

Averroès et les procédés du savoir

Ali Benmakhlouf

PID_00159009



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Sommaire

Introduction.....	5
1. L'assentiment rhétorique.....	7
2. Le Coran : un texte programmatique.....	9
3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélicien.....	10
4. La réceptivité du texte religieux.....	12
5. La méthode dialectique.....	15

Introduction

Averroès fut juge, médecin et philosophe. Il a eu une attitude critique à l'égard de la théologie mais non à l'égard de la religion, même si ses détracteurs ont voulu faire l'amalgame. Sa critique, parfois violente, dirigée contre la théologie lui vient d'une double pratique : une pratique juridique et une pratique philosophique. C'est en juge musulman, c'est-à-dire en homme de loi appliquant les normes, qu'Averroès attaque la spéculation des théologiens, une spéculation fondée sur une méthode exclusive ; c'est en philosophe qu'il remet en cause leur méthode, la jugeant homonyme, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire propre à produire des raisonnements sophistiques et éristiques, en favorisant l'ambiguïté des termes. Dans son ouvrage traduit à deux reprises au siècle dernier en France, *Le discours décisif* (*Fasl al-maqâl*), on le voit associer ces deux méthodes, la méthode du juge et celle du philosophe, grâce à l'outil qu'elles ont en commun : le syllogisme et opposer cette méthode à celle des théologiens dialecticiens – le mot de dialectique, *jadal*, signifiant ici « dispute » et étant pris dans un sens péjoratif.

Averroès mentionne plusieurs types d'arguments, qu'on peut regrouper dans trois catégories distinctes : **les arguments dialectiques, rhétoriques et démonstratifs**. Les arguments démonstratifs sont privilégiés mais ils ne concernent que l'élite ; les dialectiques sont de deux types : proches de la sophistique et proches de la démonstration ; les raisonnements rhétoriques (usage des images et des enthymèmes) ont un enjeu pédagogique : transmettre à la masse ce à quoi elle n'a pas facilement accès.

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

Les deux opérations du savoir que sont la conception et l'assentiment s'appliquent à ces trois formes d'argumentation. À ce sujet, notons qu'il n'y a pas de double vérité chez Averroès mais **un double public** :

- Il y a ceux qui ont accès à la démonstration, qui sont nourris de philosophie et de sagesse et qui sont donc impliqués au premier chef en ce qui concerne l'assentiment au vrai et au faux.
- Et il y a les masses, qui n'ont accès qu'aux arguments rhétoriques et aux plaisirs venus de la poésie, mais cet accès ne signifie pas qu'ils sont en dehors de la raison (leur assentiment sera probable à défaut d'être certain).

Le discours décisif

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

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

- Dans la mesure où nous sommes des êtres « créés » par Dieu, celui-ci donne le salut et la raison à tous. C'est le sens inclusif, absent chez les Grecs (pour lesquels la raison appartient aux Grecs, non aux barbares ; aux citoyens, non aux esclaves, etc.). Pour Averroès, la raison est communément partagée et le message religieux ne dit pas autre chose que ce que l'on peut obtenir par raison déductive. Seule la passion pour l'ambiguïté des théologiens engendre les divisions absentes du face-à-face démonstration/rhétorique.
- Le message religieux est tout à fait adapté à ceux qui n'ont pas accès à la démonstration. Ils n'ont pas pour autant moins de raison, mais font preuve d'une raison basique, rudimentaire, qui est présente dans les aspects rhétoriques et les œuvres poétiques. La religion est tout aussi raisonnable que toute autre pratique mentale, seules changent les formes d'expression.

1. L'assentiment rhétorique

L'assentiment rhétorique est celui d'un public qui n'a pas d'élément critique et qui est informé sur la base de son adhésion. Mais son adhésion reste cependant le signe d'une capacité rationnelle minimale qui s'exerce dans des raisonnements tenus pour conduire les affaires quotidiennes. Le raisonnement rhétorique est appelé « enthymème » ; c'est un syllogisme où manque une prémisses et qui emporte l'adhésion au premier coup d'œil. Cette adhésion suppose donc la présence de l'implicite. Averroès écrit ainsi dans son *Commentaire de la 'Rhétorique'* :

« Les masses ne sont pas capables de comprendre l'inférence de la conclusion qui suit des prémisses ; elles ne différencient même pas la conclusion de ce à partir de quoi la conclusion est tirée. Elles ne distinguent pas, dans un syllogisme, les prémisses de la conclusion [...] quand quelqu'un fait savoir ce qui est nécessité et ce qui nécessite, c'est comme s'il avait dit la chose deux fois, ce qui est ridicule pour l'adhésion à première vue. »

Averroès (2002). *Commentaire de la Rhétorique*. L. II. Paris : Vrin.

On voit que les masses ont une conception grossière de ce qu'est une inférence ; leurs besoins logiques doivent être satisfaits par des arguments adaptés, rhétoriques, où l'explicite cède le pas au maniement de l'ellipse.

L'assentiment à quelque chose est ce qui sert de base à caractériser comme logiques des pratiques de discours aussi distinctes que la démonstration ou l'enthymème. Il s'arrête aux frontières de **la Rhétorique**, considérée comme le septième art logique ; le huitième, **la Poétique**, ne produit pas un acte d'assentiment, mais un acte d'imagination qui exhorte le public à faire ou à ne pas faire quelque chose. Le syllogisme poétique est un syllogisme qui ne produit pas d'assentiment du tout, mais des images qui inspirent à l'âme le désir d'une chose ou bien l'effroi, l'indignation, etc. Il y a cependant, même dans les œuvres poétiques, une raison sous-jacente. Celle-ci vient essentiellement de la *mimesis*. Il existe dans toute production artistique une imitation des choses sensibles à laquelle les hommes prennent plaisir. Tout ceci est bien aristotélien. Dans un passage de la *Rhétorique*, Aristote écrit :

« Comme il est agréable d'apprendre et de s'étonner, ainsi que de faire d'autres choses analogues, il en résulte nécessairement que ce qui est imitation l'est aussi ; comme par exemple la peinture, la statuaire, la poésie et tout ce qui est une bonne imitation, dès lors même que le sujet même de cette imitation ne serait pas agréable, car ce n'est pas ce sujet qui plaît, mais le raisonnement qui fait dire : c'est bien cela et à la suite duquel il arrive qu'on apprenne quelque chose. »

Aristote. *Rhétorique* (I, 1371 b 4-10).

En commentant ce passage, Averroès prend le mot de « raisonnement » au sens technique de « syllogisme » et note que l'image et l'objet qu'elle évoque sont analogues aux prémisses et à la conclusion d'un syllogisme.

« Ce par quoi les choses existantes sont imitées ne procure pas de plaisir parce que la forme ressemblante est belle ou non, mais plutôt parce qu'il y a en elle un type de syllogisme et une façon de faire connaître le plus caché, c'est-à-dire la chose absente, qui est la chose comparée, à travers le plus apparent, c'est-à-dire la comparaison. Car dans l'imitation, il y a en quelque sorte une forme d'instruction qui est établie par syllogisme ; et cela parce que l'image a le statut d'une prémisse et que la chose que l'image évoque et rend intelligible est la conclusion. »

Averroès (2002). *Commentaire de la Rhétorique*.

Paris : Vrin.

L'analogie est bien sûr forcée car dans un syllogisme, les prémisses sont des prédications, alors que dans le discours poétique nous avons plutôt des comparaisons ; « Untel est sage » (S est P) ne fonctionne pas de la même façon que « Untel est une lune » (S est S'). Mais en forçant l'analogie, Averroès développe une interprétation logiciante qui peut se nourrir non seulement de coups de force interprétatifs mais aussi de contresens ; l'intérêt étant non pas de dire qu'Averroès s'est trompé, mais de savoir quel type de philosophie on obtient à partir d'un déplacement de sens.

Venons-en maintenant à l'efficacité de ces distinctions entre différents procédés du savoir.

2. Le Coran : un texte programmatique

Si Platon avait ses sophistes et ses mauvais poètes, Averroès a eu ses théologiens, au point qu'il n'hésite pas en commentant *La République*¹ de Platon à prendre comme exemple de personnes pernicieuses à la cité, en lieu et place des poètes qui nous font croire que les divinités nous incitent à commettre des maux, les théologiens dialecticiens qui défendent le sophisme selon lequel toutes les actions en relation avec Dieu sont bonnes – Averroès visant ici les attributs de Dieu comme attributs d'actes, sorte d'attributs qui divisent les théologiens car certains les croient adventices et d'autres non. Dans les deux cas, il s'agit de combattre la prétention à savoir, de combattre ceux qui font profession de sagesse, « le mal qui vient d'un ami [étant] plus pénible que celui qui vient d'un ennemi. »

Le texte coranique est présenté au début du traité du *Fasl al-maqâl (Discours décisif)* comme un texte où se lit un projet de connaissance, non pas au sens où on y trouve le savoir, mais au sens où on y trouve **une injonction à connaître**. Pour Averroès, le Coran est un texte programmatique. On y trouve donc une injonction à connaître et celle-ci a pour première conséquence de désenclaver le savoir, de ne pas le limiter à la connaissance et à la pratique religieuse. Dans la mesure, nous dit Averroès², où un homme à lui seul ne peut pas tout savoir et que d'autres peuples ont un certain savoir, la Loi (religieuse) nous incite à lire ce que les non-coreligionnaires ont fait : le Coran est donc un programme pour savoir plus qu'un savoir de fait ; et le moyen pour accroître le savoir est le syllogisme, le fait de tirer l'inconnu du connu. Averroès cite comme exemple le syllogisme analogique pratiqué dans la jurisprudence et le syllogisme démonstratif, qui est la forme la plus parfaite et qui par conséquent convient à la connaissance de l'être le plus parfait, Dieu, présenté comme artisan des choses existantes, Dieu qui est la visée ultime de la connaissance ; par là il s'oppose aux théologiens qui ne reconnaissent pas la légitimité d'une telle connaissance humaine.

⁽¹⁾ Cf. Platon. *La République* (livre II, 379b).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 171).

⁽²⁾ Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 114).

3. Syllogisme juridique et syllogisme aristotélicien

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

Le raisonnement (syllogisme) juridique (*qiyas char'i*) est fondé sur une analogie à quatre composantes :

- 1) le cas de base
- 2) le cas dérivé assimilé
- 3) la cause ou ressemblance, selon laquelle se fait la qualification légale
- 4) le jugement (*hukm*) ou qualification légale

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

Au regard de ces parentés entre le syllogisme aristotélicien et l'analogie juridique, on ne peut condamner l'activité syllogistique comme une activité hérétique qui vient perturber la lecture du texte religieux. En effet, ce texte se trouve éclairé par une méthode de raisonnement, de la même manière que

la loi se trouve éclairée par l'interprétation du juge ; et on ne peut privilégier l'analogie juridique et condamner le syllogisme issu de la philosophie aristotélicienne sous prétexte que l'activité syllogistique est une pratique importée :

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

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geofroy. Paris : GF-Flammarion (p. 109).

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

4. La réceptivité du texte religieux

Averroès ne posera pas la question théologique de la création ou non de la parole divine, mais, selon une méthode aristotélicienne qui interdit de tout soumettre à la question, se contentera de dire que du point de vue de l'ouïe, de ce qui est entendu, il n'y a aucun miracle de la parole divine : on peut l'entendre, la comprendre, l'interpréter, on ne s'occupera donc pas du reste, c'est-à-dire de cette parole comme possible, ni de la genèse de celle-ci.

Tout n'est pas dialectisable

Ce qui ne présente aucune difficulté et dont la démonstration est aisée (la neige est blanche), ne relève pas de la dialectique. Mais ce dont la démonstration est très lointaine n'est pas non plus dialectisable, c'est-à-dire n'est pas susceptible de donner lieu à la présentation argumentée de deux thèses contradictoires. Il faut donc s'assurer que le problème discuté est discutable. Les prémisses dialectiques sont abordées sous forme de questions et il est du ressort du dialecticien non pas tant de résoudre des problèmes, que de ne rien négliger de ce qui peut les résoudre, c'est-à-dire ne rien négliger de ce que nécessite son art. Or, il y a des questions qui ne peuvent être abordées comme des problèmes dialectiques. Rompre cette règle, selon laquelle tout n'est pas dialectisable, c'est d'emblée ouvrir la voie à des sophismes plus qu'à des dissensions. Parmi ces problèmes non dialectisables, Averroès place les miracles et exprime le regret de voir des philosophes comme Avicenne rompre la règle aristotélicienne qui consiste à ne pas tout dialectiser.

Conformément à ce principe, Averroès va construire une théorie de la réceptivité du texte coranique où on voit se concilier les distinctions aristotéliciennes et les distinctions coraniques. Il y a trois formes d'argumentation chez Aristote (rhétorique, dialectique, démonstrative) qui donnent lieu à un assentiment. Ces trois formes sont présentées comme des méthodes induites par le texte sacré lui-même.

Averroès cite le verset³ où se trouvent selon lui ces trois formes : « [...] appelle les hommes dans le chemin de ton seigneur par la sagesse et par la belle exhortation et dispute avec eux de la meilleure façon ».

La sagesse est assimilée à la philosophie, la belle exhortation à la rhétorique et la dispute à la dialectique. « La meilleure façon » suppose qu'il y a une façon moins bonne. Averroès va s'attacher à montrer qu'il y a en effet deux façons de pratiquer la dialectique : une qui est préparatoire à la science et une qui est de plain-pied dans la sophistique. La pratique des théologiens sera assimilée à une pratique sophistique et la dialectique dont parle Aristote dans les *Topiques* sera considérée comme une préparation à la science de la démonstration. Avant de revenir sur cette double orientation de la dialectique, voyons d'un peu plus près l'enjeu de la distinction entre les trois méthodes d'argumentation.

Cette diversité des méthodes est une stratégie pour combattre les théologiens pour lesquels il n'y a qu'une méthode qui mène au texte, la méthode dialectique :

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 119).

⁽³⁾Extrait de la sourate XVI, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 125).

« [...] ils ignoraient ce qu'étaient les diverses méthodes qui concernent la totalité des hommes, dont la révélation invite chaque homme à franchir les portes, [...] ils croyaient qu'il s'agissait d'une voie unique. Ils se sont ainsi trompés quant au dessein du législateur, se sont égarés et ont égaré les autres. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 167).

Note

Les ash'arites et les mu'tazilites sont cités comme s'occupant de l'interprétation dialectique du texte. Le danger d'exposer une interprétation n'a pas été couru par les premiers musulmans (168) (622 de l'ère chrétienne ?): Abû-Bakr (successeur du Prophète) qui fut questionné sur une sourate dit « Quel ciel me couvrira et quelle terre me portera si j'explique la parole de Dieu ? ».

Il y a en réalité trois voies que le texte sacré présente lui-même : la sagesse, la belle exhortation, la dispute. La révélation s'adressant au plus grand nombre, ce sont donc les méthodes d'assentiment propres au plus grand nombre qui sont les siennes : à savoir la méthode rhétorique et la méthode dialectique⁴ ; la première étant plus générale que la seconde, c'est donc elle qui convient le mieux. En effet, il faut user avec circonspection de la dialectique car cette méthode suppose une capacité égale de la part du questionneur et du répondant. Or le répondant, ici le public, n'a pas les moyens d'invalider la conclusion à laquelle le questionneur veut aboutir, aussi la dialectique est-elle une méthode dont la dérive vers la sophistique est facile. Par ailleurs, il faut éviter de présenter au grand nombre des questions qui demandent un traitement démonstratif (par exemple sur la modalité de la vie future).

⁽⁴⁾ Cf. Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 153).

Exemple

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

Or les théologiens présentent de telles questions de façon spéculative, ce qui selon Averroès est cause d'égarement, car peu de gens sont capables de démontrer et surtout peu de gens sont capables de recevoir la démonstration. Il faut à l'égard de celle-ci, ni plus ni moins qu'à l'égard de Dieu, éviter l'associationnisme. Les théologiens ne peuvent, sans porter préjudice aux gens de la démonstration, s'assimiler à eux. Ils ne peuvent non plus sans préjudice pour le grand nombre donner à leurs arguments une tournure apparemment démonstrative.

Partir du public auquel on s'adresse

Il faut au contraire toujours partir du public auquel le discours est adressé pour voir s'il est en adéquation avec lui. Ainsi, loin de croire qu'il faille justifier la méthode interprétative pour des raisons propres à l'obscurité du texte, il faut toujours partir du public pour la recherche d'une telle justification.

Les diverses manières de donner son assentiment servent ainsi à justifier l'existence du manifeste/caché dans le texte. Le manifeste et le caché n'existent donc pas de façon intrinsèque, mais uniquement compte tenu de la réceptivité du texte :

« [...] c'est pour cette raison que le sens du texte révélé se dédouble en sens obvie et en sens caché : l'obvie ce sont les symboles employés pour de telles notions et le caché ce sont ces notions qui ne se découvrent qu'aux gens de la démonstration. »

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 141).

C'est pourquoi, aborder démonstrativement une question auprès de quelqu'un qui ne peut la comprendre, c'est produire de l'infidélité :

« Exposer l'une de ces interprétations à quelqu'un qui n'est pas homme à les appréhender – en particulier les interprétations démonstratives, en raison de la distance qui sépare celles-ci des connaissances communes – conduit tant celui à qui elles sont exposées, que celui qui les expose, à l'infidélité ».

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 157).

L'infidélité est le résultat d'une inadéquation entre la méthode exposée et le public concerné : aussi les dialecticiens qui présentent une interprétation à ceux qui ne sont pas à même de la comprendre produisent de l'infidélité, car cette interprétation suspend le sens obvie, mais reste par elle-même incompréhensible. Les portes de l'interprétation doivent donc être fermées sur des questions du type « qu'est-ce que l'esprit ? » ; ce sont là des énoncés équivoques non dialectisables : « Ils t'interrogent au sujet de l'esprit. Dis : « L'esprit est du fait de mon seigneur, et il ne vous a été donné que peu de science ».

Il ne convient pas de fixer les bonnes interprétations dans les livres adressés à la masse. Or, c'est ce qu'ont fait les théologiens asch'arites et c'est ce qui produit les sectes en Islam ; le résultat est qu'« ils ont précipité les gens dans la haine et l'exécration mutuelle ». En raison de leur double inadéquation, avec le public et avec le texte, les interprétations théologiques n'ont qu'une valeur sophistique : « Beaucoup des principes sur lesquels les asch'arites ont fondé leurs connaissances sont même sophistiques, car ils nient plus d'une vérité nécessaire, comme la permanence des accidents, l'action des choses les unes sur les autres, l'existence des causes nécessaires aux effets ».

Référence bibliographique

Cor., XVII, 85, cité in Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 159).

Référence bibliographique

Averroès (1996) *Fasl al-maqâl (Discours décisif)*, éd. bilingue, trad. française de M. Geoffroy. Paris : GF-Flammarion (p. 165).

5. La méthode dialectique

Dans le meilleur des cas, la dialectique que pratiquent les théologiens ne donne lieu qu'à une opinion proche de la certitude, mais non à la certitude.

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

Averroès mène une critique serrée de l'induction pour contrer l'argumentation des théologiens ; il s'agit de montrer qu'avec **l'induction** nous n'avons pas de certitude aussi grande qu'avec le syllogisme.

Exemple

Soit l'argument suivant : tous les corps sont créés car la plupart de ceux qui sont connus de nous le sont. Cela donne lieu à la conclusion que le monde est créé parce que c'est un corps. Dans l'induction on va du particulier à l'universel ; dans le syllogisme, l'une des prémisses est nécessairement universelle. Or, dans l'induction on a un raisonnement dont la puissance est celle d'un syllogisme de la première figure, mais sans prémisses universelles : « l'air, le feu, la terre et l'eau sont des corps ; ces corps sont créés ; donc tous les corps sont créés » (l'exemple est pris pour contrer le créationnisme des asch'arites). De plus, à supposer que l'induction soit complète, elle ne nous dit pas si le prédicat appartient au sujet de façon nécessaire ; il se peut que l'appartenance soit accidentelle : et que, dans notre exemple, la création soit une caractéristique accidentelle des corps.

L'induction ne conduit pas à la certitude

C'est pourquoi l'induction ne peut prétendre qu'à l'assentiment du communément partagé. L'induction en usage dans la démonstration ne peut donc servir qu'à nous orienter vers la certitude, sans la produire. Il y a donc une différence notoire entre ce qui est utilisé pour nous guider dans la démonstration et ce qui est utilisé pour servir lui-même.

Deux cas, et deux cas seulement, font pour Averroès de l'induction un réquisit de la démonstration : quand le sujet des prémisses est un sujet d'expérience et quand un grand nombre de personnes ne reconnaît pas l'universalité d'une prémisses mais reconnaît une de ses instanciations.

Référence bibliographique

Averroès. *Abrégé des Topiques* (p. 151).

Exemple

Quelqu'un peut admettre que la maladie et la santé relèvent d'une même science sans admettre que la science des contraires est une, tant que cela ne lui a pas été montré inductivement. Une fois cela fait, il aura acquis la certitude quant à la prémisse universelle.

Il reste cependant que les raisonnements dialectiques n'ont pas le même degré de certitude que les raisonnements démonstratifs. Les discussions théologiques supposent une enquête métaphysique et un moyen de démonstration que la dialectique ne peut satisfaire. Le dialecticien ne pose pas la question « qu'est-ce », il ne cherche pas l'essence, il n'a donc pas à écarter l'homonymie ; ce qu'il vise, c'est seulement à obtenir de la part de son interlocuteur avec qui il partage le même savoir, l'une des deux propositions contradictoires, afin de l'acculer à la contradiction.

Exemple

Tout plaisir est-il ou non un bien ? Nous avons là deux membres d'une contradiction : le plaisir est un bien, le plaisir n'est pas un bien. Il suffit que le répondant admette l'une des deux pour que le questionneur le pousse à la contradiction, tout le jeu consistant pour l'un à faire admettre l'une des deux prémisses et pour l'autre à ne pas l'accorder. La question ne porte donc pas sur la nature du plaisir ; le but recherché est la réfutation, bien que celui qui est acculé à la contradiction pourra toujours dire qu'il n'a pas entendu le plaisir en tel sens et refusera d'être acculé à l'absurdité que lui destine le questionneur, d'où une charge polémique propre à la dialectique.

La dialectique peut, soit donner lieu à une homonymie renforcée du sens, soit à une recherche commune de l'univocité du sens, donc à une réduction de l'homonymie. La dialectique peut donc dans le meilleur des cas être une préparation à la science, au sens où elle permet de faire d'un lieu, d'un *topos*, une prémisse susceptible de figurer dans un syllogisme, mais la plupart du temps elle sombre dans la dispute et ne donne lieu qu'à des préférences et non pas à des connaissances.

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

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

Lecture suggérée

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

Conclusion

À l'égard des interprétations théologiques, Averroès aurait volontiers adopté l'indication donnée par Berkeley dans *Alciphron* (VI, 7) : à vouloir chercher un sens profond, on occulte le sens ordinaire et on crée des difficultés au lieu de les écarter. La dialectique dont font usage les théologiens est plus proche de la sophistique que de l'examen raisonné.

Ces interprétations demandent un effort inaccessible à de nombreuses personnes (ainsi en est-il de l'ascèse demandée par les soufis) ou imposent une lecture des textes à l'exclusion de toute autre, ce qui risque de donner lieu à une religion *bis*, ou, plus grave encore, interdisent toute science interprétative en prônant l'écoute répétée du texte sacré pris dans sa littéralité : ce sont les *hachwiyya* dont la devise est « La voie de la connaissance de Dieu est ce qui est communément accepté, pas l'intellect ».

Le Coran est, comme nous l'avons dit, programmatique. Mais le programme d'études n'est pas à réaliser par tous : seuls ceux qui sont capables de prouver, « les gens de la démonstration » (*ahl al burhân*), sont à même de le réaliser. Les autres vivent la religion socialement.

Il s'agit pour Averroès de distinguer la pratique de la dialectique au service de la science, de la pratique de la dialectique (*al Jadal*) mise en œuvre par les théologiens ; celle-ci est une pratique de thèses opposées sur des sujets qu'il n'est pas toujours digne de soumettre à la question. De plus, les prémisses de la dialectique sont très générales et la généralité est proche de l'homonymie, tandis que les prémisses démonstratives se rapportent aux choses elles-mêmes. La méthode la plus prudente est : 1) d'envisager les questions une à une, 2) d'éviter de prendre les notions multiples (comme le possible) comme si c'était une seule notion et d'éviter ainsi la sophistique et 3) de voir ce que les anciens ont pu dire à ce sujet.

