L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi

Jakob Hans Joseph Schneider

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/582>

DOI : 10.4000/leportique.582

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2003

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jakob Hans Joseph Schneider, « L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi », *Le Portique* [En ligne], 12 | 2003, mis en ligne le 15 juin 2006, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.582>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi

Jakob Hans Joseph Schneider

(D'après une conférence donnée le 8 janvier 2004
à l'Université de Metz dans le cadre de L'ÉRISE¹).

- 1 Y a-t-il eu un échange culturel entre le monde islamique et le monde chrétien au Moyen Âge ? Bien sûr ! C'est bien connu – dira-t-on. Mais quelle forme a pris cet échange ? Comment peut-on le comprendre ? Il y a eu de violents antagonismes, par exemple la reconquête de l'Espagne mauresque par les chrétiens au XI^e siècle. Tandis qu'au XII^e siècle les philosophes et les théologiens chrétiens reçoivent et traduisent de nombreux textes scientifiques de l'arabe en latin. Par exemple Al-Farabi est traduit par Gérard de Crémone à Tolède. Pourquoi comparer s. Thomas et d'Al-Farabi ? Parce que – pour anticiper ce que je vous expliquerai – tous les deux ont réfléchi sur des thèmes communs, à savoir sur l'unité de l'intellect humain, de la conscience morale et de la vie humaine, mais évidemment dans des horizons religieux différents.
- 2 Le thème de ma conférence : « la raison humaine face à sa double direction : la direction théorique et la direction pratique » ou, en d'autres termes : « le parallélisme de la raison pratique et de la raison théorique » est peut-être un peu à l'écart des grands thèmes de la philosophie. Mais je crois qu'il nous conduit à l'un des plus difficiles problèmes de la philosophie, à savoir : Comment assurer l'unité de la raison humaine, face à sa double direction, la direction pratique et la direction théorique ? Bien sûr, il n'y a pas deux « raisons ». Dans ce cas-là une raison pourrait contredire l'autre, si l'on prend en considération les deux concepts possibles de la vérité : l'un sous le rapport de la raison théorique et l'autre sous le rapport de la raison pratique. Il y aurait par conséquent une double vérité. Mais cette théorie d'une double vérité est aussi peu compréhensible que la thèse d'une double raison. La vérité ne peut pas contredire la vérité comme la raison ne peut pas se contredire elle-même. Dans quel sens donc peut-on maintenir l'unité de la raison humaine, face à sa double direction : pratique et théorique ? C'est le thème de mon exposé.

Deux textes : Thomas d'Aquin et Al-Farabi

- 3 Je commence avec deux citations. Le premier texte est tiré de la *Somme de théologie* (I-II, 94, 2) de s. Thomas d'Aquin :

« Respondeo dicendum quod [...] praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationem se habent ad rationem speculativam : utraque enim sunt quaedam principia per se nota ». (*Il faut répondre que les préceptes de la loi naturelle se rapportent à la raison pratique comme les principes premiers de la démonstration se rapportent à la raison théorique ; à savoir : tous les deux sont des principes en eux-mêmes évidents*).

- 4 L'autre texte, je l'ai pris d'Al-Farabi. On le trouve dans l'édition d'Étienne Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* suivi de Louis Massignon : Notes sur les texte original arabe du « De intellectu » d'Al-Farabi : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4 (1929-1930), Reprint Paris, 1986. En outre, le texte latin est compris dans la vieille édition de l'œuvre d'Avicenne (1508) sous le titre : *Alpharabius De intelligentiis* (Incipit : *Liber Alpharabii de intellectu*) et de même Guilielmus Camerarius l'a publié dans son édition des prétendus « Œuvres » (*Opera Omnia*) d'Al-Farabi, Paris, 1638. (À l'égard du titre cf. : Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De anima*, Ed. Leonina XLV/1, p. 220*.)

- 5 Il s'agit d'un extrait de son *De intellectu et intellecto*. Le *De intellectu* est une traduction latine du *Risalat fi'l-'Aql'* d'Al-Farabi, peut-être traduit par Jean l'Espagnol et apparu vers la fin du XII^e siècle. La traduction latine est la suivante (É. Gilson, *loc. cit.*, 116 sq.) :

« Quartus (intellectus) vero quem comemorat (Aristoteles) in tractatu VI^o in libro de moribus, intelligitur esse pars anime, cui propter frequentiam experiendi unamquamque rem uniuscuiusque generis in prolixitate temporis acquiritur certitudo propositionum et iudiciorum in rebus uoluntariis, quarum natura est ut eligantur ad faciendum uel ad fugiendum <proposiciones affirmative>. Iudicia uero que acquiruntur homini hoc modo ab illa parte anime sunt principia prudenti in adinueniendo de rebus uoluntariis quid debeat eligi ad agendum uel ad fugiendum. Comparacio autem harum propositionum iudicancium ad id quod inuenitur per hunc intellectum, est sicut comparacio primarum propositionum que dicte sunt in libro demonstracionum ad id quod elicitur ex eis. Sicut enim ille sunt principia actoribus scienciarum speculatiuarum ad eliciendum per eas de scienciis speculatiuis id cuius natura est ut sciatur tantum et non agatur, sic et hee sunt principia prudenti et ingenioso, ut per ea eliciat de rebus uoluntariis id cuius natura est ut agatur, et hic intellectus augetur in homine secundum longitudinem sue uite, quia infiguntur in homine illa iudicia et adduntur ei in unoquoque tempore iudicia que prius non erant apud eum ».

- 6 Je vous donne la traduction française de Louis Massignon (É. Gilson, *loc. cit.*, 129 sq.) :

« Quant au quatrième intellect qu'il mentionne dans le sixième traité de son livre de morale (Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*), on entend par là cette partie de l'âme à laquelle échoit avec le temps, grâce à une expérience fréquente de tous les objets contenus dans tous les genres, la certitude des propositions et des jugements concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'il faut les choisir ou les éviter. Ainsi donc, les jugements que l'homme acquiert de cette manière et par cette partie de l'âme servent de principes à l'homme prudent pour discerner, parmi les choses qui relèvent de sa volonté, celles qu'il doit vouloir de celles qu'il doit éviter. Ainsi le rapport de ces jugements à ce que l'on peut découvrir à l'aide de la réflexion est le même que le rapport des principes premiers, dont il est question au Traité de la démonstration (Analytiques postérieurs), à ce que l'on en déduit. De même en effet que les principes servent aux auteurs des sciences spéculatives à découvrir par eux dans ces sciences spéculatives ce dont la nature est d'être connu seulement, et non pas fait, de même aussi ces jugements servent de principes à l'homme prudent et habile pour choisir entre les choses volontaires

celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites. Et cet intellect s'accroît chez l'homme à mesure que sa vie s'allonge, parce que ces jugements s'implantent en lui et que des jugements qu'il n'avait pas encore ne cessent de venir s'y ajouter ; aussi les hommes diffèrent-ils considérablement les uns des autres quant à cette partie de l'âme que l'on nomme intellect. »

- 7 Le texte capital d'Al-Farabi est le suivant (je l'ai souligné) : « Ainsi le rapport de ces jugements [...] » – c'est-à-dire « la certitude des propositions et des jugements concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'il faut les choisir ou les éviter » – « [...] à ce que l'on peut découvrir à l'aide de la réflexion est le même que le rapport des principes premiers, dont il est question au *Traité de la démonstration* (c'est les *Analytica posteriora* d'Aristote), à ce que l'on en déduit ». On peut nommer cette prise de position le parallélisme de la raison pratique et de la raison théorique.
- 8 Il me semble alors que Thomas d'Aquin a parlé de la même chose. Il convient donc de répondre à deux questions. Tout d'abord : quel est le sens du parallélisme de la raison pratique et de la raison théorique établi par Thomas d'Aquin dans la *Somme de théologie* ? Et ensuite : Comment cette structure de la raison humaine est-elle fondée dans le *De intellectu* d'Al-Farabi ? Il faut faire bien entendu une recherche historique sur ces textes, parce qu'il saute aux yeux qu'il y est question de la même chose. Par ailleurs, il est également possible qu'Al-Farabi soit la source de Thomas d'Aquin. En outre une telle recherche devrait prendre en considération la doctrine du parallélisme de la raison théorique et pratique établie par Avicenne dans son *De anima* ; de même que la doctrine d'Albert le Grand dans son *De bono*, par exemple. Du fait du temps qui m'est alloué, je dois y renoncer ; mais j'ai ajouté en note quelques renseignements supplémentaires ². Maintenant je voudrais vous présenter le premier point : la doctrine de la loi naturelle de Thomas d'Aquin ; et ensuite je me consacrerai à Al-Farabi pour découvrir, si sa doctrine est la même que St. Thomas – ou non.
Thomas d'Aquin : la loi naturelle et la conscience morale
- 9 Alors, le premier point : l'enseignement de la loi naturelle de Thomas d'Aquin : Je ne peux vous donner que de brèves esquisses de la doctrine de Thomas d'Aquin.
- 10 La notion de la loi naturelle exposée dans la *Somme de théologie* I-II, 94 est souvent mal comprise. Les uns entendent par là une *Métaphysique de l'Éthique* ; les autres un *Naturalisme éthique*. Je pense que les deux opinions sont fausses, et je voudrais vous en donner quelques raisons – tirées de Thomas d'Aquin.
- 11 En fait, Thomas d'Aquin entend par la loi naturelle la substance ou l'essence (en allemand, c'est-à-dire : l'*Inbegriff*) des premiers principes de la moralité, à savoir de l'ordre moral. Déterminée comme « *regula et mensura actuum* » (règles et mesures des actes) ³ en tant que quelqu'un est dirigé vers l'agir ou en est retenu, la loi naturelle appartient à la raison : le « *primum principium actuum humanorum* » (le premier principe des actes humains), qui est ici à l'œuvre comme principe directeur de l'action humaine. Appartenant essentiellement à la raison, la loi appartient aussi à ce qui est *principe*, à savoir : à ce qui est la fin ultime ou dernière de toutes les actions de l'homme, c'est-à-dire à la *béatitude* ou à la *félicité* ⁴.
- 12 En effet, la loi est constituée par la raison, de même qu'une proposition ⁵. Je voudrais dire que la loi est comme une proposition ou une sentence ou un jugement constituée ou manifestée par la raison. Il n'y a pas une loi sans raison. Une loi doit toujours se manifester. En se référant aux diverses *inclinations naturelles* – par exemple : à la

conservation de soi, à l'aspiration au savoir – la raison saisit sur ces inclinations naturelles le bien correspondant, qu'elle propose à la volonté de choisir et par conséquent de faire.

- 13 Le fait que s. Thomas n'entend pas par là un naturalisme éthique, apparaît clairement si l'on prend conscience du contexte politique de la loi naturelle ; car, dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* ⁶, Thomas met en lumière qu'il y a dans la direction de la raison spéculative quelque chose de « naturellement » connu, à savoir des principes par eux-mêmes évidents ; et pareillement il y a dans la direction de la raison pratique des principes par eux-mêmes évidents et « naturellement » connus, par exemple qu'il faut éviter le mal, qu'on ne doit porter préjudice de façon inique à personne, etc. C'est par la raison en tant que nature spécifique de l'homme que l'on peut discerner l'honteux de l'honorable, et non par la nature elle-même, limitée par les inclinations naturelles, que l'on tire ce qu'il faut faire. La fin n'est pas déterminée par la nature mais appréhendée par la raison ⁷, ou ce que l'on « peut découvrir à l'aide de la réflexion », selon les dires d'Al-Farabi. C'est pourquoi il faut que toutes les activités de l'homme se soumettent à la première différence de la raison pratique – le Bien et le Mal, et au premier principe : il faut faire le bien et éviter le mal. Le principe constitutif de l'ordre moral est donc la raison ; l'analyse de l'ordre moral et des inclinations naturelles sont le sujet de la doctrine de la loi naturelle.
- 14 La loi naturelle, et particulièrement le premier principe de la raison pratique – à savoir qu'il faut faire le bien et éviter le mal ⁸ – constitue donc cette première règle et la plus élevée de l'intelligence pratique, sous laquelle chaque intelligence pratique ultérieure doit s'accomplir, comme la prudence aristotélicienne. Ce principe suprême est de toute façon le présupposé de l'agir moral ; sur lequel chaque jugement pratique repose.
- 15 Cela veut dire que l'intelligence pratique est une connaissance du bien par reconnaissance : ce qu'il faut faire est aussi ce à quoi nous ne pouvons pas refuser notre assentiment ⁹. Or, la raison devient pratique en tant qu'elle s'accomplit sous une première différence, à savoir sous la première règle qu'il faut faire le bien et éviter le mal, qui est le premier principe de toutes les autres règles concrètes par lesquelles l'agir de l'homme est guidé. Les préceptes de la loi naturelle constitués par la raison sont tellement comparables aux premiers principes de la raison théorique, à savoir que l'un et l'autre sont des « *principia per se nota* », c'est-à-dire des principes ou « *dignitates vel propositiones* » (expressions qui sont de Boèce selon lui le mot « *dignitates* » désigne aussi les « axiomes » des mathématiciens, mais dans ce contexte ils ne sont pas comparables aux axiomes des mathématiciens comme fixations arbitraires) qui sont directement connus par tous les hommes, comme « *omne totum est maius sua parte* » (le tout est plus grand que ses parties) ou « *non est simul affirmare et negare* » (il n'est pas possible d'affirmer et de nier à la fois). De tels principes sont donc des propositions, dont les termes sont connus de tous ¹⁰. Le principe de la « non-contradiction », le « *primum principium indemonstrabile* » particulièrement, a une nature telle, qu'il faut y ramener toutes les autres propositions afin qu'elles soient vraies.
- 16 Comme dans la direction de la raison spéculative il y a aussi dans la direction de la raison pratique un premier principe, qui se fonde sur le concept du bien (*bonum*) de même que le principe de la non-contradiction se fonde sur le concept de l'étant (*ens*) ; il est : « *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* » (le bien est à faire et à poursuivre, et le mal est à éviter). C'est le premier principe de la loi naturelle et donc de la raison pratique, auquel il faut ramener tous les autres préceptes, afin qu'ils soient

bons et par conséquent vrais¹¹. Cela veut dire que la raison discerne les choses qu'il faut faire ou vouloir, et celles qu'il faut éviter. En d'autres termes ce qui est saisi par la raison comme le bien, c'est ce qu'il faut faire ; et ce qui est saisi par elle comme le mal, c'est ce qu'il faut éviter. La structure de la raison ici établie par Thomas, signifie donc que ce à quoi on est tenu, à savoir qu'il faut faire le bien, c'est à la fois ce que la raison doit affirmer ; et ce que l'on doit au contraire éviter, à savoir faire le mal, c'est à la fois ce que la raison doit nier¹². Comme Aristote (*Éth. Nic.* VI, 2. 1139 a 21 ; *ibid.* : a 28) le dit, ce qui est « affirmer » et « nier » dans le mouvement de la pensée, c'est ce qui est « à poursuivre » et « à éviter » dans l'« *appetitus* », dans le désir respectivement l'inclination ; ou ce que le « vrai » et le « faux » signifient à l'égard de la raison spéculative, c'est ce que le « bien » et le « mal » signifient à l'égard de la raison pratique.

- 17 En d'autres termes : toutes les propositions de la raison spéculative possèdent une première différence, à savoir qu'elles sont vraies ou fausses ; et de façon analogue toutes les propositions de la raison pratique possèdent aussi une première différence, à savoir qu'elles comportent le bien ou le mal sous le titre de « il faut faire » ou « il faut éviter ». Les propositions théoriques énoncent affirmativement ou négativement quelque chose d'un objet ; et de façon analogue par rapport à une inclination (*appetitus*) les propositions pratiques prescrivent ou ordonnent à la volonté, qu'il faut faire quelque chose ou qu'il faut l'éviter. Par rapport aux premiers principes de la raison pratique chaque activité de l'homme gagne sa rationalité, c'est-à-dire que la vie pratique de l'homme est donc synonyme de « *secundum rationem vivere* » (vivre sa vie selon la raison) (*Sth.* I-II, 94, 3). Par là le premier principe de la raison pratique garantit l'unité, la cohérence et la consistance de l'agir moral. Tel est le sens de la « non-contradiction », par lequel la raison est tout à fait formée. Aussi bien les premiers principes de la raison théorique que les premiers principes de la raison pratique sont des « *principia per se nota* » (principes évidents par soi), et « *indemonstrabilia* » (indémontrables), desquels nous ne pouvons rien inférer ; ils ne peuvent pas faire fonction de prémisses d'un syllogisme quelconque, mais ils ne sont que des propositions ou des jugements que la raison perçoit immédiatement lorsqu'elle s'ouvre à la réalité. Donc, les premiers principes de la raison représentent expressément la structure de la raison elle-même. Ils ne forment pas la matière ou le fond de la pensée, mais ils sont la forme par laquelle la raison est constituée.
- 18 Le terme de « synderèse » (conscience morale première) comme « *principium permanens quod rectitudinem immutabilem habeat* » (principe permanent qui a rectitude immuable) (*De ver.* 16, 2) ici utilisé par Thomas d'Aquin pour désigner l'« *habitus primorum principiorum rationis practicae* »¹³ possède le sens d'une première connaissance, par laquelle la raison est « à l'origine » formée ; tandis que le terme de « conscience morale » est synonyme de « *applicatio scientiae ad aliquem specialem actum* » (l'application du savoir à quelque acte particulier) (*De ver.* 17, 2, Ed. Leonina XXII/2, p. 519), et cela selon les deux formes de l'application que l'on trouve « *in speculativis* » (en spéculant) comme Thomas dit : D'une part, par la « *via inveniendi* », qui correspond à la déduction dans la raison théorique à partir des principes pour découvrir des conclusions, à savoir « *per quam ex principiis investigamus* (nous découvrons) *conclusiones* », ce qui veut dire « *in operativis* » (en pratique) : « *per scientiam inspicimus quid agendum sit* » (que nous reconnaissons par le savoir ce que nous avons à faire) ; et d'autre part par la « *via iudicandi* », par l'induction à partir des conclusions pour remonter aux principes, à savoir « *per quam conclusiones in principia resolvuntur* »,

ce qui signifie la manière « *qua ea quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint* » (par laquelle nous examinons et discutons si les faits sont bons et vrais) (*De ver.* 17, 1, Ed. Leonina XXII/2, 516). Le terme de conscience morale signifie donc, au sens de « *simul scire* », plus l'acte de juger que l'« *habitus principiorum* » (l'intuition des principes) englobé par la « synderèse ».

- 19 Mais puisque le jugement de la conscience morale ne consiste que dans la connaissance (*De ver.* 17, 1 ad 4, Ed. Leonina XXII/2, 517), et en outre, puisqu'il faut agir, il doit également y avoir un principe, par lequel la volonté peut choisir ce qu'il faut faire, et éviter ce qu'il ne faut pas faire. La raison pratique ne doit pas s'en tenir ou rester au jugement : « *bene iudicare de agendis* », il faut en arriver à l'œuvre (Cf. : *Sententia lib. Ethicorum* VI, 9. 1143a7, Ed. Leonina XLVII/2, 366) ; il ne suffit pas de reconnaître le bien, il faut le faire. C'est exactement le travail de la *prudence*. Elle s'interpose entre les premiers principes de la raison pratique et ce qu'il faut faire, en tenant compte des exigences particulières de l'agir, des circonstances et de la fin ultime de l'homme.
- 20 Ce concept de prudence ici utilisé par s. Thomas est l'« *applicatio ad opus* », qui est la fin de la raison pratique¹⁴. Or, par l'« *applicatio ad opus* » nous pouvons entendre une certaine forme de déduction scientifique, parce que la raison spéculative et la raison pratique procèdent pareillement. Elles partent de principes pour aboutir à des conclusions¹⁵. Mais cela n'est vrai que dans un certain sens : la raison spéculative va des principes aux conclusions par nécessité ; elle a toujours pour objet des choses nécessaires, tandis que la raison pratique procède par « détermination », comme Thomas dit (*Sth.* I-II, 95, 2). Elle a pour objet l'agir humain et par conséquent des choses, qui surviennent toujours autrement (*Sth.* I-II, 94, 4). Ce qu'il faut faire, cela ne peut pas être déduit du premier principe. Dans le concret l'agir de l'homme provient uniquement de la volonté. La raison y est active par invention, c'est-à-dire en ajoutant au premier principe quelque chose. Ce qu'elle y ajoute c'est ce qui à l'origine n'est pas dans le premier principe de la raison pratique, mais dans les expériences humaines.
- 21 Les jugements de la prudence donc, nous les acquérons par l'expérience, laquelle requiert « beaucoup de temps », comme Thomas souligne (*Sententia lib. Ethicorum* VI, 7. 1142 a 11, Ed. Leonina XLVII/2, 358). Par là la prudence adhère à la raison, qui est « *sui ipsius gubernativa* » (un guide de soi même) (*Sententia lib. Ethicorum* VI, 7. 1141 b 29, Ed. Leonina XLVII/2, 357) ; et ses jugements ne sont pas déduits des premiers principes, mais « *per industriam rationis inventa* » (trouvés par les efforts de la raison) (*Sth.* I-II, 91, 3), c'est-à-dire que nous les découvrons à l'aide de la réflexion. La réflexion de la prudence est donc un examen. Elle détermine l'agir moral par recours au premier principe de la raison pratique, qu'il faut faire le bien et éviter le mal. En réfléchissant sur la fin ultime de l'homme la prudence prescrit par ses jugements ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Bien sûr, afin que l'agir soit conforme au bien, et afin qu'il soit ordonné à la fin ultime, et par là au bien de tout l'agir de l'homme, il faut que la volonté soit bonne (*Sth.* I-II, 56, 3), c'est-à-dire, que la réflexion de la prudence ne peut pas pousser la volonté directement à l'action. Elle ne peut que prescrire ce qui doit être choisi par la volonté. À cause de cela il y a nécessité d'une médiation subjective de ce que l'on doit faire objectivement. C'est à la prudence de prendre la fonction de cette médiation ; cependant elle ne consiste qu'en des jugements pratiques. En regardant la fin dernière de la vie pratique de l'homme, elle signifie pour ainsi dire un « bien réfléchir » sur ce qu'il faut faire et sur ce qu'il faut éviter.

Al-Farabi : le multiple sens de l'intellect et la prudence aristotélicienne

- 22 Venons à présent à Al-Farabi. Ce qui nous intéresse ici, c'est la question de savoir si le parallélisme de sens de la raison est une doctrine authentique d'Al-Farabi. Nous avons déjà mentionné qu'Al-Farabi l'a insérée dans son traité *De intellectu*. Au début de son traité Al-Farabi nous dit que l'« intellect » s'emploie en beaucoup de sens différents, « *nomen intellectus multis modis dicitur* »¹⁶. Il en distingue six significations différentes.
- 23 Une première signification de l'intellect est celle que le vulgaire donne à ce mot lorsqu'il nomme intelligent celui qui fait preuve de discernement. Au sens usuel de l'intellect un homme intelligent est celui qui est vertueux et qui dispose d'une excellente délibération¹⁷. Le vulgaire entend donc par « intelligent » celui « dont l'esprit (*ingenium*) est capable de découvrir ce qu'il faut faire, parce que cela est bon et louable (*ad inveniendum id quod debet esse laudabilis bonitatis*), ou ce qu'il faut éviter, parce que cela est mauvais » (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 127). Un homme qui se sert de son esprit pour inventer le mal est nommé au contraire rusé ou retors. Il y a donc une signification de l'intellect, nommé « agilité intellectuelle » par Aristote (*Éth. Nic.* VI, 13. 1144 a 24), à laquelle sans doute Al-Farabi fait allusion. Le prudent est par contre celui « dont l'esprit est capable de découvrir ce qui est bon, afin de le faire, ou ce qui est vraiment mauvais, afin de l'éviter ». Ainsi, nous pouvons généralement entendre par intellect ce qu'Aristote entend par *prudence*. Le premier sens de l'intellect est donc la « prudence morale », à la différence de l'agilité intellectuelle, en tant que le discernement est rattaché à la vertu morale et donc à ce qui est signifié par « *secundum rationem esse* » (vivre sa vie selon la raison). La prudence « c'est de bien examiner ce qu'il faut découvrir en fait de bien à faire et ce qu'il faut découvrir en fait de mal à éviter »¹⁸.
- 24 La deuxième signification de l'intellect est celle que les « locutores », les « dialecticiens » et donc les « *mutakallimun* » (c'est-à-dire : les théologiens musulmans) donnent à ce mot lorsqu'ils « disent : l'intellect exige ceci, ou : l'intellect rejette cela » (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 116, p. 128) ou autrement dit l'intellect doit affirmer ceci ou l'intellect doit nier cela. L'intellect « ne signifie que ce qui est accepté par tout le monde comme vrai », donc « *quod est probabile apud omnes* » (ce qui est probable chez chacun). « Une proposition acceptée par tous ou par la plupart des hommes (*sententiam enim communem apud omnes vel plures*), voilà, ce que les dialecticiens nomment intellect ».
- 25 La troisième signification de l'intellect est celle qu'Aristote donne à ce mot dans les *Analytica posteriora*. On entend par là « cette faculté de l'âme par laquelle l'homme acquiert la certitude de propositions universelles, vraies et nécessaires »¹⁹. Ces propositions sont les principes des sciences spéculatives ; la certitude de telles propositions, nous l'acquérons « sans qu'aucune argumentation ni réflexion soient requises, mais naturellement et par une sorte d'aptitude innée ». Le terme intellect désigne pour ainsi dire la « lumière naturelle »²⁰, par laquelle nous percevons immédiatement l'évidence des premiers principes.
- 26 La cinquième signification de l'intellect est celle dont Aristote parle dans le *De anima*, livre III et chap. 5 (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 117, p. 131). La sixième signification de l'intellect est l'intelligence dont Aristote traite dans son livre de métaphysique (*ibid.*, 124, 140 ; Aristote, *Métaph.* XII, 7-9). La quatrième signification de l'intellect est celle dont Aristote parle dans le VI^e livre de l'*Éthique à Nicomaque* et dont il est question ici (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 116 sq., p. 129 sq.).
- 27 Ce quatrième sens de l'intellect est défini par rapport aux premiers principes de la raison pratique : grâce à une expérience fréquente l'homme acquiert « la certitude des

propositions et des jugements concernant les choses qui relèvent de la volonté et dont la nature est telle qu'il faut les choisir ou les éviter » ; et ces propositions sont pour ainsi dire des « *proposiciones affirmative* », c'est-à-dire des propositions auxquelles la raison ne peut pas refuser son assentiment puisque, selon Aristote, « affirmer » et « nier » pour la raison, équivaut à « poursuivre » et « éviter » pour l'« *appetitus* » (inclination) ²¹. J'estime que c'est sur cette équivalence que repose l'expression « *proposiciones affirmative* ».

- 28 Mais à proprement parler, parmi les différentes formes d'actes de paroles, seule la proposition assertorique ou l'« *enuntiatio* » et donc les « *proposiciones affirmative* », sont vraies ou fausses, comme Aristote mentionne dans son *De interpretatione* ²². Il y a encore des propositions que l'on ne peut pas tenir pour vraies ou fausses, mais pour bonnes ou mauvaises, ou encore celles par lesquelles la raison dirige les actes volontaires. Celles-ci semblent être exclues de la recherche scientifique parce que la raison n'y cherche pas la vérité mais l'œuvre. Or, il y a – selon le *Commentaire* d'Al-Farabi sur *De interpretatione* d'Aristote – cinq espèces de propositions ou de sentences (*species of sentences*), à savoir : « *imperative* » (*imperative, imperatiua*), « *request* » (*requête, interrogatiua*), « *entreaty* » (*déprécation, deprecatiua*), « *vocative* » (*vocative, vocatiua*) et enfin « *statement* » (*énonciation, enuntiatiua*) ²³. Parmi ces espèces de propositions ou de sentences, on rencontre le vrai et le faux uniquement dans l'énonciation ou l'*enuntiatiua*.
- 29 Il est question des autres espèces dans la *Rhétorique* ou la *Poétique*. La raison a ici une certaine manière de « diriger » ou d'« ordonner », qui ne peut pas être vraiment équivalente à la notion « exprimer le vrai ou le faux ». C'est le cas des paroles qui se réfèrent à la volonté ou aux désirs :
- 30 « *Imperative, request (requête), and entreaty (déprécation)* » – comme Al-Farabi dit – « *have the same shape in Arabic. They only differ as regards the persons speaking and spoken to. For if it is from a superior to a subordinate, it is a command ; if from a subordinate to a superior, it is an entreaty ; and if from equal to equal, it is a request* » (...ont la même forme en Arabe. Elles ne diffèrent qu'en fonction de la personne qui parle et de celles à qui on parle. Si c'est d'un supérieur vers un subordonné, c'est un impératif ; si c'est d'un subordonné vers un supérieur, c'est une déprécation ; et si d'un égal à un égal, c'est une requête) ²⁴.
- 31 Il y a donc des paroles ou des propositions, par lesquelles la raison conçoit non seulement la vérité des choses, mais aussi le bien et le mal, donc ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut éviter.
- 32 Quel est donc le sens exact de ces propositions qui remplacent le vrai et le faux des propositions assertoriques ? On peut clarifier cela, lorsqu'on se réfère à la *Rhétorique*, c'est-à-dire au *Kitab al-Hataba (Commentaire de la Rhétorique d'Aristote)* d'Al-Farabi, dont il y a en abrégé une traduction latine d'Hermann l'Allemand sous le titre *Didascalica in rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabi* ²⁵.
- 33 D'abord « quant à l'acte de persuader » – Al-Farabi y dit ²⁶ – « dans l'art de la Rhétorique, il est comme l'enseignement dans les arts démonstratifs ». La persuasion correspond à l'enseignement. L'opinion engendrée par la persuasion et la certitude ont ceci en commun qu'elles expriment toutes les deux un point de vue. Les propositions dans lesquelles s'exprime un point de vue sont soit nécessaires, soit possibles. La certitude concerne seulement les propositions nécessaires. Celles-ci sont donc des propositions au troisième sens de l'intellect ci-dessus distingué ²⁷. En outre il y a un « point de vue commun a priori dont le propre est que, se présentant soudainement à

l'homme, il lui paraîtra nécessaire qu'il soit tel, avant de faire des investigations ». Cela veut dire qu'il y a un point de vue dont on n'a pas poursuivi l'investigation ; nous l'acquérons sans réflexion ou délibération, mais par une sorte d'aptitude innée. C'est aussi la troisième signification de l'intellect ci-dessus distinguée.

- 34 Or l'enthymème a dans l'art rhétorique une fonction comparable au syllogisme dans les arts démonstratifs ; cependant l'enthymème persuade, alors que le syllogisme prouve. Pour persuader la rhétorique utilise des prémisses qui sont « au premier abord universellement connues pour tous et incidemment universellement connues en vérité », en d'autres termes, elle utilise des propositions qui sont universellement connues selon le sens commun immédiat de tous. Alors, le « sens commun immédiat de tous » peut signifier « que toutes ces propositions sont de celles que tout le monde accepte, c'est-à-dire qui apparaissent comme vraies à première vue » (Al-Farabi, *Kitab al-Hataba*, loc. cit., p. 58 ; 60 ; 84 ; 68 ; 104 sq., p. 62). C'est donc pour ainsi dire le deuxième sens de l'application du mot « intellect » ci-dessus distingué par Al-Farabi : L'intellect « ne signifie que ce qui est accepté par tout le monde comme vrai », cela veut dire : une proposition acceptée par tous ou par la plupart des hommes. Que ceci ne soit pas le sens exact des propositions dont il est question à l'égard de la raison pratique, c'est-à-dire à l'égard de la quatrième signification de l'intellect, Al-Farabi le met en lumière dans son *Commentaire du De interpretatione* d'Aristote : Il y dit (Al-Farabi, *Commentary on Aristotle's De interpretatione*, loc. cit., p. 76 sq) :
- 35 « Views which have become commonly accepted in a community as following from the opinion of a man whose word carries authority among its members, are not employed in (the process of investigation in philosophy) ... Aristotle says in the Posterior Analytics that we must not consider it as a test of a self-evident statement that a man does or does not acknowledge it verbally, but that his mind naturally acknowledges it ... He therefore does not consider it as a test of a self-evident statement that it is, or is not, commonly accepted » (Cf. : Aristote, *Anal. post.* I, 5. 74 b 24). (Les vues qui sont communément acceptées dans une communauté en tant qu'elles suivent l'opinion d'un homme qui a autorité sur les membres de cette communauté ne sont pas utilisées dans le processus d'investigation de la philosophie... Aristote dit dans les *Analytiques postérieures* que nous ne devons pas retenir comme critère d'évidence par soi d'une proposition qu'un homme l'accepte en parole, mais que sa pensée l'accepte... Aristote ne retient donc pas comme critère d'évidence par soi ce qui est communément accepté).
- 36 Le sens le plus exact des propositions auxquelles la raison ne peut pas refuser son assentiment, parce qu'elles sont immédiatement connues, est donc qu'elles sont des principes de la raison, c'est-à-dire *principia per se nota* ou propositions par elles-mêmes évidentes dont la certitude ne consiste pas en ce qu'elles sont communément acceptées – c'est l'~~enthymème~~ ou l'enthymème d'Aristote (*Éth. Nic.* II, 1. 1145 b 2-7) – mais en ce qu'elles sont « le point de vue commun *a priori* » ou des « *proposiciones affirmative* » qui constituent la raison entièrement. Donc il y a aussi à l'égard de la raison pratique des principes par lesquels les choses relevant de la volonté sont dirigées, et il y a premièrement des principes qui sont immédiatement connus sans réflexion ou investigation.
- 37 Ainsi donc, « les jugements que l'homme acquiert de cette manière et par cette partie de l'âme » – c'est bien sûr la « lumière naturelle » distinguée dans la troisième signification de l'intellect – servent de principes à l'homme prudent pour discerner, parmi les choses qui relèvent de sa volonté (*in adinueniendo de rebus voluntariis*), celles

qu'il doit choisir de celles qu'il doit éviter. Ces jugements ou propositions affirmatives sont nettement des premiers principes de la raison pratique. L'homme prudent doit donc vérifier ce qu'il a à choisir. Il doit l'examiner par recours aux premiers principes, c'est-à-dire par recours à la première différence de la raison pratique, qu'il faut faire le bien et éviter le mal. C'est donc la première signification de l'intellect, à savoir la prudence qui est « la capacité qu'un esprit possède de découvrir ce qui est bon, afin de le faire, ou ce qui est vraiment mauvais, afin de l'éviter » (*Bonitas vero ingenii in adinveniendo quod est bonum ut agatur et quod est vere malum ut fugiatur, est prudentia*).

- En d'autres termes, ces jugements ou propositions que la raison perçoit immédiatement servent de principes à ceux qui sont doués de prudence et de réflexion, dans la mesure où c'est leur habitude de découvrir quel objet de la volonté il faut choisir et lequel il faut éviter. Ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter n'est pas une chose déduite du premier principe, mais c'est une chose découverte par l'effort de la raison, « *id quod invenitur per hunc intellectum* » (prudence) (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 117). Donc le discernement de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter signifie pour ainsi dire un « bien réfléchir » à l'égard du bien et du mal ²⁸. Le concept de prudence comprend un rapport de l'homme à soi-même ; il présume donc le libre arbitre ²⁹, le choix du bien.
- Ainsi – comme Al-Farabi le met en lumière – le rapport de ces jugements à ce que l'on peut découvrir à l'aide de la réflexion est le même que le rapport des principes premiers, dont il est question aux *Analytica posteriora*, à ce que l'on en déduit. « De même en effet que les principes servent aux auteurs des sciences spéculatives à découvrir par eux dans ces sciences spéculatives ce dont la nature est d'être connu seulement, et non pas fait, de même aussi ces jugements servent de principes à l'homme prudent et habile (*prudens* et *ingeniosus*) pour choisir entre les choses volontaires celles dont la nature est telle qu'elles doivent être faites » (Al-Farabi, *De intellectu*, loc. cit., p. 129 sq., p. 117). Il y a donc deux ordres – l'ordre spéculatif et l'ordre pratique – dont la structure et le procédé d'investigation sont du moins comparables, sauf que dans l'ordre spéculatif la raison découvre ce dont la nature est d'être connu seulement, donc ce qui n'a pas à être fait par nous, tandis que dans l'ordre pratique elle découvre ce dont la nature est d'être fait par nous, donc ce qui dépend de notre volonté.
- Le parallélisme de la raison théorique et pratique dont nous avons perçu la structure, est-elle une bonne idée d'Al-Farabi qui se limite à combiner seulement la première et la troisième signification du mot « intellect » qu'il a distinguée ci-dessus ? Je ne le crois pas. Pour répondre convenablement à cette question il faut bien étudier l'anthropologie al-farabienne ³⁰, surtout sa théorie cosmologique de l'intellect. Quelques remarques s'imposent : après avoir exposé l'émanation de l'intellect agent, Al-Farabi s'explique sur la raison humaine de la façon suivante. Dans son *Mabadi ara ahl al-Madina al-Fadila* (*On the Perfect State*), il écrit :
- « *Those are the first intelligibles* », c'est-à-dire les premiers principes de la raison humaine, » « *which are common to all men, as, for example, that the whole is greater than the part, and that things equal in size to one and the same thing are equal to one another. The common first intelligibles are of three kinds, (a) the principles of the productive skills* (b) *the principles by which one becomes aware of good and evil in man's actions*, (c) *the principles which are used for knowing the existents which are not the objects of man's actions, and their primary principles and ranks : such as the heavens*

and the first cause and the other primary principles and what happens to come to be out of those primary principles » (¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶¶) ³¹ (Ce sont les premiers principes de la raison humaine qui sont intelligibles en premier et commun à tous les hommes, par exemple : que le tout et plus grand que la partie, ou que deux choses de dimensions égales à une troisième sont de dimensions égales. Ces premiers principes sont de trois sortes : (a) les principes techniques, (b) les principes par lesquels on reconnaît le bien ou le mal des actions de l'homme, (c) les principes qui permettent d'appréhender les existants qui ne relèvent pas de la volonté humaine, par exemple : les astres, les causes premières et les autres principes premiers ainsi que ce qui s'y rattachent).

- 43 L'unité de la raison humaine est conservée par ces premiers principes, même s'ils émanent de l'*intellect agent* et donc : « *Man can reach happiness only when the Active Intellect first gives the first intelligibles, which constitute the primary knowledge* » (L'homme peut seulement atteindre le bonheur lorsque l'intellect agent donne les premiers principes qui constituent le premier savoir) ³². En effet les premiers principes de la raison viennent du dehors, mais cela n'a aucune incidence sur la structure de la raison humaine, parce qu'elle est – même de l'extérieur – constituée par une « lumière naturelle ».
- 44 L'intellect pratique « *is a faculty by which a man from much experience of things and long observation of the data of sense attains certain premises by which it is possible for him to take account of what should be chosen and avoided in the individual things within our power. Some of these premises turn out to be universal subsuming things which should be chosen and avoided, while others are isolated and partial, to be used as examples for what the man has not seen and wishes to take account of* » (... est une faculté par laquelle un homme d'une grande expérience des choses et une longue observation des données des sens atteint à certaines prémisses qui lui permettent de choisir ce qu'il faut faire) ³³.
- 45 La médiation de ces principes est la fonction de la prudence ; cette dernière est en quelque sorte un « bien réfléchir » à l'égard de la fin ultime : « *Since what is intended by man's existence is that he attain supreme happiness, he – in order to achieve it – needs to know what happiness is* » (étant donné que la fin dernière de l'homme est d'atteindre la félicité suprême, pour y parvenir encore faut-il qu'il sache ce qu'est cette félicité suprême). C'est là une question qui appartient à la raison théorique. « *Make it his end* » – Après avoir compris ce qu'est la félicité suprême il faut la prendre pour fin, ce qui est du ressort de la volonté ou du choix. « *And hold it before his eyes* » – La tenir devant ses yeux, ce qui est du ressort de la prudence. « *Then, after that, he needs to know the things he ought to do in order to attain happiness, and then do these actions* » ³⁴. Et après cela il faut savoir les choses qu'il faut accomplir pour atteindre la félicité, et enfin il faut les accomplir. Ainsi, la doctrine du parallélisme de la raison pratique et de la raison théorique est bien établie ; la rationalité de la vie pratique bien fondée.

NOTES

- 1.. Équipe de recherche en anthropologie et sociologie de l'expertise ; Groupe d'anthropologie philosophique.
- 2.. Il faut remarquer : Thomas D'AQUIN, *In Sent.* II, d, 24, q. 2, a.3 ; *In III Sent.*, d. 33, q. 2. a. 4, sol. 4 ; puis : *In II Sent.*, d. 24, q. 2., a. 1 ; *Sentencia libri De anima*, II, 13. (418 a 7-25), *dubit.* II, Ed. Leonina XLV/1, 121 ; puis les : *Sententia lib. Ethicorum* VI, Ed. Leonina XLVII/2, 337 sq ; *Sentencia lib. De anima* III, Ed. Leonina XLV/1, 231 sq. ; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1c, où Thomas fait mention d'Al-Farabi via Averroès. Il faut remarquer aussi AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus* V, 1, Louvain/Leiden, ed. S. Van Riet II, 1968, 69 sq. ; G. VERBEKE, « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne », dans : *ibid.*, 13* sq., où Avicenne établit aussi le parallélisme entre la raison théorique et pratique. Enfin : Albert le GRAND, *De intellectu et intelligibili*, *Lib. I, tract. III, cap.3* ; *Lib. II, tract. un., cap. 4 et cap. 8* ; *Super Ethica* VI, lect. XI, n. 543, Ed. Colon. XIV / 2, 467, 22-24 : « ... cum scire in operationibus de faciendo sit sicut conclusio in scibilibus... ». Albert le GRAND, *De bono, Tractatus 5 : De iustitia*, q. 1, Ed. Colon. XXVIII, 260 sq.
- 3.. Sth. I-II, 90, 1 ; cf. aussi : ARISTOTE, *Éth. Nic.* VII, 9. 1151 a 15-19 ; Thomas D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum* VII, 8. 1151 a 11-20, Ed. Leonina XLVII/2, 415.
- 4.. Sth. I-II, 90, 2 ; cf. aussi : Sth. I-II, 90, 1 ad 2 ; *Sententia lib. Ethicorum* VII, 3. 1147 a 24-31, Ed. Leonina XLVII/2, 392 ; ARISTOTE, *Éth. Nic.* VII, 5. 1147 a 26 ; Thomas D'AQUIN, Sth. I-II, 90, 3 ; Sth. I-II, 91, 1 ; Sth. I-II, 90, 4.
- 5.. Sth. I-II, 94, 1 : « *Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum : sicut etiam propositio est quoddam opus rationis* ». Cf. aussi : Sth. I-II, 91, 2 ; I-II, 56, 3.
- 6.. *Sententia lib. Ethicorum* V, 12 (1134 b 19), Ed. Leonina XLVII/2, 305.
- 7.. *Sententia lib. Ethicorum* VI, 2 (1139 a 27), Ed. Leonina XLVII/2, 337 ; cf. aussi : Sth. I-II, 90, 2 ad 3.
- 8.. Sth. I-II, 94, 2 ; cf. : L. HONNEFELDER, *Praktische Vernunft und Gewissen*, dans : A. HERTZ, W. KORFF, T. RENDTORFF, H. RINGELING (Ed.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien 1982, p. 19-43 ; ID., « Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik », dans : E. CORETH (Ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, 1987, p. 147-169 ; J. H. J. SCHNEIDER, « Subjekt und Gewissen », dans : G. KRIEGER/H.-L. OLLIG (Eds.), *Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens*, Paderborn u. a. 2001, p. 179-203.
- 9.. Sth. I-II, 92, 2 : « *Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid* ».
- 10.. Sth. I-II, 94, 2 ; *Sententia lib. Ethicorum* VI, 3 (1139 b 25), Ed. Leonina XLVII / 2, 341 ; *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.
- 11.. Le terme d'une est dans : ARISTOTE, *Éth. Nic.* VI, 2. 1139 a 26-27 ; cf. : Thomas D'AQUIN, *Sententia lib. Ethicorum* VI, 2 (1139 b 12), Ed. Leonina XLVII/2, p. 338.
- 12.. Cf. : *Sententia lib. Ethicorum* VI, 2. 1139 a 21, Ed. Leonina XLVII/2, 336 : « *Intellectus enim in iudicando habet duos actus, [...] et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit* ».

- 13.. Sth. I-II, 94, 1 ad 2 ; I-II, 63, 1 ; I, 79, 12 ; De ver. 16, 1 ; In II Sent. d. 24, q. 2, a. 3 ; In III Sent. d. 33, q. 2, a. 4, sol. 4 ; In IV Sent. d. 33, q. 1, a. 1.
- 14.. Sth. II-II, 47, 3 ; cf. aussi par exemple : *Sententia lib. Ethicorum* VI, 7. 1141 b 24, Ed. Leonina XLVII/2, 357 ; Sth. I-II, 56, 3.
- 15.. Cf. : *Sententia lib. Ethicorum* VI, 9. 1143 b 9 et b 11, Ed. Leonina XLVII/2, 368 ; Sth. I-II, 91, 3.
- 16.. Cf. : AL-FARABI, « *De intellectu et intellecto* », dans : E. GILSON, *Les Sources gréco-arabes...*, loc. cit., p. 115 ; cf. aussi : E. GILSON, *ibid.*, p. 27-30 ; Fr. DIETERICI, *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1892, p. 61 sq.
- 17.. Cf. aussi : AL-FARABI, *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, ed. D. M. Dunlop, 1961, p. 44 sq., 67 : « *The man of practical wisdom is he who possesses excellence of deliberation in producing what should be done, according to the opinion of Aristotle* ».
- 18.. Cf. : AL-FARABI, « *Kitab al-Hataba* », dans : AL-FARABI, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, Beyrouth, ed. J. Langhade et M. Grignaschi, 1971, p. 56-58.
- 19.. Cf. aussi : ARISTOTE, *Anal. post.*, par exemple : I, 2. 71 b 9 - 72 b 4 ; I, 23. 85 a 1 - 2 ; II, 19. 99 b 15.
- 20.. E. GILSON, *Les Sources gréco-arabes...*, loc. cit., 29 ; cf. aussi : AL-FARABI, *The Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, loc. cit., p. 42.
- 21.. AL-FARABI, *De intellectu*, loc. cit., p. 116 sq ; l'expression « *proposiciones affirmative* » est une adjonction du manuscrit F qui selon Massignon « n'a aucun sens et ne correspond à rien dans l'original » (*ibid.*, p. 129, note 4). Au contraire, je pense qu'elle a un sens définit, lorsqu'on se réfère à l'*Éth. Nic.* VI, 2. 1139 a 21, auquel al-Farabi fait allusion par les mots « *proposiciones affirmative* ».
- 22.. Cf. : ARISTOTE, *De interpretatione* IV, 17 a 3-7 ; THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri Peryermenias* I 7. 17 a 2-6, Ed. Leonina I/1, 36sq. ; AL-FARABI, *Commentary on Aristotle's De interpretatione*, Oxford, ed. F. W. Zimmermann, 1981, p. 43 sq.
- 23.. AL-FARABI, *Commentary on Aristotle's De interpretatione*, loc. cit., p. 43 ; THOMAS D'AQUIN, *Expositio lib. Peryermenias* I 7. 17 a 2-6, Ed. Leonina I/1, 37.
- 24.. AL-FARABI, *Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, Oxford, ed. F. W. Zimmermann, 1981, p. 226. Aux mots de THOMAS D'AQUIN, *Expositio lib. Peryermenias*, I 7 (17 a 2-6), Ed. Leonina I/1, 37 : « *Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria : primo quidem ad attendendum mente, et ad hoc pertinet uocatiua oratio ; secundo ad respondendum uoce, et ad hoc pertinet oratio interrogatiua ; tertio ad exequendum in opere, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperatiua, quantum autem ad superiores oratio deprecatiua...* » Al-Farabi et Thomas ont donc la même source, peut-être l'école d'Ammonius.
- 25.. Cf. : AL-FARABI, *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique. I. : Kitab al-Hataba. II. Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabi*, Beyrouth, ed. J. Langhade et M. Grignaschi, 1971.
- 26.. Cf. : AL-FARABI, *Kitab al-Hataba*, loc. cit., p. 32.
- 27.. *Ibid.* p. 34 ; cf. aussi : *Didascalia in rhetoricam*, loc. cit., p. 156 sq.
- 28.. Cf. : AL-FARABI, *Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, loc. cit., p. 42 : « *The rational speculative part (sc. of the soul) and the rational reflective part have each a corresponding virtue. The virtue of the speculative part is speculative intellect, knowledge and wisdom. The virtue of the reflective part is practical intellect, practical wisdom, discernment, excellence of idea and correctness of opinion* » ; et par exemple : *ibid.*, p. 46 : « *Discernment is the power to find the true judgement in regard to that on which the customary opinions are at variance, and the faculty of being right* ».

- 29.. Cf. : AL-FARABI, *Commentary on Aristotle's De interpretatione*, loc. cit., p. 93 ; cf. aussi : AL-FARABI, « The Political Regime », transl. by F. M. Najjar, dans : *Medieval Political Philosophy*, Ithaca N. Y., ed. by R. Lerner et M. Mahdi, 1991, p. 34 sq.
- 30.. Cf. : AL-FARABI, *Fusul al-Madani. Aphorisms of the Statesman*, loc. cit., p. 42 sq., p. 44-49 ; 61 ; 66 sq., 72 ; ID., « The Political Regime », transl. by F. M. Najjar, dans : *Medieval Political Philosophy*, ed. by R. Lerner and M. Mahdi, loc. cit., p. 32 sq. : ID., « The Attainment of Happiness », transl. by M. Mahdi, dans : *Medieval Political Philosophy*, Ithaca N. Y., ed. by R. Lerner et M. Mahdi, 1991, p. 59 sq., p. 72 sq.
- 31.. AL-FARABI, *Mabadi ara ahl al-Madina al-Fadila. On the Perfect State*, IV, 13, 3, a rev. text with introd., transl., and comment. by R. Walzer, Oxford, 1985, p. 203 sq. ; cf. : F. W. ZIMMERMANN, *Introduction to Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, loc. cit., CIIsq. Cf. aussi : AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, Louvain/Leiden, ed. S. Van Riet II, 1968 : G. VERBEKE, *Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne*, *ibid.*, p. 16*, note 44.
- 32.. AL-FARABI, *The political Regime*, loc. cit., p. 35.
- 33.. AL-FARABI, *The Fusul al-Madani*, loc. cit., p. 44.
- 34.. AL-FARABI, *The political Regime*, loc. cit., p. 35 ; cf. aussi : *ibid.*, p. 40 sq.

RÉSUMÉS

Comment assurer l'unité de la raison humaine face à sa double direction : la direction théorique et la direction pratique ? Par rapport à cette question Thomas d'Aquin a établi sa doctrine de la loi naturelle, surtout l'enseignement de la conscience morale (*Somme de théologie* I-II, 94). Sur le même sujet Al-Farabi a réfléchi dans son *De intellectu et intellecto*. En discernant le multiple sens du mot 'intellect' il reconstruit le concept aristotélicien de la prudence du VI^e livre de l'*Éthique Nicomaque*, auquel il adjoint le concept de l'intellect tiré des *Analytiques postérieures* ; à savoir la connaissance innée des premiers principes de la raison humaine. La concordance des vues de Thomas et d'Al-Farabi saute aux yeux : Pour vivre sa vie selon la raison, il faut avoir un « bien réfléchir » relatif à la fin dernière de l'homme : le bonheur, la béatitude ou la félicité.

How can be established the unity of human reason. Is there something common between the two directions of reason : the practical and the theoretical one ? Thomas Aquinas answers the question with his doctrine of natural law, especially with his concept of synderesis and/or moral conscience in his *Summa theologiae* I-II, 94. On the same theme Al-Farabi has reflected in his *De intellectu et intellecto*. He has reconstructed the aristotelian concept of prudence of the VIth book of the *Nicomachean Ethics* and he has joined it the sense of reason as we can find it in the *Posterior Analytics*, namely the knowledge of the first principles of human reason. The result of both philosophical positions – of Thomas Aquinas and of Al-Farabi – is the following one : There must be a « good reflection » (*a bene iudicare de agendis*) that human beings attain their final good : happiness. That means that human beings can reach their final destination only through the concept of a good will.

AUTEUR

JAKOB HANS JOSEPH SCHNEIDER

Jakob Hans Josef Schneider est Professeur de philosophie à l'Université de Tübingen, Allemagne. Professeur invité en juillet 2003 et janvier 2004 à l'Université de Metz (France). Auteur de nombreux travaux en Éthique et Politique ou Philosophie Pratique, Métaphysique, Esthétique, Philosophie du Langage, Philosophie de l'Antiquité classique (Platon et Aristote), et surtout Philosophie et Théologie au Moyen Âge. Auteur de *Thomas Hobbes und die Spätscholastik*, Bonn (Diss.), 1986, éditeur de *Ethik – Orientierungswissen?*, Würzburg, 2000, coéditeur de *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden/New York/Köln, 1995.