

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

TAHAR BEN GUIZA

La variation dans le style d'écriture leibnizien et la tradition philosophique arabe

ABSTRACT: In most histories Western philosophy, entire areas are often obscured, especially that relating to Arab and Islamic philosophy. Chinese and Indian philosophies are no better off. There is a real philosophical problem of understanding and communication between East and West, caused by an endlessly reiterated vision of a self-centered West, fully Christian and not indebted to any other culture, especially not to Arab culture. Important texts have been written to denounce this "falsification of history in the name of ideology". However, it is not at this controversial and ideological level that we place ourselves. The modest work that we present here attempts a calm analysis of the positions of two philosophers (Ibn Rushd and Leibniz) who, although belonging to two different worlds, meet on many points. We will be particularly interested in the relationship they establish between philosophy and theology.

RÉSUMÉ : Dans la plupart des livres d'histoire relatifs à la philosophie occidentale, se trouvent souvent occultés des pans entiers, notamment celui qui concerne la philosophie arabe et islamique. Les philosophies chinoise et indienne ne sont pas mieux loties. Il y a un réel problème philosophique de compréhension et de communication entre l'Orient et l'Occident suscité par une vision sans cesse réitérée d'un Occident centré sur lui-même, bien chrétien et non redevable à aucune autre culture, surtout pas à la culture arabe. Des textes importants ont été écrits pour dénoncer cette "falsification de l'histoire au nom de l'idéologie". Cependant, ce n'est pas à ce niveau polémique et idéologique que nous nous plaçons. Le modeste travail que nous présentons ici tente une analyse sereine de la position de deux philosophes (Ibn Rushd et Leibniz) qui, bien qu'appartenant à deux mondes différents, se rencontrent sur de nombreux de points. Nous nous intéresserons en particulier au rapport qu'ils établissent entre la philosophie et la théologie.

KEYWORDS: Leibniz; Ibn Rushd; Philosophy and Theology; East and West; Philosophical Communication

Dans la plupart des livres d'histoire relatifs à la philosophie occidentale, se trouvent souvent occultés des pans entiers, notamment celui qui concerne la philosophie arabe et islamique qui constitue pourtant une période clé de l'histoire de la philosophie. Les philosophies chinoise et indienne ne sont pas mieux loties. En vérité, il semble bien que les historiens de la philosophie soient restés prisonniers du modèle hégélien, selon lequel la philosophie est née grecque et aurait traversé une période orientale d'errance et de somnolence, pour ne retrouver sa vitalité qu'avec la philosophie allemande et celle des *Lumières*. Hegel écrit dans ce sens :



Ici, ne peut à dire vrai, être présente aucune philosophie à proprement parler. En effet, pour indiquer brièvement le caractère de ce monde, l'esprit se lève certes à l'Orient, mais le rapport est alors tel que le sujet, l'individualité – moi pour moi-même – n'existe pas en tant que personne mais ne fait que disparaître, n'est déterminé que négativement, disparaissant dans ce qui est objectif en général.¹

La thèse du choc des cultures défendu par Fukuyama n'est qu'une reprise d'une conception étriquée de la migration des idées propre au monde méditerranéen. Cette thèse ne fera que raviver l'ancienne orientation européocentriste, voire colonialiste. Dans son livre *Averroès et l'averroïsme*, Ernest Renan ira même jusqu'à déclarer : "Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du Moyen Âge".² On trouve des échos de ce 'négationnisme' dans plusieurs autres textes : celui de Rémi Brague, dans *Europe, la voie romaine*, 1992 ; Jacques Heers, dans le premier numéro de la *Nouvelle Revue d'Histoire*, où il parle en 2002 de "la fable de la transmission arabe du savoir antique". Le pape Benoît XVI, dans son discours de Ratisbonne en 2006, continuera sur la même lancée et Sylvian Gouguenheim avec son livre *Aristote au Mont Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne* en 2008 fait sienne la thèse de René Marchand lequel ne cesse de répéter que "La France [est] en danger d'Islam, entre jihâd et reconquista". Selon cette lecture, Gouguenheim affirme que l'Europe a toujours maintenu ses contacts avec le monde grec et les traductions arabes de la philosophie grecque n'ont pas joué le rôle janusien qu'on leur prête. Un travail de traduction actif et sans relâche des textes d'Aristote a été dispensé par le Mont Saint-Michel. Ainsi, la prétendue dette de l'Occident envers le monde arabe est une pure illusion. D'ailleurs, ajoute Gouguenheim, l'hellénisation du monde islamique est tellement superficielle et anodine, qu'il est inutile de parler d'une dette ou d'une quelconque empreinte du monde arabe sur le monde occidental. En outre, la prétendue philosophie arabe a été l'œuvre d'arabes chrétiens et les supposés philosophes arabes tels qu'Avicenne et Averroès se sont tellement éloignés de l'esprit grec, ne connaissant même pas le Grec, qu'il est exagéré de dire qu'ils ont transmis quoi que ce soit au monde occidental. Gouguenheim oublie alors que ni Abélard ni saint Thomas ne connaissaient le grec. En bref, l'hellénisation de l'Europe chrétienne est l'œuvre des européens eux-mêmes. C'est dire qu'il y a un réel problème philosophique de compréhension et de communication entre l'Orient et l'Occident suscité par une vision sans cesse réitérée d'un Occident centré sur lui-même, bien chrétien et non redevable à aucune autre culture, surtout pas à la culture arabe. L'une des expressions majeures de cet ethnocentrisme est la vieille habitude de changer les noms de ceux dont on veut bien parler en tant qu'adepte ou simple vis-à-vis (Ibn Rushd devient Averroès, Ibn Beja Avempace, Ibn Sina Avicenne et j'en passe).

Toutefois, l'Europe reste malgré ces divagations une terre d'asile de convergence, de dialogue et de confrontation des idées. Des textes importants ont été écrits pour dénoncer cette 'falsification de l'histoire au nom de l'idéologie' tels que le livre col-

1. Hegel 2004 : 143.

2. Renan 1882 : 15.

lectif, *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, paru en 2009 (dirigé par Max Lejbowicz), ou le livre dirigé par Alain de Libera (dir.) *Les Grecs, les Arabes et nous : Enquête sur l'islamophobie savante*, parue en 2009 dans la collection Fayard.

Cependant, ce n'est pas à ce niveau polémique et idéologique que nous nous plaçons. Le modeste travail que nous présentons ici tente une analyse sereine de la position de deux philosophes (Ibn Rushd et Leibniz) qui, bien qu'appartenant à deux mondes différents, se rencontrent sur de nombreux de points. Nous nous intéresserons en particulier au rapport qu'ils établissent entre la philosophie et la théologie.

En lisant Leibniz, on découvre que, souvent, il est loin d'adopter une attitude aussi radicale que celle que l'on voit chez certains de nos contemporains. Baruzi dans son *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* commence son texte par cette phrase : "Leibniz fut hanté par l'Orient". Dans ses *Nouveaux essais*, le philosophe de Hanovre ira même jusqu'à vanter le mérite des arabes d'avoir mis en place une première société de savants et prône la nécessité de se mettre à leur école, il écrit :

et enfin ce qu'Almansour ou Miramolin, grand Prince des Arabes, ordonna en faveur de sa nation, c'est à dire qu'il fera tirer la quintessence des meilleurs livres et y fera joindre les meilleures observations encor non-écrites des plus experts de chaque profession pour faire bastir des sytemes d'une connaissance solide et propre à avancer le bonheur de l'homme, fondés sur des expériences et des démonstrations, et accommodés à l'usage par des repertoires, ce qui seroit un monument des plus durables et des plus grands de sa gloire, et une obligation incomparable que lui en auroit tout le genre humain. Peut-être encore que le grand Prince dont je me fais l'idée fera proposer des prix à ceux qui feront des découvertes, ou qui déterreront des connaissances importantes cachées dans la confusion des hommes ou des auteurs.³

Leibniz parle ici de Beit al Hikma (Maison de la Sagesse) ancienne bibliothèque personnelle du calife abbaside Haroun al Rachid, devenue un haut lieu de traduction des textes anciens, faisant fonction d'université. Elle fut fondée en 832 par Al Maamoun, homme de lettres et de science et développée par Al Mansour mais détruite par les mongoles en 1258.

Est-ce un hasard si l'on retrouve cette reconnaissance de la dette envers les anciens chez le philosophe de Cordoue lorsqu'il écrit dans son fameux *Traité décisif* :

Mais si d'autres que nous ont déjà procédé à quelque recherche en cette matière, il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion (...) j'entends les Anciens qui ont étudié ces questions avant l'apparition de l'Islam. Puisqu'il en est ainsi, et que toute l'étude nécessaire des syllogismes rationnels a déjà été effectuée le plus parfaitement qui soit par les Anciens, alors certes il nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres, afin de voir ce qu'ils en ont dit. Si tout s'y avère juste, nous le recevrons de leur part ; et s'il s'y trouve quelque chose qui ne le soit, nous le signalerons.⁴

3. GP VII, 162.

4. Ibn Rushd 1905 : §9.

Les deux projets n'appartiennent pas à la même culture et ne posent pas les problèmes de la même manière. Chacun des deux philosophes renvoie à une disposition de l'esprit et de la culture, qui, toutefois, si elle était correctement comprise, contribuerait à éviter les malentendus actuels entre le monde occidental et le monde oriental sur le plan de l'appréhension philosophique de la civilisation humaine.

En effet, si, d'un côté, Leibniz veut conforter sa philosophie par rapport aux philosophes de son siècle, et si par son engagement religieux, il prétend trouver une solution pratique aux malentendus opposant les différentes Églises de la chrétienté quand il déclare qu'il "commence en philosophe et [finit] en théologien" ;⁵ Ibn Rushd, d'un autre côté, vit une situation différente marquée par le souci d'intégrer la philosophie dans l'horizon du savoir. Certes, il sait que sa société n'accorde à la philosophie qu'un statut douteux, mais il propose une solution facilitant la reconnaissance de la philosophie par la religion. En somme, dans cette rencontre croisée, si Leibniz commence en philosophe et finit en théologien, peut-on dire qu'Ibn Rushd prend un chemin opposé et commence en théologien pour finir en philosophe ? Quelle leçon de philosophie nous réserve-t-elle ?

L'intérêt majeur de ce parallèle est de nous permettre d'esquiver la forte tendance naturaliste en quête des essences, des identités et des spiritualités figées, particulièrement active dès qu'il s'agit de la philosophie arabe et de la religion musulmane. Nous constatons une ressemblance étrange dans la variation du style d'écriture d'Ibn Rushd et de Leibniz qui permet de comprendre que nous nous devons aujourd'hui de styliser notre pensée pour toujours plus de civilité et de concorde.

Nous considérons que les travaux d'Ibn Rushd et de Leibniz s'inscrivent dans la longue tradition critique de la théologie par la philosophie. En cela, la concordance entre nos deux philosophes semble parfaitement harmonique. Mais, faut-il le rappeler, si Leibniz est considéré comme le père du rationalisme moderne, Ibn Rushd est considéré comme la plus grande figure du rationalisme classique. En réponse à Ghazali qui défend l'idée d'une intervention continue entre la cause et l'effet, Ibn Rushd répond "refuser les causes, c'est refuser la raison". Toutefois, dans les deux cultures, le débat sur le rationalisme a commencé au sein de la théologie avant de l'être au sein de la philosophie. En effet, dans sa conférence de Tunis sur "Raison et existence", à l'occasion du colloque sur "Les enjeux du rationalisme moderne", Michel Fichant rappelle que "le sens le plus répandu et d'ailleurs le plus intéressant de 'Rationaliste' au XVII^{ème} siècle relève des débats théologiques".⁶ Le *Discours préliminaire* de la *Théodicée* confirme d'ailleurs cette lecture et l'appuie. Leibniz écrit en effet :

On parla depuis en Hollande de *Théologiens rationaux* et *non-rationaux*, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se déclarant enfin contre les premiers ; mais il ne paraît pas qu'on ait encore bien donné les règles précises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la Sainte Écriture.⁷

5. Bodemann 1966 : 58.

6. Fichant 2007 : 17.

7. *Discours préliminaire*, §14, GP VI, 59.

Cela veut dire au moins que le lien entre la philosophie et la théologie n'est pas arbitraire. On comprend alors pourquoi nos deux philosophes écrivent aussi bien en tant que théologiens qu'en tant que philosophes. Mais le font-ils de la même manière et surtout défendent-ils le même point de vue sur le rapport de la philosophie à la théologie ?

1. IBN RUSHD : PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Ibn Rushd est connu comme étant le commentateur par excellence d'Aristote. À son actif aussi les commentaires des écrits des premiers philosophes musulmans : Al-Kindî (m. 873), Ibn Sînâ (m. 1037), Al-Fârâbî (m. 950). Ibn Rushd se considère lui-même comme un héritier de l'école de Baghdâd et un successeur d'Al-Fârâbî. Ayant écrit quatre-vingt-sept livres de philosophie et plus de vingt autres en médecine. Son livre, le *Traité décisif* traduit par Léon Gauthier utilise un style proche du discours religieux. Ibn Rushd recourt en effet à l'argument d'autorité afin de convaincre ceux qui doutent de l'importance de la saine mission de la philosophie à libérer les esprits pour connaître Dieu. Or, le Coran ne parle pas de philosophie, mais de sagesse. C'est pour cette raison que le titre du livre d'Ibn Rushd, le *Traité décisif* ne comporte pas le concept de philosophie. Sa traduction littérale est celle-ci : "Distinction de discours⁸ et détermination du lien qui lie la sagesse à la charia". Il s'agit donc de trouver un accord entre la sagesse et la législation islamique. Pour ce faire, Ibn Rushd revient au texte coranique. Il y est dit : "Appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et dispute avec eux de la meilleure façon".⁹

En se basant sur le Coran et sur Aristote, Ibn Rushd explique qu'il y a trois voies de la connaissance correspondant à trois formes d'argumentations et à trois catégories de personnes : la rhétorique, la dialectique et la démonstrative.¹⁰

Chez le fondateur de la doctrine chafiiite du *Fikh*, Mohamed Ben Idriss Al-Chafii, le terme de sagesse signifie la *souna*, c'est-à-dire la vie et les recommandations du prophète. Ibn Rushd se démarque donc de cette interprétation. Pour lui, la sagesse renvoie à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et la dispute à la dialectique. Trois catégories de personne correspondent à ces trois méthodes d'argumenter :

1. Les hommes de démonstration sont les seuls capables d'user de leur raison de la meilleure des façons, ils ont le droit, sous certaines conditions, d'interpréter le texte religieux. En tant qu'esprits supérieurs, ils sont aptes à connaître le véritable sens que Dieu donne à sa création. La foi trouve ainsi son principe de raison dans la science.

2. Les hommes d'exhortation qui forment la majorité écrasante des gens, étant incapables de suivre une démonstration rationnelle, doivent suivre à la lettre tous les symboles de la religion sans faire aucun effort d'interprétation.

3. La troisième catégorie d'esprit est formée par les gens qui sont dans une situa-

8. Abdelmajid Al-Ghannouchi dans la revue *Prologues*, n° 15, Hiver 1988, Casablanca, p. 29.
9. *Coran*, Sourate XVI, verset 125.

10. Ibn Rushd pense que le Coran lui-même contient cette distinction. L'image et l'allégorie sont donc le lot des gens du commun, la dialectique est à l'usage des contradicteurs et la démonstration est le mot des philosophes. Voir à ce propos Benmaklouf 2000 : 64-70.

tion intermédiaire entre les deux autres, ce sont les hommes d'arguments dialectiques. Ces derniers peuvent épiloguer sur certaines difficultés du texte religieux, ils peuvent développer des arguments pertinents comme ils peuvent aussi se tromper lourdement. Ce sont les théologiens. Leur discours est très dangereux puisqu'ils peuvent conduire les hommes d'exhortation à toutes sortes d'erreurs sur la religion, source de tous les fanatismes et de tous les maux.

Afin de répondre à ceux qui relèvent la contradiction apparente entre la spéculation philosophique et les enseignements de la loi divine, Ibn Rushd se rapporte au Coran pour souligner que ce dernier comporte un sens apparent, *zahir*, et un sens latent, *batin*. L'exégèse dans ce cas de figure devient nécessaire. Mais qu'est-ce qu'interpréter ?

Interpréter, écrit Ibn Rushd, veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes de nommer telle chose pour désigner métaphoriquement sa semblable, ou sa cause, ou sa conséquence, ou une chose concomitante, ou d'employer telle autre métaphore couramment indiquée parmi les figures de langage.¹¹

D'ailleurs, l'interprétation nécessite des réquisits et des règles qui ne peuvent être réunis que chez un philosophe qui maîtrise aussi bien la logique que le texte coranique. Cela conduit Ibn Rushd à prôner une certaine ascendance de la philosophie sur la théologie. Cette dernière aura ainsi un fondement rationnel qui la défendra contre les hérétiques. Elle permet aussi de développer l'*Ijtihad* (effort) qui est un effort de réflexion sur les textes fondateurs de l'Islam en vue de diriger l'action des croyants (licite, illicite, reprouvée). Cela donne à la religion une dimension dynamique et lui permet une ouverture qui la sauve de la sclérose et du dogmatisme.¹² C'est la raison pour laquelle Ibn Rushd considère que la garantie de la paix sociale contre la guerre des confessions qui déchire les croyants musulmans, et qui continue aujourd'hui encore à les déchirer, est de consacrer l'ascendance de la philosophie sur la théologie en soulignant la nécessité d'utiliser la raison pour fonder la foi et en recourant à l'argument démonstratif comme moyen ultime de toute argumentation valide.

Ainsi, le style démonstratif est considéré par Ibn Rushd comme un critère essentiel de validité du discours. On constate, à ce propos, qu'il y a, entre nos deux philosophes, un accord tout à fait remarquable. Toutefois, le modèle démonstratif d'Ibn Rushd reste la logique d'Aristote, tandis que Leibniz choisit le modèle axiomatique et démonstratif de la géométrie.

La progression de l'argumentation du *Traité décisif* est ascendante et on y retrouve tous les concepts clefs de la philosophie d'Ibn Rushd. Il s'agit d'abord de démontrer que le Coran appelle les gens à penser, c'est-à-dire à faire de la philosophie. Il s'en suit la nécessité de connaître les syllogismes, ce qui permet de montrer que les syllogismes

11. Ibn Rushd 1904 : 7.

12. L'ascendance de la philosophie par rapport à la religion n'est pas expressément déclarée par Ibn Rushd mais elle est signifiée d'une manière très claire : "Il est nécessaire pour les hommes d'exhortation de reconnaître l'ascendance de la jurisprudence (la *chari'a*) sur la philosophie mais pour les savants qui sont ancrés dans la connaissance, la science n'a pas pour eux cette image parce qu'ils ont le droit d'interpréter à condition que cette interprétation soit faite sur la base de la logique démonstrative" (Ibn Rushd 1964 : III, 112, la traduction est nôtre).

rationnels et juridiques ont la même valeur. Cela conduit Ibn Rushd à conclure qu'il n'y a pas de contradiction entre la raison et le Texte révélé. Toutefois, s'il semble y avoir contradiction entre la raison et le texte révélé, l'interprétation est obligatoire. En tout cas, elle ne saurait provenir d'une conception dualiste de la vérité "car, dit-il, la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur".¹³

Ainsi, la philosophie étant elle-même une expérience spirituelle, c'est à elle que revient le devoir de donner un sens à la pratique religieuse. La même idée a d'ailleurs été largement développée par Al-Fârâbî qui nous dit que chaque *Milla* (chaque religion) adopte une philosophie, elle en est l'illustration :

Il est clair que le *Kalâm* et le *Fiqh* sont postérieurs à la religion (*Milla*), et la religion (*Milla*) est postérieure à la philosophie, et que la force dialectique et sophistique devance la philosophie et que la philosophie dialectique et la philosophie sophistique devancent la philosophie démonstrative. La philosophie en général devance la religion comme dans l'exemple de l'antériorité de celui qui utilise les machines sur les machines.¹⁴

Mais comme les philosophies varient, les *Millas* varient aussi. Si la philosophie est bonne, la *Milla* qui la suit est bonne, si la philosophie est mauvaise, la *Milla* est mauvaise aussi.¹⁵ C'est pourquoi il est primordial pour chaque *Milla* de suivre une bonne philosophie pour réaliser son être et son bonheur.

Cela étant dit, Ibn Rushd est catégorique quant à la fonction du Kalam et à sa production théologique. La théologie n'est acceptable et efficace que sous réserve d'être soumise à la prérogative de la philosophie. Leibniz défend-il la même position ?

2. LEIBNIZ : PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE

Leibniz n'a pas lu les textes d'Ibn Rushd lui-même. Ce qu'il connaît de ce philosophe oriental lui parvient de l'averroïsme latin connu pour avoir soutenu la thèse de la double vérité. Leibniz répond à cette thèse dans son *Discours préliminaire sur la conformité de la foi et de la raison* :

Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi.¹⁶

13. Ibn Rushd écrit : "Si [les] préceptes religieux sont de bon aloi, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de l'Être véritable, nous savons donc, nous musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la loi divine – car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur".

14. Al-Fârâbî, *Kitab al Hourouf* (*Le livre des lettres*) : §110.

15. Al-Fârâbî, *Ara' Ahl Al-Madina Al-Fadila* (*Opinions des habitants de la Cité idéale*) : 154.

16. *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, §1, GP VI, 49.

En réalité, la thèse de la double vérité n'a été défendue ni par Ibn Rushd, ni par les averroïstes,¹⁷ mais bien par leurs adversaires, en l'occurrence saint Thomas d'Aquin. À l'origine de ce malentendu, une déclaration de Siger de Brabant : "Dieu ne peut faire qu'il y ait multiplicité d'intellects, car cela impliquerait contradiction".

Adoptant un point de vue rationaliste, Siger de Brabant se contente de dire qu'il est impossible pour Dieu de réaliser simultanément des contradictoires. C'est Thomas d'Aquin qui conclut de cette déclaration que celui qui croit à la pluralité des intellects croit à quelque chose d'impossible. Mais plus encore, il tire de l'idée de la soumission à Dieu au principe de contradiction, l'argument de la double vérité.

Par ailleurs, Leibniz rejoint Ibn Rushd quant à la défense de la priorité de la philosophie par rapport à la théologie. Cette priorité est perceptible chez Leibniz lorsqu'on suit par exemple ses différentes positions sur les questions théologiques qu'il discute tout le long de sa *Théodicée*. On s'aperçoit que, sur n'importe laquelle de ces questions, c'est toujours le principe de raison qui rend compte des positions défendues et des thèses soutenues. Dans ses discussions avec les théologiens, Leibniz ne va pas jusqu'à interdire d'interpréter la religion d'une manière libre, mais il reconnaît, comme le fait Ibn Rushd d'ailleurs, que ses méditations ne sont "nullement populaires, ny propres à estre goûtées de toute sorte d'esprits".¹⁸ C'est déjà supposer que l'esprit démonstratif n'est pas à la portée de tout le monde. Cela veut dire que chez Leibniz le point de vue théologique n'a pas sa raison suffisante en lui-même, mais dans les principes de la "véritable philosophie"¹⁹ qui reste seule capable de donner à la religion la pensée qu'elle mérite. Selon cet ordre d'idée, il est même possible d'exposer la théologie sous une forme mathématique. À Burnett, il écrit :

Un théologien habile (...) me consulta dernièrement si on ne pourroit écrire la Théologie *Methodo Mathematica*, je luy repondis qu'on le pouvoit assurément, et que j'avois moy même fait des echantillons là-dessus ; mais qu'un tel ouvrage ne pourroit estre achevé, sans donner auparavant aussi des Elemens de Philosophie, au moins en partie, dans un ordre Mathématique.²⁰

Ainsi, la démonstration de la vérité de la religion nécessite que l'on comprenne que la théologie a son fondement dans la philosophie. Ses conséquences sont de deux espèces :

Les premières, dit Leibniz, supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable philosophie et de la Théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'histoire et les faits et en partie l'interprétation des textes. Mais pour bien se servir de cette histoire et de ces textes (...) il faut encore avoir recours à la vraie philosophie.²¹

17. Les plus illustres averroïstes sont Siger de Brabant, Pierre d'Abano (1250-1315) (accusé de ramener de Paris à Padoue, la 'peste' averroïste), le philosophe danois Boèce de Dacie décédé en 1284.

18. GP IV, 477.

19. GP III, 193.

20. *Lettre à Burnett*, 1/11 février 1697, GP III, 190.

21. *Ibid.*, 193.

C'est dire, qu'en fin de compte, les raisons religieuses et scientifiques ne prennent un sens véritable que par la philosophie qui les fonde et les justifie.

Mais qu'est ce qui caractérise le discours philosophique ? Le discours philosophique obéit selon Leibniz à une règle simple : Ne jamais user d'un terme sans définition. Ne jamais avancer une proposition sans démonstration.²² Ainsi, si ce discours philosophique a un sens, c'est dans la mesure où sa signification est claire et déterminée. Il ne faut surtout pas abuser des mots en donnant "des notions vagues".²³ Dès lors, la signification d'une proposition n'est claire et vraie que "si l'on a donc totalement arraché les épines des mots du champ de la philosophie".²⁴ La correspondance entre les structures grammaticales et le raisonnement logique rend compte de l'isomorphisme entre le langage de la science et le langage de la pensée. Leibniz distingue dans ce sens entre "deux parties de la logique, l'une verbale et l'autre réelle : la première portant sur l'usage clair, et propre des mots ou style philosophique, et l'autre s'occupant de régler nos pensées" (A VI, 2, 420). C'est dire que la valeur du discours n'est pas déterminée par l'élégance mais par la clarté qui "ne concerne pas simplement les mots mais la construction". Peut-on pour autant dire que l'élégance, propre à la rhétorique, n'est qu'un exercice de style qui n'a rien à avoir avec la vérité ? Dans les *Nouveaux essais*, Leibniz présente d'abord le point de vue de Locke dans la bouche de Philalète :

Dans le fonds, excepté l'ordre et la netteté, tout l'art de la Rhétorique, toutes ces applications artificielles et figurées des mots ne servent qu'à insinuer de fausses idées, émouvoir les passions et séduire le jugement, de sorte que ce ne sont que de pures supercheries.²⁵

Toutefois, la réponse de Théophile montre que la condamnation de la rhétorique n'est pas chez Leibniz aussi catégorique. En effet, comme il y a une mauvaise rhétorique, il peut y avoir une bonne rhétorique, l'éloquence qui y est attachée peut-être aussi utile et touchante :

Certains ornemens de l'Eloquence sont comme les vases des Egyptiens, dont on se pouvoit servir au culte du vray Dieu. Il en est comme de la Peinture et de la Musique, dont on abuse et dont l'une represente souvent des imaginations grotesques et même nuisibles, et l'autre amollit le coeur, et toutes deux amusent vainement ; mais elles peuvent estre employées utilement, l'une pour rendre la verité claire, l'autre pour la rendre touchante, et ce dernier effect doit estre aussi celuy de la poesie, qui tient de la Rhetorique et de la Musique.²⁶

Mais d'une manière générale, au langage artificiel et figuré de la rhétorique, Leibniz oppose le style philosophique et pragmatique qui sera "*pur* et se développera simple-

22. NE IV, 7 ; A VI, 1, 279-280. Cf. aussi *Lettre à Burnett*, mai 1697, GP II, 207 : "La définition termine la dispute en peu de mots et c'est ce que j'aime".

23. NE IV, 8, §9, A VI, 6, 431.

24. NE III, 10, §34, A VI, 6, 350.

25. GP V, 331.

26. *Ibidem*.

ment, même s'il deviendra rapidement plus étendu et plus difficile".²⁷

C'est donc dans l'esprit de la sauvegarde de la rigueur philosophique que Leibniz choisit son style d'écriture. On sait qu'il n'a pas écrit un texte fondateur, un texte de référence comme *Les Méditations* de Descartes ou *L'Éthique* de Spinoza. Il a plutôt utilisé une multiplicité de style (l'éclaircissement, la lettre, l'opuscule, la note, l'abrégé, le dialogue) dont les plus sommaires ne sont pas forcément les moins précieux. Dans tous les cas, le style de l'exposition de sa pensée procède par enveloppement de telle sorte qu'on retrouve l'essentiel de sa philosophie dans chacun de ses écrits.

Dans plusieurs de ses écrits, Leibniz parle du style "familier" de Bacon et de Gassendi,²⁸ du style de l'école de celui des cartésiens et de son style propre. Leibniz écrit dans ce sens :

J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accomode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accomode davantage au style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres.²⁹

Le style de ce texte est donc plus entendu au sens sémantique que syntaxique puisqu'il s'agit d'emprunter le style démonstratif des mathématiques qui se caractérise par la rigueur de l'enchaînement³⁰. C'est dans ce sens aussi que Leibniz conçoit que le style permet de débusquer la vérité du fait derrière le fatras des mots :

Enfin des Cartes vouloit faire croire qu'il avoit peu leu et qu'il avoit plustost employé son temps aux voyages et à la guerre. C'est à quoy tendent les contes qu'il fait dans sa Methode. Mais on sçait qu'il avoit fait son cours dans le collège : le style fait connoistre sa lecture ; la guerre ne l'avoit gueres occupé qu'autant qu'il falloit pour n'y estre pas entierement ignorant. Et les voyages luy donnoient la commodité d'estudier, de voir les bons auteurs et les habiles gens.³¹

27. *Lingua generalis*, A VI, 4, 67. Dans la *Préface à Nizolius*, on trouve également l'expression : "puritas dictionis" (A VI, 2, 424).

28. GP I, 371.

29. *Lettre à Rémond*, 26. d'Août 1714, GP VI, 485 : "J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accomode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accomode davantage au style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres".

30. "Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures qui donnent la preuve chez les Geometres, quoyque le Style Echthétique [sic] le fasse croire. La force de la demonstration est independante de la figure tracée qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention ; ce sont les propositions universelles, c'est à dire, les definitions, les axiomes, et les theoremes déjà démontrés qui font le raisonnement et le soutiendroient quand la figure n'y seroit pas" (NE IV, 1, §9, A VI, 6, 360-361).

31. GP IV, 308.

En résumé, il semble bien que par-delà l'écart culturel et temporel qui sépare Ibn Rushd de Leibniz, nous retrouvons à travers eux deux manières de faire de la philosophie qui, malgré ce qui les sépare appartiennent à un même patrimoine universel de l'humanité. Nos deux philosophes défendent des valeurs similaires et donnent à la philosophie la noble mission de modérer la théologie, sinon de la fonder.

ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

RÉFÉRENCES

- Baruzi, J. 1907. *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan.
- Benmaklouf, A. 2000. *Averroès. La réceptivité du texte religieux*, Paris, Les Belles Lettres.
- Benoit XVI (pape) 2006. *Discours de Ratisbonne*.
- Bodemann, E. 1966. *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover* [Hannover 1895], Hildesheim, Olms.
- Brague, R. 1992. *Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion (Idées).
- De Libera, A. (éd.) 2009. *Les grecs, les arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard.
- Fichant, M. 2007. "Raison et existence", in *Les enjeux du rationalisme moderne : Descartes, Locke et Leibniz*. Colloque de l'Académie des Sciences, des Lettres et des Arts à Carthage, Tunis, novembre 2004, Tunis, El Wafa.
- Fukuyama, F. 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion (rééd.).
- Gouguenheim, S. 2008. *Aristote au Mont-Saint-Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Le Seuil.
- Heers, J. 2002. "La fable de la transmission arabe du savoir antique", *Nouvelle Revue d'Histoire*, 1.
- Hegel, G. W. F. 2004. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction française de G. Marmasse, Paris, Vrin.
- Ibn Rushd (Averroès), 1904. *Accord de la religion et de la philosophie*, traduction française de L. Gauthier, Alger, Fontana.
- Ibn Rushd (Averroès), 1905. *Le discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, traduit et annoté par L. Gauthier, Alger, Fontana.
- Ibn Rushd (Averroès), 1964. *Tabafut al Tabafut* [The Incoherence of the Incoherence], Beirut, Dar Al Maaref.
- Lejbowicz, M. (éd.) 2009. *L'Islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Paris, Fayard.
- Marchand, R. 2002. *La France [est] en danger d'Islam, entre jihâd et reconquista*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- Renan, E. 1882. *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy (puis rééd. en 1922, 1949, etc.).

Tahar Ben Guiza
University of Tunis
fshst@fshst.rnu.tn