

TRAVAUX DU SÉMINAIRE D'HISTOIRE
DE LA SCIENCE JURIDIQUE *

LA DOCTRINE
ET
LE DROIT
NATUREL

TROISIÈME SÉRIE

* Le « Séminaire d'histoire de la science juridique » est dirigé par MM. Jean-Jacques BIENVENU, professeur à l'Université de Paris I, et Stéphane RIALS, professeur à l'Université de Paris II. Ses travaux se déroulent dans les locaux de l'École pratique des hautes études (4^e section), à la Sorbonne.

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'AVERRROÈS : LA RAISON POLITIQUE DANS L'ISLAM

Il est généralement admis, que la détermination de ce que l'on appelle « l'averroïsme politique », se révèle extrêmement délicate, essentiellement en raison de la distinction à opérer entre la propre doctrine d'Averroes (1126-1198) (1) et ses célèbres commentaires de la philosophie aristotélicienne. Sans doute l'école philosophique de Padoue se réclamant de maîtres tels que Jean de Jandun, Pierre d'Albano et Marsile de Padoue a-t-elle constitué, ainsi que Siger de Brabant à Paris, un courant exégétique fidèle à Averroes, mais plus sûrement une source précieuse pour qui s'emploie à pénétrer l'état des connaissances de la philosophie politique d'Aristote au cours des XIII^e et XIV^e siècles.

L'intérêt de l'analyse de la pensée profonde d'Averroes réside dans la conclusion fondamentale à laquelle était parvenu le penseur arabe : la renaissance de l'aristotélisme au XII^e siècle (2) entraîne l'émergence d'une philosophie politique reposant sur deux vérités, la vérité révélée de Dieu, et la vérité rationnelle absolue.

(1) Son véritable nom est Ibn RUSHD. Il naquit en 1126 à Cordoue. Son père, juriste, grand qadi de Cordoue orienta tout naturellement son fils sur l'étude du droit islamique, mais aussi de la médecine et de la philosophie. Rapidement titulaire du titre envié de professeur, il fut présenté au sultan Almohade Abu Ya'coub Yusuf qui l'encouragea à commenter Aristote. Cette protection du Monarque lui permit de se consacrer complètement à son œuvre tout en exerçant successivement les fonctions de Qadi de Séville puis, comme son père, de Grand Qadi de Cordoue. Après la bataille d'Alarcos (18 juin 1195) où l'armée almohade défit les chrétiens, Averroes tomba dans une semi-disgrâce, et abandonnant Cordoue, suivit son sultan à Marrakech, cité marocaine dans laquelle il devait décéder le 10 décembre 1198. Trois mois plus tard, son corps fut ramené à Cordoue où de somptueuses funérailles furent célébrées.

(2) Averroes pose en principe que « la doctrine d'Aristote est la souveraine vérité ». Les commentaires d'Averroes « ... offraient l'immense avantage de suivre le texte d'Aristote dans son esprit et dans sa lettre, de beaucoup plus près que tous les autres. Averroes était « le Commentateur » par excellence et comme il avait pratiqué une méthode de commentaire gradué, [...] ses livres étaient spécialement bien adaptés aux besoins de l'enseignement ». Louis HALPHEN, *L'essor de l'Europe (XI^e-XIII^e siècles)*, PUF, 1948, p. 579.

Repoussant l'opposition alors irréductiblement admise de la raison et de la foi, Averroes les reconsidère dans leur cohérence justifiant leur complémentarité, créant (3) ainsi les nouvelles conditions intellectuelles dont Maïmonide pour les juifs et Saint Thomas d'Aquin pour les catholiques tireront profit pour élaborer leurs systèmes théologiques. Rejetons, dès à présent, une idée reçue, trop rarement combattue sans doute par excès d'occidentalo-centrisme : Averroes, mais aussi tous les autres penseurs arabes des XI^e et XII^e siècles (4) ne peuvent en aucun cas être considérés comme de simples commentateurs tout juste capables de répéter, avec plus ou moins de bonheur, l'enseignement de leurs maîtres grecs de l'époque classique ou hellénistique. En réalité, leur rapport à la philosophie antique était infiniment plus sélectif, critique et créateur. « La philosophie arabe telle que l'illustrent Ibn Rushd (Averroes) et ses prédécesseurs orientaux était une philosophie qui avait su répondre à la demande de forces progressistes de sociétés « théologisées » qualitativement très différentes de la société antique » (5). La preuve la plus éclatante apparaissant dans la mutilation qu'infligèrent à la pensée d'Averroes, les commentateurs latins, jusqu'à Ernest Renan, ne prenant volontairement en compte que « l'aristotéliste intégral », et omettant le penseur politique lequel prenait en charge intellectuellement et le donné révélé, (coranique mais il pourrait être évangélique) et le donné rationnel (6).

Sans doute, plus encore que Al Farabi et Ibn Sina, Averroes s'appuya sur le principe d'autonomie de la raison humaine pour fonder sa philosophie politique la justifiant par la distinction entre le dogme de la foi et le droit et la science politique. Cette réflexion préparait en profondeur une renaissance du droit de la Cité, art autonome de la pensée islamique et l'enjeu était de le mettre à l'abri du péril que constitue un droit rivé à un dogme religieux. C'est cette finalité autrement plus subversive que le simple commentaire d'Aris-

(3) Il ne faut pas occulter les mérites des philosophes musulmans d'Orient qui le précédèrent, et d'une certaine façon façonnèrent l'esprit du jeune cordouan, notamment Al-Farabi (870-905) et Ibn Sina (Avicenne), (930-1037).

(4) Al Kindi, Al Farabi, Ibn Bajja, Ibn Tufayl notamment.

(5) Artur Valdimorovitch SAGADEEV « Ibn Rushd et la tradition philosophique islamique », *Courrier de l'UNESCO*, Sept., 1986, p. 28.

(6) Il est bien certain que les docteurs de la foi chrétienne et islamique avaient tout intérêt à cantonner des penseurs tels qu'Averroes dans l'étroite exégèse aristotélicienne, redoutant une mise en péril des vérités révélées par Dieu. C'est le grand théologien de Bagdad Al-Ghazali qui donna le signal de la lutte contre l'expansion des thèses d'Aristote dans deux ouvrages évocateurs : « La destruction des philosophes » et « La rénovation des connaissances religieuses », alors que dans l'Occident chrétien lui aussi « frappé » de contagion aristotélicienne, Albert le Grand dans son traité « de l'unité de l'intellect et en réponse à Averroes », à la demande du pape Alexandre IV combattit la renaissance des idées d'Aristote à travers les écrits du Cordouan. Il faudra le génie de Saint Thomas d'Aquin pour poser en principe que bien loin de mettre en péril les vérités de la foi, la science et la philosophie aristotélicienne leur apportaient au contraire le soutien le plus ferme et inversement que seule une pensée inondée de foi chrétienne pouvait en suivant les voies d'Aristote parvenir à une pleine et totale intelligence du monde sensible.

tote qui plongea l'Averroïsme dans un quasi obscurantisme lequel menaçait également la pensée progressiste occidentale.

Si l'Occident chrétien a pu se « rattraper » grâce à Saint Thomas d'Aquin, et à sa vision chrétienne du monde englobant la raison naturelle permettant ainsi dans les siècles qui suivront, la libération du droit « de la chape de la loi religieuse » (7), l'Islam par contre n'a pas su saisir l'opportunité de libérer le droit, et la science politique de la Loi religieuse, la Shari'a, s'exposant ainsi à figer le discours politique voire à permettre des dérives fanatiques inhérentes à toute confusion du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Cette opportunité, que l'Islam n'a su ou voulu saisir, nous pensons que Al-Farabi mais surtout Averroes l'incarnait parfaitement au seul regard de sa propre pensée politique toujours judicieusement cachée par ses détracteurs, alors que seuls ses commentaires d'Aristote étaient mis en avant.

Avant que de dégager l'essence même de la philosophie politique d'Averroes, il convient de rappeler quelle fut la particularité de sa démarche philosophique.

I. — L'UNITE DE LA PHILOSOPHIE RATIONNELLE ET DE LA FOI REVELEE

Sous l'apparence scolastique qui caractérisait les formes et la méthode de savoir médiéval, Averroes cache en réalité la distinction fondamentale entre les connaissances scientifique et philosophique d'une part, et la théologie d'autre part. La perspective d'une sagesse humaine indépendante, voire d'une société entièrement civile, ne pouvait que scandaliser et les penseurs arabes contemporains et les scolastiques latins. Glorifiant le commentateur d'Aristote pour mieux mépriser le penseur philosophique et politique, les uns et les autres n'appréhendèrent jamais dans sa totalité l'œuvre d'Averroes (8), négligeant ainsi la véritable dimension d'une pensée universelle produit d'un authentique philosophe.

(7) M. VILLEY « Bible et philosophie gréco-romaine de Saint Thomas au droit moderne », *Arch. de philo. du droit*, XVIII, p. 29. « La loi chrétienne de l'Évangile n'a rien de juridique ; elle ne comprend pas de *judicialia* ; en fin de compte, Dieu se refuse à régler ces affaires de Droit par la loi divine révélée mais il a voulu les confier à l'initiative de l'homme ».

(8) La chronologie des œuvres d'Averroes a été établie par M. Alonso : « La cronologia en las obras de Averroes », *Miscelanea Camillas I*, 1943. A côté des expositions des œuvres de l'Antiquité (*corpus aristotelicum*, *corpus galenicum*) qui lui valurent la réputation de commentateur, Averroes écrivit de nombreux ouvrages de conception plus personnelle que les scolastiques oublièrent. Entre autres le *Livre des généralités de la médecine* (*Kitab Al-Kulliyat*) ; le *Traité décisif sur l'accord de la loi religieuse et de la philosophie* (*Fasl Al-maqal Fima Bayn al-Shari'a Wal-Hikma Min Al-Ittisal*) ; le *Traité des sources et fondements du droit* (*Bidayat-al-Mujtahid*) ; *L'incohérence de l'incohérence* (*Tahafut al-Tahafut*).

A. — Rationalisation de la connaissance

En parfait exégète du péripapétisme, Averroes retient deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers : l'éternité de la matière et la théorie de l'intellect.

« Le problème de l'origine des êtres est celui qui préoccupe le plus Ibn Rushd : il y revient dans tous ses écrits et toujours avec une nouvelle insistance » (9). Dans une vision totale de l'univers, Averroes lui reconnaît, matière éternelle, évolution du genre par sa force latente, Dieu indéterminé ; il en exalte l'importance de la loi de la nature, de la nécessité, de la raison : impersonnalité de l'intelligence, émergence et réabsorption de l'individu.

« C'est la fausse imagination d'après laquelle on se représente les formes comme créées, qui a porté certains philosophes à croire que les formes sont quelque chose de réel et qu'il y a un donateur des formes ; c'est la même opinion qui a porté les théologiens des trois religions qui existent de nos jours à dire que quelque chose peut sortir du néant [...]. Bien plus quand un homme lance une pierre, ils prétendent que le mouvement n'appartient pas à l'homme, mais à l'agent universel. Ils détruisent ainsi l'activité humaine. Mais voici une doctrine plus surprenante encore. Si Dieu peut faire passer quelque chose du non-être à l'être, il peut de même le faire passer de l'être au non-être : la destruction comme la génération est l'œuvre de Dieu ; la mort est une création de Dieu. Pour nous au contraire, la destruction est un acte de même nature que la génération. Tout être engendré porte en lui la corruption en puissance. Pour détruire comme pour créer, l'agent n'a qu'à faire passer la puissance à l'acte. Ainsi il faut maintenir vis-à-vis l'un de l'autre la puissance et l'agent. Si l'un faisait défaut, rien ne serait, ou tout serait en acte : deux conséquences également absurdes » (10).

Toute substance est ainsi éternelle par sa matière, c'est-à-dire par sa puissance d'être. Dans cette hypothèse, la providence divine en est réduite à n'être que la raison générale des choses. Ainsi, tout ce qu'il y a de bien dans le monde est imputable à Dieu, puisqu'il l'a voulu ; le mal au contraire n'est pas son œuvre, mais la conséquence fatale de la matière contrariant ses desseins.

Tirant parti de la distinction aristotélicienne de la décomposition de l'Être en un élément déterminé (la matière) et un élément déterminatif (la forme), Averroes transpose dans le fait de la connaissance deux éléments analogues à la matière et à la forme, qualifiés d'intellects dont l'un est matériel ou passif et l'autre est formel ou actif. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre ; donc l'intellect actif est séparé, impassible, impérissable ; l'intellect passif au contraire est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or le seul intellect impersonnel, absolu, séparé des individus, c'est l'intellect

(9) E. RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, Paris, Auguste Durand, 1852, p. 82.

(10) AVERROES, *Métaphysique*, XII^e Livre, F. 344, éd. Bouygues, Beyrouth, 1938, p. 48.

actif « soleil des intelligences », en ce qu'il est entièrement exempt de tout mélange avec la matière. Il faut donc accorder à l'intellect une existence objective et l'acte de la connaissance tient plus de l'absolu (intellect actif) que du relatif (intellect passif). Averroes retient *l'unité* de la raison objective au détriment de la multiplicité de la raison subjective. La pensée humaine est considérée comme une résultante de forces supérieures et comme un phénomène général de l'univers. E. Renan regrettera qu'Averroes n'ait pas plus clairement affirmé le fond de sa pensée, c'est-à-dire : « l'unité de l'intellect ne signifie autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution psychologique dans toute l'espèce humaine » (11).

De sorte que l'unité de l'intellect, unité de la raison (12), permet d'entrer dans le vaste monde de la connaissance et de faire acte de participation au savoir universel. « Donc l'unité de la raison, voilà la thèse d'Averroes [...] qui inspire d'intrépides développements [...]. Unité de la raison c'est-à-dire des principes qui gouvernent nos démarches dans la démonstration qui avance, dans la preuve qui réussit, dans l'expérience qui aboutit [...]. Une humanité unie, vivante et permanente aussi essentielle à elle-même que la dignité l'est à l'individu, que le vrai le plus intime renvoie à celui qui l'admet et le reconnaît. Ainsi toi qui connais et qui es, tu n'es en tant que toi-même qu'un magnifique exemplaire de l'Universel » (13).

Ainsi l'immortalité de l'intellect actif n'est autre chose que la renaissance éternelle de l'humanité. La raison est absolue, indépendante des individus, et il faut qu'à chaque moment de la durée de l'humanité, une intelligence contemple la raison absolue et seul le philosophe possède cette capacité de contemplation puisque la raison est hors du vulgaire.

Bien évidemment, cette éternité de la raison unique, dont la source est placée hors de l'homme, ne va pas sans soulever d'importantes réserves philosophiques :

- si l'intellect est le même chez tous les hommes, alors l'élève n'a rien à apprendre du maître,
- la faculté de créer qui est le propre de l'intellect actif n'a pas chez un même homme toujours le même degré. Elle peut se développer avec l'intellect acquis.

Mais surtout c'est sur le plan des rapports entre cette rationalisation de la connaissance et la foi religieuse que la philosophie averroïste provoquera des réactions passionnées.

(11) E. RENAN, *op. cit.*, p. 106.

(12) Mohamed Allal SINACEUR, in « Averroes, tolérante raison », *Courrier UNESCO*, sept. 1986, p. 24, parle de raison plutôt que d'Intellect vocable utilisé par Averroes lequel se conformait au langage des philosophes d'Alexandrie et de Bagdad.

(13) Mohamed Allal SINACEUR, *p. cit.*, p. 28.

B. — La raison ne peut détruire la foi

« Une humanité vivante et permanente, tel est donc le sens de la théorie averroïstique de l'unité de l'intellect » (14). Si E. Renan classe non sans raison, la pensée d'Averroes parmi celles sacrifiant à la finalité humaniste, le penseur de Cordoue, n'est pas le seul à illustrer ce que l'on a appelé l'humanisme musulman. Al Kindi, Al Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufayl et Ibn Khaldun, chacun pour leur part ont appartenu à l'élaboration de la culture arabo-musulmane. L'enjeu de l'émergence d'une culture humaniste pouvait entraîner la remise en cause du dogme religieux et du révélé. « Tentation de si bien travailler à promouvoir les richesses de l'homme et sa mainmise sur le monde que l'homme devient indûment le centre de tout, veut découvrir en lui-même sa raison d'être et se complaire en soi-même comme en sa propre fin. L'humanisme se trouve alors tacitement « conçu comme étranger à la religion » selon le mot de l'abbé Bremond pour le XI^e siècle occidental et l'homme est divisé d'avec lui-même » (15).

Reconnaissons que l'humanisme musulman ne connut jamais la forme extrême de l'humanisme occidental à la fin du Moyen Age. Un culte abusif de l'homme ne fut jamais son fait. En réalité l'humanisme musulman historique fut essentiellement un humanisme mis au service de valeurs esthétiques riches de cette si mystérieuse sensibilité orientale (16). Cependant dans l'Occident musulman et en particulier dans l'Al-Andalus du XII^e siècle, la culture humaniste trouva un terrain fertile, grâce à des princes éclairés, sollicitant et encourageant des libre-penseurs, parmi lesquels on retrouve Averroes.

« Ce seront les almohades, au credo si rigide qui encouragèrent tout d'abord la philosophie peu conforme au sens obvie du Coran, du médecin Ibn Tufayl et du Quadi Ibn Rushd. L'almohade Abu Ya'coub Yusuf, nous conte Marrakushi, aima discuter avec Ibn Rushd de l'éternité ou de la non éternité du monde, et lui demanda de commenter Aristote » (17).

L'humanisme dont est imprégnée l'œuvre d'Averroes ne constituait pas un danger pour la théologie musulmane. En revanche, son attachement à l'unité de la raison, à l'éternité du monde se révélaient les éléments d'une réflexion propices à détruire la foi. Il n'est donc guère étonnant qu'on l'ait taxé de blasphème, tant du côté des

(14) E. RENAN, op. cit., p. 106.

(15) LOUIS GARDET, *La cité musulmane*, Vrin, 1969, p. 297.

(16) *Des poètes* : Hallaj Harawi, Ghazzali, Ibn' Arabi.

Des musiciens : Mawsili, Ibn Jami'.

(17) LOUIS GARDET, précité, p. 302.

penseurs de l'islam (18) que de ceux de l'Occident Chrétien (19). On alla même jusqu'à lui attribuer la paternité de la doctrine dite des trois imposteurs (Moïse, Jésus et Muhammad), faisant passer Averroes pour un maudit, un aboyeur enragé (20), l'ennemi le plus acharné des chrétiens (21). Averroes devint tout au long du XIII^e siècle le bouc émissaire sur lequel chacun déchargea sa pensée incrédule. Il faudra l'Ecole de Padoue (22) pour réhabiliter et surtout rétablir la pensée d'Averroes en reprenant complètement l'étude de ses écrits et en y supprimant toutes les altérations provenant de commentateurs zélés.

Pourquoi les docteurs de la foi islamique ou chrétienne ont-ils tous été d'accord pour combattre l'Averroïsme ?

L'unité de la raison ne peut que détruire la foi. Il faut donc jeter l'anathème sur celui qui affirme que l'âme universelle est périssable mais que la raison humaine est immortelle. Il n'y a alors pas de compromission possible entre la fidélité au message coranique ou évangélique et un attachement au théoricien du rationalisme [le plus] absolu.

C'est pourquoi lorsque dans sa pensée juridique, exprimée dans la *Bidayat*, Averroes montre une allégeance docile aux sources de la Loi, Al Badawi en vint à douter de l'authenticité du texte. « Je crois qu'il y a un problème sérieux concernant l'authenticité de *Bidayat al-Mugtahid* d'Ibn Rushd. En effet en lisant ce livre, je fus toujours frappé qu'on n'y trouve aucune influence d'Ibn Rushd philosophe sur Ibn Rushd juriste » (23). Y aurait-il un Averroes juriste parfait propagateur de la Loi coranique et un [autre] Averroes philosophe attaché à la souveraineté de la raison ? Il semble plus juste de reconnaître qu'il n'y a pas dans l'œuvre d'Averroes cette dichotomie que l'on a voulu y mettre entre le droit et la philosophie. Un examen attentif des textes montre combien « La *Bidayat* s'inscrit dans les constructions de pensée de la philosophie rochdienne, que, du traité d'Ihtilaf au Fal ou au commentaire de la République, il n'y a pas de hiatus, que les occasions sont fréquentes d'approfondir l'intelli-

(18) Encore que la croyance d'Averroes ait fait l'objet de controverses. Léon l'Africain racontant l'aventure d'Ibn Badya, délivré de prison par le père d'Averroes précisait : « Ce père ne savait pas que son fils serait un jour un hérétique pire encore » (*Apud Fabricium*, Bibl. Gr. t. XIII, p. 228). Au contraire, un de ses amis intimes, fort dévôt, assurait que ces accusations n'avaient aucun fondement et qu'il avait vu plusieurs fois le philosophe se rendre à la prière et faire ses ablutions.

(19) Guillaume d'AUVERGNE, *De Universo* ; Albert LE GRAND, *De unitate intellectus contra Averroistas* ; Gilles de ROME, *De erroribus philosophorum* ; Raymond LULLE, *De lamentatione duodecim principiorum philosophiae, contra Averroistas*.

(20) et (21) Levi-Ben-Gerson et Benvenuto d'Imola furent parmi les plus virulents.

(22) Cité, p. 1.

(23) Al BADAWI, « Remarques et questions », à la suite de l'article de Abdel Magid Turki « Averroes et le malikisme d'Espagne », in *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques* de A.M. Turki, Ed. Maisonneuve, 1982 p. 292.

gence des textes par l'éclairage que chacun d'eux projette sur les autres et qu'enfin leur auteur, dont l'identité est solidement attestée pouvait vivre sans conflit sa double qualité de juriste et de philosophe » (24).

Jacques Langhade et Daniel Mallet montreront avec netteté par la suite que « la pensée d'Averroes porte l'empreinte d'un passage permanent et fertile du droit dans la philosophie et celle-ci dans le droit » (25).

Aussi, non seulement il y a compromission possible entre le juridique et le rationnel mais de plus, « ils se complètent et s'enrichissent mutuellement » (26). Il en va de même pour la foi religieuse et le rationnel « Ibn Rushd s'efforce de prouver [...] que Dieu commande la recherche de la vérité par la science » (27). Dans son « traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie », Averroes souligne avec conviction (28) que la raison ne peut détruire la foi, car l'une et l'autre expriment la même vérité, elles ne se contredisent pas au contraire, la Loi coranique établit la légitimité de la spéculation rationnelle (Nazar) dont la méthode atteint sa perfection avec le syllogisme démonstratif (Burhan).

« La loi fait peser une obligation sur le croyant car il faut lui obéir quand elle ordonne de spéculer rationnellement sur les êtres : c'est, avant d'aborder la spéculation rationnelle, de procéder par degrés et de prendre connaissance de ce qui, à l'égard de la spéculation est au rang des instruments à l'égard de l'action » (29). La foi parfaite intègre donc le savoir rationnel. Cette question fondamentale a suscité une querelle très technique connue sous le nom de *Tahafut*, entre Al Ghazali et Averroes, le premier attaquant les *Falasifa* dans son *Tahafut Al-Falasifa*, Averroes répondant dans son *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie* (30). « Utilisant la méthodologie des *Usul Al Fiqh*, Ibn Rushd [...] a tenté de démontrer que *la Shari'a* invite formellement à étudier la philosophie, alors que Ghazali avait déclaré les *Falasifa* infidèles parce qu'ils nient la résurrection des corps et la connaissance par Dieu des particuliers » (31).

(24) J. LANGHADE et D. MALLET « Droit et philosophie au XII^e siècle » in Al-Andalus « Averroes », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° spécial Al-Andalus, n° 40, 2^e semestre 1985, p. 113.

(25) *Ibid.*

(26) *Idem*, p. 119.

(27) E. RENAN, *op. cit.*, p. 132.

(28) Sans recourir à des artifices destinés à donner le change ou à donner des gages à l'inquisition des *Fukaha* malikites comme le soupçonnera E. Renan, *op. cit.*

(29) R. ARNALDEZ, article « Ibn Rushd » in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., p. 936 a.

(30) *Fast Al-Maqal wa-taqrir ma-bayna al-Shari' a Wal-Hikma Min Al-Ittisal.*

(31) Mohamed Arkoun, *L'Islam moral et politique*, Desclée de Brouwer, 1986, p. 152-153.

Comment Averroes démontre-t-il que la raison ne peut détruire la foi ? et que l'une et l'autre expriment une seule et unique vérité ?

— Il y a dans le Coran des textes qu'il faut prendre tels quels sans les interpréter sous peine de tomber dans l'infidélité, et des textes pour lesquels l'interprétation du savant est obligatoire. Mais la vérité est une. « Si les préceptes religieux (invitant à s'instruire par la considération de l'univers) sont de bon aloi, et s'ils invitent à la spéculation qui conduit à la connaissance de l'Être véritable, nous savons donc, nous musulmans, d'une façon décisive, que la spéculation fondée sur la démonstration ne conduit point à contredire les [enseignements] donnés par la loi divine. Car la vérité ne saurait être contraire à la vérité : elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur » (32).

— Il n'y a pas deux expressions différentes d'une même vérité. La plupart des hommes atteignent la vraie foi parce qu'ils sont touchés dans leur sensibilité personnelle. Il faut alors que les voies d'accès à cette foi les fassent déboucher sur une représentation de la vérité propre ou figurée à quoi ils puissent consentir et se fixer pour ne pas être entraînés par leur subjectivité vers des représentations erronées.

— La fonction du philosophe est d'atteindre cette même vérité par la voie rationnelle. Il vérifie du même coup la concordance de la Loi et de la raison, de la religion et de la philosophie, tandis que le vulgaire profite de cet accord sans le connaître.

La méthode suivie par le philosophe pour parvenir et faire parvenir à la vérité consiste dans le raisonnement analogique. « En effet, les cas qui surgissent entre les individus de l'espèce humaine sont illimités alors que les textes formels, actes et silences appointeurs (du prophète) sont en nombre limité. Or il est impossible de faire cadrer l'illimité avec le limité » (33).

C'est le fait que deux esprits différents peuvent concourir à la même vérité. Droit et religion, philosophie et religion se combinent mutuellement dans l'esprit d'Averroes dont il faut admettre la sincérité de l'œuvre toute entière et l'unité fondamentale de la pensée qu'elle exprime.

Il est certain comme le remarque avec pertinence, M. Arkoun, que « Dans cette vision, la Loi religieuse, le rôle du prophète et de la révélation ne sont pas négligés : mais ils sont nettement subordonnés à celui de l'intellect qui parvient à la contemplation du Bien pur par son propre effort. La Loi religieuse réduite et aidée le plus grand nombre, les masses qui ne peuvent être que parcourues par des parcours philosophique ; elle enseigne sous forme d'image et de suggestion ».

(32) AVERROES, *Traité décisif (Faḍl el-maḳd)*, trad. Gauthier, t. 3, (V), p. 180-181.

(33) AVERROES, *Bidaya*, I, p. 24; cité par Brunelvigier, *Averroes et le mystère*, p. 180-181.

tive, des vérités que le Sage conceptualise et maîtrise par l'Intellect » (34).

Averroes comme tous les *Falasifa* avait, grâce à une démarche cohérente, imposé la critique philosophique dans la pensée islamique, débouchant sur une philosophie politique qui aurait probablement enrichi la dimension éthique et politique de l'Islam, si l'orthodoxie scolastique n'avait pas, dans les siècles qui suivirent triomphé de la *Falasifa* (35).

II. — LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'AVERROES

L'averroes juriste (36) n'a pas fait l'objet d'un ostracisme aussi net que l'Averroes penseur politique. E. Renan n'y était pas allé par quatre chemins. « La politique d'Ibn Rushd, on s'y attend bien, n'a pas grande originalité. Elle est toute entière dans sa paraphrase de la République de Platon. Rien de plus bizarre que de voir prise au sérieux et analysée comme un traité technique cette curieuse fantaisie de l'esprit grec » (37). L'orthodoxie rigide qui s'impose dans l'Islam après la mort d'Averroes a récupéré son œuvre juridique, et occulté la dimension politique de sa pensée.

A. — La dimension politique de l'homme

La pensée politique d'Averroes part de sa réflexion religieuse. « Dans leur conception des rapports entre la foi et la connaissance, Ibn Rushd, Ibn Sina et Al-Farabi portaient tous les trois de la conviction que la religion est un art politique qui n'est nécessaire à la société que dans la mesure où celle-ci est composée d'une écrasante majorité de gens incapables d'assimiler des vérités abstraites de nature théorique et pour lesquels la religion est la seule base capable de fournir un cadre moral et juridique à leurs rapports » (38).

Pour Averroes, et là nous rejoignons, mais pour un instant seulement E. Renan, la religion supplée pour le vulgaire son incapacité

(34) Mohamed ARKOUN, *op. cit.*, p. 152.

(35) « Quant aux philosophes, ils ont pratiquement disparu du champ culturel islamique après la mort d'Ibn Rushd. La protestation d'H. Corbin et de ses disciples iraniens contre cette vérité historique, ne peut être prise en considération que si l'on refuse de distinguer le projet philosophique des constructions ésotériques et de la connaissance initiatique qui caractérisent la spéculation illuminative ». M. ARKOUN, *op. cit.*, p. 112.

(36) Outre l'article de J. Langhade et D. Mallet précité, ainsi que la communication de Abdel Magid Turki précitée également, l'article classique sur la pensée juridique d'Averroes est celui de R. Brunschvig « Averroes juriste » dans *Etudes... Levi-provençal*, t. 1^{er}, Paris, 1962, pp. 35-68.

(37) E. RENAN, *op. cit.*, p. 126.

(38) A.V. SAGADEEV « Ibn Rushd et la tradition philosophique islamique », *Courrier de l'UNESCO*, sept. 1986, p. 25.

à atteindre la pensée philosophique. Les croyances populaires sur Dieu, les anges, le prophète, le culte, les prières, les sacrifices ont pour effet d'exciter les hommes à la vertu, ce qui est excellent pour la paix publique et le renforcement de l'obéissance collective, indispensable à la cohésion sociale. Considérations éminemment platonicienne (39) qu'Averroes évoquera dans son commentaire de la « République ».

« Il n'existe pas pire fléau dans le gouvernement social que la politique qui transforme la société en plusieurs autres, de même qu'il n'existe pas de plus grand bien dans les communautés que celui qui les rassemble et les unit. Cela étant, il est évident que le partage des avantages et des inconvénients conduira à défendre la société et à y trouver protection [...] c'est pour cette raison qu'il est dit que l'union des hommes a ses avantages et qu'il n'y a rien qui engendre plus de maux et de confusion dans la société que lorsqu'un de ses membres dit à propos d'une chose précise : ceci est à moi, ceci ne l'est pas » (40).

La religion est le ciment d'une société, elle lui assure sa cohésion et son unité. Et à l'instar de Platon, Averroes aspire à une cité parfaite image du monde, gouvernée par des sages (41).

Là s'arrête à notre sens, l'emprunt d'Averroes à la Cité Idéale de Platon, et à la philosophie politique platonicienne. Sans doute, l'Orient musulman a-t-il favorablement accueilli et répandu « la perspective de la fondation de modèles d'« Etat Idéal » à l'image de la « Cité Idéale » de la « République » de Platon. A la tête d'un tel Etat, il y aurait, comme chez Platon, les philosophes et le fondement idéologique en serait une religion, elle aussi idéale, calquée sur la philosophie. Et c'est la théorie de l'émanation qui serait au centre d'une telle religion.

C'est l'immense succès à l'est du monde musulman, des mouvements chiites ismaéliens prédisant la chute prochaine du califat abasside « empire du mal » fondé sur une religion « fausse » qui a rendu possible l'existence des doctrines sur la « Cité Idéale ». A l'ouest du monde musulman, la situation était très différente. Ni dans Al-Andalus, ni dans le Maghreb, n'existaient de pré-supposés objectifs permettant de rêver à un Etat fondé sur une idéologie autre que la doctrine religieuse en vigueur. [...] Tout comme ses prédécesseurs orientaux, Ibn Rushd estimait indispensable l'interprétation allégorique des passages du Coran qui sont en contradiction avec les principes philosophiques d'appréhension du monde, mais il était partisan d'une dénonciation encore plus nette entre le domaine de la connaissance et celui de la foi, entre la science et la religion [...]. Bien mieux, il recommande aux dirigeants musulmans

(39) Averroes ne connaissait pas la *Politique* d'Aristote.

(40) AVERROES, *Exposition de la République de Platon*, Premier traité.

(41) Voir E.I.J. ROSENTHAL, Averroes « commentary on Plato's Republic ».

de frapper d'interdit les œuvres des théologiens car elles portent en elles des germes de dissidences et risquent de susciter toutes sortes de sectes qui précipiteraient la société dans le gouffre des guerres civiles » (42).

La loi religieuse éduque et guide le plus grand nombre, les masses qui ne peuvent effectuer tout le parcours philosophique, mais elle ne saurait constituer le fondement de l'autorité politique qui tient sa sagesse de la connaissance rationnelle. La philosophie politique d'Averroes apparaît fondée sur une conception de la politique, produit d'une investigation rationnelle sur les conduites réelles des hommes en société et non d'une consécration de principes éthico-juridiques reçus comme des articles de foi.

« Les choses pratiques de la religion sont celles dont les universaux appartiennent à la philosophie pratique. En effet, les choses pratiques de la religion sont ces universaux, assortis des conditions qui les déterminent (43).

La grande habileté d'Averroes a été de ne pas penser le politique en terme de rapport Eglise et Etat, parce que la notion et la réalité d'Eglise n'existent pas dans l'Islam.

« Il ne saurait y avoir en Islam d'Etat « théocratique » au sens occidental du terme, où une Eglise exerce un pouvoir étatique en tant que représentant de Dieu sur la terre. Cette « médiation » et ces hiérarchies ecclésiales n'existent pas dans le Coran » (44).

La question politique ne concerne pas les rapports entre deux institutions Eglise et Etat, mais les rapports entre deux dimensions de l'homme. L'averroïsme est un humanisme. Averroes refuse le phénomène politique en dehors de la pensée islamique, ou plus exactement il se refuse d'adapter en science de la politique le discours coranique parce qu'en rattachant des données sociales, économiques, contingentes, à des normes transcendantes intangibles, on ruine toute spéculation intellectuelle.

L'Etat n'est pas une institution pas plus que l'Eglise en est une. L'Etat est un concept qui existe parce qu'il est pensé ; et il est pensé, pas seulement en rapport avec la Loi divine, mais au moyen de la force de l'intellect. Ainsi selon Averroes, le sens de la vie individuelle est donné par la loi divine car l'individualisme coranique fait de l'individu le centre et la mesure de toute chose. Mais le sens de la communauté donné également par la Loi divine, est atteint par les individus non pas dans leur dimension transcendante, mais grâce à la médiation d'une élite intellectuelle seule capable d'accéder à une connaissance rationnelle et donc de déterminer la conduite des sociétés.

(42) A.V. SAGADEEV, article précité in *Courrier de l'UNESCO*. Septembre 1986, pp. 27-28.

(43) AVERROES « Bidaya », I, 2 (livre des jugements) cité par BRUNSCHVIG, in *Averroes Juriste*, p. 180-181.

(44) R. GARAUDY « La crise actuelle de l'Etat et de l'Islam » in M. ARKOUN, *op. cit.*, p. 229.

Ramener la réflexion politique à l'analyse du degré d'imprégnation religieuse d'institutions étatiques est dérisoire. La loi religieuse pour Averroes assure la cohésion sociale par une élévation des âmes individuelles et indique la finalité vers laquelle doit tendre une communauté de fidèles. Seule l'investigation rationnelle menée par des sages permettra à cette communauté d'atteindre le bonheur divin. Ce que R. Garaudy formulera ainsi : « La tradition juridique en Islam, reconnaît qu'est permis ce qui n'est pas expressément interdit. La tradition n'est pas une loi, mais source de loi, et il appartient à chaque génération de faire l'effort d'interprétation et de création permettant de résoudre les problèmes inédits qui se posent à elle, dans l'esprit qui inspira le prophète dans la création et le gouvernement de l'Etat de Médine » (45).

B. — La politique est une éthique

Alors que la Loi évangélique ne vise que le royaume des cieux et n'entreprend pas d'ordonner le monde temporel, la Loi coranique, elle, a servi de base juridique au premier Etat islamique fondé par le prophète à Médine (46).

La position de la *Falasifa* est de considérer l'expérience de Médine comme une référence et non comme un modèle. La philosophie politique d'Averroes est constituée sur le fondement, d'une considération de l'homme, tant dans sa dimension éthique que religieuse.

« D'Al Kindi à Ibn Rushd, la réflexion est sous l'emprise d'Aristote, de Platon, de Plotin, de Galien et des traditions hellénistiques qui en dérivent [...]. L'attitude philosophique a introduit une tension éducative face aux courants théologiques et fidéistes qui sociologiquement ont fini par triompher. On remarque qu'elles (éthique et politique) sont intimement liées : l'une suppose nécessairement le recours à l'autre ; il ne peut y avoir de bonne direction de la Cité sans un gouvernement éclairé et parfaitement guidé par toutes les normes de l'Ethique ; inversement, il ne peut y avoir de conduite morale juste de chaque membre de la Cité si celle-ci est mal dirigée. Cependant pour les philosophes il ne s'agit pas seulement de répondre à des questions pratiques pour remplir l'obligation « d'ordonner le bien et de prohiber le mal » selon l'exigence islamique : il faut d'abord poser correctement des problèmes intellectuels et y répondre en s'en tenant strictement au plan de la rationalité [...]. Ibn Rushd a choisi de commenter « l'Ethique à Nicomaque » pour exposer ses vues sur l'aspect théorique de sa politique : ces deux faits illustrent à la fois, l'interdépendance déjà signalée entre Ethique et Politique, le souci d'harmoniser les enseignements des « deux sages », enfin

(45) *Idem*, p. 229-230.

(46) Obligé de s'expatrier à Médine, le prophète Mahomet y instaura un véritable Etat Musulman soumis à la loi commune tirée de la Révélation.

la prééminence accordée au courant né-platonicien pour mieux intégrer les principales exigences de la métaphysique islamique » (47). Chez les *Falasifa*, Ethnique et Politique ne dérivent pas d'une source religieuse ; ce sont deux sciences pratiques rationnellement déduites des sciences théoriques selon un effort systématique et cohérent de construction de la sagesse. « Ainsi la valeur éthique ne s'impose pas de l'intérieur de la conscience ; elle est une contrainte « rationnelle » surgie de l'ensemble des propositions métaphysiques et des connaissances « scientifiques » élaborées par le philosophe » (48).

La science politique établit alors le lien entre la vision islamique de l'Etat et la vision philosophique. « L'importance accordée à la Politique est de même illustrée par Ibn Rushd qui choisit de commenter *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote pour exprimer ses idées théoriques tandis qu'il s'appuie sur la *République* de Platon pour exposer ses enseignements pratiques » (49).

Ainsi que nous l'avons déjà rappelé, la pensée politique d'Averroès considère la dimension éthique de l'homme, contenue dans son esprit alors que sa dimension religieuse est accaparée par l'âme. L'homme c'est l'esprit, l'esprit c'est la faculté raisonnable. Cette faculté raisonnable doit conduire à la vertu, à la pratique des vertus. Ainsi il y a des vertus cardinales avec pour chacune des vertus subordonnées :

- faculté raisonnable → sagesse
- faculté appétitive → tempérance
- faculté irascible → courage

Enfin la justice désigne l'ensemble des qualités morales, elle « exprime à la fois l'ordre cosmologique, l'équilibre intérieur entre les trois facultés de l'âme lorsque la raison parvient à imposer son règne, l'ordre dans la Cité. Réaliser la justice dans les domaines éthiques et politique c'est donc se fonder dans l'harmonie universelle, l'Unité qui est l'expression du Bonheur, part ultime de la quête du sage » (50).

La quête vers la justice est l'expression de la conjonction de la dimension éthique de l'homme et de sa dimension religieuse. « La principale vertu, tant dans la cité des philosophes que dans la Cité établie par la loi divine, c'est la justice signifiant obéissance à la loi totale, recouvrant [...] le droit des actions et le droit des croyances » (51).

(47) M. ARKOUN, *op. cit.*, p. 103-104.

(48) *Idem*, p. 150.

(49) *Idem*, p. 151.

(50) *Idem*, p. 106.

(51) Muhsin MAHDI : « Philosophie et conception islamique de l'Etat », in « Colloque de l'UNESCO », cité par M. ARKOUN, *op. cit.*, p. 193.

Averroes a lui-même exprimé cette dualité par son attachement à la vision éthique de l'homme et non pas seulement religieux, imposant une contrainte rationnelle, de détermination du Bien et du Mal.

« Ordonner le bien et prohiber le mal » est bien entendu un commandement religieux, mais que l'on respectera d'autant plus qu'on y réfléchira sur le plan de la rationalité. « Il faut atteindre dans la cité la principale vertu qu'est la Justice ». Ainsi l'ordonne la Loi divine, mais on y parviendra plus sûrement en procédant à une investigation rationnelle de la vie de l'homme en société. Ainsi, dans une perspective aristotélicienne et non platonicienne, la philosophie politique d'Averroes impose la nécessité de la raison pour atteindre l'Idéal de Justice que tant la Loi religieuse que la spéculation intellectuelle ont fixé.

« Il nous faut savoir que le but des préceptes pratiques de la Loi est l'acquisition des vertus de l'âme. Certains se rapportent à la glorification de Celui qu'il faut glorifier et aux actions de grâce adressées à Celui auquel il faut rendre grâce. Les actions du culte entrent dans cette catégorie ce sont des préceptes de piété [...]. D'autres préceptes se rapportent à l'organisation sociale qui est la condition de la vie de l'homme et la sauvegarde de ses qualités pratiques et intellectuelles. Ce sont eux que l'on nomme « préceptes de gouvernement ». C'est pour cela qu'ils sont émigrés des souverains et des préposés au culte ».

Au nombre des préceptes importants, relatifs à l'organisation sociale, il y a ceux ayant trait à la sympathie, à l'antipathie et à la solidarité en vue du maintien de ces préceptes. C'est ce que l'on appelle « l'interdiction du mal et le commandement du bien », c'est-à-dire l'amitié et, en outre, l'inimitié religieuse qui procède soit de la désobéissance à ces préceptes, soit de l'hérésie.

La plupart du temps, les juriconsultes, en appendice à leurs traités, mentionnent les cas exceptionnels aux quatre genres de qualité qui sont : la tempérance, l'équité, la vaillance, la générosité et les pratiques religieuses qui sont comme la condition du maintien en honneur de ces qualités » (52).

La vision éthique de la politique exprimée par Averroes ne concerne pas le statut et la fonction des masses et d'ailleurs le penseur de Cordoue ne développe pas une vision politique au sens moderne, c'est-à-dire qu'il ne se préoccupe pas ni de la prise et de l'exercice du pouvoir, ni des relations entre les dirigeants et les dirigés.

Il se contente paraphrasant Platon de confier le gouvernement à des philosophes détecteurs de rationalité. Cependant, il fustige la

(52) AVERROES, *Bidaya (Livre des jugements)*, chap. II, 396. Cité in J. LANGHADE et D. MALLET, « Droit et philosophie au XII^e siècle » dans « Al-Andalus : Averroes (Ibn Rushd) », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 1985, n° 14, numéro spécial « Al-Andalus ».

condition de tyran : « Le tyran est le plus esclave des hommes et il ne parvient jamais à combler ses désirs, mais se plaint et se lamente en permanence. L'âme d'un être de cette condition est une âme appauvrie, aussi est-il envieux, violent, et dépourvu d'amis » (53).

La philosophie politique d'Averroes représente la tentative la plus vibrante d'expliquer la conduite des affaires d'une société de croyants à partir de réponses pratiques à des problèmes posés par elle. La politique est une éthique dégagée par une recherche spéculative sur le pourquoi du contenu de la Loi religieuse. Rien ne sert de transposer aveuglément par n'importe quel temps, en n'importe quel endroit, le modèle d'Etat adopté par le prophète à Médine, encore faut-il en comprendre la signification religieuse que seule la méthode critique, rationnelle de la philosophie peut expliquer. On mesure à présent le danger que pouvait constituer pour l'orthodoxie religieuse, une telle approche du phénomène politique islamique. Et la méthode éthico-spéculative et l'horizon de vérité métaphysique, apparaissent bien différents de ceux que défendaient les juristes théologiens. Deux visions concurrentes s'affrontent alors. La vision islamique reposant sur l'axiologie coranique et l'expérience de Médine et la vision philosophique, comme l'exprime Averroes, combinant l'héritage platonicien et aristotélien.

Bien qu'il n'ait jamais rejeté explicitement la vision islamique et qu'au contraire il se soit efforcé d'en montrer toute l'importance en l'intégrant dans sa pensée, Averroes, et avec lui la *Falasifa*, s'effaceront devant la réaction des orthodoxies scolastiques (54) aggravant le vide spéculatif devant lequel se trouvera la pensée politique islamique. Rappelons le mot de M. Arkoun « quant aux philosophes, ils ont pratiquement disparu du champ culturel islamique après la mort d'Ibn Rushd » (55).

Didier BOUTET,

Maître de Conférences à Paris XII.

(52) AVERROES, *Commentaire de la République de Platon*, troisième partie.

(54) M. ARKOUN, op. cit., p. 112.

(55) La chrétienté se « reprendra » grâce à Saint Thomas d'Aquin.