

Explication de différents paragraphes du *Discours décisif* d'Averroès. (Traduction de Marc Geoffroy, GF-Flammarion, 1996 et œuvre désormais au programme de philosophie des classes de Terminale).

## Introduction

Dès le paragraphe introductif, Averroès précise que l'objet du *Discours décisif* « est de rechercher, dans la perspective de l'examen juridique, si l'étude de la philosophie et des sciences de la logique est permise par la Loi révélée, ou bien condamnée par elle, ou bien encore prescrite, soit en tant que recommandation, soit en tant qu'obligation. » C'est à cette question principale que répondra la suite du livre pour montrer que la révélation coranique déclare, non seulement licite ou permis, mais aussi obligatoire l'examen rationnel des étants ou du réel. C'est donc en tant que juriste qu'Averroès s'interroge sur la légalité et la légitimité de la philosophie en terre d'Islâm. Ce faisant, il interroge sa propre activité de philosophe et de juge pour montrer que si la philosophie des premiers maîtres ou des « Anciens » est grecque, celle que pratiquent les *falâsifa* du monde arabo-musulman, tout en étant dans la continuité des prédécesseurs et dans leur héritage intellectuel, s'inscrit dans l'horizon historique et culturel qu'inaugurent la révélation coranique et la tradition prophétique. C'est en effet à l'aune de versets et de sourates du Coran et des dits prophétiques qu'Averroès mesure à la fois la nécessité et la légitimité de l'examen rationnel et de l'activité philosophique.

Telle est l'originalité du *Discours décisif* qui, à l'instar du *Tahâfut al-Tahâfut* (Réfutation ou Incohérence de la Réfutation ou de l'Incohérence) et de *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al muqtasid* (Début pour celui qui consent à l'effort personnel [de faire usage de l'examen rationnel] et fin (ou clôture) pour celui qui se contente [de recevoir un enseignement et d'être dans la simple imitation]), se veut une réponse juridique et philosophique, une sorte de *fatwâ*<sup>1</sup>, répondant à tous les

---

<sup>1</sup> Il faut noter que ce terme juridique ne figure pas explicitement dans *Le Discours décisif*, mais nous semble néanmoins convenir à l'esprit qui anime cette œuvre. Une *fatwâ*, qui certes peut désigner une décision juridique devant être

détricateurs de l'usage de l'examen rationnel et démonstratif pour l'interprétation et la compréhension du texte révélé et des traditions ou *hadîth* du prophète. C'est pourquoi du paragraphe 2 au paragraphe 5, Averroès démontre, non seulement la nécessité et la légitimité du raisonnement déductif, et partant la pertinence de son propos et projet, mais aussi la connexion ou la jonction entre la Loi révélée, *al-Charî'at*, et la sagesse, (ou la philosophie), *al-Hikmat*. Celle-ci vise la vérité, *al-Haqîqat*, dont la voie est précisément tracée et initiée par la loi. Seule la recherche inlassable de la vérité détourne des tourments de l'égarement, et est à même de mener à l'accord des hommes de science et de démonstration. Car, semble dire Averroès, le savant véritable ne peut avoir d'autre but que de rechercher la vérité, et non de semer la défiance, de troubler les esprits et de favoriser ainsi la discorde. Et si la philosophie est littéralement amour et quête de la vérité que peut livrer la science ou la connaissance, son but dans l'interprétation du texte sacré est alors de confirmer, grâce au syllogisme démonstratif et au raisonnement déductif, la vérité ou la rationalité de la loi révélée ou de la révélation religieuse.

C'est de cette originalité du *Discours décisif* que témoigne précisément le choix, par Averroès, des concepts coraniques de *hikmat* et de *charî'at*, que l'on trouve dès le titre et que l'on peut traduire respectivement de sagesse ou de philosophie et de révélation ou de l'esprit de la loi religieuse et scripturaire. En réalité, *al-hikmat*, renvoyant littéralement à la *sophia* des Grecs, signifie tout à la fois la science et la sagesse, ce savoir synthétique qui n'épure le raisonnement que pour réguler la conduite et l'existence sociale et politique des hommes. La *hikmat*, que puise et découvre le musulman dans le texte révélé, confère en effet un sens à sa vie ici-bas et dans l'au-delà, et constitue, pour le croyant comme pour tout homme, la condition de possibilité du salut, du perfectionnement moral et du bonheur ou de la félicité. Et c'est précisément ce caractère éminemment éthique qui scelle le lien entre *al-hikmat*, ou la sagesse, et la *charî'at* ou la loi révélée. Car celle-ci ne se réduit pas, pour notre auteur, aux seuls dogmes qui

conditionnent le crédo ou la profession de foi islamique ; elle ne réside ni totalement dans les lois définies et positives, ni seulement dans les prescriptions et obligations canoniques, mais sert à indiquer le chemin et la manière de s'orienter dans l'existence, mais aussi, pour « l'homme de science profonde », dans l'interprétation du texte coranique et dans la connaissance de Dieu et du monde. C'est pourquoi situant sa réflexion philosophique dans le cadre juridique, Averroès s'attache, dans le *Discours décisif*, à défaire le lien entre la théologie, ou plus précisément le *kalâm*, et le droit, et à distinguer alors la réflexion portant sur les dogmes de celle qui porte sur les normes. Conformément à son sens initial de voie et de traçage d'un sentier ou d'un chemin conduisant à la source, la *charî'at*, dont parle Averroès, s'attache à la réception d'une norme et à la décision personnelle de l'interpréter et de chercher, à partir de son esprit, de sa qualité de principe et de sa force législatrice et régulatrice, la vérité.

Cette vérité, que le lecteur attentif du *Coran* cherche et à laquelle ouvre et invite ou initie la *charî'at*, est ainsi une. Mais les méthodes qui y conduisent sont multiples et empruntent des usages différents de la raison. Or, si parmi les méthodes d'accès au vrai, il y a la philosophie, parmi les usages de la raison, on trouve le syllogisme démonstratif d'inférence ou de déduction dont Averroès dit au paragraphe 4 qu'il « est nécessairement celui qui est le plus parfait et qui recourt à l'espèce de syllogisme la plus parfaite [...] ». C'est pourquoi la première tâche d'Averroès dans le *Discours décisif* est de définir d'abord la philosophie et le syllogisme, et de préciser ensuite qu'étant une des expressions de la vérité, la révélation coranique peut et doit, même, être appréhendée par l'usage démonstratif de la philosophie. Pour ce faire, il s'appuie sur des versets coraniques, ceux précisément qui invitent l'homme doué d'intellect et de clairvoyance à réfléchir sur les signes divers et multiples de la création divine, à méditer afin de reconnaître dans les faits ou les choses, dans les étants, des témoignages et des preuves de l'existence de l'Être des êtres, de l'Artisan divin.

Cependant, tout en accordant à la philosophie une place centrale dans l'examen rationnel et méthodique du texte révélé, le *Discours décisif* n'est pas à proprement parler un éloge de la philosophie. Son titre complet est à cet égard tout à fait significatif. Il s'agit en effet littéralement du « *Livre du Discours Décisif où l'on établit la connexion existant entre la Révélation et la Philosophie (kitâb Fasl al-Maqâl wa taqrîr ma bayna al-Charî'at wa al-Hikmat mina al-Ittisâl)* ». Le verbe ittasala, dont dérive le substantif ittisâl, signifie littéralement prendre contact, se connecter, l'action de relier et, d'une certaine manière, de réduire les distances séparant une chose d'une autre et de trouver ainsi un point d'intersection, de rencontre, de jointure ou, pour le dire dans les termes de Montaigne, de couture<sup>2</sup>. Le concept de connexion ou d'ittisâl ne désigne donc ni à proprement parler et strictement accord ou harmonie, ni même conciliation ou réconciliation servant à résoudre un conflit initial. La sagesse, ou la philosophie et la révélation ou la religion, dont la particularité est de s'énoncer dans le Livre ou dans une source scripturaire, sont deux activités parallèles qui peuvent - et doivent - dialoguer, parce qu'elles cherchent toutes les deux la vérité. Elles sont certes, comme l'écrit Averroès au § 71, « sœurs de lait », s'abreuvent à la même source, mais restent irréductibles l'une à l'autre. L'objet du *Discours Décisif* est de souligner ainsi la pluralité des rationalités et des types de raisonnement : philosophique, juridique, médical, scientifique, mais aussi théologique ou dialectique et religieux ou rhétorique. Comme le précise Alain de Libéra<sup>3</sup>, « *Fasl al-maqâl* n'est pas un manifeste du « rationalisme », mais la mise en œuvre d'une réflexion sur la philosophie au sein d'une certaine rationalité discursive ». Et c'est en cela qu'il serait une *fatwâ*, c'est-à-dire une réflexion sur le statut juridique ou légal de l'examen rationnel ou du syllogisme démonstratif et, par la même occasion, du droit, ou du syllogisme analogique ou juridique, de la théologie, ou du syllogisme dialectique et des autres productions de l'esprit, ou du syllogisme rhétorique. C'est en effet en tant que *câdî* ou juge, et dans le cadre d'une juridiction

---

<sup>2</sup> Pour caractériser la relation amicale, Montaigne use du terme de « couture » entre les deux âmes amies, *Essais*, livre I, chapitre XXVIII.

<sup>3</sup> Dans l'introduction au *Discours décisif*, trad Marc Geoffroy, p 11. (GF-Flammarion, 1996).

religieuse, qu'Averroès examine le syllogisme démonstratif et, par conséquent, le statut de la rationalité philosophique.

En se plaçant ainsi sur le terrain légal du droit musulman, le philosophe Cordouan répond aux critiques de Ghazâlî et s'adresse, non seulement aux juristes mâlikites<sup>4</sup>, mais aussi aux acharites<sup>5</sup>, désormais triomphants dans le monde musulman sunnite et modèles d'orthodoxie. Or, les mâlikites comme les acharites bénéficiaient de l'appui des masses, qui considéraient alors leurs doctrines comme conformes à la révélation et comme, forcément, légitimes. C'est pourquoi le propos d'Averroès dans *Fasl al-maqâl* est de s'adresser à l'ensemble de la société andalouse, et notamment aux savants élevés dans la tradition mâlikite, mais aussi au pouvoir Almohade dont il salue la réforme politico-religieuse<sup>6</sup> et une certaine promotion de l'examen rationnel ou de l'effort de jugement personnel. Le *Discours décisif* est en effet le miroir d'une société et d'une époque où s'interfèrent étroitement et sans cesse plusieurs champs : politique, religieux et spéculatif ou philosophique. En cela il revêt une fonction philosophico-juridique mais aussi et surtout éthique et politique.

Dès lors, si répondre à la question de savoir ce qu'est la philosophie occupe sans conteste une place centrale dans le *Discours décisif*, ce travail de définition n'en reste pas moins seulement un des multiples aspects et enjeux. Mais ceci ne dispensera pas Averroès, au paragraphe 2, de définir la philosophie et d'écrire que c'est l'acte qui consiste « dans l'examen rationnel des étants, et dans le fait de réfléchir sur eux en tant qu'ils constituent la preuve de l'existence de l'Artisan, c'est-à-dire en tant qu'ils sont [analogues à] à des artefacts - car de fait, c'est dans la seule mesure où l'on en connaît la fabrique<sup>7</sup> que les étants constituent une preuve de l'existence de l'Artisan; [...]»

---

<sup>4</sup> Il s'agit d'une des quatre écoles du *fiqh* ou de la jurisprudence sunnite, se situant entre une interprétation purement littérale du *Coran* et des dits prophétiques, et une lecture où l'analogie et le syllogisme rationnel interviennent.

<sup>5</sup> Une des deux écoles de théologie ou du *kalâm* de l'Islâm. L'acharisme, historiquement second par rapport au mutazilisme, domine le monde sunnite en Orient comme en Occident.

<sup>6</sup> Ibn Tûmart, le fondateur de la dynastie des Almohades fait une critique acerbe du mâlikisme et de sa doctrine de l'imitation servile.

<sup>7</sup> Averroès établit une analogie entre l'univers créé et mis en ordre par Dieu et un artefact fabriqué par l'artisan.

La connaissance des choses de la nature, de leur genèse comme de leur ordre et régularité, participe ainsi à la connaissance de Dieu en tant qu'Artisan supérieur. Tel nous semble être d'ailleurs le sens du terme arabe *dalîl*, utilisé par Averroès, qui signifie *preuve*, mais aussi et en même temps ce qui renvoie ou réfère à autre chose et en trace le chemin ou la voie d'accès. C'est ainsi que tout être particulier ou tout étant est tout à la fois la preuve et l'indice qui témoignent de l'existence de l'Artisan divin. Ce sont ces multiples preuves qui autorisent en effet la compréhension et l'intelligibilité, par celui qui examine attentivement la création ou la nature, de l'idée de Dieu. Or, celle-ci pouvant être déduite par raisonnement et démonstration, constitue alors pour le musulman qui en est apte un des moyens de connaître Dieu et de justifier son existence et sa perfection. Dans cette perspective, l'usage du syllogisme démonstratif ne peut aucunement être incompatible avec la foi islamique. Et les preuves qu'évoque Averroès, tout en étant à la fois physico-théologiques ou cosmologiques et téléologiques, se révèlent un pur produit du raisonnement. En effet, ce sont les principes de causalité, d'identité, de finalité et de non-contradiction qui, tout en étant les catégories mêmes du discours, de l'interprétation et de la connaissance, soutiennent l'impossibilité logique du néant : l'ordre de la nature, l'être ou le tout ne peut pas procéder de rien ou du non-être. Les lois de la pensée, c'est-à-dire des syllogismes discursifs sont également les lois de l'être. Averroès est incontestablement l'héritier des Grecs et le disciple d'Aristote.

En somme, tout en étant une *fatwâ*, le *Discours décisif* est une œuvre de philosophie qui ne manque pas de contenir des considérations proprement et hautement philosophiques et métaphysiques, de les analyser rigoureusement et méthodiquement, et de s'inscrire dans les débats qui ont agité et opposé philosophes et théologiens à propos de l'éternité du monde ou de son caractère adventice, de la science divine par rapport à celle des hommes, des attributs, des noms et de la corporéité de Dieu, du libre arbitre ou de la responsabilité humaine, des modalités de la vie future, de l'intelligibilité et du sens de la prophétie, etc. Et

c'est en philosophe, en usant de déduction et de l'examen rationnel, qu'Averroès tente de résoudre les problèmes métaphysiques mais aussi éthiques et politiques soulevés par la révélation coranique.

- I) La philosophie comme moyen d'élever à la connaissance de l'Artisan divin et de témoigner en faveur de la vérité de la Révélation religieuse.

- 1) L'unité de la vérité.

Filant l'analogie de l'art ou de la technique, *al-sinâ'at*, et des opérations insufflées par Dieu à la nature, *al-tabî'at*, (*phusis*), Averroès estime que l'Artisan divin se manifeste partout dans le monde sous la forme de la nature, qui serait alors tout à la fois son œuvre et le miroir dans lequel il se révèle et s'offre à la connaissance des hommes. Il ne manquera pas alors d'écrire dans cette perspective que « ce en quoi [l'artefact] prouve [l'existence de l'artisan], c'est qu'il y a dans l'artefact la preuve, de par l'ordre qui existe dans ses parties, c'est-à-dire le fait que certaines [de ses parties] ont été fabriquées en vue des autres, et de par l'adéquation de la totalité [des parties] à l'usage visé [par la production de] cet artefact, que celui-ci n'est pas un produit de la nature, mais qu'il a été produit par un artisan qui y a ordonné chaque chose suivant sa place [...]»<sup>8</sup>. Comme le dit Marc Geoffroy dans la note 3 du *Discours décisif*, il en est des productions de la nature comme des productions de l'art humain puisque les unes comme les autres existent en vue d'une fin et sont l'effet d'une cause, d'un moteur ou d'un premier principe. La possibilité de la connaissance de Dieu est ainsi intimement liée à la compréhension de la structure intelligible du réel, et dépend donc étroitement de la connaissance des étants. La preuve physico-théologique ou cosmologique se confond alors avec la preuve téléologique. Il s'ensuit dès lors que c'est dans et par l'acte de philosopher et de réfléchir sur les étants que surgit l'évidence ou la vérité de l'existence nécessaire de Dieu. Car,

---

<sup>8</sup> Cf. Ibn Rushd, *al-Kashf 'an manâhij al-adilla*, (Dévoilement des méthodes d'établissement des preuves), in *Falsafat Ibn Rushd*, Beyouth, 1982, p.70.

« réfléchir, écrit Averroès au paragraphe 4, n'est rien d'autre qu'inférer, extraire l'inconnu du connu - ce en quoi consiste en fait le syllogisme, ou ce qui s'opère au moyen de lui -, [...] ». Il est donc impossible que la philosophie mène à l'infidélité et à l'impiété. Au contraire, elle confirme, par la voie du syllogisme rationnel, ce que la lettre même de la révélation recommande, à savoir de reconnaître la nécessité de l'existence du Créateur à partir de la méditation sur l'univers et la totalité de la création.

Il faut donc convenir que dans le *Discours décisif*, Averroès ne soutient nullement la thèse de l'existence d'une double vérité ni, à plus forte raison, celle de l'incompatibilité du raisonnement déductif et de la révélation religieuse. Partant du verset 7 de la sourate III du *Coran* : « C'est Lui qui a fait descendre sur toi (Muhammad) le Livre. On y trouve des versets univoques, qui sont la Mère du Livre, et d'autres équivoques », Averroès note l'absence générale de ponctuation dans le *Coran* et justifie alors son choix pour l'une des deux lectures possibles de la suite du verset. En effet, dans cette suite, on peut tantôt lire : « Mais nul n'en connaît l'interprétation, sinon Dieu et les hommes d'une science profonde. Ils disent : nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur ! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent » ; tantôt lire : « Mais nul n'en connaît l'interprétation, sinon Dieu. Les hommes d'une science profonde disent : Nous croyons en Lui, tout vient de notre Seigneur ! Mais seuls les hommes doués d'intelligence s'en souviennent ». Averroès opte sans hésitation pour la première lecture, confortée à ses yeux par la dernière phrase du texte coranique et par l'emploi dans le même verset des termes d'*univoque* et d'*équivoque*

(*muhkamât* et *mutashâbihât*), qu'Averroès désigne, dans le paragraphe 23 du *Discours décisif*, par le « sens manifeste ou apparent », *Al-zâhir*, lequel est seulement vraisemblable, et le « sens caché ou latent », *al-bâtin*, lequel est archétypal et modèle de vérité. Or, pour notre philosophe Cordouan, le *Coran* ne mentionne ce double sens du texte révélé que pour inviter « les hommes d'une science profonde » à le déchiffrer ou l'interpréter, à connaître ou comprendre les signes que Dieu ouvre à leur spectacle et à reconnaître, non seulement l'infinie sagesse de l'Artisan divin, mais la raison d'être de la révélation coranique comme de toute la création, de l'univers.

Parce que les vérités religieuse et rationnelle s'accordent entre elles et se rejoignent en témoignant l'une en faveur de l'autre, Averroès s'évertue dans les paragraphes 2 à 5 à montrer qu'invitant les hommes à réfléchir et à examiner rationnellement les choses, la révélation coranique justifie sans ambiguïté l'activité philosophique. Car, philosopher est pour le musulman, capable de démonstration et de connaissance profonde, une obligation religieuse, juridique, éthique ou morale et politique ou civique. « L'examen rationnel des étants par la démonstration, écrit Averroès au paragraphe 18, n'entraînera aucune contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». Donc, s'acquitter convenablement de son obligation religieuse requiert la connaissance de la démonstration puisque celle-ci, étant un type de raisonnement ou de syllogisme, témoigne en faveur de la vérité révélée. Là aussi, Averroès puise dans le *Coran*, et même dans le premier pilier de l'islâm, la notion de *shahâdat* ou de témoignage pour souligner l'unité de la vérité et la légitimité du syllogisme démonstratif pour l'établir et la reconnaître. Or, le verbe *shahida*, dont dérive l'équivalent arabe « témoignage », signifie bien témoigner. Seulement, on ne témoigne que de ce qu'on a

bien vu et examiné, que de ce qui s'impose comme vrai et évident, que de ce qui mobilise la faculté de discernement ou de clairvoyance. La même racine trilingue, *shahada*, signifie précisément voir, non pas tant avec les yeux du corps qu'avec les yeux de l'âme ou de l'intellect. C'est pourquoi, précise Averroès, il convient de définir cette voie d'accès au vrai qu'est le syllogisme en général, d'en recenser les différents types et de montrer enfin en quoi, parmi la variété des syllogismes, le raisonnement démonstratif se révèle le plus parfait, c'est-à-dire à la fois celui qui présuppose la connaissance des autres et qui en est la synthèse et le sommet.

D'ailleurs, pour souligner la validité du raisonnement démonstratif comme sa valeur heuristique et pédagogique, Averroès confère à son argumentation, dans tout le *Discours décisif*, la forme de syllogismes s'enchaînant dans un ordre logique et déductif. Il opte en effet souvent pour le procédé de la dichotomie comme en témoigne la succession des paragraphes 1 à 5. Ainsi, si l'on admet que la spéculation philosophique conduit à une connaissance, alors, ou bien cette connaissance n'a strictement rien à voir avec la loi révélée, et dans ce cas la question de leur compatibilité ne se pose guère, ou bien le raisonnement démonstratif est quelque chose dont parle le texte coranique, et dans ce cas deux options sont désormais possibles : ou bien la conclusion du syllogisme rationnel s'accorde avec la loi divine, et dans ce cas, il n'y a pas de conflit, ou bien elle la contredit, auquel cas il faut interpréter le texte coranique et l'adapter aux exigences de la raison<sup>9</sup> humaine.

En effet, si l'acte de philosopher consiste dans l'examen rationnel de la création et des faits ou étants, et si la loi révélée recommande vivement ce même examen rationnel des choses mises à l'être par Dieu et témoignant de sa perfection comme de son infinie miséricorde, alors la spéculation philosophique s'inscrit dans les limites des commandements divins. En raisonnant en termes d'hypothèse et de conséquence, Averroès

---

<sup>9</sup> Le prophète aurait dit dans un « hadîth », en réponse à quelqu'un qui l'interrogeait sur le sens des versets équivoques, que lorsque la lettre du « Coran » contredit les lois de la raison, celle-ci est en droit de l'interpréter en l'adaptant à ses exigences.

applique de fait le raisonnement démonstratif et une démarche rationnelle et rigoureuse. C'est en effet l'observation attentive du réel, divers et multiforme, qui conduit l'homme de science et de clairvoyance à émettre des hypothèses et à parvenir à la conclusion selon laquelle l'ordre observé est l'œuvre d'un Artisan supérieur dont le Savant et le Sage sont précisément des attributs essentiels.

Car, le réel mis en ordre par Dieu et témoignant de son infinie sagesse est multiforme, recèle des plis et des strates et suppose plusieurs angles de perception et d'examen rationnel. C'est pourquoi au juge ou juriste, s'ajoutent alors le philosophe, le logicien mais aussi le médecin. Toutes les sciences et tous les syllogismes participant à la connaissance par l'homme de Dieu et du monde sont en effet légitimes et constituent même une obligation pour celui qui en est apte. Suivant Farâbî<sup>10</sup> pour lequel « les arts dans lesquels on utilise le syllogisme sont au nombre de cinq : apodictique, dialectique, sophistique, rhétorique, poétique »<sup>11</sup>, Averroès classe la rhétorique et la poétique parmi les arts logiques et dans ce que les philosophes arabes, à la suite de l'école d'Alexandrie, appellent l'*Organon* long. Car, pour lui, il existe un lien entre la logique, entendue comme théorie de validation de l'argumentation, et la logique envisagée comme la discipline portant sur les actes du langage. Or, la rhétorique comme la poétique sont deux actes importants du langage et participent au but visé par l'ensemble des arts logiques, à savoir permettre d'abord la compréhension, la représentation et la conception (*al-tassawwur*), et entraîner ensuite l'assentiment (*al-tasdîq*).

En somme, c'est l'interrogation sur la théorie de la réceptivité du texte religieux et révélé qui explique l'intérêt d'Averroès (comme de l'ensemble des philosophes musulmans) pour la logique d'Aristote et pour l'ensemble des syllogismes. Et c'est en logicien qu'il s'intéresse aussi et par voie de conséquence aux autres arts et savoirs, comme la médecine par exemple. Car, outre d'être commentateur d'Aristote et juge, Averroès fut également

---

<sup>10</sup> Abû Nasr Mohammad al-Farâbî (259/8772 – 339/950) est considéré comme le second Maître après le divin Aristote, considéré alors comme le premier Maître.

<sup>11</sup> Dans *Ihsâ' al-'ulûm* (Enumération ou recensement des sciences), cité par Ali Benmakhlouf dans *Averroès*, p. 107.

le médecin personnel du khalife Almohad, Abû Ya'qûb Yûsuf (1163-1184)<sup>12</sup>. Reprenant alors la question d'Avicenne de savoir si la médecine est une science ou un art, il répond, dans *Généralités de la médecine*, qu'elle est « un art opératoire tiré de principes vrais, par lequel sont recherchées la conservation de la santé du corps humain et [les causes de] la maladie, selon ce qui est possible dans chaque corps ». Pour le philosophe Cordouan, le but du médecin, (désigné en arabe par le nom de *tabîb* mais aussi de *hakîm*, le sage), « n'est pas de guérir obligatoirement, mais de faire le nécessaire selon la mesure et le moment convenables, puis d'attendre le résultat, comme dans l'art de la navigation ou la conduite des armées ». Comme le droit, la médecine suppose certes un cadre théorique et des « principes vrais », mais s'attache à un corps singulier qu'elle examine dans des circonstances et des conditions particulières. Le médecin, comme le juge, ou le *câdî*, et comme le navigateur ou le stratège militaire, conjecture, voire tâtonne et applique des règles, certes rationnelles, mais tirées de l'expérience ; donc empiriques et valables certes souvent, mais seulement probables et non nécessaires. C'est pourquoi trois modèles ou paradigmes méthodologiques nous semblent être à l'œuvre dans le *Discours décisif* : le paradigme logico-médical, analysant le syllogisme analogique dont se sert la médecine, par définition expérimentale ou opératoire, le paradigme juridique et le paradigme herméneutique.

## 2) Les différents paradigmes méthodologiques

### Du paradigme logico-médical.

L'art médical que propose le philosophe Cordouan se veut expérimental. Partant de l'observation détaillée du corps (dont le symptôme, apparent ou manifeste par définition, renvoie à une réalité cachée ou latente) et de son dynamisme naturel, Averroès estime que la méthode médicale se révélant tout à la fois fondée et efficace, c'est-à-dire théorique et pratique, est précisément celle qui permet au corps de retrouver son équilibre. Or, pour

---

<sup>12</sup> Comme le khalif Abbasside Al-Ma'mûn à Bagdad, ce prince Almohade, éclairé et cultivé, encourage le commentaire des philosophes Grecs, Aristote et Platon notamment, et invite Averroès, son médecin personnel, à lever l'incertitude et la méfiance qui pèsent sur l'œuvre d'Aristote et que renforcent de mauvaises traductions. Pour Yûsuf 1<sup>er</sup>, ce sont ces traductions confuses et approximatives qui provoquent l'hostilité des *Foqâha*, ou juristes à la philosophie.

ce faire, il faut une connaissance théorique (quasiment celle du physicien et du physiologiste ou même du biologiste) des formes d'équilibre. Là aussi, le syllogisme dialectique reste insuffisant et même inopérant pour la connaissance du corps. En effet, dans son *Kitâb Al-Kulliyât fil-tibb* ou *De la médecine universelle*<sup>13</sup>, (traduit également par *Généralités de la médecine*), Averroès souligne la nécessité pour le médecin de s'appuyer sur l'observation et l'expérimentation, d'avoir une connaissance de tout ce que la science naturelle a accumulé sur le plan de la dissection et des fonctions des membres et des organes, et de favoriser la consultation régulière entre médecins. Cette consultation concerne les médecins contemporains et musulmans, mais aussi ceux d'autres époques, d'autres confessions ou contrées et d'autres lieux. Et c'est pour mener à bout ce projet de médecine universelle et systématique, qu'il faut user du syllogisme rationnel et, donc, de l'analogie.

Les paragraphes 14 et 15 illustrent la vertu paradigmatique et exemplaire de la médecine dans le *Discours décisif*. Ils permettent à Averroès de justifier la distinction qu'il opère entre l'accidentel et l'essentiel. « Il ne faut pas rejeter une chose bénéfique par nature et par essence sous prétexte qu'il y a en elle accidentellement un inconvénient », écrit-il en effet. Il ajoute que « ce qui advient par une science requérant la vertu pratique est susceptible d'advenir aussi par une science requérant la vertu intellectuelle ». Car, à l'instar de la médecine, la loi révélée, abstraite dans son esprit ou principe, ne prend corps et réalité qu'une fois appliquée aux cas particuliers et aux conditions matérielles, sociales et historiques de l'existence des croyants. La science qui requiert la vertu pratique est ainsi la médecine mais également le droit, lesquels sont un savoir rationnel, analogue à celui que construit la philosophie, et pratique ou expérimental. « La relation du médecin à la santé des corps est analogue à la relation du Législateur [et du philosophe] à la santé des âmes », écrit-il à cet égard dans le paragraphe 61 du *Discours décisif*, faisant ainsi une analogie entre la

---

<sup>13</sup> Écrit avant 1162, cet ouvrage fut traduit en latin par Bonacosa en 1255, sous le titre de *Colliget*, et en hébreu. Il fut publié en 1482 et en 1560 à Venise, et enseigné dans les facultés de médecine occidentales jusqu'aux XVII et XVIIIème siècles.

médecine ou la santé des corps, le droit ou la santé du corps social, et la philosophie ou la santé des âmes. Il suggère par ailleurs que s'il peut y avoir de mauvais médecins, il peut exister également de mauvais juges et de mauvais philosophes.

#### Du paradigme juridique.

L'autre paradigme méthodologique utilisé largement dans le *Discours décisif* est celui que l'on peut qualifier de juridique. Car pour Averroès, le droit conduit à la philosophie et présuppose cette clairvoyance, *al-bacîra*, ce sens de discernement et de circonspection dont parle le *Coran*. Le propre du droit est en effet de trancher des différends et de réguler des disputes et des controverses. Et si les décisions rendues sont généralement bien acceptées et leurs contraintes intériorisées, c'est parce qu'elles apparaissent justes et équitables à ceux auxquels elles s'imposent. Or, ce sont ces contraintes qui font du droit (musulman) un véritable mixte d'art<sup>14</sup> et de science et le domaine d'imbrication des déductions rationnelles et des convictions religieuses. Théorique et pratique, non seulement le droit se conforme à un ensemble de principes généraux et abstraits, mais s'efforce également de les adapter à des cas particuliers et à des circonstances historiques forcément différentes de celles du début de la révélation islamique. En tant que *câdî*, Averroès devait composer avec les quatre sources de la loi religieuse que sont le *Coran*, les dits du prophète, le consensus de la communauté religieuse et politique et enfin la dérivation, *al-qiyâs al-char'î*, à savoir l'analogie ou l'examen rationnel, lequel mobilise *al-ijthâd*, ou l'effort personnel et interprétatif que fait le juge pour passer du cas général au cas particulier. Parmi ces sources, c'est incontestablement la « dérivation », ou l'analogie qui emporte l'adhésion de notre juge Cordouan et qui confère au droit sa rigueur et sa force de légitimité. Averroès y voit en effet l'articulation que réalise le juge entre la démarche syllogistique et purement théorique, et la pratique, c'est-à-dire l'application de la loi générale et sacrée à des situations profanes et toujours nouvelles et

---

<sup>14</sup> Au sens où le sont la morale et la politique qui, tout en étant éminemment rationnelles, tout en mobilisant la raison pratique, ne sont ni des sciences ni de simples techniques opératoires.

particulières.

C'est que la loi religieuse du *Coran* et des *Hadîth* ne peut pas à elle seule prévoir et envisager toutes les situations possibles. La tâche du juge est alors de chercher des similitudes entre la situation énoncée et décrite par la loi originelle et celle, nouvelle ou inédite, sur laquelle il doit désormais légiférer ou statuer. Il utilise, pour ce faire, les analogies d'attribution ou de proportion, lesquelles s'exercent selon quatre étapes : 1)-le cas de base, à savoir la loi religieuse originelle et principielle, 2)-le cas dérivé assimilé, celui de la situation nouvelle et particulière, 3)-la cause ou l'argument de ressemblance, conférant au cas examiné sa qualification légale, 4)-le jugement jurisprudentiel et conforme à l'esprit de la loi générale, enfin. Une parenté logique se dessine dès lors entre le syllogisme démonstratif et le syllogisme juridique : tous les deux suivent en effet un raisonnement graduel et ordonné, définissent des règles pour leur usage et relèvent d'un examen rationnel et méthodique. Et si dans le droit l'analogie semble avoir un avantage sur le syllogisme démonstratif, c'est parce que la connaissance selon laquelle un particulier donné implique un autre particulier est assurément plus conforme à l'intelligence naturelle, communément partagée et égale en tout homme.

Le droit, comme modalité d'accès à la vérité de la loi révélée, atteste ainsi de la communauté et de l'universalité du bon sens, c'est-à-dire de ce degré de raison ou d'intelligence dont disposent tous les hommes sans exception. C'est pourquoi la parenté entre le raisonnement démonstratif et l'analogie juridique vise à réhabiliter l'usage de toutes les formes de syllogisme participant à la lecture et à l'interprétation du texte religieux et à la connaissance de Dieu. En effet, la philosophie ou le syllogisme rationnel et démonstratif se révèle, en tant que méthode éclairant le texte coranique, autant fiable et légitime que le syllogisme juridique permettant au juge d'éclairer et d'interpréter la loi révélée. Or, on ne peut pas promouvoir l'analogie juridique, laquelle est un raisonnement authentique, et condamner l'activité philosophique et l'usage déductif de la raison, tantôt comme activité hérétique ou éloignée de

l'esprit de la révélation, tantôt comme une pratique importée ou étrangère et inadaptée. Tel est précisément le sens des paragraphes 7 à 11 du *Discours décisif*, qui montrent clairement que le recours à la raison et à la méthode déductive ne peut être « une innovation blâmable » comme le prétendent les tenants de la lettre du texte coranique, ceux qu'Averroès qualifie de « littéralistes bornés ». Ils montrent également que l'argument visant à rejeter et à disqualifier la philosophie comme activité étrangère à l'islâm ne peut être ni défendu ni valide, et cela parce que, comme le dit Averroès lui-même au paragraphe 7, « l'étude du syllogisme juridique elle aussi a été conçue postérieurement au premier âge de l'islâm, et personne n'est cependant d'avis que c'est une innovation blâmable ; c'est donc la même opinion qu'il nous faut avoir sur le syllogisme théorique ». Dans le paragraphe 13, Averroès ne manque pas d'ailleurs de retourner le reproche « d'innovation blâmable », adressé à la philosophie, contre ses tenants, les conservateurs. En interdisant aux hommes de recourir à l'examen rationnel, ces théologiens zélés contreviennent à l'injonction coranique, selon laquelle seul l'examen rationnel « conduit à connaître vraiment Dieu ». Si ignorance, innovation blâmable et éloignement des prescriptions de Dieu il y a, c'est de la part de « quiconque interdit cette étude (de la philosophie) à quelqu'un qui y est apte », nous dit en effet Averroès.

#### Du paradigme herméneutique.

Ainsi, le *Coran* est-il pour notre auteur un « texte programmatique », comme l'écrit Ali Benmakhlouf dans son livre consacré à Averroès<sup>15</sup>. Contenant plusieurs aspects et abordant plusieurs domaines de l'existence humaine, il ouvre à plusieurs champs d'investigation ou de connaissance et, donc, à plusieurs grilles de lecture et d'interprétation. Or, dans tous ces domaines et pour toutes ces lectures, l'intellect ou la raison, *al-'aql*, assume un rôle de premier choix. En effet, dès le début du *Discours décisif*, le *Coran* est présenté comme un texte où se dessine un projet de connaissance et, plus précisément, une injonction à connaître, à réfléchir,

---

<sup>15</sup> Ali Benmakhlouf, *Averroès*, p.63. Collection « Tempus PHILO ».

mais aussi à déchiffrer ou interpréter, à se remémorer et se souvenir. Or, cet impératif exhortant à connaître, et à reconnaître dans la création les indices et les signes du divin, a pour première conséquence de réhabiliter l'ensemble des savoirs à la portée des hommes, et de refuser alors de réduire la connaissance aux sciences strictement religieuses et à la simple justification de la pratique cultuelle. C'est précisément ce que signifie la constante référence par Averroès à sa pratique de *câdî*. Car, le champ du droit, semble dire notre philosophe, dépasse la stricte sphère de la religion réduite à ses dogmes et rites, et à son seul aspect cultuel. Le droit, dont la compétence est essentiellement interprétative et analogique, se révèle d'ordre logique et non seulement religieux. En effet, si en tant que programme pour savoir, le Coran ne livre aucune science positive, il encourage néanmoins vivement la recherche, par tous les moyens, de la vérité, laquelle réside ultimement dans la connaissance de Dieu, comme Artisan supérieur, et du monde, en tant qu'ensemble d'artefacts et de preuves de son existence. Or, le moyen le plus sûr, qui permet d'y parvenir et de pouvoir tirer ou extraire l'inconnu du connu, n'est autre que le syllogisme tout à la fois analogique, pratique ou juridique et rationnel, démonstratif ou théorique. Et si le premier vise à procurer la béatitude dans l'au-delà et le bonheur ou le contentement ici-bas aux membres de la cité, en présidant à la cohésion de la communauté politique et sociale, le second vise à augmenter la connaissance de Dieu et du monde et à la parfaire. Le syllogisme démonstratif est en effet la forme d'accès au vrai la plus aboutie, celle qui correspond justement à l'être le plus parfait, Dieu, et dont sont capables les plus sages et les plus doués parmi les hommes. « Il est évident, écrit Averroès au paragraphe 4, que ce procédé d'examen (qu'est le syllogisme rationnel ou démonstratif) auquel appelle la Révélation, et qu'elle encourage, est nécessairement celui qui est le plus parfait et qui recourt à l'espèce de syllogisme la plus parfaite ». C'est ainsi qu'au paragraphe 13, Averroès semble distinguer deux possibilités ou voies quant à la connaissance de Dieu : soit « connaître Dieu », soit « connaître vraiment Dieu ». Or, c'est précisément cette deuxième possibilité qu'autorise l'examen rationnel et déductif et qui confirme la supériorité du syllogisme démonstratif sur

les autres formes de raisonnement. Tel est le sens du paragraphe 20 qui, revenant sur la seconde manière de connaître Dieu, affirme que « celui qui connaît vraiment Dieu use d'un syllogisme certain ». Or, ajoute Averroès, seul le philosophe ou « le sage use d'un syllogisme certain », et cela parce qu'il a obligation, comme tout croyant, « en vertu de la Loi révélée dont [il] doit suivre l'ordre, d'examiner rationnellement les étants, [et] de connaître, avant de les examiner, ces choses qui sont à l'examen rationnel ce que les outils sont à l'activité pratique »<sup>16</sup>.

Dans ce même paragraphe 20, notre philosophe Andalou propose une définition de l'interprétation ou de ce qu'il désigne par le terme arabe de *ta'wîl*. Est-ce à dire que la démonstration est le degré supérieur et ultime de l'interprétation ? La réponse affirmative nous est donnée au paragraphe 19 où Averroès déclare que lorsqu'il y a contradiction entre le sens apparent du texte coranique et le résultat de la démonstration, « alors il faut interpréter le sens obvie » ou patent. Or « interpréter, ajoute-t-il au paragraphe suivant, veut dire faire passer la signification d'une expression du sens propre au sens figuré, sans déroger à l'usage de la langue des Arabes, en donnant métaphoriquement à une chose le nom d'une chose semblable, ou de sa cause, ou de sa conséquence, ou d'une chose concomitante, ou en usant d'une autre métaphore couramment indiquée parmi les figures du langage »<sup>17</sup>. Parce qu'elle est écrite dans une langue forcément humaine et particulière ou située, la loi révélée s'adresse aux hommes doués de raison ou d'intellect et doit alors faire l'objet d'interprétation. Averroès souligne en effet l'importance de l'esprit de la lettre et la nécessité de comprendre le texte au-delà de sa littéralité. Le présupposé majeur d'une telle thèse, c'est que le sens apparent et exotérique du texte sacré renvoie toujours et indéfiniment à un sens caché et ésotérique. Tel est le sens du mot *ta'wîl*, qui littéralement veut dire reconduction au sens originel ou premier et l'effort de pénétration dans les arcanes du sens qui l'expriment et l'extériorisent. L'entreprise de signification et d'interprétation est ainsi infinie puisque le sens qu'il s'agit de déchiffrer n'est ni

---

<sup>16</sup> *Discours décisif*, § 5 de la traduction de Marc Geoffroy, GF-Flammarion, 1996, p.107.

<sup>17</sup> *Discours décisif*, trad. Léon Gauthier (1948) rééditée en 1988 par les éditions Sindbad.

toujours disponible, ni immédiatement accessible. « Lointain » et enfoui ou caché, il est à découvrir toujours et inlassablement dans et par l'effort de lecture et d'examen rationnel. C'est ce que confirme, à nos yeux, le choix par Marc Geoffroy de traduire les mots *zâhir* et *bâtin*, non pas seulement par « l'exotérique » et « l'ésotérique », mais également par « le sens obvie » et « le sens lointain », c'est-à-dire enfoui et profond. Au § 38, Averroès ne manque pas en effet de préciser que le sens du « Texte révélé se dédouble en sens obvie [ou apparent] et en sens lointain [ou caché] : l'obvie, ce sont les symboles employés pour représenter les idées, et le lointain, ce sont les idées elles-mêmes, qui ne se découvrent qu'aux gens de démonstration. »

Pourtant, si le raisonnement déductif se révèle le plus parfait de ceux qui sont à la mesure de l'homme de « science profonde », il n'est pas le seul appliqué à la connaissance de Dieu et à l'appréhension de la lettre du Coran. C'est ce que montrent les paragraphes 5, 17 et 20 selon lesquels il existe d'autres méthodes d'assentiment et d'adhésion au vrai et à la certitude ; il y a en effet des arguments rhétoriques, dialectiques et démonstratifs. Toute la question est de savoir comment ces différents syllogismes sont reliés entre eux, s'ils conduisent au même type d'assentiment et s'ils possèdent tous le même degré de certitude. Car, comme le suggère Farâbî dans *Ihsâ' al-ulûm*, (*Enumération ou classification des sciences*), « combien même l'assentiment rhétorique n'est pas vrai, il ressemble au vrai [...] et ce qui ressemble au vrai entre dans la science du vrai qui est la logique ». Voilà ce qui vient à nouveau renforcer et confirmer la théorie de l'unité de la vérité.

Il convient dès lors de préciser ce qu'il faut entendre par ce qu'Averroès appelle le syllogisme démonstratif, celui qu'il évoque dès le paragraphe 5 et qu'il désigne par le terme arabe de *borhân*, que l'on peut traduire par « preuve », conclusion nécessaire d'un raisonnement ou d'une démonstration » et par « argument assertorique » et apodictique. *Al-borhân* est ainsi tout à la fois ce qui est construit et résulte de l'examen rationnel, et qui, partant, témoigne de la rigueur et de la précision du raisonnement, mais également et en même temps ce à quoi la raison accorde nécessairement son

assentiment. Il est en effet ce devant quoi elle s'incline et ce qu'elle construit rigoureusement d'abord, pour reconnaître ensuite comme nécessairement vrai ou valide. Car, dit Averroès au § 34, « le fait d'assentir à quelque chose par l'effet d'une preuve établie dans son esprit est un acte contraint et non libre [...]. » Autrement dit, nul ne peut nier l'évidence ou la vérité qu'établit le raisonnement démonstratif.

3) La nécessité, la légitimité et la supériorité du syllogisme démonstratif et de l'activité philosophique.

Le syllogisme rationnel et démonstratif, qu'Averroès désigne par le concept ou le terme de *borhân*, est ainsi la méthode la plus épurée de connaissance des étants et d'interprétation des signes divins et du texte coranique. Il suppose un processus d'approfondissement, puisque la science qu'il produit et articule est, nous dit Averroès, « profonde » et requiert des aptitudes particulières. « Celui qui connaît vraiment Dieu doit inférer de l'ordre d'examiner rationnellement les étants l'obligation de connaître le syllogisme rationnel en ses différentes espèces », écrit notre philosophe Cordouan au § 6. Les niveaux ou strates de lecture et d'interprétation que recèlent la lettre du *Coran* et la connaissance du monde impliquent alors une hiérarchie des compétences ou aptitudes humaines. S'il n'y a pas chez Averroès de double vérité, il y a en revanche des disponibilités différentes pour l'accueil du texte sacré et sa compréhension. Après avoir montré au paragraphe 5 les différents types de syllogisme, Averroès en vient à préciser, dans plusieurs passages du *Discours décisif*, que l'examen rationnel est l'affaire d'une élite, et revient de droit comme de fait à celui « qui y est apte, c'est-à-dire [à] quelqu'un qui réunit deux qualités : intelligence innée [d'une part], honorabilité légale et vertu morale, [d'autre part] » (§ 13). Il y a en effet ceux qui, nourris de philosophie et de sagesse, ont accès au vrai que la démonstration établit, ceux qui parviennent à l'assentiment certain ; et il y a le plus grand nombre, la *'âmma*, ou les gens du sens commun qui n'ont accès qu'aux arguments rhétoriques et aux plaisirs que procurent, par exemple, la poésie avec ses rimes et

métaphores. Mais, est-ce que cela signifie que pour Averroès, les hommes sont inégaux ? La masse ou la foule qu'il évoque est-elle irrémédiablement en dehors de la raison ou de l'intellect ?

La réponse que l'on peut tirer du *Discours décisif* ne nous semble ni affirmative ni négative. Mais, ce que nous pouvons soutenir avec Averroès, c'est que tous les hommes sont capables d'assentiment et que la différence entre celui que génère la démonstration, et qui conduit à la certitude, et celui dont les arguments sont rhétoriques et seulement conjecturels ou probables, serait alors de degré ou quantitative. Dans la mesure où tous les hommes sont des êtres créés par Dieu et partagent la même essence ou nature, ils disposent tous de la raison, laquelle est, dans le *Coran*, la condition de possibilité du salut. La raison ou le bon sens revêt en effet, dans le texte révélé, un sens inclusif et constitue le trait distinctif de l'humanité dans son ensemble. C'est pourquoi, en accord avec le message coranique, pour Averroès la raison, *al-'aql*, est communément partagée et cela même qui est supposé pour la réception de la révélation et pour ce premier degré d'assentiment que sont la foi, le consentement au message divin et la croyance religieuse. Donc, si différence il y a, ce n'est pas entre les hommes, mais bien entre les trois voies de l'assentiment. Dans cette perspective, il n'y aurait de différence qu'entre les accidents. Or la raison en l'homme n'est pas accidentelle mais nécessaire et naturelle. Si elle est aiguisée et exercée chez le philosophe ou le sage et l'homme de « science profonde », elle reste sous forme de simple puissance chez les autres. Chacun est en effet en droit d'appréhender le texte révélé selon ses propres aptitudes et dispositions. Ceci est à nos yeux corroboré par ce que dit Averroès dans son livre *Al-bidâyat* où, abordant en quelque sorte le statut ontologique de la femme, il écrit qu'il « n'y a pas de différence fondamentale entre la nature de la femme et celle de l'homme qui pourrait justifier son exclusion de certaines fonctions réservées aux hommes ». Puisque les natures des êtres humains ne sont ni figées, ni définitives, les femmes, selon leurs aptitudes, peuvent être juges, imâmes, khalifes et philosophes.

Cependant, ces précisions n'annulent pas la réalité

de la hiérarchie des aptitudes humaines, ni la conclusion d'Averroès selon laquelle il existe bel et bien une élite. Au paragraphe 16, il ne manque pas en effet de préciser que la vérité, la certitude ou la « conviction s'établit pour chaque musulman par la méthode propre à produire son assentiment déterminé par la nature de chacun ». Que faut-il entendre par le mot « nature » ? Est-ce un ensemble de dispositions innées et définitives ? Ou est-ce seulement l'actualisation plus ou moins réussie ou parfaite des mêmes possibilités ? Pour répondre à ces questions, il faut revenir au texte arabe et à sa terminologie. Averroès emploie deux termes que le traducteur résume par le concept synthétique de « nature ». Or, si les deux termes arabes sont ici incontestablement synonymes et s'ils peuvent être traduits par ce concept générique de « nature », ils connotent également l'idée de ce qui est en puissance ou de prédisposition, ce qui tend à se déterminer et à se spécifier. Par exemple, dans ce §, le premier terme nous semble signifier les niveaux, moments ou rythmes de disponibilité de chacun. Si certains, même jeunes par exemple, sont en mesure de saisir la vérité qu'établit la démonstration, d'autres doivent davantage mûrir et se préparer pour y accéder. Il en est de même pour le concept de *tabî'at* qui, au-delà du sens général de milieu naturel ou d'environnement, et du sens particulier de « nature » et « d'essence », semble en outre souligner le lien en l'homme de la nature et de la culture, des prédispositions innées, *al-fitra*<sup>18</sup>, et de l'éducation. C'est ainsi que le pluriel *tabâi'* désigne tout à la fois le comportement spontané et commun de tous les hommes, régulant leur conduite par des conventions et des règles, et leurs habitudes, mœurs et coutumes, forcément particulières, diverses et historiques. Ainsi, en affirmant que les hommes ne connaissent que ce que leurs aptitudes intellectuelles permettent, Averroès ne fige pas le devenir des hommes ni ne leur ferme nullement le champ indéfini des possibles. Il dépendrait au fond de chacun de faire partie de l'élite et d'accéder à la connaissance la plus achevée, celle que procure le syllogisme démonstratif. Par ailleurs, l'élite dont il parle ne renvoie ni à un peuple déterminé, ni même à un

---

<sup>18</sup> Ce terme ne s'emploie que pour désigner l'homme dont la nature est duelle, à la fois biologique, sensible ou charnelle, et spirituelle ou intellectuelle. Il a lien avec le corps, *al-badan*, qui est en quelque sorte l'épaisseur charnelle et désirable.

groupe d'hommes défini une fois pour toutes et définitivement. L'élection dont il s'agirait serait donc celle du mérite que seul l'effort personnel de clairvoyance, d'approfondissement du jugement et d'examen rationnel rend possible. Tel nous semble être le sens du § 38 où Averroès nuance en quelque sorte son élitisme en écrivant que « Dieu a fait à Ses serviteurs qui n'ont pas accès à la démonstration, à cause de leurs dispositions innées, ou de leurs habitudes, ou à défaut des conditions [qui leur eussent permis] cet apprentissage, la grâce de leur en présenter des symboles et des allégories, [...] ».

## II) Considérations métaphysiques du *Discours décisif*.

En somme, la supériorité du syllogisme démonstratif n'est que l'effet de sa difficulté et des qualités intellectuelles qu'il requiert et qui sont celles du philosophe. Or celui-ci, rappelle Averroès au paragraphe 13, « réunit deux qualités : intelligence innée [d'une part], honorabilité légale et vertu morale, [d'autre part] ». Par « honorabilité légale », il faut entendre, non seulement une connaissance solide du droit et des sources de la *chari'at*, à savoir le texte coranique et la tradition prophétique, mais aussi une conduite et un comportement conformes scrupuleusement aux prescriptions sociales et religieuses de l'islam. Le philosophe, tel que le conçoit Averroès, est en effet à la fois incarné et situé ; c'est un homme qui, selon lui, vit dans une communauté de croyants et que caractérisent une foi particulière et un crédo déterminé.

La « vertu morale » concerne en revanche l'homme en tant qu'individu mais vivant en société et renvoie à l'éthique personnelle et, notamment aux qualités de prudence, de probité et du sens de discernement qui, selon Averroès, doivent caractériser le philosophe, le juge et le législateur ou le khalife. Ainsi les qualités d'honorabilité légale et de vertu morale sont-elles nécessaires au philosophe. Toutefois, elles ne sont pas son lot exclusif puisqu'elles sont susceptibles d'être partagées par un plus grand nombre d'hommes. Il faut donc au philosophe une qualité supplémentaire et, tout à la fois, décisive et ultime ; il lui faut « l'intelligence innée », à savoir cette aptitude rare d'intellection et

de pouvoir saisir et comprendre ce qui est spontanément caché au commun des hommes. Et si cette intelligence est innée, ce n'est pas parce qu'elle serait une qualité ou un attribut accidentel, que certains posséderaient et d'autres non, comme le fait d'être noir ou blanc, homme ou femme, mais parce qu'elle serait une capacité de pénétration dans les plis du sens et une sorte de « don » qui, à l'instar du génie de l'artiste et du mathématicien, demeurerait insaisissable et indéfinissable.

Et c'est précisément cette intelligence innée et éminente que requiert la tâche ardue d'interprétation du texte coranique. Au paragraphe 26, Averroès ne manquera pas de préciser que « la Révélation comprend de l'apparent et du caché, et qu'il ne faut pas que connaissent le caché ceux qui ne sont pas hommes à en posséder la science et qui seraient incapables d'y rien comprendre. » La hiérarchie établie entre *al-`amma* (le sens commun) et *al-khassa* (l'élite) est ainsi ce que commande la distinction qu'opère le *Coran* entre ses sens latent ou caché et patent ou manifeste. Averroès ne manquera pas alors d'ajouter « qu'aucune époque n'a manqué de savants qui jugeaient que la Révélation comporte certaines choses dont il ne faut pas que tout un chacun connaisse le sens véritable ». C'est précisément ce qui distingue les sciences théoriques et démonstratives des connaissances qu'Averroès qualifie, dans ce même paragraphe, de « religieuses » et de « pratiques » et qui doivent, selon lui, « être dispensées indifféremment à chacun ». Or, pour établir ces connaissances communes aux croyants, il « suffit, écrit Averroès, que se soit réalisé à leur sujet un consensus consistant dans la diffusion d'une position doctrinale donnée, [...] ». La vertu du consensus, auquel participe en droit tout musulman et que soutiennent tous les savants, est ainsi d'harmoniser la pratique religieuse et de préserver l'unité de la cité et la paix civile.

Le consensus n'a dès lors aucune utilité ni pertinence pour les questions qualifiées de « théoriques » par notre auteur. C'est pourquoi le reproche de rompre *al-ijmâ'* (le consensus), adressé par Ghazâlî aux philosophes, comme Farâbî et Avicenne, se

révèle infondé. Au paragraphe 27, Averroès précise que Ghazâlî, « dans son ouvrage connu sous le titre de *L'Incohérence*, a catégoriquement conclu à leur infidélité quant à trois questions : la thèse de l'éternité *a parte ante* du monde ; celle d'après laquelle Dieu - exalté soit-Il - ne connaît pas les particuliers - mais Dieu est bien au-dessus de cela ; et pour avoir interprété les énoncés révélés concernant la corporéité de la résurrection et les modalités de la vie future. » La discussion que déroule Averroès dans les paragraphes suivants (de 28 à 38) revêt alors une portée métaphysique et mobilise toute la connaissance qu'il possède de l'œuvre de son maître Aristote, mais aussi de celle de ses prédécesseurs musulmans et des deux grandes écoles du *kalâm*, en particulier de l'acharisme.

#### 1) La position de Ghazâlî et de l'acharisme.

Mais avant d'exposer les thèses que défend Averroès quant à ces trois questions, il convient d'abord de préciser ce qu'en pensent Ghazâlî et, avec lui, l'école théologique des acharites, et ce qu'en pensent ensuite les philosophes hellénisants que dénonce Ghazâlî et qui sont notamment Farâbî et Avicenne (ou Ibn Sînâ). On notera au préalable que l'auteur du *Discours décisif* semble partager certaines des critiques adressées par l'auteur de *Tahâfut al-falâsifa* (*L'incohérence des philosophes*) aux néoplatoniciens de l'Islâm, et notamment à Avicenne.

Formée au milieu du IV<sup>ème</sup>/X<sup>ème</sup> siècle, l'école théologique des Acharites a représenté une doctrine médiane, et cela parce qu'elle s'est constituée à la fois contre le littéralisme étroit de ce qu'on appelle *Ahl al-hadîth* (les gens qui se réfèrent à la lettre du texte révélé et aux dits du prophète et qui se réclament de l'école des Hanbalites<sup>19</sup>), et contre le rationalisme de l'autre école théologique et juridique, celle des Mutazilites. L'acharisme est également l'école qui dominera le monde sunnite, en Orient comme en Occident musulmans, et qui fera de Ghazâlî, à partir du triomphe des Seljoukides à Bagdad et de la fondation de leur université, la *Nizâmiyya*, son meilleur porte-parole et

---

<sup>19</sup> Les *Hanbalites* constituent, à l'instar des *Mutazilites* et des *Asharites*, une école juridique et théologique qui refuse toute interprétation et prône la seule attention à la lettre du *Coran* et au comportement du prophète.

son représentant le plus véhément. En effet, s'appuyant sur la doctrine des Acharites, Ghazâlî lance son offensive, d'abord contre les tenants du *bâtin*<sup>20</sup>, ou du sens ésotérique du *Coran* et des *Hadiths*, et contre les philosophes, ensuite, ou les tenants de l'examen rationnel et démonstratif.

Les circonstances historiques et politiques favorables à l'extension de l'acharisme n'expliquent pas à elles seules son triomphe dans le monde sunnite. Cette école doit surtout son succès à la simplicité des solutions doctrinales qu'elle apporte aux deux grands problèmes rencontrés par les musulmans et les théologiens de l'islâm. Le premier consistait à répondre à la question de savoir comment Dieu-Un, souverain et transcendant, crée le monde et fait advenir le multiple ; ce problème se situe donc sur le plan cosmologique ou métaphysique et nous renvoie à la question de l'éternité du monde ou de son caractère adventice. Ce problème entraîne en outre la question de la science divine et, corollairement de la connaissance par Dieu des particuliers. Quant au second problème, il concerne la psychologie religieuse et l'individu, à savoir les conditions de la réception du message coranique par la communauté des croyants.

Nous nous attacherons pour notre propos au problème cosmologique et métaphysique que résout l'acharisme grâce à ce qu'on pourrait appeler son atomisme. Contre les philosophes néoplatoniciens, qui comprennent la création comme une succession d'émanations et de manifestations procédant de l'Un absolu, Dieu, les Acharites estiment que cette thèse contredit l'idée que les musulmans et l'orthodoxie sunnite se font de la liberté et de la volonté absolue et impénétrable de l'essence divine. Selon eux, une telle thèse aboutit nécessairement à identifier le principe et sa manifestation. Autrement dit, entre l'Un et le multiple, il n'y aurait de différence que de degré, et, pire encore, il y aurait une communauté de nature. Or, de telles conceptions contredisent, à leurs yeux, le monothéisme radical qu'est l'islâm et constituent un *shirk*, c'est-à-dire une idolâtrie (ou le fait d'associer au Dieu transcendant un

---

<sup>20</sup> Les « Bâtiniens », comme les appelle Henry Corbin, visent d'abord les chiïtes, et notamment les ismaéliens, et les falâsifa hellénisants ensuite.

autre que Lui et de commettre ainsi la plus haute infidélité)<sup>21</sup>. On comprend dès lors la virulence de Gazâlî dans son *Tahâfut al-falâsifa* (L'Incohérence des philosophes) contre les deux grands néoplatoniciens de l'Islâm, Farâbî<sup>22</sup> et Avicenne.

Mais les Acharites ne se contentent pas de critiquer l'émanatisme des philosophes et de certains soufis, mais s'attaquent également à l'idée d'une causalité universelle, défendue par les Mutazilites et par les péripatéticiens de l'Islâm, tel Averroès par exemple. Pour le mutazilisme, les phénomènes de la création sont soumis à un ensemble de causes qui s'élèvent graduellement depuis les causes secondes, régissant le monde de la matière, jusqu'aux causes premières d'abord, et jusqu'à la Cause des causes, Dieu, enfin. Pour les Mutazilites, la causalité à l'œuvre dans la création est en quelque sorte l'effet de l'infinie sagesse de Dieu. Mais, dans une telle cosmologie, les Acharites ne manqueront pas d'entrevoir une sorte de déterminisme introduit dans l'être même de Dieu. En effet, pour le mutazilisme, la création du monde serait nécessaire ; Dieu ne pourrait pas ne pas créer, ce qui constitue, aux yeux des Acharites, une entrave à la toute-puissance divine et à la liberté absolue du Créateur.

Car, pour les Acharites en général, et Gazâlî en particulier, la relation entre Dieu et l'univers et, donc, la création du monde, trouve sa justification, certes d'abord dans la toute-puissance divine, mais aussi et corollairement dans l'indivisibilité de la matière. En effet, c'est parce qu'elle est indivisible que la matière suppose un principe extérieur et transcendant qui lui donne, ainsi qu'à tous les êtres composés, corporels et matériels, leur détermination et leur être particulier. Grâce à cet atomisme ou à cette théorie de l'indivisibilité de la matière, l'idée d'un Dieu créateur apparaît désormais évidente. Dès lors, la conséquence d'une telle conception n'est autre que la récurrence de la création. Ne trouvant pas en lui-même les raisons

---

<sup>21</sup> On comprend l'accusation de *holûl* (l'incarnation de Dieu et la fusion avec Lui) adressée par les religieux à certains mystiques ou soufis et à tous ce qu'on appelle les « Bâtiniens ».

<sup>22</sup> Farâbî comme Avicenne sont des commentateurs d'Aristote et fins connaisseurs de sa logique. Mais, prenant *la Théologie d'Aristote*, qui est une compilation de quelques *Ennéades* de Plotin et d'autres écrits de néoplatoniciens, comme Proclus, pour une œuvre proprement aristotélicienne. Farâbî rédige même un traité pour montrer l'accord entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote.

suffisantes de ses déterminations et combinaisons, tout assemblage d'atomes définissant tel ou tel être particulier, s'avère purement accidentel. Et c'est précisément parce qu'ils sont en perpétuel changement que ces accidents nécessitent l'intervention permanente d'un principe transcendant qui les crée, les soutienne et les maintienne dans l'être. L'univers en entier est ainsi maintenu d'instant en instant par la « Main divine » toute-puissante. Seule cette dernière est alors garante de l'unité, de la cohésion et de la durée d'un univers en expansion continue.

Ainsi, en bon acharite, Gazâlî déconstruit méthodiquement la doctrine de l'éternité du monde et ne voit qu'un tissu de métaphores et même de fantasmes dans la procession des Intelligences d'Avicenne. Il montre par ailleurs que les philosophes sont incapables de démontrer ce qui relève d'une adhésion immédiate et qui, par définition, est indémontrable, comme la nécessité du Démenteur ou de l'Artisan divin, l'unité et l'incorporité de Dieu, et la connaissance qu'Il a des choses et des êtres particuliers. Et s'il admet la « incorporité de la résurrection », c'est parce que, dit-il, l'absoluité et l'impénétrabilité de la liberté et de la volonté divines autorisent l'adhésion au mystère et miracle de la résurrection des âmes comme des corps, de leur délectation ou de leur damnation dans la vie future.

Mais, que dit Averroès en guise de réponse aux critiques de Ghazâlî ? Avant de répondre à cette question et d'analyser la réfutation par Averroès de Ghazâlî dans *le Discours décisif*, il convient de préciser qu'Avicenne soutient l'éternité du monde, l'impossibilité pour Dieu de connaître les choses ou les êtres particuliers, et la non-résurrection des corps. Il estime en effet que supposer le monde créé et advenu selon l'absolu vouloir de Dieu, c'est introduire le changement et l'arbitraire dans son infinie perfection et sagesse. Or, ceci contredit l'immutabilité de Dieu qui, au contraire, conforte la thèse de l'éternité du monde.

Toute la question est de savoir si Averroès est du même avis qu'Avicenne. Pour répondre, nous commencerons par dire que le premier reproche qu'il adresse à Ghazâlî est de considérer l'œuvre d'Aristote, sa logique comme sa

métaphysique, à partir de ce qu'en dit précisément Avicenne. Or, ce dernier lui-même n'a pas bien compris Aristote, qu'il a platonisé, semble dire Averroès dans *L'Incohérence de l'incohérence*. C'est pourquoi la tâche qu'il s'impose prioritairement est de favoriser la compréhension du maître Grec et de réhabiliter ainsi l'activité philosophique et, par là même, les péripatéticiens.

2) La connaissance divine des particuliers : première réponse aux critiques des philosophes par Ghazâlî.

Averroès commence d'abord par considérer, au paragraphe 29 du *Discours décisif*, la question de la connaissance par Dieu des particuliers. Se référant aux « philosophes péripatéticiens », à Aristote notamment, et soucieux, en tant que musulman et monothéiste, de concilier l'omniscience de Dieu avec son immutabilité, il écrit que « leur opinion, au contraire, est qu'Il les connaît, d'une science génériquement différente de celle que nous en avons ». Que serait alors la science divine par rapport à la science humaine ? Averroès répond, d'abord grâce à l'adverbe « génériquement », soulignant d'emblée la différence de nature entre les deux types de science, et en écrivant ensuite que « notre science est un effet causé par l'objet connu, et [qu'] elle est par conséquent adventice comme l'objet, et mutable comme lui ». La science humaine a donc les imperfections et les défauts ou limites de ce qui est voué à la corruption et à la génération ; elle est forcément partielle ou approximative, imparfaite et inachevée. En revanche, « la science de Dieu, ajoute Averroès, est elle-même causatrice de ce qui est son objet, et qui est l'être ». Elle est donc parfaite, achevée ou infinie et immédiate ou totale. Dieu, écrit à cet égard Averroès dans *Damîma* ou *Appendice*<sup>23</sup>, « connaît les choses parce qu'elles ne proviennent de Lui qu'en tant qu'Il connaît, non pas en tant qu'Il existe purement et simplement, ni en tant qu'Il existe avec tel ou tel attribut, mais en tant qu'Il connaît ». Autrement dit, c'est par Sa science infinie que Dieu est cause de tout, du monde et des corps. Averroès estime en effet « [qu'] en tant qu'Il ne connaît

---

<sup>23</sup>C'est l'écrit que mentionne Averroès à la fin du § 29 et dont il dit qu'il l'a rédigé à la demande d'un ami, probablement le khalife al-Mohade Abû Ya'qûb Yûsuf.

que Lui-même, Dieu connaît les étants par [son] être, qui est la cause de leur être ». Dieu ne connaît pas les choses une fois qu'il les a produites et mises à l'être, mais c'est sa science infinie qui se révèle en elle-même et par elle-même productrice et créatrice. En revanche, l'homme ne peut connaître que ce qui est mis à l'être, que ce qui est produit ou généré ; et il ne forme d'universaux qu'à partir de particuliers mutables, adventices et perçus d'abord par le corps et les sens. Car, comme le dit Averroès au paragraphe 30, « les universaux que nous connaissons sont aussi des effets causés par la nature de l'étant, [...] ».

Il n'y a donc aucune commune mesure entre la science divine et celle des hommes ; et c'est par simple homonymie que nous parlons de « science » dans les deux cas. « Comparer l'une de ces sciences à l'autre revient à assimiler des choses contraires par leurs essences et leurs propriétés, ce qui est le comble de l'ignorance », écrit Averroès au § 29. Les mots de même forme mais de signification antithétique, donnés en exemple dans ce texte, sont ce que les linguistes arabes présentent comme des cas particuliers d'homonymie ou d'*ishtirâk lafdhî*. Donc, selon Averroès, Ghazâlî se trompe en prêtant aux philosophes péripatéticiens la thèse selon laquelle Dieu ne connaît pas les particuliers. En montrant que les deux sciences, divine et humaine, « ne peuvent être embrassées dans une même définition », Averroès ne critique pas seulement Ghazâlî, mais dénonce également la méthode du raisonnement des théologiens (*ahl al-kalâm*), à savoir la *dialectique* de l'homonymie. Dès lors, contrairement à la science humaine, la science divine ne peut être ni particulière ou partielle ni universelle. Car, si on admettait que Dieu connaît les choses particulières de manière universelle, comme le pensait Avicenne, on suggérerait que Dieu aurait la science du particulier en puissance et on mettrait alors en cause son immutabilité et sa perfection. Or, tout ce qui est en puissance est exclu de la science divine.

Averroès résout ainsi le problème de la connaissance par Dieu des particuliers et lève l'accusation d'infidélité qui pèse sur les philosophes, et notamment les péripatéticiens, grâce au principe de causalité. Faisant alors de Dieu un Acte pur et de sa science la

cause première, Averroès réhabilite Aristote et sauve par là même le problème de la révélation comme celui de la prémonition ou de la prophétie. Car, l'un des paradoxes soulevés par Ghazâlî est de noter que si Dieu ne connaissait que l'universel et non les particuliers, il ne pourrait pas décider de la fidélité de l'un et le rétribuer, comme de l'infidélité d'un autre et le damner. Il ne pourrait pas non plus distinguer les prophètes entre eux et leurs messages respectifs. Car, si tel était le cas, il y aurait là une remise en cause de l'un des crédos fondamentaux de la foi islamique, la croyance en la prophétie en général et en celle de Muhammad en particulier. C'est pour répondre à ces remarques qu'Averroès exprime au § 30 son étonnement de voir Ghazâlî, mais aussi Avicenne, « s'abuser à propos des péripatéticiens au point d'imaginer que Dieu ne connaît pas de sa science prééternelle les choses particulières, eux dont l'opinion est que la vision vraie comprend la prémonition des choses particulières devant advenir dans le futur, et que cette science prémonitoire survient à l'homme dans son sommeil de la part de la Science prééternelle qui gouverne et domine le tout ». C'est donc à partir de la science infinie de Dieu, qu'Averroès en vient à justifier, non seulement la divination par les songes, mais aussi et surtout la révélation du Coran par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (*al-wahy*) au prophète Muhammad et la connaissance par Dieu du *ghayb*, de ce qui fut et de ce qui sera, du temps passé comme du temps futur. Cette justification ne vise pas seulement à souligner la continuité logique de l'ensemble des syllogismes et des actes du langage, mais à montrer également que l'acte de conception ou de représentation, *al-tassawwur*, est intimement lié, non pas seulement à la faculté intellectuelle ou à l'intellect, mais à l'imagination également. Fidèle à Aristote pour lequel l'âme ne peut penser sans image<sup>24</sup>, et à sa méthode de l'*ittisâl* ou de mise en relation et de connexion, Averroès ne cesse en effet d'établir des correspondances et de traduire, grâce aux Anciens et à leurs concepts, les termes et métaphores du texte sacré. « Ce que disent les Anciens à propos de la révélation et de la vision, écrit Averroès dans *Incohérence de l'incohérence*<sup>25</sup>, se rapporte à Dieu par la médiation d'un être spirituel non

---

<sup>24</sup> Cf Aristote, *De anima* III, 7, 431 a 16-17.

<sup>25</sup> Averroès, *Tahâfut al-tahâfut*, pp. 515-517.

corporel, donateur, selon eux, de l'intellect humain ; c'est ce que les contemporains appellent intellect agent et que le récit scripturaire appelle ange ».

3) L'éternité *a parte ante* du monde : deuxième réponse à Gazâlî.

La question de la science divine des particuliers annonce celle de l'éternité *a parte ante* du monde et celle, corollaire, de son caractère adventice. Dans le § 31, Averroès commence d'abord par minimiser la différence entre les théologiens et les philosophes anciens sur cette question, et à la réduire à une simple affaire de mots ou de dénomination. « Tous, écrit-il, s'accordent à dire qu'il y a trois sortes d'être, dont deux extrêmes opposés et un intermédiaire entre ces deux extrêmes ». Ceux-ci sont les corps matériels ou sensibles et appréhendés par les sens ou la sensation, et Dieu, « celui qui est l'Agent de tout, qui fait venir et maintient tout à l'être » et qui « s'appréhende par la démonstration ». Quant à l'être « intermédiaire entre les deux extrêmes, c'est l'étant qui n'est pas venu à l'être de quelque chose, et dont l'acte d'être n'est pas précédé par le temps, mais qui est par quelque chose, à savoir par un Agent : c'est le monde dans sa totalité ». Ces trois sortes d'être sont donc les corps, le monde et Dieu. Les corps, qui sont tout à la fois tirés de quelque chose et causés par quelque chose, s'opposent radicalement à Dieu qui, comme Acte pur, ne peut être ni tiré de quelque chose ni causé par autre que Lui. Sur ces deux extrêmes, il y a accord non seulement entre les philosophes et les théologiens, mais aussi avec le texte coranique.

La divergence entre théologiens et philosophes ne concerne que le monde : celui-ci n'est pas tiré de quelque chose mais est causé par quelque chose qui lui est extérieur et le maintient dans l'être, Dieu. C'est à la justification de cette thèse et à son explication que sont consacrés les deux § suivants. En effet, pour les uns comme pour les autres, « l'être du monde n'est pas précédé par le temps - [...] puisque le temps est connexe au mouvement et aux corps », et le temps futur comme l'être dans le futur sont infinis. Mais, contrairement aux aristotéliens, les théologiens, suivant en cela les

platoniciens, estiment que le temps passé et l'être dans le passé sont, en revanche, finis et que le monde est créé *ex-nihilo*. Or, l'antériorité de Dieu en tant que cause du monde n'entraîne pas une antériorité selon le temps. En outre, parce que le temps est la mesure du changement ou du mouvement, il faut qu'il y ait quelque chose qui change et qui soit mû, à savoir la matière, laquelle se révèle être illimitée dans le passé et dans le futur, c'est-à-dire éternelle. Tel nous semble être le sens de la thèse de l'éternité *a parte ante* du monde qui montre que ce dernier est causé par un agent, Dieu, qu'il n'est pas précédé par le temps et qu'il n'est pas, comme les corps, soumis à la corruption et, donc, adventice.

Mais, le caractère d'intermédiaire de l'être du monde réconcilie au fond philosophes et théologiens et permet d'affirmer avec Averroès que « les noms de **prééternité** et d'**adventicité** appliqués au monde dans sa totalité [ne] sont [pas] des opposés ». En effet, Selon la similitude choisie, celle des corps tirés de quelque chose et causés par quelque chose, ou celle de Dieu, qui comme Agent et cause de tout, n'est ni tiré de quelque chose ni causé par quelque chose, on peut qualifier l'être du monde tantôt de prééternel, tantôt d'adventice. Car, dans ces deux cas, il ne s'agit que de dénominations par similitude et non de déterminations au sens propre. Ne peut être nommé prééternel, à proprement parler, que ce qui est non causé, c'est-à-dire Dieu et non le monde qui, lui, est causé. Mais, doit-on le qualifier pour autant d'adventice ? Non, semble dire Averroès, puisqu'il n'est pas corruptible comme le sont tous les corps nécessairement adventices. C'est dire qu'aucune dénomination ne peut prévaloir sur l'autre. Il s'ensuit que taxer d'infidélité la thèse des péripatéticiens et de tous les philosophes est le comble de l'ignorance.

D'ailleurs, pour Averroès, les théologiens qui font le reproche d'infidélité aux philosophes commettent la grave erreur de perdre de vue, dans leurs controverses, le texte coranique. Leurs opinions sur le monde « ne sont pas conformes au sens obvie [ou manifeste] du Texte révélé! », dit-il au § 33. En effet, l'examen inductif des sourates évoquant la manière dont Dieu a fait être ou a donné existence au monde, infirme la thèse acharite selon laquelle l'être dans le passé et le temps passé sont

finis. C'est, selon Averroès, ce que confirme le verset 7 de la sourate XI du *Coran* où il est clairement stipulé que « c'est Dieu qui a créé les cieux et la terre en six jours - Son trône alors était sur l'eau ». Ainsi, selon son sens obvie, ce verset montre que « quelque chose a été antérieurement à cette existence-ci [...] ; et que s'écoulait du temps antérieurement à ce temps-ci, c'est-à-dire le temps qui est apparié à cette forme d'existence-ci, et qui est le nombre du mouvement de la sphère suprême<sup>26</sup> ». Les mots « trône » et « eau » semblent donc militer pour l'existence d'un être dans le passé avant que le monde ne reçût la forme qui est la sienne. Se comprend dès lors la distinction qu'opère Averroès entre la forme et l'être du monde : la première est adventice, puisque la forme du monde est mise à l'être et est susceptible de changement, quand l'être du monde et le temps qui lui apparié, « sont sans fin », infinis ou éternels. Il y a donc un temps antérieur au temps physique, et « l'être créé par Dieu a précédé la formation qui a créé ce monde-ci », écrit Alain De Libera dans l'introduction au *Discours décisif*.

Par ailleurs, le verset 48 de la sourate XIV du *Coran*, « le Jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, et [de même] les cieux [...] », souligne clairement, selon Averroès, « qu'il y aura une seconde existence après celle-ci ». Ce verset constitue pour notre auteur l'argument scripturaire et d'autorité qui sert à justifier l'idée que la fin du monde n'est en rien un anéantissement ou une extinction définitive de la matière mais bien une transformation, et celle, corollaire, de la pérennité ou de l'infinité du temps futur. La référence à ce verset coranique vise également à permettre la compréhension de la résurrection des corps et à établir l'intelligibilité des modalités de la vie future. Telle est enfin la portée du dernier verset cité par Averroès dans ce § 33, « [Dieu] s'est tourné vers le ciel qui était une fumée [...] »<sup>27</sup>, lequel stipule par son sens apparent que « les cieux ont été créés de quelque chose », et que Dieu n'a jamais été avec le pur néant. La création du monde à partir de rien ou du néant est une idée éloignée du texte coranique et « n'y est nulle part

---

<sup>26</sup> Cette définition du temps physique est empruntée à Aristote par Averroès, qui vise ainsi à montrer la conformité des Anciens, c'est-à-dire d'Aristote et des péripatéticiens musulmans, au texte coranique.

<sup>27</sup> *Coran*, XLI, 11 (trad. Masson)

énoncée univoquement », écrit à cet égard Averroès.

Ce dernier répond ainsi aux trois critiques que Ghazâlî adresse à Farâbî et Avicenne et montre rigoureusement, à partir de la lettre du *Coran*, que les philosophes anciens et grecs sont en accord avec le sens exotérique de la révélation et que les acharites, qui prétendent expliquer la lettre même du texte coranique, s'en éloignent pourtant et sont sur des positions philosophiques platoniciennes. Il s'ensuit que les philosophes péripatéticiens de l'Islâm ne peuvent être accusés de rompre le consensus. Par ailleurs, le comble du paradoxe, c'est que les théologiens acharites eux-mêmes contreviennent à l'*ijmâ'*, puisque personne ne peut les suivre sur une interprétation erronée du sens apparent du *Coran*. Car, pour qu'il y ait authentiquement consensus, il faut que l'ensemble des groupes de savants musulmans, y compris les philosophes, accordent leur consentement à une doctrine et à une interprétation conformes à la loi révélée et aux aptitudes du plus grand nombre des musulmans.

Voilà ce qui conduira Averroès à distinguer, dès le § 34, deux sortes d'erreurs en matière théorique comme en matière pratique. Il commence d'abord par évoquer le domaine théorique qui se caractérise par sa difficulté, mais aussi et en même temps par son exigence de rigueur et d'approfondissement. Car, le devoir du philosophe et du savant en général est de s'incliner devant ce que la preuve du raisonnement démonstratif établit. « Le fait d'assentir à quelque chose par l'effet d'une preuve établie dans son esprit est un acte contraint et non libre, [...] », écrit en effet Averroès en précisant « qu'il n'est pas en notre pouvoir d'assentir ou non de la même façon qu'il est en notre pouvoir de nous mettre ou non debout ». Or, il n'est pas toujours aisé d'établir la vérité et d'être à l'abri de l'erreur. C'est pourquoi celle-ci se révèle pardonnable. En revanche, l'effort d'établir grâce à la démonstration le vrai doit être récompensé. C'est ce que corrobore le *hadîth* mentionné dans ce § et dans lequel le prophète déclare « qu'un juge produise un effort de jugement personnel et tombe juste, il sera doublement récompensé. Qu'il se trompe, il aura une récompense simple. » Or, ajoute Averroès, « y a-t-il juge plus éminent que celui qui juge que l'être est tel

plutôt que tel ? » C'est dire que les meilleurs juges, ceux qui selon Averroès « jugent sur les étants », sont les savants et les philosophes auxquels Dieu a donné la charge d'interpréter le texte révélé et d'user du syllogisme démonstratif. Et si ces savants peuvent se tromper, même quand ils suivent rigoureusement les règles de leur science ou de leur art, comme dans l'examen rationnel, l'art médical et le droit ou le jugement légal, leur erreur est, « du point de vue de la Loi », pardonnable. Dès lors, si toutes les interprétations ne se valent pas et si l'exigence du vrai se révèle régulatrice dans l'examen rationnel du texte coranique et des étants, interpréter reste à jamais un exercice permanent, mobilise un effort continu, et la vérité qu'il vise demeure toujours à la mesure de l'homme, polémique<sup>28</sup> et animé par l'exigence de prudence et le désir de sagesse.

Quant aux deux sortes d'erreur qui concernent la pratique religieuse et le strict domaine du dogme et du culte, elles sont tantôt l'impiété ou l'infidélité, tantôt l'innovation blâmable. C'est ce que montre Averroès dans les § 35 à 40, en désignant ce type d'erreur de péché. En effet, partant du verset coranique 286 de la sourate II, selon lequel « Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter » ou supporter, le philosophe Cordouan estime que le musulman n'engage sa responsabilité légale, qui suppose le libre-arbitre, qu'à propos de ce sur quoi il a pouvoir d'agir. Il ne doit donc assentir que selon sa nature ou ses dispositions, comme il n'a pas à se prononcer sur les choses qu'il ne connaît pas et dont il ne maîtrise ni le sens, ni la portée ni les conséquences. Lorsque le théologien se hasarde à conjecturer sur des questions métaphysiques et à errer par ignorance ou inaptitude, son erreur est une innovation blâmable. De même, lorsque le philosophe se met à nier et à remettre en cause les principes fondamentaux de la révélation, qui sont la reconnaissance de l'unité et de l'existence de Dieu, des prophéties, de la béatitude et des tourments dans l'au-delà, il commet le grave péché d'orgueil, va au-delà de ses compétences et trahit ses obligations. Car, si la véracité de ces trois dogmes fondamentaux peut être établie par les trois

---

<sup>28</sup> Au sens de Bachelard lorsqu'il parle dans *Le Nouvel esprit scientifique* de « l'observation scientifique » qu'il qualifie justement de « polémique ».

types d'arguments, rhétoriques, dialectiques et démonstratifs, il faut admettre l'existence dans le *Coran* d'énoncés dont le sens obvie suffit, « qu'il n'est pas permis d'interpréter, et dont l'interprétation est infidélité [...], ou innovation blâmable [...]. »

### III) La portée éthique et politique du *Discours décisif*.

Les deux sortes d'erreurs trouvent en réalité leur source dans les deux types de sens, « sens obvie » et « sens lointain » du *Coran*. Parce que la Révélation s'adresse à tous les hommes, ces sens sont à la portée de tous mais selon la méthode de lecture et de compréhension dont chacun est capable. Le sens apparent s'adresse à tous les musulmans et doit faire, par conséquent, l'objet d'un consensus. Quant au philosophe, son devoir et sa fonction principale dans la cité musulmane consistent à interpréter le « sens lointain » du texte révélé afin d'éclairer ses pairs, les autres savants, et de guider les princes ou gouvernants. C'est pourquoi, tout en soulignant dès le paragraphe 17 l'universalité du message de Muhammad, Averroès ne cesse de renvoyer à une sorte de communauté de savants et de chercheurs qui, à travers la géographie et l'histoire, ouvrent une chaîne de filiation intellectuelle et se relaient.

1) L'acte de philosopher comme prise en charge d'un héritage et comme expérience d'ouverture aux autres.

Il préconise en effet le recours aux « Anciens »<sup>29</sup> et mentionne une sorte de dette que chaque génération mais aussi chaque peuple et chaque culture ou civilisation doivent aux autres. Le paragraphe 9 est à cet égard particulièrement éloquent puisqu'il y est précisé que « si d'autres que nous ont procédé à quelque recherche en cette matière, il est évident que nous avons l'obligation, pour ce vers quoi nous nous acheminons, de recourir à ce qu'en ont dit ceux qui nous ont précédés. Il importe peu que ceux-ci soient ou non de notre religion ». Et s'il « nous faut puiser à pleines mains dans leurs livres », ajoute-t-il, c'est pour nous en

---

<sup>29</sup> *Discours décisif*, § 8.

instruire en faisant la part entre ce qui est utile et recevable et ce qui doit être signalé comme erreur ou méprise. La philosophie dont parle Averroès ne se réduit donc pas aux outils logiques, qui président à l'organisation de la pensée, mais s'inscrit également dans une histoire, celle des hommes et de leurs idées. C'est une œuvre humaine commune dont l'édifice est toujours à parfaire. Et comme chaque homme peut et doit, selon ses aptitudes, apporter sa pierre à l'ouvrage, la connaissance des œuvres des autres ne signifie nullement reproduction du même, ni simple imitation servile des anciens, mais une revivification de leur apport et son adaptation aux spécificités culturelles de ses récepteurs. Il s'agit en effet d'y reconnaître ce qui y est universel et à la mesure de tout homme, et de souligner l'unité de la vérité et la continuité des projets humains pour y parvenir.

Car, si l'on doit s'évertuer à examiner rationnellement toute sorte de textes et tous les êtres ou étants, c'est bien parce que le sage participe de cet Intellect séparé, garant de l'unité de l'espèce humaine, et semble animé par une sorte de mission envers les autres. En effet, comme le montre Averroès au paragraphe 8, « il serait difficile, pour ne pas dire impossible, qu'un seul homme pût connaître par soi-même et de prime abord tout ce qu'il y a besoin de savoir en la matière ». En cela, il s'écarte de ses deux prédécesseurs, Ibn Bajja, ou Avempace des latins, et Ibn Tufayl qui, avant lui se sont posés la question de la connexion ou de la continuité entre la sagesse, *al-hikmat*, et la loi révélée, *al-charî'at*. Pour le premier, le contexte politique et religieux de la société andalouse de l'époque est hostile à l'exercice de la raison et donc de la philosophie. Pour vivre en paix et exercer son activité philosophique et rationnelle, le philosophe doit alors se retirer et s'isoler. C'est ce qu'il préconise dans son livre *Le régime du solitaire*. La même idée est en quelque sorte défendue dans le roman philosophique d'Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqdhân*, où ce dernier défend la possibilité d'accéder à la vérité pour l'homme seul ou isolé qui, grâce à l'exercice de sa raison et de sa puissance de conception, parvient progressivement à la vraie connaissance de Dieu et du monde. Telle n'est pas l'option d'Averroès qui, selon les termes d'Alain de

Libéra, serait un « intellectuel organique », c'est-à-dire un homme qui pense à l'abri du pouvoir politique et religieux, mais aussi un *câdî*, disposant d'une véritable autorité religieuse et politique, et un médecin de cour.

## 2) Le rôle du philosophe et du *câdî* dans la cité.

Mais Averroès ne s'écarte pas de ses prédécesseurs uniquement pour des raisons conjoncturelles et hasardeuses ; il s'en distingue également pour des raisons structurelles et inhérentes à sa conception du rôle de l'intellectuel ou du philosophe et du *câdî* dans la société musulmane. En s'appuyant sur le parallélisme ou l'homologie qu'il établit entre le syllogisme rationnel et le syllogisme juridique, il en vient à préciser au paragraphe 8 que « si aucun de ceux qui nous ont précédés ne s'était livré à une recherche sur le syllogisme rationnel et ses espèces, ce serait une obligation pour nous que d'inaugurer cette recherche, et pour le chercheur à venir de s'appuyer sur le chercheur passé, de sorte que cette connaissance parvienne à sa perfection ». Le sage est d'abord celui qui ose assumer son obligation d'inaugurer, grâce aux syllogismes juridique et rationnel, les recherches ayant trait au sens de la révélation d'abord et de la vie ici-bas ensuite. Il serait, pour Averroès, non pas tant seulement le philosophe, dont la discipline mobilise des aptitudes supérieures, mais également le *câdî* ou le spécialiste du droit qui se nourrit sans cesse de philosophie et qui est le sage pratique en quelque sorte. C'est ce que semble illustrer le paragraphe 12 selon lequel la science qui « appelle le plus la comparaison avec les mathématiques, c'est la science des fondements du droit, et du droit lui-même, [...] ». Ce dernier est donc aussi rigoureux et méthodique que le sont les mathématiques, lesquelles, intelligibles ou abstraites et pures, sont, depuis Platon, préparatoires à la philosophie, instrumentales et donc à la fois propédeutiques ou paradigmatiques et pédagogiques.

Toute la question est désormais de savoir pourquoi le juge et, dans une certaine mesure, le philosophe incarnent la figure de l'intellectuel et assument une fonction clairement politique. Nous savons que le

reproche principal adressé par Averroès aux théologiens du *kalâm* porte sur le danger de division et de discorde qu'ils font encourir à la cité et aux musulmans. Ce n'est donc pas tant leur incompétence philosophique et logique qui est dénoncée, mais bien parce que leurs idées et les divergences profondes de leurs écoles menacent la cohésion sociale. La critique qui leur est adressée est ainsi celle-là même que Platon adresse aux sophistes ; elle est principalement éthique et politique.

C'est pourquoi la hiérarchie des voies d'accès au vrai et la supériorité de clarté et de certitude de la démonstration ne conduisent pas Averroès à condamner les arguments rhétoriques. Parce que la finalité de « la révélation n'est que d'enseigner tous les hommes, il fallait nécessairement que le texte révélé comprît tous les types de méthodes de production de l'assentiment et de la représentation », écrit-il au § 51. « La finalité de la révélation, ajoute Averroès, est d'enseigner la science vraie et la pratique vraie ». La poésie, ses métaphores et allégories comme l'ensemble des productions de l'esprit sont, dans cette perspective, des formes d'expression aussi légitimes et vraies que celles que produisent la philosophie et ses concepts, et cela parce que ce sont des œuvres de la raison et parce que tout enseignement repose sur deux sortes d'opération : « [la production] de la représentation et [la production] de l'assentiment ». S'adressant au plus grand nombre, dont le souci n'est autre que la conduite prudente des affaires quotidiennes, « les arguments (rhétoriques), explicitement mis en œuvre par le Texte révélé, relèvent dans leur majorité des méthodes de production de la représentation et de l'assentiment [...] ». Etant incontestablement un raisonnement, l'argument rhétorique constitue néanmoins ce qu'on appelle un enthymème, à savoir un syllogisme auquel manque une prémisse, qui procède par ellipse et qui emporte immédiatement et sans examen l'adhésion. Car, précise Averroès au § 51, si « les méthodes de production de l'assentiment qui se présentent aux hommes sont au nombre de trois - démonstrative, dialectique et rhétorique -, les méthodes de production de la représentation [sont] au nombre de deux - représentation de la chose elle-même, ou de son symbole - [...] ». La première représentation est affaire de démonstration, la seconde relève de la rhétorique et

même de la dialectique.

Ainsi l'intérêt de ce paragraphe 51 est non seulement de reprendre l'argument coranique selon lequel le miracle du texte révélé réside dans son destinataire universel, mais également et, en quelque sorte, dans la définition que propose Averroès de la politique et, corollairement, de la révélation religieuse. Comme pour les Grecs, la politique est d'abord pédagogie et éducation de l'âme ou de l'homme qui, selon les philosophes musulmans, est un être intermédiaire entre Dieu et les autres êtres vivants, un être investi de la mission de vicariat ou de représentant de Dieu sur terre. « La science vraie » qu'enseigne la Révélation est « la connaissance de Dieu et des étants tels qu'ils sont », mais aussi, ajoute Averroès au § 49, « la connaissance de la béatitude et des tourments dans l'au-delà ». Cette double connaissance, spéculative ou métaphysique d'une part, et éthique ou politique et eschatologique d'autre part, revient exclusivement aux hommes de démonstration. Quant à la pratique vraie qu'enseigne la Révélation, elle est définie par Averroès à partir de son objectif, à savoir l'évitement des actes qui valent les tourments ici-bas et dans la vie future. Or, le croyant ne peut éviter les vices et les tentations que s'il s'évertue à accomplir des actes qui lui assurent la félicité. Pour ce faire, il doit alors acquérir « la connaissance de ces actes ». Ceux-ci sont de deux catégories : les actes « extérieurs et corporels », qui concernent la pratique cultuelle et rituelle que commandent la Loi révélée et ses obligations, et les actes moraux ou « psychiques, telles que la gratitude, la patience et autres dispositions morales prescrites ou prosrites [...] », à savoir les vertus et les vices, « dont la science s'appelle *ascétisme* ». Cette « pratique vraie » et la science qui l'accompagne relèvent de la rhétorique mais aussi de la dialectique, de « ces méthodes de production de l'assentiment communes à la majorité des hommes », écrit Averroès au § 52.

On peut dire alors que la démonstration et la rhétorique ne s'excluent pas et constituent deux voies parallèles pour atteindre la vérité. En revanche, la dialectique est pour Averroès ambivalente ; elle oscille entre la sophistique ou l'éristique et la démonstration.

La présentant comme une méthode médiane que pratiquent les théologiens mutazilites et acharites, Averroès en fait au § 54 un examen rationnel susceptible de « produire une persuasion meilleure que le sens obvie de l'énoncé » coranique, et lui confère par conséquent un rôle possiblement positif dans l'éducation des croyants. Mais, usant très souvent d'arguments complexes pour parler des principes simples de la foi, les propos des dialecticiens finissent par avoir l'apparence de vérité et de n'être que des ratiocinations creuses et stériles. Les théologiens confondent alors le vrai en soi avec ce qui est vrai accidentellement et mettent en débat des questions qui ne méritent pas de l'être. Et c'est en cela que les spécialistes de la dialectique, à savoir les gens du *kalâm*, sont dangereux, semant la division et la discorde parmi les musulmans. Tout le *Discours décisif* vise en effet à dénoncer leur mauvais usage du raisonnement démonstratif et leur incompétence en matière de logique et de métaphysique. Car si la démonstration et la rhétorique mènent, chacune à sa manière, à la vérité, la dialectique peut en éloigner et sème le trouble dans les esprits. Le reproche qu'adressent les théologiens du *kalâm* aux philosophes, à savoir de favoriser l'infidélité et d'éloigner de la loi révélée, leur est, encore une fois, retourné par Averroès.

3) La nuisance politique des théologiens et des jurisconsultes (*foqahâ'*).

Mais, qui sont ces théologiens du *kalâm* qu'Averroès qualifie de sectaires et condamne comme étant les sophistes du monde musulman ? Avant de répondre, il convient de savoir ce que représente ce mouvement d'explication et de compréhension du *Coran* qu'est le *kalâm*. Comme son nom l'indique, ce dernier traite de la parole de Dieu incarnée dans le texte révélé, un texte proféré dans une langue humaine, l'arabe. D'emblée, les problèmes soulevés par la lecture et la réception du message coranique se révèlent d'ordre philosophique. Faisant référence à lui-même, le *Coran*, dans sa sourate 41, verset 2-3 déclare en effet qu'il « est une révélation descendue de la part du Très Miséricordieux, Un livre dont les versets sont détaillés (ou clairs), un *Coran* arabe pour des gens qui savent. » Mais que signifie « un *Coran* arabe » ? Deux lectures ou interprétations

sont, là aussi, possibles. La première fera de la langue de la révélation, l'arabe, une langue sacrée et partant conclut, non seulement à l'inimitabilité du Coran et à son caractère intraduisible et, donc, ininterprétable, mais aussi à la supériorité des savoirs que génère précisément le Texte sacré par rapport à ceux qui sont profanes et importés. Mais, étant en rupture avec la portée universelle du Coran et de son message, cette version du verset coranique ne peut être retenue. Car, l'autre lecture semble plus conforme à l'esprit du Coran, puisque Dieu a choisi de se dire, de s'exprimer et de révéler sa Parole dans une langue humaine et aussi particulière que les autres. C'est précisément cette version que confirme le verset 4 de la sourate 14 où Dieu déclare : « Et Nous n'avons envoyé de messager qu'avec la langue de son peuple, afin de l'éclairer ». Ainsi, l'un des problèmes auquel est confronté le *kalâm* est celui de la traduction, laquelle est une modalité de l'interprétation, à savoir non seulement le passage ou le transfert de sens d'une langue vers une autre, mais aussi l'explication et l'interprétation du texte sacré à partir d'outils et de concepts rationnels et logiques extérieurs et de pure production ou institution des hommes.

Or, le problème de la traductibilité et de l'inimitabilité du texte révélé ne manque pas de soulever celui du statut du Coran. Descendu ou révélé et proféré dans une langue humaine particulière et matérielle, l'arabe, ce dernier est pour la première école du *kalâm*, celle des *mutazilites*, créé, c'est-à-dire situé et incarné dans un contexte culturel et linguistique défini. *'Ilm al-kalâm*, littéralement « la science de la Parole divine », est donc la discipline qui s'occupe de ces questions et qui, à vrai dire, se situe à la lisière des « sciences de la religion », celles qui sont censées se tenir au plus près du texte coranique. Le but du *kalâm* serait ainsi de défendre, par la raison et dans un discours ou une structure linguistique particuliers, les dogmes de la révélation et de les reconstruire pour les adapter à l'intelligence commune des hommes.

Cependant, une telle définition du *kalâm* n'explique pas sa condamnation par Averroès dans le *Discours décisif*. Celui-ci, parce qu'il projette d'établir la connexion entre la Loi révélée et la sagesse

(ou la philosophie) fait justement la promotion de l'examen rationnel, dont il fait une obligation légale et religieuse. C'est précisément ce qu'il montre dans le § 48 où il justifie la rédaction du *Discours décisif* comme étant un « discours sur la relation entre Révélation et philosophie et sur les statuts qui dirigent l'interprétation du Texte révélé ». En ce sens, *Fasl al-mağâl* serait une réflexion sur la parole de Dieu, *kalâm Allah*. Mais alors pourquoi les théologiens du *kalâm* qui usent de « moyens rationnels » pour l'interpréter sont-ils à ce point vilipendés par Averroès ? Et bien en chargeant la raison de peser la révélation à sa balance, ils produisent des « innovations » et deviennent eux-mêmes des innovateurs. En effet, dans le travail proprement théologique du *kalâm*, la raison s'égare, perd de vue la source scripturaire et se prend elle-même pour sa propre fin ; elle se met alors à produire des spéculations vaines et des raisonnements creux qui tournent inmanquablement à l'éristique. Dans les controverses qu'abritaient les écoles théologiques, pour lesquelles la philosophie n'a de sens que « scolastique » et se réduit à « une doctrine de l'habileté », il s'agissait surtout et avant tout d'avoir raison des arguments de l'adversaire et d'être un simple « artiste de la raison »<sup>30</sup>. C'est en cela que les théologiens dialecticiens sont de véritables sophistes qui, par leurs raisonnements sophistiqués et obscurs, finissent par perdre ceux qui les suivent, par les confondre et les éloigner du droit chemin, c'est-à-dire de la méthode qui sied à leurs aptitudes pour accéder au vrai. Ils ont « précipité les gens dans la haine, l'exécration mutuelle et les guerres, déchiré la Révélation en morceaux et complètement divisé les hommes », écrit à cet égard Averroès. Il ajoute que « les méthodes qu'ils ont employées pour établir la validité de leurs interprétations ne conviennent ni à la foule ni à l'élite », puisque les principes sur lesquels ils s'appuient sont sophistiques<sup>31</sup>.

A vrai dire, la critique que fait Averroès des théologiens dialecticiens s'inscrit dans l'esprit de celle qu'adresse le fondateur de la dynastie Almohade,

---

<sup>30</sup> J'emprunte ces formules à Kant pour lequel le philosophe est, non pas l'artiste, mais le législateur de la raison. La philosophie s'entend selon les « notions scolastique, cosmique et cosmopolitique », dit-il.

<sup>31</sup> Cf. *Discours décisif*, § 64 et 65, p. 163 – 165.

Ibn Tûmart, à l'acharisme en général et au mâlékisme<sup>32</sup> en particulier. En tant qu'école juridique, ce dernier est, doctrinairement, proche du hanbalisme et, par conséquent, du courant des *Ahl al-hadîth* (les gens de la sunna et des dits du prophète), et opposé au hanafisme<sup>33</sup> et, par conséquent, au courant des *Ahl ar-ra'y wa al-qiyâs* (les gens du jugement personnel et du syllogisme rationnel et analogique). Ce que reproche Ibn Tûmart au mâlékisme, c'est sa tendance à privilégier les *furû'*, à savoir l'accessoire et le secondaire, au détriment des *usûl* ou des fondements et principes. A l'étude active et attentive du *Coran* et des *Hadîth*, il a, selon le fondateur des Almohades, substitué l'imitation aveugle et le simple commentaire du commentaire, favorisant par là une littérature d'hagiographie et une sorte de culte du maître ou de l'imâm. Or, comme pour Averroès, pour les Almohades, la norme du *fiqh* ou de la jurisprudence islamique n'est pas à chercher dans l'autorité des anciens maîtres ou imâms, mais dans la Révélation elle-même, c'est-à-dire dans la source même de la Loi, à savoir le *Coran*. C'est là probablement un des arguments expliquant pourquoi notre philosophe Cordouan est, selon l'expression d'Alain de Libéra, « un intellectuel organique », au service du pouvoir des Almohades dont la doctrine était précisément désignée par « doctrine de la pensée » (*madhhab al-fikr*). En effet, pour Ibn Tûmart, l'examen rationnel, *al-qiyâs*, mais aussi ce qu'il désignait tantôt par le mot *ar-ra'y* (jugement ou pensée), tantôt par le terme *a-zann* (l'opinion droite), et l'*ijtihâd* (l'effort personnel de discernement) doivent jouer un rôle dans la pratique sociale des prescriptions religieuses et pour la cohésion de la communauté politique des croyants. Il refuse par ailleurs que ces différents recours soient à leur tour érigés en normes absolues et définitives, et que l'imitation servile et aveugle substitue l'autorité d'un seul individu à la nécessité de l'examen rationnel et de l'effort personnel de jugement.

Cette critique du juridisme étriqué du mâlikisme conduira les khalifes Almohades à réserver une place de choix au philosophe, tel Averroès, que « l'intelligence innée » prédispose à l'examen rationnel, à

<sup>32</sup> Il s'agit d'une des quatre écoles juridiques, du *fiqh*, de l'islâm sunnite.

<sup>33</sup> C'est une des quatre écoles juridiques ou du *fiqh* du sunnisme.

l'interprétation vraie du texte révélé et au commentaire des Grecs, et notamment d'Aristote. La critique qu'ils encouragent du *fiqh* et du *kalâm* se situe ainsi au niveau politique. Averroès ne manquera pas, dans cette perspective, de noter au § 66 que les penseurs spéculatifs du *kalâm* « sont devenus des oppresseurs pour les Musulmans, en ce sens qu'une fraction des Acharites a déclaré que quiconque ne reconnaîtrait pas l'existence du Créateur - louangé soit-Il - d'après les méthodes qu'eux-mêmes ont instituées dans leurs livres pour Le connaître était infidèle, alors que les infidèles, les égarés, ce sont eux en vérité ! »

Pourtant la dialectique dont font usage les théologiens est mentionnée dans le Coran parmi les méthodes « par lesquelles on appelle à connaître Dieu »<sup>34</sup>. Mais elle reste pour Averroès douteuse et se révèle, dans la hiérarchie que suggère le verset coranique (XVI, 125) : « Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur, par la sagesse et par la belle exhortation ; et discute avec eux de la meilleure manière », au plus bas degré. En effet, si « la sagesse », à savoir la philosophie, occupe le premier rang, et « la belle exhortation », à savoir la rhétorique, lui succède, l'invitation à « discuter de la meilleure manière » renvoie aux controverses des théologiens et à la dialectique et se révèle, tel le simulacre produit par l'artiste-peintre, doublement éloignée du pur intelligible ou de l'archétype. C'est en effet au nom de la dialectique et de son art de la controverse ou de la dispute que le philosophe, théologien acharite et soufi, Ghazâlî, fustige les philosophes et condamne sans appel l'examen rationnel de la Révélation. Or, la particularité de l'acharisme est de constituer une insurrection contre l'idée d'un Dieu de raison, c'est-à-dire d'un Dieu abstrait que le syllogisme démonstratif et rationnel découvre et conçoit. Pour les théologiens de cette école, le Dieu des croyants doit être personnel. Il possède d'ailleurs des attributs et des noms qui le rendent proche de ses fidèles et à même de répondre à leurs prières et appels. Les dialecticiens visés par la critique d'Averroès seraient ainsi davantage les acharites que les mutazilites<sup>35</sup>. Ceux-ci partageraient en

---

<sup>34</sup> Cf. *Discours décisif*, § 17 de la traduction de Marc Geoffroy.

<sup>35</sup> Dans le *Discours décisif*, §54, p.157, Averroès précise que par rapport aux Asharites, les Mutazillites « sont le plus

effet avec notre philosophe ce qu'on pourrait appeler l'esprit philosophique et l'audace de la raison dont le bon usage, dans le *discours décisif*, « travaille sur les conditions de l'indépendance de la recherche philosophique », selon Alain de Libéra. Quant aux acharites, leur triomphe sonne le glas de l'aventure rationnelle et philosophique et réduit la raison à une simple faculté d'appréciation des arguments rhétoriques et à ses fonctions perceptive, imaginative et polémique ou apologétique.

Désormais, c'est pour des raisons essentiellement politiques qu'Averroès critique les théologiens du *kalâm* et dénonce leur dialectique de l'homonymie et leurs polémiques et controverses incessantes. Il reproche en effet à Ghazâlî son éclectisme ; il est, dit-il, tout à la fois théologien ou savant du *kalâm*, soufi partisan d'une science inspirée ou directe et d'une logique de l'enthymème, philosophe ou amateur de démonstration, et jurisconsulte ou spécialiste du *fiqh*. Il lui reproche également d'avoir, à son insu, favorisé le double dénigrement de la philosophie comme de la loi révélée, et d'avoir commis une grave erreur : il a consigné dans ses livres destinés au plus grand nombre des interprétations que seuls les « gens de démonstration » sont capables de comprendre. Pour exposer ces interprétations, il a en outre employé « des méthodes poétiques et rhétoriques ou dialectiques » ; il a mélangé les genres. Or, la recommandation principale que fait Averroès « aux chefs politiques des Musulmans, c'est d'interdire ceux de ses livres [de Ghazâlî] qui contiennent la science à qui n'est pas homme à pratiquer cette science, [...] ». Il appelle donc à décréter par décision politique et par contrainte juridique ou légale l'interdiction des livres de démonstration à la masse, la *'âmma*. « C'est du fait des interprétations, écrit Averroès au § 64, et du fait de l'opinion que celles-ci devraient, du point de vue de la Loi révélée, être exposées à tout un chacun, que sont apparues les sectes de l'Islâm, qui en vinrent au point de s'accuser mutuellement d'infidélité ou d'innovation blâmable, [...] ».

Il s'ensuit que les « interprétations [du sens

lointain du texte révélé] ne doivent être couchées par écrit » que dans les livres dont le genre est exclusivement démonstratif. Averroès recommande ainsi de distinguer nettement les productions intellectuelles et leurs genres : poétique ou rhétorique, théologique ou dialectique, juridique ou analogique, philosophique ou démonstratif et scientifique, mais aussi historiographique ou hagiographique et tout ce qui relève de la littérature du *fiqh*. Car, aux dispositions naturelles de chacun doit correspondre le genre d'écrit qui convient à ses aptitudes. Certes, Averroès lui-même reconnaît au § 48 qu'il lui a « semblé opportun de mettre par écrit [...] le discours [sur la relation] entre Révélation et philosophie et les statuts [régissant] l'interprétation du Texte révélé ». Il a donc mêlé les genres en consignand, dans une sorte de fatwâ, c'est-à-dire dans un genre littéraire juridique et adressé au plus grand nombre, des écrits herméneutiques de connaissance profonde et adressés exclusivement aux gens de démonstration. Il s'en explique néanmoins en précisant que ce débat sur les statuts « de l'interprétation du Texte révélé » est déjà public et qu'il constitue de ce fait une urgence politique afin de contrer le sectarisme dogmatique et le fanatisme ambiants.

En somme, il ne s'agit pas d'interdire purement et simplement les livres de démonstration ou de philosophie, mais de veiller à ce que soient remplies les conditions politiques et sociales de leur diffusion comme de l'exercice philosophique. Car, écrit notre philosophe Cordouan au § 46, « interdire totalement [les livres de démonstration] revient à barrer l'accès à quelque chose que la Révélation appelle à pratiquer ; c'est faire [en outre] du tort à la classe la plus parfaite des humains, et à la classe la plus parfaite d'être ». Or, ajoute Averroès, « c'est un bien que celle-ci soit connue telle qu'elle est par ceux qui sont disposés à la connaître telle qu'elle est ». Le terme de « bien », traduisant l'arabe « *'adl* », à savoir le juste ou l'équitable et le légitime, n'est pas ici anodin, puisqu'il rappelle, aux yeux de notre auteur, la dimension pédagogique et politique du Coran. En effet, si le Dieu des Acharites et des « littéralistes bornés » est plutôt sectaire et exclusif, le Dieu de la Révélation coranique, parce qu'il enseigne tous les hommes, ouvre son Texte et sa Loi à une

pluralité de lectures et à différentes méthodes d'interprétation et d'exégèse. Et parce que le khalife ou le gouvernant est le « remplaçant » de Dieu sur terre, sa mission est alors de garantir et de préserver la justice divine et son équité. Par ailleurs, si chaque homme est appelé à lire le texte révélé et à le déchiffrer selon ses aptitudes et capacités de compréhension, l'homme de démonstration ou le philosophe est seul en mesure, non seulement d'en interpréter le sens obvie et d'en découvrir le sens lointain ou caché, mais également de distinguer l'interprétable de ce qui n'a pas à l'être. En tant que veilleur sur la cohésion de la communauté et sur la cohérence de la Révélation, sa mission est ainsi éminemment éthique et politique. Il a en effet à préserver le caractère inimitable et inépuisable du Texte révélé, son *i'jâz*<sup>36</sup>, à montrer qu'il est au fond le contretypé du discours théologique et qu'il contient en lui un « indice signalant l'interprétation vraie » à celui qui est capable d'entrevoir la vérité et d'en produire une « connaissance profonde ».

C'est pourquoi, revenant au sujet même du *Fasl al-maqâl*, à savoir la connexion de la révélation et de la philosophie, Averroès montre que celle-ci n'est pas la servante de celle-là, qu'elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre, mais constituent « des compagnes et des sœurs de lait ». Le devoir de l'une est de veiller sur l'autre, car différentes, elles restent cependant interdépendantes et liées du pacte d'amitié. C'est pourquoi, écrit Averroès au § 71, « le mal qui vient d'un ami est bien plus pénible que celui qui vient d'un ennemi ». Dès lors, si le bien réside dans la connaissance vraie des sens que recèle le Texte révélé par le philosophe ou l'homme de démonstration, le mal, provenant paradoxalement de « ceux qui se réclament de la philosophie », est non seulement « le plus pénible des maux » mais aussi celui qui engendre inimitié, aversion et disputes. Averroès semble donc souligner une sorte de proximité entre une certaine pratique de la philosophie et la théologie ou le *kalâm*, tout en montrant néanmoins en quoi les théologiens de l'Islâm sont de véritables sophistes. Mais s'agit-il ici de la même activité

---

<sup>36</sup> Terme coranique soulignant le caractère prodigieux du *Coran*. Constituant le prototype du livre, ce dernier est pour le musulman la source et la raison d'être de toute lecture, de toute interprétation et de toute méditation. C'est en cela qu'il serait inépuisable et, même, inimitable.

philosophique évoquée et définie dès le début du *Discours décisif* ? S'agit-il en effet de la connaissance des étants et des artefacts conduisant progressivement et méthodiquement au premier principe et à l'Artisan divin et, donc, à la vérité ?

Pour répondre à cette question, Averroès rappelle d'abord que le *kalâm*, en tant que mauvaise philosophie, est le mal politique radical et ce que le philosophe véritable doit vigoureusement dénoncer. Mais, pour favoriser une philosophie à la portée du plus grand nombre ou, autrement dit, une éducation à une certaine culture commune, Averroès semble introduire une nouvelle voie d'accès au vrai pour l'ami de la sagesse et de la révélation, une voie moyenne qui se situe en dehors des trois sortes d'arguments, dialectiques, rhétoriques et démonstratifs. Constituant en effet une méthode de connaissance et s'adressant au plus grand nombre dont elle assure le salut, cette voie est ce que rend possible l'infinie Miséricorde de Dieu, suggère Averroès. Débordant d'Amour pour l'ensemble de sa création, « Dieu a mis fin à beaucoup de ces maux, de ces ignorances et de ces tendances pernicieuses grâce à ce pouvoir vainqueur », écrit-il au dernier § du *Discours décisif*. En faisant explicitement référence au pouvoir politique des Almohades, Averroès semble dire que certains khalifes et gouvernants des contrées islamiques peuvent contribuer par leur sagacité à l'instauration de la cité vertueuse sur terre. Ils peuvent favoriser, grâce aux institutions qu'ils instaurent et à leur manière d'exercer le pouvoir, l'éducation à cette « voie moyenne » ou médiane et sa promotion. Le pouvoir des souverains Almohades a ainsi « ouvert la voie à de nombreux bienfaits, surtout pour cette classe de personnes qui s'est engagée dans la voie de l'examen rationnel et aspire à connaître la vérité », écrit à cet égard Averroès. Il a aussi, ajoute-t-il, « appelé la foule à la connaissance de Dieu - louangé soit-Il - par une voie moyenne, qui se situe au-delà du bas niveau du conformisme imitatif, mais en deçà de l'éristique des théologiens dialectiques ; [...] ».

Le rôle du pouvoir politique est donc d'aider la foule à s'orienter vers la connaissance de Dieu et à éviter la voie étriquée de l'imitation servile, imposée par certaines écoles juridiques, et la vaine spéculation

du *kalâm*. Son rôle est également de permettre à l'élite de philosopher, de connaître rationnellement le réel et de s'adonner sereinement à l'examen rationnel de « la Source de la Révélation ». Ce faisant, en préservant du double écueil, du conformisme juridique du *fiqh* et de l'éristique théologique du *kalâm*, le pouvoir assure une fonction d'arbitrage et préserve les équilibres indispensables à la paix civile. Or, les chefs politiques ne peuvent interdire les livres de « science profonde » à ceux qui n'en sont pas aptes, et favoriser par ailleurs leur vulgarisation pour les rendre accessibles au plus grand nombre que parce qu'eux-mêmes sont en mesure de distinguer les écrits à la portée de tous de ceux réservés à l'élite et aux « gens de démonstration ». Les chefs politiques légitimes doivent-ils alors être eux-mêmes philosophes et appartenir à l'élite ? Ou sont-ils conseillés par ceux qui savent véritablement et dont l'examen rationnel est garant de vérité et d'autorité ? Etant *câdî*, médecin de cour et un « intellectuel organique », Averroès semble opter pour la deuxième alternative et fait du *Discours décisif* un double plaidoyer, pour la foule et pour l'élite, refusant par là un quelconque nivellement de supériorité ou d'infériorité entre l'examen rationnel de la philosophie d'une part, et la pratique sage et prudente de la foi religieuse d'autre part. C'est en cela que le *Fasl al-maqâl* est une sorte de *fatwâ* ou un avis de portée générale et qu'il s'inscrit dans une situation historique locale et particulière.

## Conclusion

En faisant du texte coranique une exhortation continuelle à l'usage méthodique et rigoureux du syllogisme démonstratif, Averroès participe à la double fécondation de la pensée et de langue arabe. Car, celle-ci n'est plus seulement le véhicule du Verbe divin, mais aussi l'outil de la démonstration et de l'examen rationnel. En cela, le *Discours décisif* témoigne, non seulement de cette fin troublante et déclinante du XII<sup>ème</sup> siècle de l'Andalousie musulmane, mais aussi et paradoxalement de l'effervescence intellectuelle qui y régnait. En effet, dans le *Discours décisif*, Averroès tente de répondre à la question de savoir pourquoi les

théologiens du *kalâm*, qui s'appuient sur la logique des Grecs et qui usent de moyens rationnels, condamnent à ce point la philosophie, considérée alors comme irrémédiablement autre et étrangère. L'autre question à laquelle il tente de répondre est de savoir ce que la philosophie peut apporter à la communauté des croyants et à la cité musulmane. Toutes ces questions constituent au fond le miroir des controverses et des débats qui agitaient la société musulmane et les lettrés arabes en Orient comme en Occident. Et si Averroès considère les questions dialectiques des théologiens antiphilosophiques et contraires à l'esprit du *Coran*, c'est parce qu'il s'inscrit lui-même au cœur de la querelle et du débat qu'ont créés les traductions des œuvres philosophiques grecques au syriaque d'abord, puis à l'arabe ensuite.

Or ce mouvement de traduction faisait subir à la langue arabe une sorte d'hybridation que les puristes grammairiens voyaient d'un très mauvais œil. C'est ainsi qu'en 932, un siècle après la fondation à Bagdad par le khalife Abbasside, Al-Ma'mun, de la Maison de la Sagesse, une controverse publique opposa un *faylassûf*, partisan de la philosophie grecque et du mouvement de traduction de ses livres, Abû Bishr Matta, à un représentant des grammairiens, Abû Saïd Al-Sirafi, qui se présentait comme le gardien de la pureté et de l'intégrité de la langue arabe. Si pour le premier, les intelligibles, comme en mathématiques, sont les mêmes pour tous les hommes et dans toutes les langues, pour le second, chaque langue possède son génie propre, et ses manières de dire ne sont pas toujours transposables dans une autre. D'ailleurs, ajoute Sirafi, la logique universelle d'Aristote, que ce dernier présente comme une grammaire de la pensée en général, n'est en réalité que la transcription de la grammaire de la langue grecque. C'est pourquoi, estime notre grammairien, il a fallu faire violence à la langue du *Coran* pour traduire par exemple la copule « être », qui n'existe pas en arabe. La question est en effet de savoir si l'on peut admettre des catégories universelles de pensées qui ne soient d'aucune langue particulière, ou si chaque langue produit une logique propre. Mais, selon Averroès, tout en étant légitimes, ces remarques ne sont pas limitatives. Car le mouvement de traduction fait que les langues s'enrichissent et se fécondent les unes les autres dans et par précisément leur hybridation. Comme

les différents syllogismes et voies d'accès à la connaissance, les langues sont les modes d'expression du vrai et du sens. Elles sont l'une des conditions de possibilité de l'interprétation et témoignent elles aussi de la pluralité et de la diversité des rationalités.

Telles sont les raisons qui nous semblent répondre à la question de savoir que faire d'Averroès en Terminale et en philosophie, et qui justifient à nos yeux l'étude et la lecture du *Discours décisif*. En effet, au-delà de son contexte religieux et historique, qui est celui de l'Andalousie musulmane du XII<sup>ème</sup> siècle, ce dernier développe une analyse authentiquement philosophique et pose, ici et là, des problématiques faisant écho à notre modernité et aux crises qu'elle traverse. Certes, comme tous les penseurs de son temps, Averroès défend une vision hiérarchique des hommes et investit une élite restreinte de la responsabilité de prendre en charge l'activité philosophique et l'exercice du pouvoir politique. Mais il semble aussi et en même temps s'interroger sur les conditions politiques et sociales qui rendent l'acte de philosopher et son libre exercice, pour ceux qui y sont aptes, possibles et favorables. S'il ne prône expressément aucune forme d'égalité et d'autonomie du sujet, il mesure la portée éthique et politique de l'éducation et du bon gouvernement. Comme Platon, Averroès estime que de droit le gouvernement revient à ceux qui savent et détiennent la rationalité, ceux qui maîtrisent leurs désirs et s'en préservent. Le khalife ou le prince ne peut être, pour Averroès, un tyran lequel, dit-il, est le plus esclave des hommes, un être envieux, violent et dépourvu d'amis, un être dont l'âme est appauvrie et servile. Forcément éclairé, le bon gouvernant concourt à la cohésion sociale et favorise l'activité philosophique et scientifique ou rationnelle. La politique d'Averroès est ainsi une éthique qui naît de la recherche spéculative et théorique sur le contenu même de la Loi religieuse.

En effet, l'un des aspects de l'originalité du *Discours décisif* réside dans sa conception du rapport de l'examen rationnel avec la source de la croyance religieuse. Averroès envisage la philosophie à l'aune de la Loi révélée et de la tradition prophétique, en veillant toutefois à ne jamais soumettre l'une à l'autre.

En invitant à réfléchir sur les liens entre le raisonnement démonstratif, le texte religieux et la politique, il développe une critique tout à fait moderne, non seulement de l'obscurantisme des théologiens sectaires, mais aussi de l'oppression intellectuelle, sociale et politique qu'entraînent leur dogmatisme et leur ignorance, conjugués souvent à ceux des princes. L'intuition qui anime le *Discours décisif* est que le devoir du philosophe comme du *câdî* est d'endiguer le danger que font peser sur la société musulmane ces « littéralistes bornés ». Averroès était désormais conscient que se jouait, à son époque comme pour celles à venir, le destin de la philosophie et de l'activité rationnelle et scientifique en terre d'islâm.

C'est pourquoi, s'opposant farouchement aux partisans d'une tradition fermée aux autres et repliée sur elle-même, il refuse la clôture culturelle, ses impasses et ses régressions. Dans une belle leçon d'altérité et d'ouverture aux autres, il nous apprend alors que la vérité n'est ni grecque, ni arabe, ni chrétienne ou musulmane, ni athée, agnostique ou religieuse, mais l'œuvre commune de tous les peuples et de tous les temps. Enfin, refusant d'opposer tradition ou fidélité aux prescriptions religieuses d'une part, et savoir ou examen rationnel d'autre part, Averroès charge la philosophie de vivifier la tradition, qui cesse du coup d'être un cortège funèbre de comportements stéréotypés et la répétition stérile du même. Il montre par là que la rationalité n'est pas exclusivement philosophique et scientifique, mais réside également dans les textes révélés et les religions. Tel est d'ailleurs le sens de ce qu'il désigne, dans *Fasl al-maqâl*, par « voie moyenne », celle qui à la lecture liturgique et seulement psalmodique ou rituelle du *Coran* substitue la lecture vivifiante de l'interprétation et de l'examen rationnel.

Dans cette « voie moyenne », il y aurait les germes d'une philosophie qui féconderait l'effort théologique du *kalâm* et annoncerait une nouvelle conception de l'homme et de ses rapports avec Dieu et la révélation coranique. S'appuyant sur l'effort personnel d'interprétation de la

source scripturaire de la loi, cette voie intermédiaire entre l'éristique théologique et la rigueur démonstrative, encouragerait en effet l'usage pour tout musulman, et selon ses aptitudes, de l'examen rationnel et l'observation attentive de la nature, entendue alors comme ensemble d'artefacts, comme lieu d'un ordre intelligible et connaissable et comme miroir de l'Artisan divin. Car au fond, ce que peuvent partager l'élite et la masse, c'est un certain bonheur d'apprendre, mais aussi de réfléchir et de méditer à la fois sur le livre révélé et sur le livre du monde. C'est pourquoi, dans le *Discours décisif*, Averroès ne se contente pas seulement de démontrer l'unité de la vérité, mais s'efforce également d'unifier les différents syllogismes et d'en montrer la force épistémique, la fécondité et la valeur heuristique ou méthodique. Sa modernité résiderait donc dans une sorte de décroisement de la philosophie et dans le projet éducatif et même libérateur que recèle cette « voie moyenne ».

Karima TOUIL, janvier 2020.