



Porte de la Médina de Marrakech. (Maroc) © UNESCO/Yvon Fruneau
C'est à Marrakech que le grand penseur Averroès mourut le 10 décembre 1198.

AVERROÈS ET L'INTERPRÉTATION DE LA LOI

CONSIDÉRÉ COMME « LE PÈRE SPIRITUEL DE L'EUROPE », L'AVERRROÈS DES LATINS, L'IBN ROSHD DES ARABES, EST UN PHILOSOPHE ANDALOU DU XII^e SIÈCLE. IL A RÉALISÉ UNE SYNTHÈSE ENTRE UNE LECTURE JURIDIQUE DU TEXTE SACRÉ ET UNE LECTURE SCIENTIFIQUE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE, NOTAMMENT D'ARISTOTE. COMPTANT SUR LES DISPOSITIONS RATIONNELLES DE L'HOMME, AVERROÈS A FAIT DE LA DÉMONSTRATION UN MODÈLE DE CONNAISSANCE, SANS NÉGLIGER LES FORMES RUDIMENTAIRES DU RAISONNEMENT AUQUEL LA PLUPART DES HOMMES ONT RECOURS DANS LEUR VIE QUOTIDIENNE. IMAGES ET EXEMPLES VÉHICULÉS PAR LE TEXTE SACRÉ ONT LEUR CORRESPONDANT DANS LA CONNAISSANCE DÉDUCTIVE. EN PLURALISANT LES VOIES D'ACCÈS À LA VÉRITÉ, AVERROÈS A SU CONCILIER SA FOI DANS L'ISLAM ET SA CONNAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE PAÏENNE HÉRITÉE DES GRECS.

LA PHILOSOPHIE ENTRE SAGESSE ET LOI DIVINE

Averroès fut juge, médecin et philosophe. Il a eu une attitude critique à l'égard de la théologie mais non à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire l'amalgame. Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique: une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juge musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens, une spéculation fondée sur une méthode exclusive; c'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme au sens aristotélien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques en favorisant l'ambiguïté des termes. Dans son ouvrage

traduit à deux reprises durant ce siècle en France¹, *Le Discours décisif*, on le voit associer ces deux méthodes, celle du juge et celle du philosophe par un même outil qu'elles ont en commun: le syllogisme, et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens; le mot de dialectique ici, *jadal*, signifiant « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Il y a chez Averroès mention de plusieurs types d'arguments que l'on peut regrouper sous forme de trois: dialectiques, rhétoriques, démonstratifs. Les démonstratifs sont privilégiés mais ils ne concernent que l'élite; les dialectiques sont de deux formes: une proche de la sophistique et une de la démonstration,

les raisonnements rhétoriques (usage des images et des enthymèmes) ont un enjeu pédagogique : transmettre à la masse ce à quoi elle n'a pas un accès facile.

La démarche est la même que ce soit dans ses écrits de méthodologie religieuse ou dans les commentaires aristotéliens : rapporter les différents points de vue, ne se soumettre à aucune école, apprécier les arguments et pour ce qui est du droit, laisser la conclusion au lecteur-acteur du droit concernant tous les cas de controverse juridique.

Les deux opérations du savoir que sont la conception et l'assentiment s'appliquent à ces trois formes d'argumentation. À ce sujet notons qu'il n'y a pas de double vérité chez Averroès mais un double public : il y a ceux qui ont accès à la démonstration et qui sont nourris de philosophie et de sagesse, les concerne au premier chef, l'assentiment au vrai et au faux, et il y a les masses, qui n'ont accès qu'aux arguments rhétoriques et aux plaisirs venus de la poésie, mais cet accès ne signifie pas qu'ils sont en dehors de la raison (leur assentiment sera probable à défaut d'être certain).

Pour notre philosophe il s'agit alors de montrer deux points :

- Dans la mesure où nous sommes des êtres « créés » par Dieu, celui-ci donne le salut et la raison à tous. C'est le sens inclusif, absent chez les Grecs, où la raison est aux Grecs, non aux barbares ; aux citoyens, non aux esclaves, etc. La raison est pour Averroès communément partagée, et le message religieux ne dit pas autre chose que ce que l'on peut obtenir par raison déductive. Seule la passion de l'ambiguïté des théologiens engendre les divisions absentes du face à face démonstration-rhétorique.

- Le message religieux est tout à fait adapté à ceux qui n'ont pas accès à la démonstration. Ils n'ont pas pour autant moins de raison, mais font preuve d'une raison basique, rudimentaire qui est présente dans les lieux rhétoriques, et les œuvres poétiques. La religion est tout aussi raisonnable que toute autre pratique mentale, seules changent les formes d'expression.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (Puf, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au X^e siècle* (Seuil, 2007).



Bibliographie

- > AVERROES, *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, trad. franç. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.
- > AVERROES, *Commentaire moyen sur les Catégories*, , texte établi par M. Kacem, C. Butterworth, A.A. Haridi, Le Caire, The General Egyptian Book Organization, 1980.
- > AVERROES, *Al kulliyât fi al-ttib (Médecine)*, éd. de Saïd Taybân et Imâr al Tâlibi, révisé par Abou Châdî al-Rûbî, *Al majlis al a'lâ li al taqâfa*, Le Caire, 1989.
- > AVERROES, *Bidayat al mujtahid wa nihâyat al muqtasid*, deux tomes, Le Caire, Matba'a al istiqâma, 1938.
- > AVERROES, *Rasâ'il Ibn Ruschd al-Tibbiyya, (Les traités médicaux d'Averroès)*, édités par Georges C. Anawati et S. Zayed, Le Caire, Centre de l'édition de l'héritage culturel, 1987.
- > AVERROES, *Grand commentaire sur le livre de l'âme* (commentaire connu dans sa traduction latine du XIII^e siècle par Michel Scot, l'astrologue de Frédéric II), Cambridge, éd. F.S. Crawford, 1953.
- > AVERROES, *Grand commentaire de la métaphysique*, éd. M. Bouygues, Dar el-Machreq Éditeurs, troisième édition, Beyrouth, 1990.
- > AVERROES, *Tahâfut at-tahâfut*, éd. M. Bouygues, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1992.
- > ALAOUI, J., *Al Matr Al-ruscdî*, Casablanca, Dar Toubqal lin-nachr, 1986.
- > AL-'ABÎDÎ, J., *Ibn Ruschd wa ulûm ach-char'iyya al-islamiyya* (Ibn Ruschd et les sciences islamiques du droit), Beyrouth, Dar al fikr, al'Arabî, 1991.
- > ARNALDEZ, R., *Averroès, un rationaliste en Islam*, Balland, 1998
- > DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1991.
- > IBN BAJJA, *Opera metaphysica (rasâil Ibn Bajja al ilâhiyya)*, Beyrouth, éd de Majid Fakhry, Dar al-nahâr li al-nachr, 1991.
- > FAKHRY, M., *Ibn Ruschd, faylasûf qurtuba (Ibn Ruschd, philosophe de Cordoue)*, Beyrouth, Dar al-machreq, deuxième édition, 1986.
- > GAUTHIER, L., *La théorie d'Ibn Ruschd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909, Vrin-reprise, 1983.
- > JOLIVET, J., *Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Ruschd et d'Aristote*, Arabica, tome XXIX, Fascicule 3, pp. 225-245.
- > MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, réed. Vrin, 1988.
- > RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- > URVOY, D., *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998.

Le Coran : texte programmatique

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas, en commentant *La République* de Platon, à prendre comme exemple des personnes pernicieuses à la cité, en lieu et place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, livre II, 379b : les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes. Averroès vise ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention, à savoir de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami » étant « plus pénible que celui qui vient d'un ennemi ».²

Le texte coranique est présenté au début du Traité du *Fasl al maqal* (Discours décisif) comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve une injonction à connaître. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique, il y a donc cette injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès, où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait³ : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait ; et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif qui est la forme la plus aboutie et qui par conséquent convient à la connaissance de l'être le plus parfait : Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là, il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

Syllogisme pratique et syllogisme théorique

Dans le domaine du droit, on rencontre le problème d'une extension d'une règle prévue pour un cas à des cas apparentés. La loi religieuse ne peut pas prévoir toutes les situations. Le problème posé par l'analogie n'est pas une question d'interprétation, c'est un problème que les situations nouvelles posent au texte, non celui du sens du texte. Celui-ci est mis à l'épreuve des situations nouvelles. La question devient celle de la recherche des similitudes entre la situation décrite par la loi et la situation nouvelle sur laquelle il faut légiférer. De même que dans l'ordre métaphysique, il y a l'être puis ses flexions accidentelles, il y a la loi dans l'ordre du droit, puis les analogies d'attribution ou de proportion qui permettent de rapporter une situation nouvelle à une ancienne, ou plus exactement de l'y réduire ; l'essentiel étant de ne pas multiplier les lois.

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes : 1) - le cas de base, 2) - le cas dérivé assimilé, 3) - la cause ou ressemblance selon laquelle se fait la qualification légale, 4) - le jugement (*hukm*) ou qualification légale. Il y a un transfert de jugement du cas originel prévu par les textes (Coran, dits prophétiques) au cas assimilé (situation nouvelle pour laquelle rien n'est prévu) quand partageant la même cause, les deux cas sont considérés comme équivalents. La parenté formelle de ce raisonnement avec le syllogisme est plus grande qu'il n'y paraît à première vue : le moyen terme dans le syllogisme est la cause dans l'analogie ; la relation du moyen terme aux termes mineur et majeur est équivalente à celle qui existe entre la cause et les cas originel et assimilé. Tout ce qui est requis pour déterminer la vérité ou certitude de la prémisse universelle dans un syllogisme le sera pour prouver que la cause est concomitante au jugement. Cette preuve reste dans le domaine du probable avec un avantage pour l'analogie sur le syllogisme : l'analogie mentionne le particulier sur la base duquel la conclusion est établie, ce que ne fait pas le syllogisme. La connaissance qu'un particulier donné implique un autre particulier est considérée comme plus conforme à l'intelligence naturelle de tout un chacun que la connaissance que tout particulier, subsumé sous une proposition universelle, conduit à une conclusion.

Au regard de ces parentés entre le syllogisme aristotélicien et l'analogie juridique, on ne peut condamner l'activité syllogistique comme une activité hérétique qui vient perturber la lecture du texte religieux. En effet, ce texte se trouve éclairé par une telle méthode de raisonnement à la manière dont se trouve éclairée la loi par l'interprétation du juge et on ne peut privilégier l'analogie juridique et condamner le syllogisme issu de la philosophie aristotélicienne sous prétexte que l'activité syllogistique est une pratique importée :

« Nul ne peut venir objecter que ce type d'étude du syllogisme théorique⁴ (*al qiyas al aqli*) serait une innovation blâmable parce qu'il n'existait pas au premier âge de l'Islam ; d'ailleurs l'étude du syllogisme juridique et de ses espèces elle aussi a été conçue postérieurement au premier âge de l'Islam, et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc cette même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme théorique ».

Le texte sacré dans sa version juridique comme dans sa version spéculative demande que lui soient appliquées des méthodes d'investigation où l'intellect a la bonne part. Le texte sacré est là pour être lu ; il faut donc construire des méthodes de lecture pour lui faire bon accueil.

Autres époques, Autres lieux

Quels prolongements de la pensée d'Averroès en Occident ?

Galilée

Pour lui, à chaque fois que la raison et l'expérience semblent contredire le Livre saint, c'est qu'on aura à tort interprété ce dernier littéralement, sans comprendre qu'il avait été écrit à l'époque pour des gens ignorants. La tâche des savants consiste alors à découvrir le sens caché des Écritures. Il distingue donc deux vérités, celle des Écritures qui est allégorique et celle de la connaissance scientifique qui s'appuie sur l'expérience. *« J'aurais seulement ajouté que, bien que l'Écriture ne puisse errer, néanmoins certains de ses interprètes et commentateurs peuvent parfois commettre des erreurs, et cela de diverses manières. La plus grave et la plus fréquente de ces erreurs consiste à vouloir s'arrêter toujours à la pure signification des mots car cela fait naître non seulement diverses contradictions, mais aussi de graves hérésies et même des blasphèmes. Il serait ainsi nécessaire de donner à Dieu des pieds, des mains et des yeux, ainsi que des sentiments corporels et humains tels que la colère, le repentir et la haine, parfois même l'oubli des événements passés, et l'ignorance des futurs. Par conséquent, tout comme on trouve dans les Écritures beaucoup de propositions qui, si on s'en tient au sens nu des mots, semblent s'écarter de la vérité, mais sont formulées de cette façon afin de s'adapter aux faibles capacités des gens ordinaires, de même est-il nécessaire que, pour le bénéfice de ces rares individus qui se distinguent de la plèbe, les interprètes savants dégagent le vrai sens de ces propositions et identifient les raisons spécifiques pour lesquelles elles ont été énoncées en ces termes. »*

Galilée, *Écrits coperniciens*, Paris, Hachette, Le Livre de poche, 2004, p. 129.

Newton

La vision de Newton est plus archaïque, il est beaucoup plus prudent sur une lecture allégorique des Écritures. Il préconise de séparer les sciences et la philosophie de la religion.

« Reconnaître comme le sens véritable de toute partie de l'Écriture celui qui résulte de la manière la plus libre et la plus naturelle de l'usage et des convenances du langage et de la teneur du contexte dans ce passage et dans d'autres passages de l'Écriture visant au même sens. Car, si ce n'est pas là le véritable sens, alors celui-ci est incertain, et nul ne peut atteindre à la moindre certitude dans sa connaissance. Cela revient à dire que les Écritures ne sont pas une règle de foi certaine, ce qui fait tort à l'esprit de Dieu qui les a dictées. Celui qui, sans meilleur fondement que son opinion privée ou celle de quelque autorité humaine que ce soit, transformera la signification obvie de l'Écriture en Allégorie, ou en tout autre sens moins naturel, déclare par là qu'il place davantage de confiance dans ses propres fantaisies ou dans cette autorité humaine que dans l'Écriture. Et par conséquent l'opinion de tels hommes, si nombreux soient-ils, ne doit pas être considérée. C'est en raison de cela, et non de quelque incertitude réelle propre à l'Écriture, que les Commentateurs ont tellement déformé celle-ci. Et c'est par cette porte que toutes les hérésies se sont glissées et ont chassé la foi antique ».

Isaac Newton, *Écrits sur la religion*, Paris, Gallimard, 1996.

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- Par quels moyens Averroès critique-t-il la théologie ?
- Relevez trois points importants d'opposition entre Averroès et les théologiens.
- Qu'est-ce qui caractérise la démarche d'Averroès ?
- Pourquoi Averroès soutient-il que « la raison est communément partagée » ?
- Averroès promeut-il une vision élitiste de la pensée ?
- Quelle est la différence entre l'analogie et le syllogisme ?
- Quelle est la différence entre l'enseignement ésotérique et l'enseignement exotérique chez Averroès ?
- Quel rapport Averroès établit-il entre philosophie et religion ?
- Averroès valorise-t-il les ambiguïtés dans la lecture d'un texte ?
- La raison humaine est-elle fiable pour Averroès ?
- Quels sont les avantages de la rhétorique pour Averroès ?
- Que recommande Al Fârâbî pour mieux comprendre le Coran ?
- Pourquoi Averroès préfère-t-il le syllogisme plutôt que l'induction ou la dialectique ?
- Qu'est-ce que la Sharia pour Averroès ?
- Quelle est la voie moyenne que défend Averroès sur la question de la liberté humaine ?

Dialoguer avec le texte

- Pensez-vous que la raison puisse être commune ?
- L'analogie vous paraît-elle un mode fiable de connaissance ?
- Le syllogisme vous paraît-il un mode fiable de connaissance ?
- La foi et la raison vont-elles de pair ?
- Attribuez-vous une valeur positive ou négative au concept d'ambiguïté ?
- Faut-il se fier à la raison humaine ?
- La rhétorique vous paraît-elle une pratique fiable ?
- Doit-on et peut-on chercher la certitude dans la réflexion ?
- Pensez-vous qu'il soit utile ou intéressant de déterminer « un ordre de l'Univers » ?

Modalité pédagogique suggérée :

L'art du questionnement

Une question est choisie. Chacun répond individuellement par écrit à la question donnée. On divise le groupe en équipes de trois personnes. Trois fonctions sont établies : questionneur, questionné et observateur. Le questionné lit sa réponse à la première question, le questionneur l'interroge pour qu'il approfondisse ou repense sa réponse, sans tenter de le faire à sa place. Une fois terminé, l'observateur fait ses commentaires sur le dialogue réalisé. On change les rôles et on refait la procédure. On change à nouveau les rôles pour que chacun ait pu remplir les trois fonctions. Si c'est possible, recommencer avec d'autres questions. Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Exercices pédagogiques

Jeu des métaphores

- Introduire une discussion sur l'importance et les buts de l'utilisation des métaphores et des analogies.
- Demander aux participants de lire également la fiche « De la démonstration à la poésie : l'enjeu de la logique dans la philosophie arabe ».
- Après une discussion sur les fiches, demander aux participants de se diviser en groupes de trois personnes dont chacune est chargée de lire un poème.
- Chaque groupe discute ensuite du sens du poème et des liens logiques possible avec la réalité.
- Discussion collective sur les différentes interprétations et sur le pouvoir des métaphores.
- Demander à chaque groupe de choisir un sujet et de créer une métaphore ou une analogie pour l'expliquer.
- Chaque groupe expose sa métaphore et les autres participants proposent des interprétations sur les liens possibles avec la réalité.
- Discussion de l'importance des métaphores et de la poésie comme aide à la communication dans l'Islam.
- Discussion avec les participants des différents aspects clés du texte : Rapport de l'exotérique/ ésotérique, la valorisation de la diversité, la compréhension de la fidélité/infidélité et la recherche de l'harmonie.

PHILOSOPHIE D'ARISTOTE ET TEXTE CORANIQUE

Le titre de l'ouvrage d'Averroès, le *Discours décisif* est long comme c'est le cas pour bon nombre d'ouvrages au Moyen-Âge: *Discours décisif où l'on établit la connexion entre la sagesse et la loi divine*. La traduction en français (Marc Geoffroy, Flammarion, 1996) substitue à «sagesse», «philosophie» et à «loi divine», «révélation». Cette substitution est indicative de la lecture qui est communément faite de ce discours, une lecture qui veut qu'Averroès ait écrit sur le lien entre raison philosophique et foi religieuse. Cette lecture est un lointain héritage du contresens médiéval

sur Averroès: la fameuse thèse de la double vérité, vérité de la raison et vérité de la foi. En réalité, comme l'indique Léo Strauss: «La doctrine de la double vérité n'apparaît pas chez Averroès lui-même ni chez ses prédécesseurs. Au lieu de cela nous trouvons dans la philosophie islamique un usage relativement étendu de la distinction entre enseignement exotérique fondé sur des arguments rhétoriques, et enseignement ésotérique fondé sur des arguments scientifiques et démonstratifs»⁵.

L'ÉSOTÉRIQUE ET L'EXOTÉRIQUE

Ce déplacement de problématique repose sur une argumentation bien présente dans le *Discours décisif*. Un paradigme démonstratif y est à l'œuvre, à l'aune duquel le savoir de quelque nature qu'il soit est rapporté. Averroès, fidèle à la tradition logique arabe d'interprétation des œuvres d'Aristote, interprétation selon laquelle il y a une continuité de la démonstration scientifique à la persuasion rhétorique, indique comment de l'ésotérique des «gens de la démonstration» à l'exotérique de la masse des croyants, il y a un lien qui passe par le partage d'une même foi et d'un savoir gradué selon la capacité de l'intelliger. L'interprétation du verset 7 de la sourate 3⁶, par laquelle Averroès situe l'ésotérique dans le giron des hommes de science, est instructive à plusieurs égards: «C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets univoques qui sont la mère du Livre, et d'autres équivoques. Ceux dont les cœurs inclinent vers l'erreur s'attachent à ce qui est équivoque, car ils recherchent la discorde et sont avides d'interprétation; mais nul

n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et les hommes de science profonde. Ils disent: nous y croyons». Pour Averroès, la lecture du verset associe Dieu aux «hommes de science profonde» contrairement à ceux qui veulent ponctuer par un point après le mot «Dieu» et qui rejettent le syntagme «les hommes de science profonde» dans la partie de la phrase qui rappelle la simple croyance, sans partage de connaissance avec Dieu. «Les hommes de science profonde» à l'instar de Dieu, sont pour Averroès, à même de rendre univoques les versets «équivoques». Ils peuvent les expliquer car étant des «gens de la démonstration», ils en possèdent la preuve. En revanche les partisans de sectes théologiques renforcent les ambiguïtés du texte sacré au lieu de les dissiper. Ils font un usage polémique de la dialectique, oubliant que cet art logique devrait être utilisé en vue d'une préparation à la science comme Aristote le signale dans les *Topiques*: la dialectique est, dans son usage noble, un exercice de la pensée pour sélectionner les prémisses du raisonnement.



DÉMONSTRATION, DIALECTIQUE, RHÉTORIQUE

Le verset, cité pour mettre en correspondance les trois formes d'argumentation aristotélicienne (démonstration, dialectique, rhétorique) et les méthodes induites par le texte sacré, dit ceci : « 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 »⁷. La sagesse renvoie à la démonstration, la dispute à la dialectique et la belle exhortation à la rhétorique. Des trois arts syllogistiques que sont la démonstration, la dialectique et la rhétorique, celle-ci, par son caractère elliptique, est la plus adaptée au grand nombre et le Coran est souvent reçu comme un raccourci de raisonnement : les longues chaînes de raison y sont absentes et l'ellipse se fait fréquente. Si, pour Averroès, le savoir doit se mesurer au syllogisme parfait de la démonstration, il reste que les raisonnements rudimentaires, rhétoriques et poétiques, utilisés par le grand nombre doivent être pris en considération car le sens se constitue essentiellement dans l'adresse. « Exposer quelqu'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender - en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes - conduit tant celui à qui elle est exposée que celui qui les expose à l'infidélité »⁸. L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi au grand nombre des croyants, est-il difficile de faire entendre que Dieu est incorporel ou que ses attributs sont inhérents à son essence sans résider en elle. Parler de sens obvie et de sens caché ne signifie aucunement que de façon intrinsèque, il y a de l'obvie et du caché. Cette distinction ne prend sa valeur que dans l'adresse : le sens obvie est celui que tous décryptent, le sens caché est celui que « les hommes de science profonde » déchiffrent. Il n'y a donc pas une seule voie de compréhension du texte en raison de la diversité des publics auxquels celui-ci s'adresse : « Ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres »⁹.

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La Révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique,¹⁰ la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car elle suppose une capacité égale de la part du questionneur et de la part du répondant or le répondant ici, le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre

des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future)¹¹. Or, les théologiens présentent spéculativement de telles questions. Ce qui, selon Averroès, est cause d'égarement car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent s'assimiler à eux sans porter préjudice aux gens de la démonstration. Ils ne peuvent non plus, sans préjudice pour le grand nombre, donner une tournure apparemment démonstrative à leurs arguments. Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Mentionnons le travail pionnier d'Al Fârâbî à ce sujet qui, pour aborder le Coran, préconise de s'armer d'une bonne connaissance de la langue, de savoir l'état de la langue au moment de la Révélation et de prendre en compte les modifications, altérations qui se produisent avec le temps. C'est une injonction nécessaire pour le juge en particulier, comme le souligne Al Fârâbî dans *Le livre de la religion*¹² :

Le juge doit connaître « la langue dans laquelle le premier gouvernant conversait, l'habitude qui était celle des hommes de son temps dans l'emploi de leur langue, ce qui en était employé pour désigner quelque chose d'un point de vue métaphorique tout en étant en réalité le nom d'autre chose, afin d'éviter de supposer de la chose à laquelle on a appliqué métaphoriquement le nom d'une autre qu'en prononçant ce mot, il a voulu dire cette autre chose, ou bien de supposer que celle-ci est celle-là. Il lui faut en outre une excessive perspicacité de ce qui s'emploie dans l'absolu tandis que l'objectif de son auteur était plus particulier, de ce qui s'emploie, à en juger par l'apparence du discours, de manière particulière alors que l'objectif de l'auteur était plus général et de ce qui s'emploie de manière particulière, ou générale ou absolue et où l'objectif de l'auteur est bien ce qu'il désigne en apparence. Et il faut qu'il ait la connaissance des faits bien connus et de ceux qui sont dans la coutume, qu'il ait en outre une capacité à prendre les ressemblances et les divergences parmi les choses, une capacité pour ce qui est impliqué par quelque chose et ce qu'elle n'implique pas (ce qui ne s'acquiert que par une excellente disposition innée et par une expérience formée par l'art). Il faut qu'il se penche sur les mots du législateur dans tout ce qu'il a légiféré par un discours, ainsi que sur ses actions là où il a légiféré par son acte et sans le prononcer, soit par témoignage et par ouï-dire, s'il existe [52] à son époque des compagnons de cet homme, soit à la faveur de traditions (et ces traditions sont soit bien connues, soit masquées, et dans chacun de ces deux cas, elles sont ou bien écrites, ou bien non écrites) »

Les limites de la méthode dialectique

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude mais non à la certitude¹³. Le discours dialectique est composé de prémisses largement connues qui occasionnent un assentiment basé sur le témoignage de tous ou du plus grand nombre mais il n'est pas fondé sur la nature de la chose en elle-même ; contrairement à ce qui se passe dans la démonstration. L'assentiment dialectique ne repose donc que sur le fait que d'autres partagent la même opinion, mais non sur le fait que l'opinion est une connaissance. Il s'ensuit que les prémisses dialectiques peuvent être fausses. Il s'ensuit aussi qu'elles n'ont pas de sujet spécifique, mais qu'à la manière de la rhétorique, elles composent un prédicat et un sujet non pas en se calquant sur leur composition en dehors de l'âme - c'est-à-dire non pas selon ce que les choses sont en elles-mêmes - mais seulement sur ce qui est communément admis de ces choses.

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec l'induction nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme. Soit l'argument suivant « tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont ». Ce qui donne lieu à la conclusion selon laquelle le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel, dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure mais sans prémisses universelles : « l'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des *ach'arites*). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle : que dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps. C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude sans la produire. Il y a donc une différence notable entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir de lui-même. Deux cas et deux cas seulement font, pour Averroès, de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisses mais reconnaît une de ses instanciations, par exemple : quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisses universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen démonstratif que la dialectique ne peut satisfaire. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce ? ». Il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie, ce qu'il vise c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires afin de l'acculer à la contradiction : tout plaisir est-il un bien ou non ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien, il suffit que le répondant accorde l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un de faire admettre une des deux prémisses, et pour l'autre de ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir dans tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur. D'où une charge polémique propre à la dialectique. Elle peut soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, et donc, à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut, dans le meilleur des cas, être une préparation à la science au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un topos, une prémisses susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non à des connaissances.

L'enjeu d'Averroès dans son commentaire des *Topiques* est de lier étroitement la dialectique et la science de la démonstration. Ce lien a pour ciment la théorie de la définition qu'Averroès ne veut décidément pas abandonner aux géomètres car ces derniers n'ont pas le souci de démontrer les essences mais simplement de démontrer les existences. Or si leur pratique de démonstration est louable en soi, on ne peut leur confier le travail de définir, encore moins les prendre comme modèle comme ont été tentés de le faire les dialecticiens antérieurs à Aristote.

En prenant pour instrument de mesure des lieux examinés dans les *Topiques*, Averroès a contribué à donner plus de systématisme à l'idée d'une dialectique non réductible à la mise en discussion, encore moins à la mise en place de ce qui est communément partagé, cette dialectique irréductible, proposée comme alternative à la méthode des géomètres, est partie liée à la démonstration¹⁴.



- > Pourquoi l'auteur rappelle-t-il que, chez Averroès, c'est la théologie qui est visée par la critique et non la religion ?
 - > Sur quoi repose la démarche de ce philosophe ?
 - > Averroès défend-il une « double vérité » ou tient-il compte des divers moyens d'accès dont dispose le public ?
 - > Apprécier la position du philosophe (comparée à celle des Grecs)
« le salut et la raison sont à la disposition de tous ».
 - > Que pensez-vous de la position d'Averroès par rapport au Coran :
une injonction à connaître et non un savoir figé ?
Et de son appel à chercher le savoir partout où on le trouve ?
 - > Pourquoi le philosophe veut-il mettre le texte coranique à l'épreuve des situations nouvelles ?
 - > Comment justifie-t-il le recours au jugement rationnel conjointement au jugement juridique ?
 - > Comment expliquez-vous le « contresens médiéval sur Averroès » relatif au lien entre loi divine et sagesse ?
 - > Comment, en Islam, la foi fait-elle le lien entre « raison » et « religion »,
« ésotérisme » des élites et « exotérisme » des masses ?
 - > Comment Averroès aborde-t-il le Coran de manière à tenir compte
de la diversité des publics auxquels s'adresse le message ?
 - > Comment Averroès prend-il les théologiens en défaut au sujet de la dialectique ?
 - > Pourquoi Averroès donne-t-il au mot Sharia le sens « voie » plutôt que « loi » et sur quoi se base-t-il ?
 - > Comment Averroès élucide-t-il les préjugés relatifs au fatum musulman ?
-

LA VOIE, LA LOI ET LE COSMOS

Il n'est pas vain de rappeler que le paradigme démonstratif donne une hauteur de vue sur le texte sacré que les simples indications doctrinales relatives au dogme manquent bien souvent. Ainsi, on ne sera pas étonné de voir que les versets qu'Averroès sélectionne dans le *Discours* sont à majorité relatifs au cosmos et non à l'homme. Le mot même de *Sharia* est loin d'être utilisé en son sens purement juridique : la *Sharia* est moins une loi qu'une voie, un chemin, un ordre de l'Univers institué par Dieu. À aucun moment, dans le *Discours*, la *Sharia* est rapportée à des règles juridiques précises. La loi divine n'est entendue que comme un ensemble de principes premiers susceptibles d'inspirer la loi des hommes, mais non comme la loi de tel pays à tel moment. Son caractère anhistorique vient de son caractère principiel et non d'une transcendance qui devrait, de gré ou de force, s'inscrire dans l'ordre humain.

En situant, la loi divine dans l'ordre théorique de la connaissance, Averroès parvient à la concilier avec les thèses philosophiques défendues par les Grecs. La conciliation signifie ici recherche d'une harmonie, c'est-à-dire, maintien d'une dualité mais sans forte dissonance. Il y a des thèses philosophiques sur l'éternité ou non du monde. Argumenter en faveur de l'une ou de l'autre n'est

signe ni d'une infidélité ni du respect de l'orthodoxie car il s'agit de connaissance et la connaissance admet une diversité de vues, l'absence d'un consensus. La thèse du commencement du temps (Platon) ou de l'éternité du monde (Aristote) ne donne pas lieu à des thèses opposées mais à des « doctrines qui ne sont pas si fortement éloignées l'une de l'autre pour qu'on puisse en qualifier l'une d'infidèle et non l'autre. Car des opinions dont cela serait le cas, devraient être éloignées au maximum l'une de l'autre, c'est-à-dire être opposées, comme les théologiens ont estimé que c'était le cas en l'occurrence - à savoir que les noms de prééternité et d'adventicité appliqués au monde dans sa totalité étaient des opposés ; mais il est ressorti de notre propos que ce n'était pas le cas »¹⁵. Comment l'opposition entre ces deux thèses se réduit-elle ? Cela se fait par le recours aux outils philosophiques majeurs dont parle Al Fârâbî dans son ouvrage qui a pour titre *L'harmonie des deux sages : le divin Platon et Aristote* : la philosophie serait un vain mot si disparaissaient les expressions « en tant que » et « sous un certain rapport ». Appliquons « en tant que » : le monde est rapporté aux êtres qui commencent et finissent un jour, il est vu comme adventice en tant qu'il est rapporté à une cause première hors du temps, il est vu comme éternel.



LE DESTIN MAHOMÉTAN

Il y a cette connaissance étroite de la logique (les trois méthodes analysées plus haut) mais l'action n'est pas en reste. Prenons appui sur Averroès pour interroger le fatalisme prêté souvent aux musulmans. Leibniz parle du *fatum mahometanum* pour parler de musulmans au combat (destin mahométan). À distinguer du *fatum* des stoïciens et *a fortiori* du *fatum* chrétien. Le *fatum* mahométan est une façon pour Leibniz de rebaptiser «le sophisme paresseux» dénoncé par le stoïcien Chrysippe. Il se formule ainsi: «si l'avenir est nécessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoi que je puisse faire». C'est pour Leibniz «le destin à la Turquie» selon lequel les soldats n'évitent pas les dangers, ni ne quittent «les lieux infectés par la peste»¹⁶. Il n'y a plus place ni pour le bon conseil, ni pour la prévoyance. Or, c'est là mal entendre la nécessité. Bien la considérer c'est donner son assentiment aux événements qui se produisent sans s'interdire d'y porter, selon son pouvoir, le maximum de soins. Là est en revanche le *fatum* des stoïciens selon Leibniz, *fatum* aux allures chrétiennes, mais qui ne nous permet que d'être «tranquille», seul le *fatum* chrétien nous rend «content» car ce qui arrive étant ordonné par un «bon maître» qui fait pour le mieux, nous sommes non pas dans une «patience forcée» mais dans un contentement réel.

On voit bien que Leibniz rabaisse au rang du préjugé le *fatum mahometanum*. Averroès ne se place pas à ce niveau de «probabilité non philosophique» qu'est le préjugé; il n'ignore cependant pas le problème. Il reconnaît qu'il y a une réelle ambivalence dans le texte religieux et c'est l'une des raisons pour lesquelles des sectes théologiques aussi opposées que les jabristes et les mu'tazilites ont pu voir le jour, les unes sont nécessairement, les autres tablent sur le libre arbitre de l'homme et développant une thèse dont les grandes lignes sont pleinement compatibles avec la théodicée de Leibniz:

Dieu fait pour le mieux, il permet le mal mais ne le fait pas, et sa puissance est bornée par sa raison.

Ces deux sectes se nourrissent du Coran et y renvoient. Comment est-ce possible? Averroès précise que c'est un texte que l'on peut plier à divers usages. Dans le Coran nous dit-il, «il se trouve de nombreux versets affirmant de manière générale que toute chose arrive d'après un décret (*bi qadar*) et que l'homme est contraint (*majbûr*) dans ses actes. Mais on y trouve aussi de nombreux versets indiquant que l'homme réalise une acquisition par son acte et qu'il n'est point contraint à ses actes»¹⁷. En raison de ces deux orientations, il y eut de nombreuses sectes théologiques, Averroès ne se range dans aucune d'entre elles: «Nous disons: il apparaît bien que l'intention de la révélation n'est pas de dissocier ces deux croyances, mais de les rassembler dans une position médiane qui constitue la vérité en la matière»¹⁸. Aussi faut-il faire sa part aux puissances qui sont en nous, c'est-à-dire à nos capacités, mais aussi aux causes extérieures qui président à leur façon à l'avènement d'une situation: «notre volonté est tenue par les choses extérieures et liée à elles. Et c'est à cela que fait allusion l'énoncé divin: «Des anges sont attachés aux pas de l'homme; devant lui et derrière lui: ils le tiennent, sur l'ordre de Dieu» (Coran, 13, 11). S'il y a des versets qui vont dans un sens et d'autres qui vont à l'opposé, ce n'est pas pour s'aveugler et ne prendre sa part que des uns ou des autres, c'est bien plutôt pour faire comprendre que c'est l'action elle-même, dans sa structure interne, qui est ambivalente. En agissant, notre «volonté est tenue par les choses extérieures et liées à elles»; s'il nous est aisé de reconnaître ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, du point de vue de l'action elle-même, on ne peut démêler facilement ces deux points de vue.

¹ Il y a la traduction de Léon Gauthier rééditée en 1988 par les éditions Sindbad et la traduction récente (1996) de Marc Geoffroy, aux éditions Flammarion.

² Averroès, *Le Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 171.

³ *Idem*, p. 114.

⁴ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 109.

⁵ Léo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 302.

⁶ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 123.

⁷ Sourate XVI.

⁸ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 157.

⁹ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 167.

¹⁰ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 153

¹¹ Il faut éviter de présenter de façon dialectique (ou poétique ou rhétorique) les questions spéculatives comme celles qui concernent les modalités et les caractéristiques de la vie future, mais réserver cela aux formes démonstratives car sinon on porte préjudice et à la foi et à la sagesse.

¹² Al Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, Paris, Seuil, 2007.

¹³ Charles Butterworth (éd. et trad), *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetorics and Politics*, Albany State University of New York, 1977, p. 151.

¹⁴ Voir à ce sujet l'article de Charles E. Butterworth, *Comment Averroès lit les Topiques d'Aristote*, in *Penser avec Aristote*, Erès, 1991.

¹⁵ *Le Discours décisif*, op. cit., p. 133.

¹⁶ Leibniz, *Essai de Théodicée*, Paris, Flammarion, rééd. 1969, p. 30.

¹⁷ Averroès, *Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion*, § 284, in Alain de Libera (dir.), Marc Geoffroy (Traduction), *Islam et raison*, Flammarion, 2000, p. 131.

¹⁸ *Ibid.* § 298, p. 136.