) le même corps qu'au moment de la séparation d'avec l'âme, soit (b) un amalgame de ce qu'a été le corps durant l'ensemble de sa vie. Comme on l'a vu précédemment, (a) est impossible, car il est inconvenant que le paradis accueille des ressuscités aux corps mutilés et (b) ne peut rendre compte du cas du cannibalisme³⁹. La troisième hypothèse (3) est également refusée par les philosophes pour deux raisons : premièrement, considérant que les âmes des défunts sont innombrables, la matière constituant le monde élémentaire ne sera pas suffisante pour fournir un corps à chaque âme au jour de la résurrection. Deuxièmement, un corps ne peut être constitué à partir de n'importe quelle matière – une pièce de bois ou de fer ne peuvent être le réceptacle d'une âme rationnelle –, car il faut un équilibre particulier de la matière pour que l'âme puisse être reçue dans le corps. Cependant, suivant un enchaînement nécessaire, un agrégat de matière reçoit une âme immédiatement après que les astres aient préparé en lui les dispositions adéquates pour en recevoir une. Cette union nécessaire, mécanique et immédiate d'une âme et d'un corps ne laisse donc aucune opportunité à l'âme d'un défunt de former à nouveau un composé, car dès qu'une portion de matière est disposée à la recevoir, l'âme d'un homme nouveau y est implantée⁴⁰. En d'autres termes, le mécanisme qui régit la formation des composés ne laisse aucune possibilité à l'âme d'un défunt de retrouver un corps.

Ġazālī va fournir une réponse commune à ces trois arguments. Selon lui, la doctrine officielle de l'islam soutient que l'essence de l'homme est son âme – ce qui élimine l'option (1) – et qu'il n'est pas nécessaire qu'au jour de la résurrection, l'âme retrouve le corps qu'elle habitait durant sa vie – ce qui élimine l'option (2) ; ce qui importe principalement est que l'âme retrouve un corps similaire (*mitl*) au précédent – c'est-à-dire l'option (3). A la première

³⁸ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 216 : « parce que l'homme est homme, non pas par sa matière ou par la terre qui est en lui, car par [le phénomène] de la nutrition, toutes ou la plupart de ses parties ont changé, alors qu'il demeurerait le même individu. L'homme est homme en vertu de son esprit ou de son âme ».

لان الإنسان إنسان لا بمادته والتراب الذي فيه، إذ يتبدل عليه سائر الأجزاء أو أكثرها بالغذاء، وهو ذاك الأول بعينه. فهو هو باعتبار روحه أو نفسه.

³⁹ Ġazālī ajoute que l'exemple du cannibalisme n'est pas le seul à contrevenir à la deuxième hypothèse : il suffit de considérer la manière dont les éléments constituant les corps sont transférés d'un organe à l'autre, mais également d'un organisme à un autre.

⁴⁰ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 218 : « Aussitôt que le corps et son tempérament sont disposés à recevoir une âme, en vertu des principes d'attribution des âmes, une âme est créée. Alors deux âmes se rencontreront dans un seul corps ».

ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس. فيتوارد على البدن الواحد نفسان.

objection avicennienne contre cette dernière possibilité, Ġazālī rétorque que les âmes ne sont pas en nombre infini, car le monde n'est pas éternel, comme il a été démontré au chapitre I du *Tahāfut al-falāsifa*. Même si les âmes des défunts étaient en si grand nombre que la matière élémentaire ne serait pas suffisante à leur fournir à toutes un corps, le penseur sunnite ne voit aucun empêchement à ce que Dieu puisse alors créer le supplément de matière nécessaire à la résurrection des corps⁴¹. A la seconde objection contre la thèse (3), Ġazālī réplique que la création d'un composé âme/corps n'est pas la conséquence d'un processus nécessaire, mais d'une création volontaire de la part de Dieu, ce qui a également été discuté au premier chapitre du *Tahāfut al-falāsifa*⁴².

Al-Ġazālī présente ensuite un second type [B] d'objection philosophique : bien que l'essence de l'homme ne soit pas son corps, il faut que celui-ci ait une configuration particulière pour que l'ensemble qu'il forme avec telle âme soit un individu de l'espèce humaine. Autrement dit, un corps ressuscité dont les parties seraient en fer ou en bois ne formerait pas un être humain. Dans la perspective des philosophes – comme elle est présentée par Ġazālī –, seul le schéma très précis de la reproduction (fécondation-gestation-accouchement), conduit à la production d'un corps humain et aucun autre moyen ne peut lui être substitué⁴³. Pour sa part, Ġazālī ne remet pas en cause l'analyse des phases successives conduisant à la production d'un être humain, cependant, il va demander si ce processus est produit au travers de médiations causales ou s'il ressort uniquement du pouvoir de Dieu. Renvoyant aux discussions antérieures du *Tahāfut al-falāsifa*, Ġazālī rappelle que les phénomènes naturels ne sont pas liés par des connexions nécessaires et que l'apparente

⁴¹ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 219 : « Et pour celui qui ne croit pas à l'éternité du monde, les âmes séparées des corps sont en nombre fini et n'excèdent pas la matière existante. Si on concède qu'elles l'excèdent, alors Dieu a le pouvoir de créer [la matière nécessaire] et de recommencer [le monde] du début ».

ومن لا يعتقد قدم العالم، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة. وإن سلم أنها أكثر، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع.

⁴² *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 220 : « Et votre affirmation selon laquelle tout mélange [de matière] qui est disposé à recevoir une âme, doit recevoir une âme provenant des principes [célestes], revient [à affirmer] la création de l'âme par nature et non volontairement, cela a été réfuté lors de la discussion de l'éternité du monde ».

وقولكم إن كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع إلى أن حدوث النفس بالطبع لا بالإرادة، وقد أبطل ذلك في مسألة حدث العالم.

⁴³ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 221 : « Les causes [de la transformation] sont l'implantation du sperme extrait de la moelle du corps humain dans l'utérus, de telle sorte qu'il puise [sa vitalité] dans le sang des menstrues et dans la nourriture, jusqu'au moment où il se constitue en un embryon, puis qu'il s'accroche et devienne un fœtus, puis un enfant, un jeune homme et un homme mûr. Ainsi, l'affirmation de celui qui dit 'soit' et cela est, est inintelligible, car la terre [à laquelle il s'adresse] n'est pas interpellée et la transformation en un être humain est impossible sans la succession de ces différentes phases ».

وأَسباب [الانقلاب] هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم حتى يستمدّ من دم الطمث ومن الغذاء مدة، حتى يتخلّق مضغّة، ثم علقّة ثم جنينا، ثم طفلا ثم شابًا ثم كهلا. فقول القائل يقال له، كن فيكون، غير معقول إذ التراب لا يخاطب وانقلابه إنسانا دون التردد في هذه الأطوار محال.

causalité de la nature peut être interrompue par Dieu à n'importe quel moment⁴⁴. En fait, quantité de phénomènes attestés tels que la magie, la sorcellerie, la réalisation des prophéties et les miracles contredisent la nécessité que les philosophes déduisent de l'apparente régularité des phénomènes naturels. Aussi, le penseur sunnite refuse-t-il de nier la résurrection des corps, sous prétexte qu'un tel fait ne peut s'expliquer selon les lois qui régissent le monde élémentaire. En effet :

Il n'est pas impossible que le retour des corps à la vie se produise selon un autre schéma que celui que [les philosophes] ont observé. En effet, dans certaines traditions il est évoqué qu'au jour de la résurrection la terre sera recouverte d'une pluie dont les gouttes seront comme du sperme qui se mélangera avec la terre.⁴⁵

Enfin, Ġazālī reproduit un dernier argument des philosophes contre la résurrection des corps : à moins que celle-ci ne se soit déjà déroulée un nombre infini de fois dans le passé et qu'elle se déroulera un nombre infini de fois dans le futur – bien qu'à des intervalles de temps très longs –, le retour des corps à la vie est impossible, car cela supposerait un changement dans l'essence divine. En effet, une telle doctrine signifierait que, dans un premier moment, Dieu ait voulu que telle âme soit unie à tel corps, puis qu'elle en soit séparée, pour y être réunie une nouvelle fois. Ceci est impensable, car la volonté divine qui conditionne l'agir divin ne peut être sujette à aucun changement⁴⁶. Ġazālī ne rediscute pas ici la question des changements au sein de la volonté divine, mais renvoie aux conclusions qu'il a développées contre cette thèse philosophique au premier chapitre du *Tahāfut*. En guise de conclusion, le penseur sunnite affirme qu'en définitive, la résolution de la question de la résurrection des corps repose sur deux questions antérieures : premièrement, le monde est-il créé dans le temps ou est-il éternel ? et deuxièmement, les phénomènes naturels sont-ils régis par des lois nécessaires ou dépendent-ils de la seule volonté divine⁴⁷ ?

⁴⁴ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 222 : « [Nous disons] que dans l'existence, les choses connectées ne sont pas liées nécessairement, mais qu'il est possible que les habitudes soient perturbées, car ces phénomènes adviennent grâce à la puissance de Dieu et indépendamment de l'existence de leurs causes ».

[ونقول] ان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم، بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدره الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها.

⁴⁵ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 223 :

ولم يبعد ان يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده، وقد في بعض الأخبار انه يعم الأرض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب.

⁴⁶ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 224 : « La volonté éternelle suit une voie unique et précise de laquelle elle ne dévie pas, car son agir s'accorde avec sa volonté et la volonté est régie par une norme unique qui ne change pas par rapport au déroulement du temps »

أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه، لان الفعل مضاهٍ للمشيئة، والمشيئة على سنن واحد، لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان.

⁴⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 225 : « Quelle que soit la manière dont on la pose, cette question repose sur deux [autres] questions : la première est la production du monde dans le temps et la possibilité de la procession d'un

Le Pugio Fidei

Les explications fournies par Raymond Martin au sujet de la résurrection des corps proviennent essentiellement des chapitres 80 et 81 du IV^{ème} livre de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin. Dans le premier de ces deux chapitres, l'Aquinat présente sept arguments contre la possibilité d'une telle résurrection ; puis, au chapitre suivant, il répond en détail à ces objections. Bien que Raymond Martin reprenne sans modification notable les arguments de Thomas, on remarque cependant qu'il laisse de côté une série de précisions doctrinales, que l'Aquinat intégrait entre les sept objections et leurs réponses. Malgré leur utilité pour la compréhension des réponses fournies aux détracteurs de la résurrection des corps, Raymond Martin substitue à ces mises au point un passage du *Tahāfut al-falāsifa*, dans lequel Ġazālī expose son opinion sur la question. En plus de l'analyse de cette traduction, nous devons déterminer la pertinence doctrinale de cette insertion, mais avant cela, nous allons présenter en détail les arguments des détracteurs de la résurrection. Afin d'éviter d'inutiles rappels, nous présenterons dans le même paragraphe les objections et leurs réponses.

La première objection à l'encontre de la résurrection des corps est fondée sur l'observation des phénomènes naturels : une chose naturelle corrompue ne retrouve jamais son identité numérique antérieure ; c'est pour cela qu'au travers de la génération, la nature ne conserve pas l'identité des individus, mais celle de l'espèce⁴⁸. Aussi, étant donné que le corps de l'homme est entièrement corrompu par la mort, il est impossible qu'il retrouve une vie identique. A cette objection, Raymond Martin répond – en suivant Thomas – qu'il ne faut pas confondre le pouvoir de la nature et le pouvoir divin : si le premier est incapable de faire renaître à l'identique un corps corrompu, ce n'est pas le cas du second qui, n'étant pas contraint d'agir par l'intermédiaire des formes naturelles, peut restaurer à l'identique une chose corrompue⁴⁹.

événement temporel depuis un éternel ; et la seconde est la rupture du cours habituel [des phénomènes naturels] par la création d'effets sans cause ou l'apparition de causes suivant un schéma autre que celui habituel ».

وهذه المسئلة كيف ما دارت، تنبني على مسئلتين: احديهما حدث العالم وجواز حصول حادث من قديم، والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب، أو احداث أسباب على منهج آخر غير معتاد.

⁴⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29v ; éd. de Voisin, p. 253 : « In nullo naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse [...]. Et ideo, quia que corruptuntur eadem numero reparari non possunt, natura intendit ut id quod corruptitur idem specie per generationem conservetur ».

⁴⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30v ; éd. de Voisin, p. 255 : « Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius est ostensum. Unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare ».

La deuxième objection affirme qu'une chose (x) ne peut être déclarée identique à une chose (y), qu'à condition que tous les principes essentiels de (x) se retrouvent en (y). En effet, modifier un principe essentiel d'une chose revient à modifier son essence. Or, à la mort de l'homme, plusieurs principes essentiels sont détruits : (1) la corporéité ; (2) la forme du composé, puisque le corps se décompose ; (3) les parties sensibles et nutritives de l'âme qui ne peuvent vivre sans les organes qui leur correspondent ; et (4) l'humanité elle-même, qui est la forme du tout. Aussi, la résurrection consistera plutôt en une nouvelle création qu'en la restauration identique d'un composé âme/corps⁵⁰. La réponse à cette objection est longue et détaillée, bien qu'elle suive un modèle récurrent : le dominicain va montrer qu'aucun élément essentiel n'est totalement détruit à la mort de l'homme et que les quatre principes énoncés plus haut se réduisent tous, d'une certaine manière, à la partie rationnelle de l'âme qui, pour sa part, survit à la mort du corps. Premièrement, la corporéité (1) peut être considérée de deux manières : en tant que forme substantielle ou en tant que forme accidentelle. Entendue selon le premier point de vue, la corporéité n'est autre que la forme substantielle du corps, qui le situe dans tel genre et dans telle espèce et qui fait qu'il possède trois dimensions⁵¹. Si, comme Thomas et Raymond Martin, on refuse le principe de la pluralité des formes, on doit convenir que la corporéité – forme substantielle de l'homme – est identique à l'âme rationnelle, qui demeure après la mort. Comprise de la seconde manière, la corporéité situe le corps dans le genre de la quantité. Sous cet angle, la corporéité se réduit aux trois dimensions du corps qui disparaissent à la mort de celui-ci. Grâce à cette distinction, Raymond Martin peut conclure :

Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat : eo quod corporeitas primo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.⁵²

Il procède de même avec la forme du composé (2) : elle peut être considérée en tant que forme substantielle ou en tant que forme accidentelle. De la seconde manière, la forme du composé est appelée une certaine qualité formée à partir des qualités simples et elle est détruite à la mort du corps. A l'inverse, considérée selon le premier mode, la forme du composé n'est rien d'autre que la forme substantielle du corps, autrement dit l'âme

⁵⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 29v ; éd. de Voisin, p. 253 : « Impossibile est idem esse numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest. Essentiali namque principio variato, variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. [...] Plura vero principiorum essentialium hominis, videtur per eius mortem, in nihilum redire ».

⁵¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30v ; éd. de Voisin, p. 255 : « Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantie collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ipsius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones ».

⁵² *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30v ; éd. de Voisin, p. 255.

rationnelle⁵³. Raymond Martin répond de la même manière à l'objection concernant les parties nutritives et sensibles de l'âme (3) : entendues comme les propriétés naturelles du composé, ces parties se corrompent avec le corps ; mais comprises comme la substance même de l'âme sensitive et nutritive, ces parties sont identiques à l'âme rationnelle, puisqu'en l'homme il n'y a pas trois âmes mais une seule⁵⁴. Pareillement, l'humanité (4) n'est pas en l'homme une troisième forme qui surgirait à partir de la jonction de la forme et de la matière, mais elle est l'essence de l'homme et, en ce sens, elle n'est pas détruite à la mort du corps. Reprenant l'explication de Thomas, Raymond Martin précise ensuite de quelle manière l'humanité contient la matière de l'homme, ainsi que la différence de signification des termes 'homme' et 'humanité'⁵⁵. L'examen de la pérennité, dans l'âme rationnelle, des principes essentiels de l'individu permet au Catalan de conclure :

Patet ergo quod redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter anime rationalis permanentiam et materie unitatem.⁵⁶

La troisième objection contre la possibilité de la résurrection des corps ne diffère pas essentiellement de la précédente : l'identité numérique d'une chose ne peut être préservée si la continuité de son être est rompue ; c'est le cas de la santé recouvrée qui n'est pas la même que celle qui précédait la maladie, car la continuité de son être a été rompue⁵⁷. Selon le dominicain, cette objection repose sur un fondement erroné : la matière n'a pas d'être propre, mais elle le reçoit de la forme. Dans le cas de l'homme, l'âme rationnelle garantit la pérennité de l'individu après la disparition du corps et jusqu'à ce qu'elle lui soit à nouveau réunie⁵⁸.

⁵³ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31r ; éd. de Voisin, p. 255 : « Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti. Sic, cum in homine non sit alia substantialis forma quam anima rationalis, ut ostensum est, non poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente redigatur in nihilum ».

⁵⁴ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31r ; éd. de Voisin, p. 256 : « Si vero per partes predictas intelligatur ipsa substantia anime nutritive et sensitive, utraque earum est eadem cum anima rationali. Non enim sunt in homine tres anime, sed una tantum, ut in secundo libro probatum est ».

⁵⁵ Le terme 'humanité' signifie les principes essentiels de l'espèce – formels et matériels –, abstraction faite des principes propres à l'individu, alors que le terme 'homme' signifie les principes essentiels de l'espèce, sans exclure les principes propres de l'individu.

⁵⁶ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31r ; éd. de Voisin, p. 256.

⁵⁷ Il en va donc de même de l'homme dont la continuité d'être est rompue par la mort : « Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur, eo quod corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur, quod esse hominis idem numero reiteretur. Non igitur erit idem homo numero : que enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem » (cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30r ; éd. de Voisin, p. 253).

⁵⁸ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31rv ; éd. de Voisin, p. 256 : « Anima vero rationalis, manifestum est quod in operari excedit materiam, habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non solum est in concretionem ad materiam. Esse igitur eius quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto. Et corpore reparato in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima ».

La quatrième objection contre la résurrection des corps a été précédemment formulée par Avicenne⁵⁹ : si le corps ressuscité est le même que celui qui a vécu, il devra alors rassembler la totalité de la matière qui a constitué l'homme tout au long de sa vie terrestre. Cette hypothèse conduit à de nombreuses incohérences, considérant que chaque jour des parties du corps sont détruites ou transformées. Aussi :

Que omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod sit homo resurrecturus post mortem.⁶⁰

Pour le dominicain, l'objection n'est pas pertinente, car l'unité numérique de l'homme est préservée jusqu'au jour de la résurrection, de la même manière qu'elle est garantie tout au long du déroulement de la vie terrestre. En effet, durant cette vie-ci, les parties de l'homme ne sont pas toujours les mêmes du point de vue de la matière, mais elles sont identiques du point de vue de l'espèce. Aussi, pour que l'unité numérique de l'homme ressuscité soit préservée, il n'est pas nécessaire qu'il retrouve la totalité de la matière qui l'a constitué durant sa vie, mais il suffit que l'âme soit jointe à la quantité de matière avec laquelle elle formait l'état le plus parfait du composé⁶¹. Si l'individu n'a pas atteint son état parfait au moment de sa mort, ou s'il a été mutilé, la puissance divine suppléera alors à ces déficiences.

La cinquième objection est un cas particulier de la précédente et a également été formulée par Avicenne⁶² : étant donné que les cannibales se nourrissent de père en fils de leurs semblables, la même chair se retrouvera dans de nombreux individus, ce qui est impossible, car le même corps ne peut ressusciter dans différents individus. Comme pour l'objection précédente, le dominicain affirme qu'il n'est pas nécessaire que ressuscitent toutes les parties matérielles qui ont constitué l'homme durant sa vie ; de plus, la puissance divine peut compenser les déficiences survenues au corps durant la vie terrestre. Ceci considéré, Raymond Martin – suivant Thomas – envisage plusieurs cas de figure : (a) la chair mangée ressuscite dans l'individu en qui elle a été parfaite par l'âme rationnelle ; (b) si le régime alimentaire du cannibale se compose d'autres éléments que de chair humaine, son corps ressuscité sera composé à partir de ces éléments, (c) s'il s'est nourri exclusivement de chair humaine, seuls les éléments hérités de ses parents – son patrimoine génétique en quelque sorte – ressusciteront et la puissance divine palliera aux éléments manquants ; (d) si la semence des

⁵⁹ Il s'agit de l'argument nommé 1.b, cf. *supra*, p. 328.

⁶⁰ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30r ; éd. de Voisin, p. 254.

⁶¹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31v ; éd. de Voisin, p. 257 : « Sic ergo non requiritur ad hoc quod resurgat idem numero, quod quicquid materialiter fuit in eo secundum totum tempus vite sue resumatur in resurrectione. Sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debite quantitatis. Et precipue illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens ».

⁶² Cf. *supra*, p. 329.

parents, s'étant nourris exclusivement de chair humaine, est produite à partir de chairs étrangères, alors (d.1) le corps ressuscité de leur fils sera composé à partir de ces chairs étrangères et (d.2) le manque de matière occasionné chez les individus qui ont servi de nourriture aux parents sera compensé par la puissance divine. La règle générale veut que ce qui a matériellement été en plusieurs, ressuscite dans celui à la perfection duquel elle participe le plus⁶³.

La sixième et la septième objection sont brèves : la première établit que la résurrection est impossible, car elle n'est pas naturelle à l'espèce. La réponse est très courte : la résurrection est naturelle à l'espèce, dans la mesure où il est naturel à l'âme d'être unie au corps, mais le principe actif du processus n'est pas naturel et dépend entièrement du pouvoir divin. La seconde affirme que, puisque le Christ est celui qui libère de la mort, seuls devront ressusciter ceux qui ont participé à ses mystères ; or, ce n'est pas le cas de tous les hommes. En réponse, le dominicain affirme que le Christ a restauré la nature humaine toute entière, et cela concerne également les non chrétiens.

Comme on l'a relevé précédemment, entre les objections à la résurrection des corps et leur réponse, Thomas d'Aquin établit plusieurs considérations portant sur les transformations des relations entre l'âme et le corps, depuis la création jusqu'à la résurrection. A l'origine, Dieu a institué la nature humaine de telle sorte que le corps humain possède un statut surpassant les dispositions de ses principes naturels. En effet, une certaine incorruptibilité lui est conférée, de telle sorte qu'il s'ajuste de manière adéquate à sa forme : l'âme rationnelle. En d'autres termes, cela signifie que grâce à l'âme, le corps a la possibilité de vivre une vie sans fin⁶⁴. Thomas précise que cette incorruptibilité n'est pas naturelle en soi, mais rapportée à sa fin, qui consiste dans l'établissement d'une certaine proportion entre la matière et sa forme substantielle. A la suite de la chute, l'harmonie qui liait le corps à l'âme – et qui lui conférait, en un sens, l'incorruptibilité –, a été détruite et la mort a été instituée comme un accident survenant à l'homme à cause du péché. Dans un troisième temps, en vainquant par sa

⁶³ Martin, en suivant Thomas, donne les précisions suivantes, qui éclairent notamment le cas de la résurrection d'Adam et Eve et la question de savoir en qui ressuscitera la côte à partir de laquelle Eve a été créée : « Unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine radicali. Si vero in uno fuit sicut pertinens ad perfectionem individui, in alio vero, ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat, secundum perfectionem individui. Unde semen resurget in genito, et non in generante. Et costa Ade resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in nature principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo, in quo primitus fuit » (cf. *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 31v-32r ; éd. de Voisin, p. 257).

⁶⁴ *Summa contra gentiles*, IV, 81, éd. cit., p. 252 : « Ad horum igitur solutionem, considerandum est quod Deus, sicut supra dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere ».

passion et sa résurrection cet accident qu'est la mort, le Christ a restauré le lien harmonieux qui unit l'âme et le corps et qui confère à ce dernier la possibilité de ressusciter et de vivre éternellement⁶⁵.

Raymond Martin ne rapporte pas ces considérations, mais traduit à leur place un passage du *Tahāfut al-falāsifa*, dans lequel Ġazālī répond à la seconde objection des philosophes⁶⁶. Ceux-ci affirment qu'une âme rationnelle peut être reçue uniquement dans une matière ayant une configuration particulière, résultant d'une préparation et ayant suivie une croissance précise. Pour sa part, Ġazālī reconnaît l'existence de ces différentes phases de préparation de la matière précédant l'information du corps par l'âme rationnelle ; par contre, il s'interroge sur ces différentes étapes : procèdent-elles directement et sans médiation de la volonté de Dieu ou résultent-elles de certaines causes. Les deux explications sont acceptables ; en effet, bien que la causalité naturelle ne soit qu'apparente et qu'elle puisse à tout instant et sans médiation être interrompue par Dieu, le penseur sunnite envisage également que les actions de Dieu puissent s'effectuer par l'intermédiaire de causes, inconnues des créatures, tout comme nous ignorons les causes véritables des maléfices, des pouvoirs des talismans ou encore des miracles et des prodiges des saints. Ġazālī compare notre ignorance vis-à-vis des merveilles du pouvoir divin à l'état de celui qui ne connaît pas le fonctionnement de l'aimant et qui refuserait de concevoir que le fer puisse être attiré par une pierre, jusqu'à ce qu'il constate le phénomène et qu'il s'en émerveille⁶⁷. Cet exemple s'applique au cas des hérétiques (*al-mulaḥida*) qui refusent de croire à la résurrection des corps et qui, au jour du Jugement, regretteront amèrement d'avoir nié ce qu'ils vivront alors⁶⁸.

Le début de ce passage reproduit par Raymond Martin s'éloigne quelque peu de l'original : tout d'abord, le dominicain introduit sa traduction en affirmant que Ġazālī à

⁶⁵ *Summa contra gentiles*, IV, 81, éd. cit., p. 252 : « Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparatur ».

⁶⁶ Il s'agit de l'objection nommée [B], *supra*, p. 334.

⁶⁷ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 225 : « De même, si un être humain n'a jamais vu un aimant et son attraction pour le fer, et que cela lui est conté, il niera [cette explication] et dira : “[cette] attraction pour le fer est inconcevable, sinon par un fils attaché [à l'aimant] que l'on tire ensuite, en effet, c'est ce qu'on observe dans le cas de choses tractées”. Ensuite, lorsqu'il verra [le fer attiré par l'aimant], il sera émerveillé par cela et comprendra que sa connaissance est insuffisante pour comprendre les merveilles du pouvoir [de Dieu] ».

بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكى له ذلك، لاستنكره وقال لا يتصور كذب الحديد إلا بخيط يشدّ عليه ويجذب؛ فانه المشاهد في الجذب، حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم ان علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة.

⁶⁸ *Tahāfut al-falāsifa...*, p. 225 : « C'est le cas des hérétiques qui nient la résurrection et le jour du jugement. Lorsqu'ils ressusciteront et qu'ils verront les merveilles accomplies par Dieu, ils se repentiront amèrement, ils ne jouiront d'aucun bien et regretteront leur ingratitude d'un regret dont il ne tireront aucun contentement ».

وكذلك الملحدة المنكرة للبعث والنشور، إذا بعثوا ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسراً لا يغنيهم.

répondu élégamment (*eleganter*) et de manière étendue (*multipliciter*) à chacune (*ad singula*) des sept objections contre la résurrection des corps produites par les philosophes. Si cela est vrai pour les six premières – bien que des variations subsistent entre les doctrines thomasiennes et ġazālīennes –, ce n’est pas le cas pour le septième qui implique le rôle de la résurrection du Christ. Avant d’entamer la traduction proprement dite, le dominicain catalan résume l’opinion de Ġazālī à propos de l’argumentaire général des philosophes : pour eux, la résurrection des corps est inexplicable par les causes naturelles qui régissent habituellement les rapports des êtres corruptibles⁶⁹. Le dominicain débute ensuite sa traduction en affirmant qu’en ce qui concerne la résurrection, Ġazālī suit la doctrine des prophètes, à savoir qu’elle dépend de la volonté et de la puissance de Dieu qui peut interrompre à sa convenance le déroulement habituel du cours des choses. La première partie de la remarque concernant les prophètes ne figure pas dans l’original – bien qu’elle ne contredise pas les propos tenus par l’auteur ailleurs dans le *Tahāfut* –, alors que l’idée que Dieu a le pouvoir de rompre le cours habituel des choses provient directement du texte arabe traduit. On remarque cependant plusieurs différences : la phrase de Ġazālī a pour sujet les choses connectées (*al-muqtarināt*) qui, dans l’existence (*fi-l-wūjūd*), ne sont pas liées de manière nécessaire (*‘ala ṭarīq al-talāzum*), mais dont les relations usuelles (*al-‘ādāt*) peuvent être rompues par la puissance divine. Dans la traduction de Raymond Martin, le sujet est la résurrection future des corps, qui ne résulte pas de quelques causes naturelles (*non quidem aliquibus naturalibus causis mediantibus*), mais qui procède directement de la volonté de Dieu. Notons que le dominicain dédouble la traduction de *qudrā* (puissance divine) qu’il rend par *virtus et voluntas*⁷⁰ [Annexe XIV, 1] ; qu’il traduit le terme simple *‘ādāt* (habitudes, coutumes), par la périphrase *cursus naturalius causarum mortalibus* [XIV, 2] ; et que, là où Ġazālī dit que la puissance divine rompt (*ḥaraqa*) le cours habituel des choses, le dominicain nuance la portée de l’action divine (*potest rumpere*), mais rectifie aussitôt (*et rumpit quotiescumque vult*) [XIV, 3]. Dans le texte de Ġazālī, le raisonnement se poursuit par le traitement de la seconde hypothèse, c’est-à-dire la possibilité que les différentes étapes de préparation du corps en vue de recevoir une âme résultent, non pas directement de Dieu, mais de certaines causes qui nous sont inconnues. Cette seconde partie de l’alternative n’est pas explicitement mentionnée par Raymond Martin qui poursuit en soutenant que, si l’on veut (*si volumus*), il n’est pas faux de considérer que la

⁶⁹ *Pugio Fidei*, ms. SG1405, f. 30r ; éd. de Voisin, p. 254 : « Quibus Algazel respondet multipliciter et eleganter ad singula in libro de Ruina Philosophorum ; ostendit finaliter rationes omnes que contra resurrectionem induci solent hoc solum concludere : quod sepedicta corporalis resurrectio est impossibilis secundum naturales causas et secundum nature cursum mortalibus consuetum ».

⁷⁰ Notons qu’à la phrase suivante, *qudrā* sera traduit par *virtute altissimi*.

résurrection est produite par Dieu, au travers de causes cachées (*reconditis*) dans ‘l’armoire du pouvoir divin’ (*in armario divine potestatis*). Cette formulation étrange – on trouvera plus bas *in secretario divine potestatis* – est une traduction littérale du terme *ḥizānā* [XIV, 4] qui signifie effectivement ‘armoire’ ou ‘placard’, mais qui dans ce contexte doit être rendue par ‘trésor’, au sens où la puissance divine est un trésor qui regorge d’innombrables merveilles. Au sujet de ces merveilles et prodiges divins, les interprétations divergent : dans le texte arabe, ils sont niés par certains, sous prétexte que rien n’existe sinon ce qu’ils peuvent attester, alors que dans la traduction latine, ces choses étranges, comme bien d’autres choses, sont cachées à ceux qui nient la résurrection [XIV, 5].

A partir de ce point, la traduction de Raymond Martin devient pratiquement littérale : la négation de la résurrection des corps est similaire à l’attitude de celui qui refuse la magie, la sorcellerie, les miracles et les prodiges des saints, qui sont pourtant attestés par tous, mais dont les causes nous sont cachées. L’exemple de l’aimant est reproduit pratiquement mot pour mot par Raymond Martin et n’appelle pas de commentaire particulier. Par contre, la traduction du dernier paragraphe diffère quelque peu de l’original. En effet, Ġazālī est particulièrement menaçant à l’encontre de ceux qui nient la résurrection des corps, il les appelle des hérétiques (*al-mulaḥida*) et leur promet de grands tourments lorsqu’ils verront que sera réalisé ce qu’ils ont nié : ils regretteront vainement et amèrement leur erreur et ils souffriront des conséquences de leur incrédulité, sans jamais trouver le repos. Dans le *Pugio Fidei*, Raymond Martin ne traite pas d’hérétique les négateurs de la résurrection de corps, mais il affirme qu’une fois ressuscités et qu’il verront que ce qu’ils niaient s’est réalisé, alors, ils s’émerveilleront et comprendront qu’ils ont proféré des sottises [XIV, 6].

Conclusion

Au terme de cette étude des sources qui jalonnent et structurent le premier livre du *Pugio Fidei*, nous pouvons formuler plusieurs remarques en guise de conclusion :

Tout d'abord, le fait de conduire notre analyse sur la base du manuscrit rédigé par l'auteur lui-même, permet de dégager une chronologie de l'utilisation des sources arabes traduites ou référencées par Raymond Martin. Si un texte comme le *Munqid min al-dalāl*, est à l'origine du projet du dominicain – puisque la structure de la critique de la philosophie dont fait l'objet le premier livre du *Pugio Fidei* en est directement inspirée –, d'autres sources ont été utilisées dans un second moment de travail sur le texte. Il s'agit entre autres du *Petit commentaire* de la *Métaphysique* d'Aristote par Averroès, qui est cité à trois reprises dans les marges du ms. SG1405 (folios 6r, 22v, 23r) ; c'est également le cas du *Miškāt al-anwār* (*Le tabernacle des lumières*) de Ġazālī, cité à une seule reprise (folio 6r), et du *Šukūk 'āla Ġālīnūs* qui couvre le recto et le verso du folio 21 ajouté au troisième cahier du ms. SG1405. Deux autres textes sont également cités dans les seules marges du manuscrit : il s'agit premièrement du passage rapportant les propriétés merveilleuses de la pierre *esmerillus* (folio 13r) et deuxièmement, des quatre arguments empruntés au *De Anima* d'Albert le Grand qui complètent la discussion du chapitre XIII (folio 19v). Ces deux textes diffèrent cependant des trois autres sources citées en marge, car, dans le premier cas, il ne s'agit pas d'une citation au sens strict, mais d'une paraphrase d'un passage du *k. Azhār al-afkār fī jawāhir al-aḥjār* d'al-Tīfāšī et, dans le deuxième cas, nous avons affaire à un texte latin, dont le titre et le nom de l'auteur ne sont pas mentionnés par Raymond Martin.

Doit-on conclure de ces observations que l'auteur du *Pugio Fidei* cite ces différents textes dans les marges de son manuscrit parce qu'il ne les a connus qu'après avoir rédigé une première version de son texte ? Il est bien évidemment malaisé de répondre à cette question, et cela d'autant plus que l'on est confronté au cas du *Mīzān al-'amal* (*Le Critère de l'action*) de Ġazālī, qui est cité une première fois dans le corps du texte (folio 8r), puis une seconde fois dans la marge du folio 14v. Ceci indique que la décision de l'auteur d'ajouter une citation marginale n'est pas lié au fait qu'il en a découvert l'existence après avoir rédigé une première version de son texte. Quelles que soient les raisons qui ont poussé Raymond Martin à revenir sur son texte et à le compléter – révisions motivées certainement par une volonté de clarification et d'exhaustivité – on peut affirmer qu'il est intervenu sur son texte au moins à

trois reprises. En effet, le fait que la seconde citation du *Mizān al-ʿamal* (*Le Critère de l'action*) se trouve dans la marge du folio 14v, lui-même ajouté au deuxième cahier, signifie que dans un second moment de travail, Raymond Martin a joint au chapitre VI les précisions du folio 14 ; puis, lors d'une troisième intervention ou relecture, il a ajouté une citation en marge de ce même folio.

Au niveau du traitement des sources arabes elles-mêmes, on remarque que les trois penseurs dont Raymond Martin cite plus d'une œuvre – c'est à dire al-Ġazālī, Averroès et Avicenne – font l'objet de considérations variées de la part du dominicain qui cite leurs ouvrages dans des contextes précis et pour servir des intérêts spécifiques. En premier lieu, on est frappé par l'omniprésence d'al-Ġazālī dont la typologie de la critique des philosophes est utilisée par Raymond Martin pour structurer le premier livre du *Pugio Fidei*. Parmi les œuvres du penseur sunnite qui sont utilisées, le *Munqid min al-ḍalāl* est amplement paraphrasé et compose l'essentiel des développements des chapitres I, V et VI du premier livre et le *Tahāfut al-falāsifa* est régulièrement cité pour corroborer les arguments avancés contre l'éternité du monde, l'ignorance par Dieu des étants singuliers et la négation de la résurrection des corps. En outre, Raymond Martin affiche à plusieurs reprises une déférence marquée vis-à-vis de Ġazālī avec lequel il entretient une certaine filiation intellectuelle.

A l'opposé, il déprécie explicitement Averroès, ce qui ne l'empêche pas de citer plusieurs de ses textes, au motif qu'il est plus efficace de combattre les philosophes avec leurs propres thèses qu'avec celles des théologiens. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la longue traduction de la *Damīma* qui vient cautionner les arguments empruntés à Thomas d'Aquin, en faveur de la connaissance par Dieu des étants singuliers. Quant à Avicenne, les citations empruntées à ses différentes œuvres sont essentiellement utilisées pour démontrer que le souverain bien ne peut résider dans les plaisirs sensibles et que les jouissances corporelles promises aux musulmans dans l'au-delà n'ont aucune réalité. Cette stratégie est visible aussi bien dans l'*Explanatio simboli Apostolorum* que dans le *Pugio Fidei* : Raymond Martin utilise Avicenne comme l'exemple du savant musulman qui a démontré l'irrationalité de certaines thèses de l'Islam et qui s'est ainsi approché de la vérité chrétienne, à mesure que l'exercice de la raison l'éloignait des superstitions mahométanes.

S'il convient de s'interroger sur la cohérence et la pertinence de l'utilisation des textes de ces trois penseurs au sein de l'argumentaire général proposé par Raymond Martin contre les philosophes, il est important d'insister sur le fait qu'il connaît très bien les caractéristiques doctrinales qui séparent les différents courants de pensée du monde arabo-musulman. Le

dominicain catalan n'identifie pas 'arabes' et 'philosophes', termes pourtant synonymes pour la majorité des intellectuels occidentaux, comme l'a démontré A de Libéra : « Quand ils parlent d'eux-mêmes, les médiévaux se désignent souvent du nom de *Latini*, les Latins, à quoi ils opposent en général les *Arabi*, les *gentes* – les 'gens' ou les 'gentils' –, et les *philosophi*, les 'philosophes'. L'identification entre *Arabi* et *philosophi*, qui rend quasi redondante l'expression de 'philosophes arabes', doit retenir notre attention. Pour un théologien du XIII^{ème} siècle, les philosophes par excellence ne sont pas les Grecs mais les Arabes »¹. Le cas de Raymond Martin fait exception à cette règle : il connaît très bien les conflits qui ont opposés les héritiers d'Aristote aux juristes et théologiens musulmans et il trouve chez ces derniers de précieux alliés lorsqu'il s'oppose aux énoncés des philosophes qui contreviennent aux vérités de foi. En outre, il est non seulement familier des fameux débats développés dans les deux *Tahāfut*, mais il connaît également les critiques moins célèbres formulées à l'encontre de Galien par Faḥr al-Dīn al-Rāzī et par Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, portant respectivement sur la conception de l'âme et sur la position à propos de l'éternité du monde du médecin de Pergame. Affichant clairement sa préférence pour les positions des défenseurs de l'orthodoxie musulmane, avec lesquels il partage certains préceptes doctrinaux très généraux (création *ex nihilo*, résurrection des corps, refus du nécessitarisme des néoplatoniciens...), Raymond Martin n'hésite cependant pas à utiliser les textes des philosophes, dans la mesure où ils servent ses intérêts ou s'il s'accorde avec eux sur des points doctrinaux très précis.

Si notre auteur est bien informé sur les débats intellectuels qui ont agité le monde arabo-musulman durant les premiers siècles de l'Hégire – connaissance qui se manifeste dans le *Pugio Fidei* par la traduction d'extraits de textes inconnus dans le monde latin –, il convient cependant de s'interroger sur la pertinence et la cohérence philosophique des agencements textuels qu'il propose. Cette interrogation concerne notamment la partie du *Pugio Fidei* consacrée à la science en Dieu, qui est en grande partie construite sur la base d'un choix de textes emprunté au *corpus* des œuvres de Thomas d'Aquin. Tout d'abord, on peut noter, et peut-être déplorer, que Raymond Martin n'ait pas choisi avec plus de discernement les textes empruntés à Thomas. En effet, c'est principalement en insistant sur la différence entre les processus cognitifs humain et divin que l'Aquinate défend la thèse selon laquelle Dieu connaît les singuliers et cet aspect est accentué principalement dans les remarques conclusives

¹ DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991, pp. 110-111.

des chapitres 65 à 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles*. Si Raymond Martin reproduit en partie la fin de ces chapitres, il ne le fait pas systématiquement et il passe parfois à côté des points principaux de l'argumentaire de Thomas. Il est possible que le Catalan considère que tous les arguments de son confrère ont une même valeur persuasive et qu'il peut opérer une sélection sans critère discriminant particulier ; cependant, ce manque de discrimination présente un désavantage lorsque le Catalan entend cautionner les textes de Thomas par l'autorité d'Averroès. En effet, bien qu'une lecture superficielle des positions des deux auteurs à propos de la connaissance divine des particuliers pourrait suggérer que l'Aquinate et le Cordouan s'accordent en tout point, cela n'est pas le cas et l'on remarque que sur plusieurs questions – notamment celui de l'équivocité entre les connaissances divine et humaine ou celui de la connaissance par Dieu du mal et de la privation –, les deux auteurs divergent largement.

Du point de vue des similitudes, Thomas et Averroès s'accordent sur le fait que Dieu ne pense rien en dehors de lui-même, car cela signifierait que l'intellect divin est en puissance de ce qu'il doit connaître et qu'il est actualisé par un principe extérieur à son essence. Cette solution est irrecevable et les deux auteurs font coïncider l'intellect divin avec ce qu'il intellige. Bien que Dieu ne pense rien hors de lui-même, Thomas et Averroès n'en attribuent pas moins la connaissance des singuliers à Dieu : il les connaît par l'intermédiaire de son essence qui est considérée comme une similitude de toutes choses. Encore que pour des raisons différentes, tous deux rejettent également la solution proposée par Avicenne, selon lequel Dieu ne connaît les particuliers que sur le mode universel. La réponse d'Averroès consiste à dire que la connaissance divine n'est ni universelle ni particulière, car celui qui connaît d'une science universelle ne connaît les particuliers qu'en puissance et la connaissance des particuliers est impossible s'ils sont en nombre infini. Pour sa part, Thomas arrive aux mêmes conclusions, mais pour d'autres raisons : l'essence divine s'apparente à un miroir au travers duquel Dieu connaît les particuliers ; en tant que telle, son essence ne peut posséder une connaissance uniquement universelle des étants, car ce qui est universel est en puissance de recevoir un ajout qui le détermine, et il est impossible d'ajouter quoi que ce soit à l'essence divine. Aussi, la connaissance divine ne peut-elle être qualifiée de particulière « because the principle of what is particular is matter, or something taking place of matter, and there can be no question of such a principle where God is concerned »². Si les méthodes

² FLYNN, J. G. , « St Thomas and Averroes on the Knowledge of God », *Abr-Nahrain*, 18 (1978-9), p. 22.

des deux auteurs divergent – bien qu’ils s’accordent à rejeter la théorie avicennienne de la science divine – sur d’autres questions, ils s’opposent totalement³.

Premièrement, les deux penseurs divergent à propos de la question du rapport entre les connaissances divine et humaine. Dans l’*Appendice à la science divine*, Averroès conclut qu’il n’existe rien de commun entre les connaissances humaine et divine, qu’elles sont parfaitement hétérogènes et qu’elles n’ont en commun que le nom. Pour sa part, Thomas refuse que ces deux connaissances soient totalement équivoques, car Dieu est absolument parfait et qu’en lui se trouve les perfections de tous les genres d’étants ; aussi, si la perfection divine n’entretenait pas une certaine ressemblance avec les perfections des genres, ces dernières ne pourraient se trouver en Dieu. Il est donc nécessaire de postuler une certaine ressemblance entre Dieu et les créatures – notamment en ce qui concerne la connaissance – qui consiste dans un certain rapport proportionnel : les choses se rapportent à la connaissance divine comme la connaissance humaine se rapporte aux choses.

La connaissance du mal par Dieu est le second point sur lequel Raymond Martin rapproche les pensées de Thomas d’Aquin et d’Averroès, bien que leurs opinions divergent sur ce sujet. Dans son *Grand commentaire du De Anima* d’Aristote, Averroès affirme que s’il y a un intellect qui est toujours en acte, cet intellect ne pourra penser ni le mal ni la privation⁴ ; c’est le cas de l’intellect agent qui pense toute chose au travers de sa propre essence, laquelle ne souffre d’aucune privation. Sur ce point, Thomas contredit explicitement Averroès au chapitre 71 du premier livre de la *Summa contra gentiles*, lorsqu’il affirme que Dieu ne connaît pas les privations du fait qu’il est en puissance à l’égard de quelque chose, mais par le fait qu’il se connaît parfaitement lui-même et qu’il est toujours en acte.

Bien que de manière moins distincte, la pertinence dans l’agencement des arguments empruntés à Thomas avec ceux provenant de textes arabes se pose également au chapitre XXVII, dans lequel Raymond Martin rapproche les thèses de l’Aquinat et de Ġazālī sur la question de la résurrection des corps. Tout d’abord, le passage du *Tahāfut* traduit par le dominicain catalan n’a rien en commun avec le texte de la *Summa contra gentiles*, à la place duquel il apparaît. En effet, les précisions avec lesquelles Thomas introduit sa réponse aux objections contre la résurrection des corps n’ont de sens que dans le champ de la théologie

³ Nous ne prenons ici en considération que les oppositions qui apparaissent dans les textes présentés ou traduits par Martin et nous laissons de côté les divergences à propos de la science divine qui apparaissent ailleurs dans les *corpus* rušdien et thomasien.

⁴ AVERROES, *Grand commentaire du De Anima*, livre III, comm. 25, trad. introd. et notes par A. de Libéra, Paris, GF, 1998, p. 131 : « Si par conséquent, il y a un intellect dans lequel il n’est pas de puissance contraire à l’acte qui existe en lui, c’est-à-dire s’il y a un intellect qui n’est pas tantôt pensant en puissance tantôt pensant en acte, alors cet intellect ne pensera absolument pas la privation ».

catholique. En revanche, considérant la doctrine générale véhiculée par les arguments de Thomas repris ici par Raymond Martin, on constate que le rapprochement de ces deux œuvres – le *Tahāfut* et la *Summa* – à propos de la résurrection des corps n’est pas aussi incongru que celui opéré entre la *Damīma* et les textes traitant de la connaissance divine chez Thomas. Dans le cas présent, l’argumentaire thomasien contre la position des philosophes insiste fortement sur la capacité de la toute-puissance divine à palier aux problèmes qu’engendre une telle résurrection : matière insuffisante pour que chaque âme retrouve un corps, corps mutilés. Cette accentuation est également présente dans la réponse que propose Ġazālī aux héritiers musulmans d’Aristote, sans pour autant que la négation de la causalité seconde – principe caractéristique de la pensée de l’auteur sunnite, mais qui est rejeté par Thomas –, apparaisse trop visiblement dans le passage traduit. En effet, à cet endroit du *Tahāfut*, la position de Ġazālī sur ce point est tempérée par le fait qu’il accepte l’hypothèse selon laquelle Dieu pourrait agir par l’intermédiaire de certaines causes extérieures à sa volonté, mais qui nous seraient inconnues. Ces deux facteurs – insistance sur la toute-puissance, de la part de Thomas, et reconnaissance hypothétique d’une certaine causalité hors de l’action directe de Dieu, de la part de Ġazālī – atténuent les inconséquences qui résultent de l’insertion d’un passage du *Tahāfut* au sein de l’argumentaire thomasien en faveur de la résurrection des corps ; incohérences notamment liées au fait que Ġazālī ne voit pas de difficulté à ce que l’âme retrouve un autre corps que celui dans lequel elle a vécu, ce qui est inadmissible pour Thomas.

Considérant les divergences doctrinales marquées entre les positions philosophiques mises en présence, on est autorisé à se demander si les raisons de tels rapprochements ne proviennent pas d’un manque de connaissances, de la part de Raymond Martin, des véritables enjeux philosophiques des textes qu’il rapporte ou traduit. Apparemment expéditif, ce jugement s’appuie également sur le contraste observé au chapitre XIII entre les argumentaires portant sur la question de l’unicité de l’âme empruntés respectivement à Ġazālī, Averroès, Albert de Grand et Thomas d’Aquin et les propres explications de Raymond Martin. En effet, par rapport à celles de ses prédécesseurs, la réflexion du Catalan tranche par son manque de densité philosophique : les arguments proposés sont de nature empirique, ils proviennent d’observations personnelles et leur faible pouvoir persuasif provient de l’accumulation d’exemples. La longueur même de la digression sur la question de l’unicité de l’âme au sein du chapitre XIII – et plus généralement dans le cadre de la discussion sur l’éternité du monde

– met en cause la capacité de Raymond Martin d’élaborer adéquatement et avec perspicacité une réflexion philosophique.

Cette appréciation des qualités du Catalan comme philosophe permet de renforcer l’incertitude entourant son premier séjour supposé à Paris – au cours duquel il est censé avoir étudié sous la direction d’Albert le Grand – et qui repose sur un unique et contestable témoignage du XVII^{ème} siècle. En effet, il est difficile de s’expliquer l’absence de toute trace de formation scolastique dans la structure des œuvres du dominicain catalan, considérant l’instruction que recevaient les étudiants du *studium generale* de Paris « instance interprovinciale, de niveau universitaire, où n’étaient envoyés que les étudiants les plus capables »⁵. Aussi, puisqu’aucun des textes écrits par Raymond Martin n’est rédigé dans les formes d’un traité scolastique et que sa capacité à construire un argumentaire syllogistique est bien inférieure à celle des auteurs ayant suivi un cursus d’étude au *studium* de Paris – à tel point que le 90% des développements argumentatifs du *Pugio Fidei* provient des textes de Thomas d’Aquin – il est plus vraisemblable de supposer qu’après avoir étudié le *trivium* au couvent des dominicains de Barcelone, Raymond Martin ait été envoyé directement en Tunisie pour y apprendre l’arabe.

En outre, il est important d’insister sur le fait que la formation en langue que reçoit Raymond Martin ne le destine pas, au premier chef, à l’écriture d’un traité comme le *Pugio Fidei*. En effet, les instructions qu’Humbert de Roman transmet aux missionnaires de l’ordre insistent sur le fait que les étudiants formés dans les écoles de langues dominicaines ont pour mission première de prêcher la foi chrétienne aux populations locales et non de rédiger des traités apologétiques. C’est pour ainsi dire incidemment et parce qu’il a développé une connaissance unique des langues orientales que Raymond Martin a entrepris la rédaction des ouvrages qu’on lui connaît. Dans cette perspective, ses véritables qualités ne se trouvent pas au niveau de ses connaissances philosophiques, mais de ces qualités de traducteurs.

L’étude minutieuse des traductions produites par notre auteur dans le premier livre du *Pugio Fidei* nous permet de dégager plusieurs constances dans sa méthode, dont une des grandes qualités est d’éviter la transcription *de verbo ad verbum* et ses conséquences sur la compréhension du texte. A la différence des traducteurs latins de la même époque, le dominicain catalan ne traduit pas mot à mot ou littéralement le texte arabe : il parfois préfère

⁵ TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d’Aquin...*, p. 29.

paraphraser une proposition concise ou elliptique ou, au contraire, faire abstraction de développements redondants ou dont la répétition n'amène rien à la saisie de l'argument. Cette transformation du texte traduit qui tient compte des impératifs séparant langues sémites et indo-européennes, témoigne d'une conscience – en un sens très moderne – des devoirs du traducteur qui doit transmettre du sens au-delà des mots. Cet effort de clarté se manifeste entre autres par le dédoublement ou le triplement de certains termes latins rendant un terme arabe unique. Si cela n'est pas toujours nécessaire à la compréhension du texte, cette pratique à l'avantage de proposer au lecteur latin un éventail des sens recouverts par le mot arabe. La variété dans la traduction d'un terme unique trahit également la nature plus littéraire que philosophique de la formation suivie par notre auteur : en effet, il ne traduit pas toujours le mot arabe par son équivalent technique latin et il propose parfois dans un même paragraphe deux traductions possibles d'un même terme qui, du point de vue philosophique, n'en admettrait qu'un. Au contraire, la pertinence de certains autres de ses choix de traduction a été saluée par des commentateurs modernes comme M. Asin Palacios.

Si la pertinence philosophique des rapprochements entre certains textes arabes et latins est parfois discutable, on remarque en revanche que ses traductions sont insérées dans le *Pugio Fidei* de telle sorte que la transition apparaisse fluide au lecteur. Cela se manifeste parfois par une simplification de la problématique développée dans l'original, comme c'est le cas pour l'extrait du *Petit commentaire* de la *Métaphysique* d'Aristote par Averroès, ajouté dans la marge du folio 23r. A d'autres occasions, l'ordre du texte traduit est modifié, afin de l'intégrer harmonieusement à l'argumentaire général : par exemple, dans l'extrait tiré du *Šukūk 'āla Ġālīnūs*, la justification de l'entreprise critique d'al-Rāzī – qui précédait la discussion de la position galénique relative à l'éternité du monde – est reportée à la fin de l'extrait traduit. Par cette modification l'auteur du *Pugio Fidei* insiste sur ce qui est essentiel à son propos – la question de l'éternité du monde – et il ne reporte qu'incidemment et sommairement les raisons légitimant les desseins d'al-Rāzī qui, en outre, concernent le *Šukūk 'āla Ġālīnūs* dans son ensemble.

En somme, Raymond Martin n'a d'autres règles de traduction que celles visant à rendre son argumentaire le plus pertinent possible. Aussi, ne retient-il parfois que quelques phrases du texte qu'il traduit ou rajoute-t-il des précisions ou des exemples de son cru, s'il le juge nécessaire. La licence qu'il s'octroie dans le traitement des textes arabes s'étend jusqu'à la paraphrase très approximative de ses sources, comme c'est le cas avec les extraits tirés du *Munqid min al-dalāl*. Cela étant, cette libéralité dans la transmission des sources arabes – qui n'ont d'autres fins que de soutenir son combat contre les philosophes – explique son

détachement de la traduction littérale de l'arabe en latin et confère à sa méthode son caractère étonnamment moderne.

En fin de compte, quel regard porter sur cette discussion du premier livre ? Malgré les propos tenus dans l'introduction générale du *Pugio Fidei*, selon lesquels ce texte doit servir de répertoire d'arguments aux missionnaires de l'ordre qui en useront comme d'un poignard dans leur lutte contre l'hérésie, il est vraisemblable que ce texte n'ait jamais servi concrètement dans l'apostolat auprès des populations non chrétiennes. En effet, la taille du texte et la complexité des argumentations philosophiques, théologiques et linguistiques qui y sont développées en font un outil de prédication peu maniable et surtout destiné à un public très restreint de spécialistes. Si cela est vrai pour l'ensemble des trois livres du *Pugio Fidei*, c'est d'autant plus le cas pour le premier, dans lequel Raymond Martin combat un adversaire dont l'identité est difficile à déterminer. En ce qui concerne les livres II et III, les disputes entre rabbins et dominicains qui se sont déroulées en Catalogne dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle – dont celle de 1263 est la plus célèbre et la mieux documentée – permettent d'en comprendre les objectifs et d'en identifier les destinataires : il s'agit pour Raymond Martin de synthétiser le meilleur de l'argumentation visant à réfuter le judaïsme, que les dominicains ont développé pendant plus de vingt ans et dont la stratégie principale consiste à démontrer que la messianité du Christ est attestée dans des ouvrages comme le Talmud. Dans ce contexte, les adversaires visés par notre auteur sont effectivement une minorité très cultivée de rabbins, à l'image de Naḥmanide ou de Solomon Ibn Adret.

En revanche, l'identité des personnes visées par les critiques du premier livre est bien moins nette, en particulier parce que la catégorisation employée (*temporales, naturales et philosophi*) est empruntée à une conception évolutive du savoir humain conçue par Ġazālī dans le *Munqid min al-ḍalāl*. En d'autres termes, l'identité des destinataires des critiques présentées dans le premier livre du *Pugio Fidei* a d'autant moins de réalité qu'elle s'inspire d'une classification elle-même en bonne partie artificielle.

Quant aux raisons qui ont motivé Raymond Martin à rédiger le premier livre du *Pugio Fidei*, elles trouvent un début d'explication si l'on considère sa présence à Paris en 1269. A l'inverse du séjour d'étude censé précéder son départ pour Tunis, l'hypothèse que notre auteur se soit trouvé à Paris en 1269 repose sur plusieurs preuves directes et indirectes : d'abord, le témoignage de Jacques I^{er} qui rapporte que, passés par Aigues-Mortes, Raymond Martin et un de ces compagnons ont ensuite empruntés la route du nord ; puis, les liens du dominicain catalan avec Louis IX, très intéressé à cette époque par les affaires tunisiennes et pour lequel

Raymond Martin aurait pu fonctionner en qualité de diplomate ou d'espion ; enfin, la présence dans la capitale française du frère Pablo Christiani, venu poursuivre ses disputes publiques avec les rabbins parisiens et dont Raymond Martin rapporte certains arguments nouveaux et originaux dans la troisième partie du *Pugio Fidei*. Considérant que notre auteur a très probablement séjourné à Paris à cette date, il est probable que le climat anti-averroïste qui secouait la capitale française dans les années soixante du XIII^{ème} siècle ait amené Raymond Martin à composer la première partie du *Pugio Fidei*, qui est résolument orientée contre les philosophes, dont Averroès est présenté comme le personnage emblématique. Autrement dit, étant donné que les critiques et les attaques de Raymond Martin portent avant tout sur les thèses philosophiques condamnées par Ġazālī et transmises par Averroès, il n'est pas exclu que l'idée de rédiger le premier livre du *Pugio Fidei* ait été provoquée par les polémiques dont notre auteur a dû entendre parler durant son séjour parisien de 1269.

S'il témoigne d'une démarche marginale dans le milieu intellectuel latin du XIII^{ème} siècle, ce premier livre du *Pugio Fidei* a enfin le mérite de relativiser certaines perspectives polémiques sur les attitudes respectives des mondes chrétiens et musulmans vis-à-vis de la philosophie grecque. Une récente exhumation des thèses orientalistes d'E. Renan, a remis au goût du jour l'idée que l'Occident médiéval chrétien est l'héritier naturel de la pensée grecque, alors que celle-ci n'a jamais été qu'un élément hétérogène et marginal en terre d'Islam. Ces allégations laissent généralement entendre que le théologien chrétien fait bon accueil à Aristote, grâce auquel il enrichit sa compréhension et son exégèse des textes sacrés ; alors que l'imam musulman, rigidifié dans son juridisme littéraliste et réfractaire aux sciences étrangères, le rejette.

Avec le premier livre du *Pugio Fidei*, cette vision partielle de l'histoire de la pensée médiévale reçoit un sérieux correctif : le théologien chrétien ne puise pas ici aux sources grecques les arguments pour combattre l'Islam, au contraire, il trouve en l'imam musulman un allié contre les thèses des philosophes antiques. En effet, le rejet de l'éternité du monde, la conviction que Dieu connaît chaque étant singulier ou la croyance en la résurrection des corps sont autant de thèses sur lesquelles un théologien latin s'accordera plus aisément avec un penseur musulman qu'avec un aristotélicien. Aussi, bien que marginal et peu connu, le travail de Raymond Martin met-il à jour des accointances inattendues et originales entre les mondes chrétiens et musulmans dans leurs rapports à la philosophie grecque.

Bibliographie

Sources :

- *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, éd. B.M. Reichert, vol. III, Rome, 1898.
- *Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum proedicatorum*, éd. C. Douais, Toulouse, 1894.
- AHMAD B. YŪSUF AL-TIFĀSĪ, *kitāb Azhār al-afkār fī jawāhir al-ahjār (Livre des fleurs de pensées sur les pierres précieuses)*, éd. A. Raineri, Florence, 1818.
- ALBERTUS MAGNUS, *De Anima*, in : *Opera omnia*, éd. C. Stroick, tome VII, Münster, Aschendorff, 1968.
- ALBERTUS MAGNUS, *De mineralibus*, in : *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, tome V, Paris, Vivès, 1890.
- AL-FĀRĀBĪ, *Arā' ahl al-madīna al-fādila (Les opinions des habitants de la cité idéale)*, éd. Bumelham, Beyrouth, Dār wa-Maktaba, 1995.
- AL-FĀRĀBĪ, *kitāb al-Ġam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristūṭālīs (L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote)*, éd. Bumelham, Beyrouth, Dār wa-Maktaba, 1994.
- AL-FĀRĀBĪ, *L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, introd., trad. et notes D. Mallet, Damas, IFPO, 1989.
- AL-ĠAZĀLĪ, *al-Munqid min al-dalāl (La délivrance de l'erreur)*, introd. trad. et notes F. Jabre, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969.
- AL-ĠAZĀLĪ, *Miškāt al-anwār (Le tabernacle des lumières)*, éd. 'Abd al-'Azīz al-Sīrawān, Beyrouth, 1986.
- AL-ĠAZĀLĪ, *Miškāt al-anwār (Le tabernacle des lumières)*, introd. et trad. R. Deladrière, Paris, Seuil, 1981.
- AL-ĠAZĀLĪ, *Mīzān al-'amal (Le critère de l'action)*, éd. S. Duniyā, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1964.
- AL-ĠAZĀLĪ, *Mīzān al-'amal (Le critère de l'action)*, trad. H. Hachem, Paris, Maisonneuve, 1945.
- AL-ĠAZĀLĪ, *Tahāfut al-falāsifa ou « Incohérence des philosophes »*, texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'un index M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1927.
- AL-ĠAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers, a parallel English-Arabic Translation*, introd. et trad. M. Marmura, Provo Utah, Brigham Young University Press, 2000.
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, trad. C. Mugler, Paris, Vrin, 1966.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

- ARISTOTE, *Physique*, éd. et trad. A. Stevens, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, trad. et notes J. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
- ARISTOTE, *Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
- ARISTOTE, *Traité du ciel*, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF, 2004.
- *Aristotelis Metaphysicorum libri XII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, in : *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venise, 1562 [réimpression : Francfort, 1962].
- BOETHIUS, *La Consolation de la philosophie*, trad. C. Lazam, Paris, Rivages, 1989.
- FAḤR AL-DĪN AL-RĀZĪ, *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya (Les investigations orientales)*, éd. M. al-Baḡdādī, Beyrouth, Dār al-kitāb al-‘arabī, 1990.
- GALEN, *On my own opinions*, éd., trad. et commentaire V. Nutton, Berlin, Akademie Verlag, 1999.
- GAUFRIDO DE BELLOLOCO, *Vita Ludovici Noni*, in : *Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores*, éd. M. Bouquet, tome XX, Paris, Imprimeries Royales, 1840.
- GILES OF ROME, *Errores philosophorum*, éd. J. Koch, Milwaukee, Wisconsin, 1944.
- HUMBERTUS DE ROMANIS, *De officiis ordinis*, in : *Opera de vita regulari*, éd. J. Berthier, vol. II, Rome, 1956.
- HUMBERTUS DE ROMANIS, *Epistolae*, in : *Opera de vita regulari*, éd. J. Berthier, vol. II, Rome, 1956.
- IBN ḤALDŪN, *al-Muqaddima (Discours sur l’histoire universelle)*, trad. V. Monteil, Paris, Sindbad, 1968.
- IBN RUSD (AVERROES), *al-Kašf ‘an manāḥij al-adilla fi ‘aqā’id ahl al-milla (Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane)*, éd. M.A. al-Jabri, Beyrouth, Markaz al-wahdat al-‘arabiyya, 1998.
- IBN RUSD (AVERROES), *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote*, éd., introd. et trad. M. Aoud, Paris, Vrin, 2002.
- IBN RUŠD (AVERROES), *Ḍamīma al-‘ilm al-ilahī (Appendice sur la science divine)*, in : *Faṣl a-maqāl (Discours décisif)*, éd. M. Imāra, La Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1983.
- IBN RUŠD (AVERROES), *Epitome of Parva naturalia*, trad. H. Blumberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- IBN RUSD (AVERROES), *Faṣl al-maqāl (Discours décisif)*, introd. A. de Libera, trad. et notes M. Geoffroy, Paris, GF, 1996.
- IBN RUSD (AVERROES), *Grand commentaire de la Métaphysique d’Aristote, livre Lambda*, trad. et notes par A. Martin, Paris, les Belles Lettres, 1984.
- IBN RUSD (AVERROES), *Grand commentaire du De Anima, livre III*, introd. trad. et notes A. de Libéra, Paris, GF, 1998.
- IBN RUŠD (AVERROES), *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, introd., trad. et notes M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milan, 1994.
- IBN RUŠD (AVERROES), *kitāb mā ba’d al-Ṭabī‘a (Compendio de Metafísica)*, éd. et trad. esp. C. Q. Rodriguez, Madrid, 1919 [réimpression : Cordoue, 1998].
- IBN RUSD (AVERROES), *L’islam et la raison*, trad. M. Geoffroy, Paris, GF, 2000.

- IBN RUŠD (AVERROES), *On the Harmony of Religion and Philosophy*, introd. trad. et notes G. F. Hourani, London, 1976.
- IBN RUSD (AVERROES), *Paraphrase de la Logique d'Aristote : Les Topiques*, éd. G. Jehamy, Beyrouth, Librairie Orientale, 1982.
- IBN RUSD (AVERROES), *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'at (Grand commentaire de la Métaphysique)*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1948.
- IBN RUSD (AVERROES), *Tahāfut al-tahāfut (Incohérence de l'incohérence)*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1930.
- IBN RUSD (AVERROES), *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, introd. , trad. et notes L. Gauthier, Alger, 1948.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt (Livre des directives et remarques)*, éd. S. Dunyā, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1968.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt (Livre des directives et remarques)*, introd., trad. et notes A.-M. Goichon, Paris, Vrin, 1951.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *al-Šifā' al-ilahiyyāt*, éd. I. Madkūr, le Caire, Imprimeries Gouvernementales, 1960.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *kitāb al-Nağāt*, éd. M. Faḥry, Beyrouth, Dār al-ifāq al-jadīda, 1982.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *La métaphysique du Šifā'*, introd, trad. et notes G. C. Anawati, Paris, Vrin, 1985.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *Le livre de science*, trad. M. Achéna et H Massé, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *Risāla al-aḥḥawīya fī al- ma'ād (Epistola sulla vita futura)*, éd., trad. it. et notes F. Lucchetta, Padoue, Antenore, 1969.
- IBN SĪNĀ (AVICENNE), *Urjūza fī-t-ṭibb (Poème sur la médecine)*, introd. trad. et notes H. Jahier et A. Noureddine, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- JACQUES LE CONQUERANT, *Le Llibre dels feyts*, trad. A. et R. Vinas, Perpignan, S.A.S.L. des Pyrénées-Orientales, 2007.
- *La Théologie d'Aristote*, in : *Plotinus apud Arabes*, éd. et introd. A. Badawi, le Caire, Maktabat al-Masriyya, 1955.
- *Le Coran*, présentation M. Arkoun et trad. A. de B. Kazimirski, Paris, GF, 1970.
- MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. et notes S. Munk, Paris, Maisonneuve, 1866 (1960)³.
- MOSES MAIMONIDE, *The Guide of the Perplexed*, introd., trad. et notes S. Pinès, III vol., Chicago, Chicago University Press, 1963.
- MUḥAMMAD B. ZAKARIYYĀ AL-RĀZĪ, *kitāb al-Šukūk 'āla Ġālīnūs (Livre des doutes à propos de Galien)*, éd. M. Mohaghegh, Teheran, 1993.
- NAḥMANIDE, *La dispute de Barcelone*, trad. E. Smilévitch, Pairs, Verdier, 1984.
- PASCAL, *Pensées*, in : *Œuvres complètes*, éd. M. le Guern, vol. II, Paris, Gallimard, « la Pléiade », 2000.
- PETRUS HISPANUS, *Summulae logicales*, éd. L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

- PETRUS MARSILI, *De felici obitu viri Dei venerabilis fratris Raimundi de Penna forti*, in : *Raymundiana seu Documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, in : F. Balme et C. Paban (éd.), *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, VI, 1, Rome, 1898.
- PLATON, *Timée*, trad. et notes L. Brisson, Paris, GF, 1999.
- PLOTIN, *Ennéades*, III, trad. E. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- PLOTIN, *Ennéades*, IV, trad. E. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- PLOTIN, *Ennéades*, V, trad. E. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- PSEUDO-DENYS, *Noms divins*, in : *Œuvres complètes*, trad., préface et notes M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- *Rabbi Moïsis Maïmonidis Liber Doctor perplexorum, in linguam latinam perspicue et fideliter conversus a Johanne Buxtorfio*, Bâle, 1629 [réimpression : Farnborough, 1984].
- RAYMOND LULLE, *La Vita Coetanea*, trad. R. S. de Franch, Paris-Fribourg, Academic Press Fribourg, « Vestigia », 2008.
- RAYMUNDUS MARTINI, *Capistrum Iudaeorum*, 2 vol., éd. et trad. A. Roblès Sierra, Würzburg, Echter Verlag, « Corpus Islamo-Christianum : Seria Latina 3 », 1990.
- RAYMUNDUS MARTINI, *De secta Machometi o de origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, éd. et trad. esp. J. Hernandi i Delgado, in : *Acta historica et archaeologica medievalia*, 4 (1983), pp. 9-51.
- RAYMUNDUS MARTINI, *Explanatio simboli Apostolorum*, éd. J. March y Battles, in : « En Ramon Martí y la seva *Explanatio simboli Apostolorum* », *Annuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 443-496.
- RAYMUNDUS MARTINI, *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Joseph Voisin et Introductione J. Benedicti Carpozovi*, Leipzig, 1687.
- RICCOLDO DE MONTE CROCE, *Liber peregrinationis*, in : *Pérégrinations en Terre Sainte et au Proche Orient et Lettres sur la chute de Saint-Jean-d'Acre*, éd. et trad. R. Kappler, Paris, honoré Champion, 1997.
- THEMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote : livre Lambda*, introd. trad. et notes R. BRAGUE, Paris, Vrin, 1999.
- THOMAS CANTIMPRATENSIS, *Liber de natura rerum*, éd. H. Boese, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1973.
- THOMAS D'AQUIN, *De la vérité ou la science en Dieu*, introd. et trad. S.-T. Bonino, Paris-Fribourg, Cerf-Ed. Universitaires, 1996.
- THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, présentation et trad. C. Michon, Paris, GF, 1999.
- *Thomas d'Aquin et la controverse sur "L'éternité du monde"*, présentation, trad. et notes C. Michon, O. Boulnois et N. Dupré La Tour, Paris, GF Flammarion, 2004.
- THOMAS DE AQUINO, *De aeternitate mundi*, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, t. XLII, Rome, 1976.

- THOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, t. XXII, Rome, 1975.
- THOMAS DE AQUINO, *In VIII libros Physicorum Aristotelis Expositio*, éd. P.M. Maggiolo, Turin, Marietti, 1954.
- THOMAS DE AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, éd. M.-R. Cathala et R.M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1935.
- THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, cura et studio P. Marc et C. Pera, Turin, Marietti, 1967.
- THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, éd. Madonnet, Paris, Léthielleux, 1929.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, Rome, 1918.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in : *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, t. IV, Rome, 1888.
- THOMAS DE CELANO, *Vie de saint François*, introd., trad. et notes D. Vorreux, Paris, Editions franciscaines, 1967.
- *Vocabulista in Arabico pubblicato per la prima volta sopra un codice della biblioteca Riccardiana di Firenze*, éd. C. Schiaparelli, Florence, Le Monnier, 1871.

Etudes :

- 'ABD AL-RAḤMAN BADAŪĪ, *Mūlafāt al-Ġazālī*, Kuwait city, Wakalat al-Mutbu'at, 1977.
- ASIN PALACIOS, M., « *El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino* », in : *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 271-331.
- ASIN PALACIOS, M., « Sens du mot *Tehāfot* dans les œuvres d'al-Ġazālī et d'Averroès », *Revue africaine*, 50 (1906), pp. 185-203.
- ASIN PALACIOS, M., *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino*, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.
- BADAŪĪ, A. , *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.
- BAER, Y.F., « Die gefälschten Midrashim des Raimun Martin », in : *Gedenkschrift für Gulak und Klein*, Jérusalem, 1942, pp. 28-49.
- BARDOUT, J.-C. et BOULNOIS, O. (éds.), *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2003.
- BAUDRY, J.M., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- BERTHIER, A., « Les écoles de langues orientales fondées au XIIIe siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique », *Revue africaine*, 73 (1932), pp. 84-104.

- BERTHIER, A., «Un maître orientaliste du XIII^{ème} siècle : Raymond Martin O.P. », *Archivum fratrum praedicatorum*, 7 (1936), pp. 267-311.
- BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele : la polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Florence, La Nuova Italia, 1984.
- BISSON, T.N., « Histoire de la Catalogne : l'époque des grands comtes-rois (1137-1276) », in : J. N. Farreras et Ph. Wolff (éds.), *Histoire de la Catalogne*, Toulouse, Privat, 1982, pp. 273-314.
- BONFIL, R., « The Nature of Judaism in Raymundus Martini's *Pugio Fidei* » [hébreu], *Tabriz*, 40 (1971), pp. 360-375.
- BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de Ġazālī*, éd. et mis à jour par M. Allard, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959.
- BRADY, I., « John Pecham and the Background of Aquinas's *De aeternitate mundi* », in : *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemorative Studies*, II, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 141-178.
- BRUNSCHVICG, L., *Œuvres de Blaise Pascal XII*, Paris, Hachette, 1925.
- BRUNSCHVIG, R., *La Berbérie orientale sous les Ĥafšides, des origines à la fin du XV^{ème} siècle*, vol. I, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940.
- BURNS, R.I., « Christian-Islamic Confrontation in the West : the 13th Century Dream of Conversion », *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 1386-1434.
- BURNS, R.I., « Journey from Islam : Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-1280) », *Speculum*, 35 (1960), pp. 337-359.
- BURNS, R.I., « Muslim in the Thirteenth-Century Realms of Aragon : Interaction and Reaction », in : J. M. Powell (éd.), *Muslims under Latin Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 57-102.
- BURNS, R.I., *Medieval Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- CHAZAN, R., « From Frair Paul to Friar Raymond : The Development of Innovative Missionizing Argumentation », *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 289-306.
- CHAZAN, R., « The Barcelona 'Disputation' of 1263 : Christian Missionizing and Jewish Response », *Speculum* 52 (1977), pp. 824-842.
- CHAZAN, R., *Daggers of Faith*, Berkeley, 1989.
- CIPOLLONE, G., « Les trinitaires, rédempteurs des captifs (1198) », in : P. Contamine et O. Guyotjeannin (éds.), *La guerre, la violence et les gens au Moyen Âge*, vol. I, Paris, CTHS, 1996, pp. 311-320.
- CLEMENT-MULLET, J.-J., « Essai sur la minéralogie arabe », *Journal asiatique*, 11 (1868), pp. 5-81 et pp. 109-251.
- COHEN, J., « The Jews as Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars », *Traditio*, 39 (1983), pp. 1-27.
- COHEN, J., *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, London, Cornell University Press, 1982.
- COLL, J.M., « Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV », *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944), pp. 115-138 ; 18 (1946), pp. 59-89 ; 19 (1946), pp. 217-240.

- COLOMER, E., « La controversia islamo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí », in : H. SANTIAGO-OTERO (éd.), *Dialogo filosófico religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 229-257.
- CORDONNIER, V., *Les formes de l'auctoritas. Lieux d'émergence d'un 'averroïsme théologique' dans la lecture thomasiennne d'Averroès, d'Avicenne et de Maimonide sur la science du premier moteur*, [thèse de doctorat], Paris-Sorbonne, 2006.
- CORTABARRIA BEITA, A. « Les sources arabes de l'*Explanatio simboli* du dominicain catalan Raymond Martin », *MIDEO*, 16 (1983), pp. 95-116.
- CORTABARRIA, A., « Avicenne dans le *Pugio Fidei* de Raymond Martin », *MIDEO*, 19 (1989), pp. 9-16.
- CORTABARRIA, A., « Connaissance de l'islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P. : Parallèle », *Cahiers de Fanjeaux*, 22 (1989), pp. 33-55.
- CORTABARRIA, A., « L'étude des langues au Moyen Age chez les dominicains », *MIDEO*, 10 (1970), pp. 189-248.
- CORTABARRIA, A., « La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'islam », *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 279-300.
- D'ALVERNY, M.TH., « Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16 (1948), pp. 69-131.
- D'ALVERNY, M.-T. et VAJDA, G., « Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart », *Al-Andalus* 16 (1951), pp. 100-140 et 259-307.
- D'ANCONA COSTA, C., « The *Timaeus*' Model for Creation and Providence : An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature », in : G. J. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, pp. 206–237.
- D'ANCONA COSTA, C. *Recherches sur le 'Liber de Causis'*, Paris, Vrin, 1995.
- D'ANCONA COSTA, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 vol., Turin, Einaudi, 2005.
- DAHAN, G., « L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles », in : H. SANTIAGO-OTERO (éd.), *Dialogo filosófico religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 289-308.
- DAHAN, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1990.
- DALES, R.C., *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1990.
- DANIEL, E.R., « The Desire for Martyrdom : A Leitmotiv of St Bonaventure », *Franciscan Studies*, 32 (1972), pp. 74-87.
- DAVIDSON, H., « Maïmonides' secret position on creation », in : I. Tewersky (éd.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature I*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 16-40.
- DAVIDSON, H., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1987.

- DE KONNINCK, T. « La 'Pensée de la Pensée' chez Aristote », in : T. de Konninck et G. Planty-Bonjour (éds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF, 1991, pp. 69-151.
- DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.
- DEL VALLE RODRIGUEZ, C. (éd.), *La controversia Judeocristiana en España, Hommenaje a Domingo Muñoz León*, Madrid, 1998.
- DENIFLE H., « Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nahmani zu Barcelona 1263 », *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 8 (1887), pp. 225-244.
- DIEZ MACHO, A., « Acerca de los Midrashim falsificados de Raimundo Martini », *Sefarad*, 9 (1949), pp. 165-196.
- DONDAINE, A. « Ricoldiana, notes sur les œuvres de Ricoldo da Montecroce », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 37 (1967), p.
- DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. I, Paris, Maisonneuve, 1967.
- DUFOURCQ CH.-E., « Les consulats catalans de Tunis et de Bougie au temps de Jacques de Conquéran », *Anuario de Estudios medievales*, 3 (1966), pp. 469-479.
- DUFOURCQ CH.-E., *L'Espagne catalane et le Maghrib au XIII^{ème} et XIV^{ème} siècle*, Paris, PUF, 1965.
- DUFOURCQ, CH.-E., *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1976.
- ELAMRANI-JAMAL, A., « De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sinā », in : J. Jolivet et R. Rashed (éds.), *Etudes sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 125-142.
- FACKENHEIM, E.L., « The Possibility of the Universe in al-Fārābī, Ibn Sīnā and Maïmonides », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16 (1946-47), pp. 39-70.
- FAKHRY, M., « The Antinomy of the Eternity of the World in Averroes, Maïmonides and Aquinas », *Muséon*, 68 (1953), pp. 139-155.
- FLYNN, J. G., « St Thomas and Averroes on the Knowledge of God », *Abr-Nahrain*, 18 (1978-9), pp. 19-32.
- FORCE, P., *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989.
- FUMAGALLI, P.F., « I trattati medievali *Adversus judaeos*, il *Pugio Fidei* ed il suo influsso sulla concezione cristiana dell'ebraismo », *Scuola Cattolica : Rivista di scienze religiose*, 115 (1985), pp. 522-545.
- FUMAGALLI, P.F., « The Original and Old Manuscript of Raimundus Martini's *Pugio Fidei* », in : *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, August 4-12, 1985*, vol. I : *The History of the Jewish People (From the Second Temple Period Until the Middle Ages)*, Jerusalem, 1986, pp. 93-98.
- GARDET, L. et ANAWATI, M.M., *Introduction à la théologie musulmane : Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948.
- GARDET, L., *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, Vrin, 1951.

- GAUTHIER, R.-A., « Introduction », in : SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Editions Universitaires, 1993.
- GETINO, P., *La 'Summa contra Gentes' y el 'Pugio Fidei. Carta sin sobre a Don Miguel Asin y Palacios, catedrático de lengua árabe de la Universidad Central*, Vergara, El Santísimo Rosario, 1905.
- GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal : Commentaires*, Paris, Vrin, 1971.
- HASSELHOFF, G.K., « Some Remarks On Raymond' Martini's (c. 1215/30 – c. 1284/94) Use Of Moses Maïmonides », *Trumah*, 12 (2002), pp. 133-148.
- HERNANDO I DELGADO, J., « Le *De secta Machometi* du Cod. 46 d'Osma, œuvre de Raymond Martin », *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), pp. 351-371.
- HINNEBUSCH, W. A., *Brève histoire de l'ordre dominicain*, trad. G. Bedouelle, Paris, Cerf, 1990.
- HUERGA, H., « Hipótesis sobre la génesis de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio Fidei* », *Angelicum*, 51 (1974), pp. 533-557.
- KAEPPEL, T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Rome, 1980.
- KEDAR, B.Z., *Crusades and Mission, European Approaches toward the Muslim*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- KOHLER, C., *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Sainte Geneviève*, vol. II, Paris, 1896.
- LAVAJO, J.C., « The Apologetical Method of Raymond Marti according the the Problematic of Raymond Lull », *Islamochristiana*, 11 (1985), pp. 155-176.
- LEAMAN, O., *Moses Maïmonides*, London, Routledge, 1990.
- LIEBERMAN, S., « Raymund Martini and his Alleged Forgeries », *Historia Judaica*, 5 (1943), pp. 87-102.
- LISTER, Q., *The Doctrine of Avicenna on the Resurrection*, Pontificia Studiorum Universitas A. S. Thoma Aq., Rome, 1986.
- LONGNON, J., « Les vues de Charles d'Anjou pour la deuxième croisade de saint Louis : Tunis ou Constantinople ? », in : *Septième centenaire de la mort de saint Louis, Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp. 183-195.
- MAGNARD, P. (alii), *La demeure de l'être, autour d'un anonyme, étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin, 1990.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{ème} siècle, étude critique*, Louvain, 1911.
- MANDONNET, P., *Siger de Brabant. Textes inédits*, in : *Les Philosophes Belges, textes et études*, vol. VII, Louvain, 1908.
- MARCH, J.M., « En Ramon Martí y la seva *Explanatio Symboli Apostolorum* », *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, pp. 443-496.
- MARENBOON, J., *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.

- MARMURA, M.E., « Some aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars », *Journal of the American oriental Society*, 82 (1962), pp. 299-312.
- MARMURA, M.E., « Avicenna's 'Flying Man' in Context in The Nature of the Soul », *The Monist*, 69 (1986), pp. 383-395.
- MARMURA, M.E., *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfut of al-Ġazālī and Ibn Rušd*, University of Michigan, 1959.
- MAS LATRIE, M.L. DE, *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, Paris, 1866 [réimpression : New York, B. Franklin, 2001].
- MENENDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos*, Madrid, 1910.
- MERCHAVIA, CH., « Al nosha'ôtāw ha-'ivriyyôt šel sefer *Pugio Fidei* be-ktav yad S.te Geneviève », *Kiryat Sefer*, 51 (1975-76), pp. 283-288.
- MERVIN, S., *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Paris, Champs Flammarion, 2000.
- MICHOT, J., « De la joie et du bonheur. Essai de traduction critique de la section II, 8 des *Išārāt* d'Avicenne », *Bulletin de philosophie médiévale*, 25 (1983), pp. 49-60.
- MICHOT, J., « Avicenne et la destinée humaine. A propos de la résurrection des corps », *Revue philosophique de Louvain*, 79 (1981), pp. 453-483.
- MOHAGHEGH, M., « The *Kitāb al-Šukūk 'āla Ġālīnūs* of Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī », in : *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, Leiden, Brill, 1991, pp. 107-116.
- MONNERET DE VILLARD, M., *Lo studio dell'Islam in Europa*, Città del Vaticano, 1961.
- MONTGOMERY WATT, W., *Muslim intellectual : a study of al-Ġazālī*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1963.
- MOORE, G.F., « Christian Writers on Judaism », *Harvard Theological Review*, 14 (1921), pp. 197-254.
- MÜLLER, M. J. , *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1875.
- NEUBAUER, A., « Jewish Controversy and the *Pugio Fidei* », *The Exploitor*, 7 (1888), pp. 81-105.
- NICKS, J., « La polémique contre les Juifs et le *Pugio Fidei* de Raymond Martin », in : *Mélange d'histoire offert à Charles Moeller*, 2Bde, Louvain, 1914, I pp. 519-526.
- ORVIETANI BUSCH, S., *Medieval Mediterranean Ports, The Catalan and Tuscan Coasts, 1100 to 1235*, Leiden-Boston, Brill, 2001.
- PINES, S., « Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy », in : J. WIESNER (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, vol. II : *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin/New-York, De Gruyter, 1987, pp. 177-204.
- PINES, S., *La liberté de philosopher : de Maïmonide à Spinoza*, introd., trad. et notes R. BRAGUE, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
- PINES, S., « Rāzī critique de Galien », *Actes du Septième Congrès International d'Histoire des Sciences*, Jérusalem, 1953, pp. 480-487.
- RAGACS, U., *Die zweite Talmuddisputation von Paris*, Peter Lang, Frankfurt, 2001.

- RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve, 2002 [nouvelle édition].
- RIBES Y MONTANE, P., « San Alberto Magno, Maestro y fuentes del apologeta medieval Ramon Marti », *Doctor Communis*, 33 (1980), pp. 169-193.
- RICHARD, J., *Saint Louis*, Paris, Fayard, 1983.
- ROBLES, L., « En torno a una vieja polémica : el *Pugio Fidei* y Tomás de Aquino », *Rivista española de teología*, 34 (1974), pp. 321-350 et 35 (1975), pp. 21-41.
- RUDOLPH, U., « La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane », in : A. de Libéra [et alii] (éds.), *Langage et philosophie, hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, pp. 339-346.
- RUDOLPH, U. et PERLER, D., *Occasionalismus : Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- SHARIF, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963.
- SALMAN, D., « Algazel et les Latins », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 11 (1936), pp. 103-127.
- SARANYAYA, J.M., « La creación 'ab aeterno'. Controversia de Santo Tomás y Raymundo Martí con san Buenaventura », *Scripta Theologica*, 5 (1973), pp. 127-174.
- SCHILLER-SZINESSY, S.M., « The *Pugio Fidei* », *Journal of Philology*, 16 (1888), pp. 131-152.
- SCHWARZ, M., « Who were Maïmonides' *Mutakallimūn* ? Some Remarks on *Guide of the Perplexed* Part 1 Chapter 73 », in : A. Hyman (éd.), *Maïmonidean Studies*, New York, 1991, vol. II, pp. 159-209 et 1992 ; vol. III, pp. 143-172.
- SEBAG, P., *Tunis, histoire d'une ville*, Paris, l'Harmattan, 1998.
- SHATZMILLER, J., *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Âge*, Paris-Louvain, Editions E. Peeters, 1994.
- SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1983.
- TAYLOR, B., *Structures of Reform, The Mercedarian Order in the Spanish Golden Age*, Leiden, Brill, 2000.
- TOLAN, J., *Les Sarrasins*, Paris, Champs Flammarion, 2003.
- TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, Cerf, 1993, [2002, nouvelle édition].
- TUILIER, A., « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens et les attitudes populaires à l'égard des juifs au XIII^{ème} siècle », *Etudes sur la sensibilité. Actes du 102^e congrès national des sociétés savantes, Limoges 1977*, T. II, Paris, 1979, pp. 199-214.
- VAN OPPENRAY, A.M.I., « La méthode de traduction de Michel Scot », in : J. Hamesse et M. Fattori (éds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-La-Neuve, 1990, pp. 121-129.
- VAUCHEZ, A., « Pauvreté, pauvres et oeuvres de miséricorde : la règle des trinitaires entre tradition et nouveauté », in : G. Cipollone (éd.), *La Liberazione dei 'Captivi' tra*

Cristianità e Islam : Oltre la Crociata e il Ğihād : Tolleranza e Servizio Umanitario, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, pp. 257-261.

- VON LEYDEN, W., «Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle», *The Philosophical Quarterly*, 54 (1964), pp. 35-52.
- VOSE, R., *Dominicans, Muslims, and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- WILLIAMS, A.L., *Adversus Judaeos, A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1935.
- WOHLMAN, A. , *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Cerf, 1988.
- WOLFSON, H.A., *Repercussion of the Kalām in Jewish Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- WOLFSON, H.A., *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
- WÜRSCH, R., *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik : ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1991.

Table des matières

Introduction	1
Introduction historique	7
Histoire des états de la couronne d'Aragon	7
<i>Les débuts de la reconquête</i>	7
<i>Jacques I^{er} le Conquérant</i>	10
Les communautés juives en Aragon	12
L'attitude de Jacques I ^{er} vis-à-vis des musulmans	14
Les musulmans dans le <i>Llibre dels feyts</i> de Jacques le Conquérant	16
Le royaume Hafsïde au XIII ^{ème} siècle	18
Relations aragono-tunisiennes	22
La ville de Tunis au XIII ^{ème} , sociétés et institutions	25
<i>La population musulmane</i>	26
<i>Les communautés juives d'Ifriqiyya</i>	27
<i>Les chrétiens</i>	28
Les commerçants	29
Les soldats	30
Les religieux	31
Les missionnaires	34
<i>Les franciscains</i>	34
<i>Les dominicains</i>	37
L'influence de Raymond de Peñafort	37
La prédication auprès des juifs	38
La prédication auprès des musulmans	43
Les écoles de langues	50
Raymond Martin : vie et œuvre	57
La vie	57
Les œuvres	63
<i>De secta Machometi</i>	63
<i>L'Explanatio simboli apostolorum</i>	65
<i>Capistrum Judaeorum</i>	66
<i>Ouvrages douteux</i>	68
Le Pugio Fidei	71
Plan général du <i>Pugio Fidei</i>	71
La tradition manuscrite	74
<i>Le ms. sainte Geneviève 1405</i>	74
Editions et fortune du <i>Pugio Fidei</i>	77
Etudes modernes	79
Introduction générale du Pugio Fidei	82
Le premier livre du Pugio Fidei : buts, sources et structure (ch. I)	86
Contre les épicuriens et les naturalistes (ch. II-IV)	94
Preuves de l'existence de Dieu (ch. II)	94
<i>Possibilité d'une telle démonstration</i>	94
<i>Les cinq voies</i>	96
Le souverain bien ne consiste pas dans les plaisirs charnels (ch. III)	100
<i>Le kitāb al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt</i>	101
Contre les naturalistes : l'âme rationnelle est immortelle (ch. IV)	108
<i>Preuves tirées des Ecritures</i>	109

<i>Les preuves philosophiques</i>	111
L'incorruptibilité de l'âme	112
Arguments tirés de la <i>Summa contra gentiles</i> II, 79	113
Contre la conception galénique de l'âme	115
Contre les philosophes (ch. V-VI)	120
Chapitre V	122
<i>Les deux dangers des sciences</i>	124
Chapitre VI	127
<i>La critique de la prophétie</i>	128
<i>Les preuves tirées du monde physique</i>	130
<i>Les contradictions de la philosophie</i>	135
La question de l'éternité du monde	139
Introduction	139
La question de l'éternité du monde : aperçu historique	141
<i>Platon</i>	141
<i>Aristote</i>	145
<i>Avicenne</i>	153
<i>Al-Ġazālī</i>	160
Première preuve	160
Deuxième preuve	166
Troisième et quatrième preuve	169
<i>Averroès</i>	173
<i>Māmonide</i>	185
<i>Thomas d'Aquin</i>	198
Solution de la question	206
Raymond Martin	209
Chapitre VII	209
Chapitre VIII	212
Chapitre IX	214
Chapitre X	215
Chapitre XI	217
Chapitre XII	218
Chapitre XIII	220
Chapitre XIV	231
Chapitre XV	233
La connaissance des singuliers par Dieu	247
Introduction	247
Aperçu historique sur la question de la science divine	248
<i>Aristote</i>	248
<i>La question de la science divine dans l'islam et le christianisme</i>	250
<i>L'apport néoplatonicien</i>	252
Plotin	252
Thémistius	254
La Théologie d'Aristote	255
Al-Fārābī et Avicenne	257
<i>Confrontation entre Avicenne et Ġazālī</i>	261
<i>Averroès</i>	263
<i>La Ḍamīma</i>	264
La dédicace	265
Formulation de la difficulté	266

Rejet des solutions des prédécesseurs	268
La solution d'Averroès	274
<i>La question de la science divine dans le reste du corpus rušdien</i>	277
La connaissance divine des singuliers dans le <i>Pugio Fidei</i>	280
<i>Pertinence des arguments choisis</i>	281
Maïmonide et la science divine des singuliers	282
La cause de l'erreur des philosophes et les emprunts de Thomas	284
<i>La connaissance divine chez Thomas</i>	285
<i>Raymond Martin et la connaissance divine des singuliers</i>	289
Chapitre XVI.....	289
<i>Les sept voies</i>	299
Dieu connaît les singuliers (XIX).....	299
Dieu connaît ce qui n'est pas (XX).....	302
Dieu connaît les futurs contingents (XXI).....	305
Dieu connaît les pensées et les mouvements de la volonté (XXII).....	307
Dieu connaît une infinité de choses (XXIII)	309
Dieu connaît les choses viles (XXIV)	312
Dieu connaît le mal (XXV).....	314
<i>L'Epistola ad amicum</i>	316
Qualité de la traduction de Raymond Martin	317
La résurrection des corps	325
Aperçu historique de la question	325
<i>Avicenne</i>	325
<i>Al-Ġazālī</i>	333
Le <i>Pugio Fidei</i>	339
Conclusion	347
Bibliographie	357
<i>Sources</i> :	357
<i>Études</i> :	361
Table des matières	369