

Numéro 2, déc. 2023

ISSN 2960-2858

LES CAHIERS DU LARSOC

REVUE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
SUR LES SOCIÉTÉS ET LES CIVILISATIONS



Laboratoire d'Analyse et de Recherche
sur les Sociétés et civilisations
(**LARSOC**)

Département d'histoire
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
01 BP V 18 Bouaké 01
revuecahiersdelarsoc@gmail.com



Les Cahiers du LARSOC, *Revue des sciences humaines et sociales sur les sociétés et les civilisations*

ISSN 2960-2858

revuecahiersdelarsoc@gmail.com

<https://revuecahiersdu.larsoc.net/>

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/610041>



Périodique : semestriel

No. 2, décembre 2023

COMITÉ ÉDITORIAL

Directeur de publication

SANGARÉ Souleymane

Histoire médiévale de l'Afrique occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Comité de rédaction

Rédacteur en Chef :

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Rédacteur en Chef adjoint :

TRAORÉ Siaka

Histoire moderne et contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire de la rédaction :

YAPI Fulgence Thierry

Histoire de l'Antiquité

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire adjoint de la rédaction :

YÉO Mitanhatcha

Archéologie

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Commissaires aux comptes

YAO Élisabeth

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BROU N'Goran Alphonse

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Membres du Secrétariat de la rédaction

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo

TRAORÉ Siaka

GNAMIEN Kouamé Moïse

YAPI Fulgence Thierry

YÉO Mitanhatcha

OULAI Fabrice

FADIKA Massandjé

OUATTARA Issouf

Trésorière de la rédaction

KRÉ Henriette

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Web Master

KOUAKOU Kouadio Sanguen

Assistant, Ingénieur en informatique, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

ADDO Mahamane Addo

Professeur Titulaire, Université Abdou MOUMOUNI, Niamey (Niger)

ALLOU René Kouamé

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

ARCHER Maurice

Maître de Conférences, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan (Côte d'Ivoire)

ASSANVO Mian K. N. Mathieu

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

BA Idrissa

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

BAMBA Assouman

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BAMBA Mamadou

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BINATE Issouf

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BORE El Hadji Ousmane

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Bamako, (Mali)

BROU Émile Koffi

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COULIBALY Daouda

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DIAKITÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DAKITE Samba

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

EICKELS Klaus van

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

ÉKANZA Simon Pierre

Professeur Titulaire, Doyen honoraire

GADO Alpha Boureima

Professeur Titulaire, Université de Tillabery, Niger

KIÉNON-KABORÉ T. Hélène

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KONATÉ Doulaye

Professeur Titulaire, Université de Bamako, Mali

KONE Issiaka

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KONIN Sévérin

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU Edmond Pierre Yao

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KOUASSI Kouakou Siméon

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

LATTE Egue Jean-Michel

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

MORITIÉ Camara

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

PARÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

SANGARÉ Souleymane

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

SARR Mahamadou Nissire

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

SEYNI Moumouni

Directeur de Recherches, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

SORO Donissongui

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

TROH Deho Roger

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COMITÉ DE LECTURE

ADDO Mahamane Addo

Professeur Titulaire, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

ALLOU René Kouamé

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

ASSANVO Mian K. N. Mathieu

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

BA Idrissa

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

BINATE Issouf, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

BORE El Hadji Ousmane

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Mali

BROU Émile Koffi

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

COULIBALY Daouda Pondalla

Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DÉDÉ Jean-Charles

Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

DIAKITE Moussa

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

EICKELS Klaus van

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

IBRAH Maman Moutari

Maître-assistant, Université Djibo Hamani, Tahoua (Niger)

KIÉNON-KABORÉ T. Hélène

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KONATE Mahamoudou

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KONÉ Yacouba

Maitre-assistant, Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa (Côte d'Ivoire)

KONIN Sévérin

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

KOUASSI Kouakou Siméon

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU Edmond Pierre Yao

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

KOUAKOU N'Dri Laurent

Maitre de Conférences, Université Alassane Ouattara, (Côte d'Ivoire)

KALOU épse LODUGNON Hiriey Evelyne Liliane

Maître-assistante, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

NAMOI Célestine

Maitre-Assistante, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan, (Côte d'Ivoire)

NOGBOU M'Domou Éric

Maitre-assistant, Université Felix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

PARÉ Moussa

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

SANGARÉ Souleymane

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

SARR Mahamadou Nissire

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

POLITIQUE ÉDITORIALE

Les cahiers du LARSOC est une revue pluridisciplinaire qui publie des contributions originales (en français, en anglais, en espagnol et en allemand) à la recherche sur l'histoire et filières voisines des sciences humaines et des sciences sociales. Sont particulièrement bienvenues les contributions transcendant les limites entre les époques, espaces géographiques et domaines de recherches établis. La voie de distribution principale est la publication en ligne par article.

PRÉSENTATION DES MANUSCRITS

Les contributions, en texte justifié, doivent être envoyées sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, caractère 12, interligne 1,5 et en portrait, pour le corps du texte. Caractère 10 pour les notes de bas de page.

La rédaction refusera, les contributions de moins de 10 pages et celles de plus de 25 pages. Les marges des manuscrits doivent respecter les paramètres suivants : 2,5 cm haut, bas, et 2,5 cm droite, gauche.

La structure des articles se fait selon :

- Article théorique et fondamentale : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words, Introduction (Justification du thème, Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Approche méthodologique), Développement articulé, Conclusion, Références Bibliographiques.

- Article résultant d'une recherche de terrain : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words. Introduction (Justification du thème, Revue, Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Question de recherche), Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

Les articulations de l'article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.). Pas plus de 3 niveaux. Les tableaux, figures, graphiques, photographies en noir et blanc ou en couleur, seront présentés dans le texte à leur emplacement exact.

CITATION DES AUTEURS

La revue se conforme aux normes éditoriales NORCAMES 2016.

Les références bibliographiques sont intégrées au texte comme suit : mettre entre parenthèses, l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise. Ex : (S.-P. Ekanza, 2016 : 15).

DANS LE TEXTE : Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (taille 11, interligne 1 ou simple) en romain et en retrait de 2 cm à gauche et à droite.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise) ;
- l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur (année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998 : 223) est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile qui, dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991 : 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

« le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères » (S. Diakité, 1985 : 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page en indiquant :

Pour la source orale : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + lieu + date de l'entretien.

Pour un livre : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

Pour un article : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

Pour les sources d'archives : il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes. Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I.), 1EE28, 1899.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES (PRÉSENTÉES EN ORDRE ALPHABÉTIQUE)

Dans la bibliographie, ne doivent figurer que les références des documents cités, à interligne 1,5 et justifiées, en respectant le protocole suivant :

Pour les sources orales : NOM Prénoms des informateurs + qualité et profession des informateurs + âges des informateurs ou leurs dates de naissance + date, heure et lieu de l'entretien + principaux thèmes abordés au cours des entretiens.

Par exemple : COULIBALY Gberna, *Dozoba* ou Vieux dozo, garant de L'initiation au *Dozoya* de Dagbakpli, 70 ans, 27 janvier 2016, de 16h20 à 17h, Korhogo, Rôle des Dozo dans la crise en Côte d'Ivoire de 2002 et 2011.

Pour les sources d'archives, mentionner en toutes lettres le lieu de conservation des documents, la série et l'année.

Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1EE28, 1899.

Pour les sources éditées : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition. Attention à la différence entre l'éditeur, marqué (éd.), et le nom de la société d'édition.

Ex. 1 : FROISSART Jean, 1846, *Chronique de la trahison et mort de Richart Deux roy Denglleterre*, éd. et trad. Benjamin WILLIAMS, Londres, S & J Bentley.

Ex. 2 : STUBBS William (éd.), 1882, *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I, Londres, Longman.

Ex. 3 : *Calendar of Letter-Books of the City of London. Letter-Book H*, Reginald R. SHARPE (éd.), 1907, Londres, John Edward Francis.

Une monographie : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : EKANZA Simon-Pierre, 2016, *L'historien dans la cité*, Paris, L'Harmattan.

Ouvrage collectif : NOM Prénoms du ou des auteurs, année de publication (dir), titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : MARCHANDISSE Alain, KUPPER Jean-Louis (dir.), 2003, *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz.

Un article de revue : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), nom de la revue (italique), volume et/ou numéro, première et dernière pages de l'article.

Ex. : SANGARÉ Souleymane, 2007, « Une famille de serviteurs d'États au Soudan occidental aux XV^e et XVI^e siècles : les Naddi », *Revue ivoirienne d'histoire*, N° 11, p. 102-119.

Un article dans un ouvrage collectif : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), dans : prénoms et NOM du ou des directeurs de publication (dir.),

titre du volume (italique), lieu d'édition, nom de l'éditeur, première et dernière pages de l'article.

Ex. : GUILLEMAIN Bernard, 2003, « Les entourages des cardinaux à Avignon », dans : Alain MARCHANDISSE, Jean-Louis KUPPER, (dir.), *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz, p. 7-11.

Un mémoire, une thèse, un rapport, document manuscrit, ... : NOM Prénoms de l'auteur, année de soutenance ou de production du document, Titre, type de document, mention de "non publié", Ville de production, Institution d'origine, nombre de pages.

Ex. : ANNAN Elisabeth, 1984, Les mouvements migratoires des populations Akan du Ghana en Côte d'Ivoire, des origines à nos jours, Thèse pour le Doctorat de troisième cycle, non publiée, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, 326 p.

Document internet : de façon générale, la présentation des Ressources Internet se fera selon le modèle de base suivant : Auteur, année de mise en ligne « Titre de la ressource », [S'il y a lieu, ajouter la ressource plus large à laquelle le document cité est rattaché. Il s'agit de l'auteur ou du titre du site ou du document qui contient la ressource.], Adresse URL (date : jour/mois/année de la consultation par l'utilisateur).

Ex. : WARNER Kathryn, 2010, « The Trial and Execution of Thomas of Lancaster », Edward II, Welcome to the site which examines the events, issues and personalities of Edward II's reign, 1307-1327, <http://edwardthesecond.blogspot.de/2010/10/trial-and-execution-of-thomas-of.html> (17/6/2023).

N.B :

- L'auteur pourra se référer aux NORCAMES 2016 pour des cas plus spécifiques.
- Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À l'effet de ...
- Le non-respect des recommandations ci-dessus entraîne le rejet systématique du manuscrit soumis à évaluation des pairs.
- En vertu du Code d'Éthique et de Déontologie du CAMES, toute contribution est l'apanage de son auteur et non celle de *Les cahiers du LARSOC*. Les responsabilités pénales sont donc à l'actif du contributeur. Les articles sont, cependant, la propriété de la revue.

Rédaction en Chef
Dr. KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo
Département d'histoire, Université Alassane Ouattara

SOMMAIRE

Histoire

- Ouollo Adama TOURÉ : **Ambitions personnelles et guerres : Aristagoras de Milet et le déclenchement des guerres médiques (500-492 avant notre ère)**13-32
- Fabrice OULAI : **Le regard platonicien sur la contribution des femmes dans l'armée grecque (V^e-IV^e siècles av. J. C.)**33-46
- Somolo Alain OKOUMAN : **Contribution à l'étude des politiques économiques de l'empire du Ghana (VIII^e-XI^e siècles)**47-64
- Massandjé FADIKA EPSE KANO : **Les femmes dans les conflits politico-militaires au Sosso et au Mali au XIII^e siècle**65-77
- Anzoumanan SYLLA : **Le jihad d'Askia Mohammed I^{er} contre le Yatenga : analyse d'une islamisation avortée**78-94
- Brice Aymard Legret DIBAHI : **Préventions et résolutions de conflits en Afrique occidentale : cas du traité de paix de Mohamed Gao (1591-1592)**95-105
- Mohamed Rassoul Laye TRAORÉ : **La célébration des *Ismus* à Daloa : entre renouveau et antinomie**106-129
- Yao Serge YOBOUE, Marius VIDO : **Maladies, médecins et remèdes dans le Bénin Méridional aux XVIII^e et XIX^e siècles**130-145
- Mamadi Noumtchè OUATTARA : **Histoire politique de Branam, un village Mo-Degha de la zone de Kintampo au Ghana : (1740-1966)**146-156
- Pori DIABATÉ : **Les rapports entre Sénoufo et Malinké à Tengréla (nord de la Côte d'Ivoire) : XVII^e siècle – 2009**157-172
- Jean Jacques ESSOH, Fernand Bouadou AMALAMAN : **L'organisation alimentaire au départ des missions des explorateurs français en Côte d'Ivoire à la fin du XIX^e siècle**173-190
- Kouamé Kouassi Jean Bosco ESSE : **Crises armées et besoins de santé des déplacés internes en côte d'ivoire (2002-2011)**191-201

Archéologie

- Kouamé Junior YAO : **Des rejets métallurgiques entre réemploi et destruction dans le département de Touba (nord-ouest de la Côte d'Ivoire)**202-217

Sociologie - Anthropologie

- Abdoul Wahab CISSÉ : **La valorisation du patrimoine culturel de Saint-Louis : une nouvelle approche stratégique de l'offre touristique**218-229
- Daouda COULIBALY : **La résilience des Sénoufo de Korhogo en Côte D'Ivoire à travers le Poro communautaire**230-251
- Olivier P. Nguema AKWE : **La sacralisation du lutteur sportif au Gabon**252-269

Sara NDIAYE, Ameth BA : **Le prestige de l'ingénierie culturelle africaine dans un inventaire ethnographique pour une perspective souverainiste**270-288

Économie

Ahou Rachel KOUMI, N'Guessan Olivier KOUADIO, Yao Séverin DJEKET : **Redynamisation de l'économie agricole et accès au foncier : cas de la pisciculture dans le Haut- Sassandra**289-308

Yahaya Saïdou ABDOUL KADER : **L'économie africaine face aux défis de la mondialisation : réflexion sur les valeurs morales de l'économie africaine**309-321

Lettres – Sciences du langage et de la communication

François BIYELE : **La campagne de l'élection présidentielle de mars 2021 à travers les articles du journal *Les dépêches de Brazzaville***322-347

Ibrahima SANGARÉ : **La nominalisation en espagnol et en dioula véhiculaire de Côte d'Ivoire : approche comparée**348-359

Rasmata COMPAORE, W. Marie Cécile KABORE, Bibata YANOGO : **Le phénomène d'emprunt en situation de contact de langues au Burkina Faso**360-370

Rodrigue NDONG NDONG : **Les manières de dire le message socio-politique dans *Place du trop cas* de Naëlle Sandra Nanda**371-382

Philosophie

Adama MARICO, Daniel SISSOKO : **Les deux figures du théologien dans la pensée d'Averroès**383-397

Les deux figures du théologien dans la pensée d'Averroès

Adama MARICO

Enseignant-chercheur en philosophie
École Normale Supérieure, Bamako
adamamarico98@yahoo.com

Daniel SISSOKO

Enseignant de philosophie au secondaire
Lycée Notre Dame du Niger, Bamako

Résumé

L'œuvre d'Averroès ne peut être appréhendée que dans une double perspective : d'une part, elle est perçue dans le sens d'une perpétuation de la logique démonstrative d'Aristote, c'est justement ce qui est à l'œuvre dans le *Discours décisif*. D'autre part, elle peut être analysée à partir du rôle central qu'elle occupe dans la pensée globale du Moyen Âge. La figure du théologien dont il est question, dans cet article, est une interrogation sur la rationalité de la théologie islamique médiévale. Si les théologies de Platon, d'Aristote, et de Plotin, sont considérées comme des théologies rationnelles parce qu'elles utilisent la méthode philosophique démonstrative, certaines théologies islamiques (comme celle du mu'tazilisme et de l'ash'arisme) du Moyen Âge semblent trahir cette voie. C'est pourquoi Averroès critique vivement leur méthodologie d'interprétation et, par conséquent, l'analyse de son œuvre nous offre deux figures du théologien : une figure rationnelle héritée de la philosophie antique, dans laquelle il loge sa pensée théologique, et une figure irrationnelle qui refuse d'expliquer les textes religieux à partir de la méthode démonstrative philosophique.

Mots-clés : Démonstration, figure, logique, philosophie, théologie

Abstract

Averroes' work can only be understood from two perspectives: on the one hand, it is seen as a perpetuation of Aristotle's demonstrative logic. This is precisely what is at work in the *Decisive*. On the other hand, it is analysed from the point of view of its central role in the overall thinking of the Middle Ages. The figure of the theologian discussed in this article raises questions about the rationality of medieval Islamic theology. While the theologies of Plato, Aristotle and Plotinus are considered like rational theologies because they use the demonstrative philosophical method, certain Islamic theologies (such as Mu'tazilism and Ash'arism) of the Middle Ages seem to betray this approach. This is why Averroes strongly criticized their method of interpretation, and consequently an analysis of his work offers us two figures of the theologian a rational figure inherited from ancient philosophy, in which he housed his theological thought, and an irrational figure that refused to explain religious texts using the philosophical demonstrative method.

Key words: Demonstration, figure, logic, philosophy, theology

Introduction

Issu du latin « *figura* », le mot « figure » désigne, en géométrie, une représentation visuelle et fonctionnelle d'un ensemble non vide et fermé de points dans un plan ordonné. Le mot pourrait signifier, dans le langage mathématique, des formules dessinées. Dans le *Timée* de Platon, (2008 : 1993), le mot « figure » est utilisé pour désigner la forme à partir de laquelle le demiurge offre ses modèles de création. Dans son ouvrage, *Les méthodes en philosophie*, J. Russ (1992 : 53) utilise le vocable « figure » pour désigner la construction de la pensée et celle des mots. Mais, lorsqu'on l'utilise dans le domaine littéraire, il peut signifier la forme extérieure d'un corps ou d'un objet. C'est donc très passionnant de voir ce mot employé dans le langage théologico-philosophique, puisqu'au lieu de faire allusion à des lignes qui joignent leurs points dans un ensemble ordonné, comme c'est le cas en géométrie, il pourrait désigner la représentation d'une personne humaine avec ses penchants et son idéologie.

Dans un langage plus clair, ma « figure » pourrait désigner ma vision du monde et de l'univers. De ce point de vue, lorsque le mot « figure » est employé pour désigner une personne humaine, il convient naturellement de comprendre quelles sont les caractéristiques de cette personne humaine. Nous pensons qu'au-delà de la représentation physique, une personne humaine ne peut être reconnue que grâce à sa conscience qui lui permet de se définir et d'agir en conséquence. Ainsi, agir, c'est laisser apparaître une image à partir de laquelle les autres personnes se font une idée de notre personne, dans la mesure où nous agissons dans une sphère sociale caractérisée par les interactions.

L'homme a cette particularité par rapport aux autres animaux, d'avoir une pensée. Or, penser, c'est se représenter, et cette représentation relève incontestablement d'une réflexion, quel que soit le degré de rationalité de celle-ci. Dans cette perspective, chaque être humain conscient se fait une idée des objets, des phénomènes, de tout ce qui existe dans l'univers. Il faut, ainsi, admettre que l'idée que chaque homme se fait des phénomènes du monde est « sa figure ». Métaphoriquement utilisée en philosophie, la « figure » fait allusion à l'idée que nous nous faisons des phénomènes de l'univers.

L'homme étant, on le sait, le produit de son éducation, de sa condition sociale, voire de sa culture, c'est justement à partir de ces réalités que sa figure est façonnée. Ainsi, notre figure devient finalement notre pensée et notre manière de nous comporter dans la sphère sociale. La figure serait, en d'autres termes, le point de déploiement de notre personnalité agissante, dans la mesure où elle occupe et oriente notre vie.

Sur le plan social, ma « figure » peut ainsi paraître comme l'appréciation que les autres ont de ma conduite, de mon attitude envers mes semblables, puisqu'elle est d'abord une vérité à l'intérieure de ma personne avant qu'elle ne s'exteriorise. La figure se présente dans cette perspective, comme la conscience libérée de la nécessité naturelle, comme le moi qui retrouve la confiance en lui-même avant de se retourner vers autrui.

Partant du constat que chaque penseur peut donner une définition personnelle au mot « figure », des questions méritent d'être posées sur ce vocable : qu'est-ce que la figure du théologien selon Averroès ? Ce problème central ouvre la porte à des problèmes subsidiaires qui peuvent être formulés comme suite : doit-on dire que la pensée d'Averroès est une réfutation de la théologie ? Ne peut-on pas rencontrer dans la vision d'Averroès, une vraie théologie et une fausse théologie ?

Tels sont les problèmes de cette réflexion dont le développement permettra d'éclaircir certains aspects mal connus de la pensée philosophique d'Averroès et de la philosophie médiévale en général. Nous formulons l'hypothèse qu'il existe deux figures du théologien chez Averroès : la figure d'une théologie telle qu'héritée de la philosophie grecque fondée sur l'explication rationnelle et démonstrative de l'univers, et une deuxième figure de théologie musulmane de son époque, qui semble expliquer l'univers à travers la seule révélation. Nous nous fixons comme objectif d'expliquer la signification de la figure du théologien dans la vision d'Averroès. Notre méthode se veut analytique. Celle-ci nous permettra de comprendre pourquoi Averroès oppose une figure de la théologie qui se veut rationnelle à une autre figure purement orientée sur la révélation.

Pour mieux traiter ce thème, nous suivons le plan suivant : le premier point traite de la première figure du théologien. Ce point aborde la question de l'existence de la théologie rationnelle. Le deuxième point est intitulé, la deuxième figure du théologien (mu'tazilites et ash'arites). Enfin, le dernier point consiste à expliquer pourquoi Averroès s'oppose aux théologiens mu'tazilites et ash'arites.

1. La première figure du théologien, l'incarnation d'une figure rationnelle

La théologie, qu'elle soit chrétienne ou musulmane, n'est pas arrivée sur un terrain vierge. Les premiers théologiens des religions révélées ont rencontré, sans doute, des formes de savoirs humains qui définissaient toutes les orientations religieuses de l'Antiquité. Parmi ces savoirs, nous pouvons citer non seulement la mythologie, mais aussi et surtout la théologie naturelle développée par certains penseurs grecs comme Platon et Aristote. Clément de Rome,

Paul de Tarse, Clément d'Alexandrie, Sérapion d'Antioche, Pierre d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Minucius Félix, Tatien le syrien, Jen Damascène, etc., ont rencontré la philosophie sur leur chemin de réflexion sur l'univers. De ce fait, deux univers vont apparaître, soit en continuité, soit en opposition. Autrement dit, certains théologiens comme Clément d'Alexandrie, Origène, etc., ont développé l'idée selon laquelle, les principes de la philosophie ne sont pas opposés à la théologie que le christianisme cherche à instaurer. Ainsi, ces philosophes religieux ont affirmé que la théologie religieuse ne s'oppose pas forcément aux théories philosophiques développées sur la religion.

Il convient de rappeler que pendant l'Antiquité, la pensée populaire considérait la théologie comme un récit poétique sur les dieux qui, dans une certaine mesure, était indissociable de la mythologie. On peut remarquer chez Platon une influence de cette pensée théologique populaire prenant la forme d'une théologie naturelle développée au moyen de la raison. Le *Timée* nous explique l'univers et le mythe de la création de celui-ci. Le *Timée* nous offre une théologie, en s'appuyant sur la voie spéculative et rationnelle. Platon nous apprend dans cet ouvrage que le démiurge est le dieu créateur, le chef des dieux qui sont à l'origine de la création et de la construction d'un ensemble. Il s'agit d'un ensemble qui se construit par le démiurge au moyen d'une « âme », à laquelle les *Lois*, *Le Phédon*, *Théétète*, *le Phèdre*, *le Timée* font allusion.

La philosophie d'Averroès n'est compréhensible que lorsqu'on l'analyse dans le sillage de la pensée antique, précisément la pensée aristotélicienne. Il convient de préciser que « la doctrine d'Aristote est la souveraine vérité », selon A. de Libera (1993 : 164). De ce fait, influencé par la pensée d'Aristote, surtout par la théologie de celui-ci, naturellement, il fallait s'attendre à trois classes d'hommes et à deux types de théologiens, chez Averroès. Cette distinction entre les deux types de théologiens est sans doute le signe de l'influence d'Aristote. Mais, il est important de préciser que les questions théologiques ont été traitées par la philosophie médiévale avec des perspectives différentes de celles de la philosophie antique. On pourra lire chez R. Arnaldez (1998 : 146-147) :

« Si la notion de Dieu n'est pas aussi nette chez les philosophes grecs que chez les penseurs monothéistes, elle n'est pas absente, et il est certain que le premier Moteur immobile répond assez bien à l'idée de Dieu comme première cause de l'existence de Dieu. Ce premier moteur est l'une des trois substances que distingue Aristote, c'est la substance non sensible qui est au-delà de la substance sensible et éternelle, celle du ciel constitué par la « quintessence », et de la substance sensible générale et corruptible, composée d'une forme et d'une matière, qui est celle des êtres sublunaires ».

Il en résulte qu'à partir de l'idée d'un premier moteur exprimée dans le livre VII de *la Physique*, il existe, chez Aristote, une théologie cosmique à partir de laquelle partent beaucoup de discussions de la philosophie chrétienne de l'Époque Médiévale. Dans son ouvrage *La philosophie de Platon à Saint Thomas*, F. Chastelet (1979 : 226) écrit que :

« la théologie cosmique du jeune Aristote se présentait sous diverses formes : tantôt le monde entier était regardé comme divin, tantôt le seul système céleste, tantôt l'élément même des astres ou l'éther, tantôt seulement l'âme du monde, et le plus souvent toutes ces réalités en même temps ».

Ce passage témoigne qu'il existe une divinisation du monde dans la pensée d'Aristote. Autrement dit, la théologie cosmique d'Aristote affirme que le monde entier est divin. Les éléments du cosmos sont même souvent personnifiés. Aristote pense que « *le ciel possède une droite et une gauche, un avant et un arrière, un haut et un bas* » (Averroès, 2022 : 116). Ce ciel « *est unique et éternel* » (Aristote, 2014 : 722). En analysant ces deux passages, nous comprenons que les premiers *Analytiques* présentent une théologie dans laquelle, le ciel est à la fois divinisé et personnifié.

Cette vision est plus harmonisée chez Plotin qui, en partant de la théorie de l'Un, bien qu'il ne parle jamais de dieu, développe une théologie. Selon E. Bréhier, (1967 : 407), Plotin parle d'un premier principe qui, dans ses développements, fait allusion aux « *âmes rectrices du monde ou des astres qui, seules, sont proprement pour lui des dieux et à propos desquels il défend le polythéisme hellénique* ».

Après avoir montré qu'il existe une théologie dans la pensée d'Aristote, il reste à savoir sur quoi est fondée cette théologie. Il convient d'abord de préciser que, si l'essentiel de cette pensée théologique se localise dans *les Analytiques*, celles-ci constituent une partie de la logique d'Aristote qui traite de la démonstration par le moyen du « syllogisme scientifique ». L'idée générale admise par la logique est que connaître quelque chose, c'est connaître ses causes. Dans cette perspective, la démonstration se réglera par un discours de la non-contradiction, puisqu'elle explique les choses sous la forme de cause à effet. L'application de cette méthode par les médiévaux comme Averroès, saint Thomas d'Aquin, Boèce, etc., est héritée de la pensée grecque que E. Gilson (2017 : 84) qualifie de « lumineuses leçons » léguées par les Grecs. De ce fait, pour Averroès les théologiens grecs, et ceux qui suivent leur voie, présentent une figure positive de la théologie.

L'argumentation d'Averroès consiste à dire, qu'il existe une théologie démonstrative développée surtout par certains penseurs grecs, notamment Platon, Aristote, Plotin, etc. Averroès affirme que sa pensée est, dans cette perspective, déployée dans une sorte d'analyse

où les choses qui relèvent du champ théologique sont soumises à la démonstration philosophique. Pour Averroès, cette démonstration conduisant à la bonne interprétation du Coran n'est pas donnée à tous les hommes. Dans le *Discours décisif*, il a signifié que tous les hommes ne sont pas capables d'une vraie interprétation théologique. De ce fait, on pourra dire qu'il existe chez Averroès, deux figures du théologien : une première qui fait de la vraie interprétation ; une seconde qui, par incapacité d'une démonstration syllogistique réelle, fait fausse route. La première figure concerne les philosophes théologiens et la seconde fait allusion surtout aux théologiens musulmans mu'tazilites et ash'arites.

2. La deuxième figure du théologien selon Averroès

Il convient de signaler que ce deuxième point de notre article se propose, pour objectif, de dégager les points de contradiction entre Averroès et les théologiens mu'tazilites et ash'arites. Puisque c'est à partir de cette contradiction qu'Averroès laisse percevoir la deuxième figure du théologien. Il a affronté deux écoles de théologiens pendant le Moyen Âge : le mu'tazilisme et l'ash'arisme. Or, il convient de signaler que ces doctrines se sont fait plusieurs adeptes pendant le Moyen Âge. De ce fait, si elles offrent une « fausse sagesse », c'est peut-être parce qu'elles coïncident mal avec la sagesse philosophique qui est la « sagesse raisonnée ». Mais, il convient de rappeler d'abord les principes fondateurs de ces deux doctrines musulmanes.

Le mot mu'tazilisme vient de l'arabe motakallam qui désigne celui qui parle, l'orateur. Notons que, dans la théologie islamique médiévale, se manifeste le rationalisme. Le mu'tazilisme nous livre un exemple important de ce rationalisme. M. Charfi (1998 : 134) nous offre une idée claire de cette école mu'tazilite :

on appelle mu'tazilites les ulémas (savants) dont l'école de pensée a acquis de l'importance dès le milieu du VIII^e siècle (après J-C) et qui réservaient un rôle essentiel à la raison dans leurs recherches, par opposition aux muhaddithines (il signifie comme premier sens, combattant) qui se référaient constamment aux haddiths (les récits) dans leurs créations juridiques. Pour les muhaddithines, le bien est ce que Dieu ordonne et le mal ce que Dieu interdit. Pour un mu'tazilite, au contraire, il ne suffit pas de démontrer l'authenticité d'un haddith, il faut aussi étudier son contenu pour vérifier s'il est raisonnablement acceptable. Le bien et le mal sont fondés sur la raison.

Le mu'tazilisme symbolise le rationalisme dans l'univers musulman. Pour cette école, les préceptes coraniques sont bien rationnels. Dans cette perspective, le rationnel est d'ailleurs le critère de la foi. Au regard de cette considération, H. Corbin (1974 : 156) affirme que le mu'tazilisme est une « école de pensée religieuse spéculative de première importance ».

Né au II^e siècle de l'hégire dans la ville de Basra, suite à la mésentente entre Wâsil Ibn Atâ et son maître Hasan al-Basri sur la question des péchés graves, le mu'tazilisme s'oriente sur cinq principes fondamentaux : la transcendance de l'unité absolue ; la liberté humaine ou la justice divine ; la promesse dans l'au-delà ; la situation intermédiaire ; l'impératif moral. Pour les mu'tazilites, l'homme « *a le pouvoir d'agir par lui-même* » (Averroès, 2022 : 52). Cela signifie que les mu'tazilites, « *reconnaissent que l'homme a l'initiative dans l'accomplissement de ses actions ; donc, qu'il est dans une situation d'autonomie face à Dieu* » (Averroès, 2022 : 52).

Le premier principe (le TWHID) l'unité divine, est le dogme fondamental de l'islam. Il s'agit d'un principe selon lequel « Dieu est unique, nul n'est semblable à lui, il n'est ni corps, ni individu, ni substance, ni accident ». Il se situe au-delà de l'espace et du temps, ou le temps et l'espace sont subordonnés à lui. Pour A. de Libera (1996 : 95), « En rejetant le concept d'attribut de Dieu, les mu'tazilites rejetaient du même coup la notion d'omniscience divine dont les partisans des umayyades (dynastie de calife qui gouverne le monde musulman de 661-750) avaient besoin pour asseoir théologiquement l'autorité du khalifat de Damas ».

Le deuxième principe fondé sur la liberté humaine entraîne naturellement la responsabilité des actes humains. Par conséquent, les mu'tazilites privilégient la raison au détriment de la foi, ils ne « veulent reconnaître que la raison et le rationnel » (H. Corbin, 1974 : 179.) C'est pourquoi, les mu'tazilites pensent que la maturité (la raison) rime avec la religion. Par cette attitude, il s'oppose à la tradition musulmane, qui place la foi au-dessus de la raison. Les figures les plus dominantes sont : Abu Ali al et Abu Hashim. L'on peut également citer : Abu Ali b Kahallad, Abu Abdallah al Basri, Abu Ishaq, etc.

En vérité, en se servant du verset coranique (sourate 41, verset 46) selon lequel « *quiconque fait une bonne œuvre, c'est pour son bien. Et quiconque fait le mal, il le fait à ses dépens. Ton seigneur, cependant, n'est point injuste envers ses serviteurs* », les mu'tazites pensent que Dieu accorde une liberté à l'homme d'emprunter le chemin de son choix. Par conséquent, il renvoie celui-ci à sa raison et à la responsabilité. De ce fait, l'homme pourrait, selon les mu'tazilites, être considéré comme un être capable d'apporter un jugement sur ses propres actes. Par cette pensée, les mu'tazilites ont développé une nouvelle épistémologie et ontologie islamique opposée à la prédestination sur laquelle se fondèrent certains musulmans. Pour E. Gilson (1922 : 98-99) :

Le besoin de se comprendre et de s'interpréter rationnellement, inhérent à toute tradition religieuse, engendre, au contact des œuvres grecques, une

scolastique arabe comme il en engendrera une chez les occidentaux. Autour et sous l'influence des califes de la dynastie abbasside se forme une secte rationaliste, les mu'tazilites, qui soutient des thèses condamnables du point de vue de l'orthodoxie musulmane la plus stricte. En fait, les mu'tazilites sont des fondateurs du kalâm, c'est-à-dire de la théologie scolastique musulmane ; ils affirment que la révélation et la raison ne sauraient se contredire et même que tout ce qui est révélé doit pouvoir se comprendre, ils enseignent la liberté humaine, nient la prédestination au bien ou au mal.

Les mu'tazilites rejettent avec force la thèse de la prédestination, qui constituent un point fort de la croyance chez beaucoup de musulmans. En effet, pour les musulmans qui croient à la prédestination, l'homme ne peut qu'évoluer dans un cadre prescrit par Dieu. Les mu'tazilites pensent que cette thèse est totalement fautive et contraire même à la pratique musulmane, puisque Dieu ne peut pas prédestiner certains hommes au paradis et certains à l'enfer. L'enfer et le paradis ne peuvent venir que de la responsabilité ou de l'irresponsabilité. Dans cette perspective, les mu'tazilites trouvent que l'idée de prédestination s'oppose à la thèse coranique selon laquelle les hommes sont en compétition sur la terre. En développant la pensée selon laquelle le paradis et l'enfer sont à payer par les faits terrestres, on affirme du coup que Dieu accorde la liberté aux hommes de faire un choix entre le bien qui conduit au paradis et le mal qui mène à l'enfer. Le seigneur confie l'homme à lui-même, il lui a donné une puissance sur lui-même. Chez l'homme, il y a une liberté enracinée dans la volonté. L'intelligence et la volonté doivent être soutenues chez l'homme par la vertu. Dans cette perspective, les mu'tazilites acceptent de d'exclure Dieu de toute responsabilité dans l'existence du mal dans le monde.

En vérité, les mu'tazilites confrontent deux thèses coraniques apparemment contradictoires, la première exprimant que tout ce qui arrive à l'homme où toute évolution chez l'homme est inscrite dans le registre céleste ; la deuxième exprime que « celui qui fait le bien le fait pour soi-même et celui qui fait le mal le fait contre soi-même ». Le bien et le mal ne peuvent être appréhendés que par la raison. Les mu'tazilites pensent que les deux thèses ne sont pas opposées dans la mesure où les choses inscrites dans le registre céleste n'empêchent pas l'homme d'être libre. Par exemple, être homme ou femme peut être inscrit dans le registre céleste sans enfreindre la liberté humaine.

Pour eux, l'homme évolue dans une sphère d'action commandée par le jugement qui oscille entre la subjectivité et l'objectivité, un cercle dans lequel les événements sont traduits d'abord au tribunal de la raison avant leur exécution. Cela signifie naturellement que le mal est le résultat d'une défaillance de la raison, défaillance qui conduit à l'enfer. Le mal est un défaut de justice intérieure. Mais, c'est clair, chez les mu'tazilites, la justice n'est pas

seulement individuelle, elle est aussi collective. La justice collective exige sur l'homme le respect de son environnement humain. Elle doit être l'œuvre de la responsabilité humaine.

Le troisième principe est celui de la promesse, un principe admis par toutes les sectes musulmanes. En effet, pour les musulmans, Dieu promet de récompenser les fidèles et de punir au contraire les infidèles. Cet acte implique la responsabilité et la liberté humaine. Chacun est, en raison de sa liberté, responsable de ses actes. L'espoir d'une récompense divine est le mobile de la pratique et de l'adoration du musulman.

Le quatrième principe est la situation intermédiaire du pécheur. Les mu'tazilites fondent une hiérarchie des péchés. D'abord, ils pensent que le pécheur se trouve dans une situation intermédiaire, c'est-à-dire qu'il n'est ni musulman, ni kafre. Ensuite, qu'il existe des péchés qui excluent la personne du cercle des musulmans. Enfin, qu'il y a des péchés graves, comme par exemple, tuer une personne. Rappelons que cette thèse est à l'origine de la séparation entre Wâsil Ibn Atâ et son maître Hasan al-Basri.

Le dernier, le cinquième principe, est l'impératif moral. Il concerne la vie de la communauté et vise la mise en pratique des principes de la justice et de la liberté dans les comportements sociaux. Selon H. Corbin (1974 : 164), les mu'tazilites pensent que, « la justice ne consiste pas seulement à éviter personnellement le mal et l'injustice ; c'est aussi une action de l'ensemble de la communauté pour créer une atmosphère d'égalité et d'harmonie sociale, grâce à laquelle chaque individu peut réaliser ses possibilités ». Il s'agit ici d'une pensée rationnelle sur laquelle se fonde les démocraties modernes. Par cette pensée, les mu'tazilites se présentent comme des précurseurs de la démocratie contemporaine qui vise, dans ses finalités, la réalisation des possibilités de l'individu dans une collectivité fondée sur le droit et la justice. Les mu'tazilites pensent donc à une communauté formée par des êtres libres et responsables évoluant dans le cadre d'une normativité qui est à même de garantir le respect des volontés.

Quant à l'ash'arisme, on pourra dire que c'est une doctrine qui dérive du nom de son maître Ash'ari. Abûl-Hasan Al-Ash'ari, né en 873 à Basra. Elève des mu'tazilites, Al-Ash'ari avait une connaissance du mu'tazilisme, puisqu'il étudia cette doctrine auprès de Al-Jobbâ'i jusqu'à 40 ans. Auteur de plus de quatre-vingt-dix (90) ouvrages, l'œuvre d'Ash'ari est une référence dans le domaine de la théologie. Son traité, *Magâlât al-Islâmiyîn*, expose les doctrines de son époque. Selon H. Corbin, (1974 : 167), « ce traité peut être considéré comme l'une des sommes les plus importantes de l'histoire des dogmes, voire comme le premier du genre dans l'histoire des doctrines et des dogmes en islam ». D'abord, l'ash'arisme se

caractérise par sa vive volonté de réconcilier les différentes écoles opposées de son époque. Mais, trois points importants intéressent l'analyse et l'arbitrage de l'ash'arisme.

Le premier point concerne les attributs divins. Comprenons que lorsque les mutazilites confondent essence et attributs divins, lorsqu'ils pensent qu'essence et attribut sont les mêmes, l'ash'arisme défend l'idée selon laquelle l'Être possède des attributs qui n'ont pas de lien avec l'essence divine. Pour les tenants de l'ash'arisme, les attributs n'ont ni existence, ni réalité en dehors d'eux-mêmes. C'est pourquoi, l'ash'arisme sera amené à trancher un conflit entre les mu'tazilites et les littéralistes. En effet, les mu'tazilites nient les attributs divins avec le prétexte que ces attributs ne sont utilisés que métaphoriquement. La main de Dieu signifierait, la puissance de Dieu (les croyants pensent que les choses se font grâce à la puissance invisible de Dieu). Le visage de Dieu désigne son essence, il ne se conçoit pas comme le visage d'un être humain qu'on peut même toucher, voire même embellir. Enfin, en pensant au règne de Dieu, les mu'tazilites ne voient pas un être assis sur une chaise extraordinairement créée, ils pensent plutôt à l'ordre dans lequel le monde est maintenu. Pendant que pour le littéralisme, les attributs divins constituent des réalités qui existent réellement. Sans prétendre trancher avec une analyse objective, ash'arisme vient dire que le musulman doit croire aux attributs sans se demander comment ils se posent dans la réalité existentielle.

Le deuxième point concerne la création ou non du *Coran*. Écrit dans une langue claire, avec une grammaire appréciable sur des supports bien visibles, les mu'tazilites admettent que le *Coran* est bel et bien créé. Ici, le postulat qui guide la thèse mu'tazilite est le suivant : si le *Coran* est incréé, il devient coéternel à Dieu. Or, seul Dieu est l'Être éternel. En s'affirmant donc par une analyse rationaliste, les mutazilites montrent que le *Coran* a été créé.

Les ash'arites trouvent que le discours divin est incréé et que le *Coran* serait un discours divin exprimée dans un langage humain, puisqu'il est destiné aux humains. Nous devons donc par la suite de nos analyses accepter que « *le Coran est un discours incréé créé* ». Il s'agit là d'un discours qui s'efforce, bien qu'il soit divin, d'atteindre une cible humaine. Faudrait-il penser que les multiples interprétations naissent déjà de cette difficulté qui consista à transformer un discours suprahumain à un discours humain. En tout cas, les problèmes qui accouchent les différentes branches musulmanes aujourd'hui se diversifient et laissent croire qu'il peut y avoir différentes compréhensions de ce discours incréé converti en discours humain.

Contrairement à la vision ash'arite, les mu'tazilites, on l'a déjà dit, pensent que l'homme est libre et responsable. Rappelons que dans l'époque contemporaine, certains penseurs comme Hans Jonas, pensent que la responsabilité humaine doit être érigée au rang de principe. Son

ouvrage intitulé *Principe- responsabilité* est une affirmation de la raison humaine, et donc de la responsabilité humaine. Dans la perspective de Hans Jonas, l'homme apparaît comme un être qui détient le pouvoir de l'évolution de l'existence à la fois humaine, végétale et animale. Lorsque les musulmans disent que les humains-croyants sont en compétition sur la terre, ils reconnaissent du coup que le rôle de la raison humaine dans la pratique religieuse est important. Ainsi, ce troisième point est bien reconnu par la pensée politique contemporaine.

Les mu'tazilites pensent donc que l'homme est sans doute à la fois, un producteur d'œuvres et un responsable de ses actes. L'Ash'arisme ne prend pas le contrepied de cette thèse, mais il admet que, dans chaque œuvre, il existe un acte de création venant de Dieu et un acte d'acquisition qui est la part de l'homme. Mais, cette position de l'école ash'arite laisse poser une question importante : comment penser à une jonction miraculeuse entre l'acte de création que nous avons de Dieu et l'acte d'acquisition dont nous avons l'entière responsabilité ? Sans doute la réponse à cette préoccupation nous rapproche davantage de l'usage de la raison que les mu'tazilites défendent. C'est donc louable de savoir que la foi humaine n'a de sens que lorsqu'elle se fait guider par la raison, dans la mesure où le paradis et l'enfer ne peuvent correspondre qu'à un choix de chaque humain après l'usage de la raison. À vrai dire, la foi ne prend son sens que lorsqu'elle habite un être orienté vers la raison.

La question de la responsabilité humaine et celle de la puissance divine laisse encore penser à la question suivante : Dieu était-il averti de l'exécution des actes avant qu'ils ne se produisent ? Si la réponse est oui, il est évident que Dieu lui-même accepte l'exercice de la raison, puisqu'on imagine qu'il pouvait empêcher un brigand qui nourrit l'ambition de décapiter enfant impuissant ou un vieillard infirme. S'il n'intervient pas pour empêcher ce mal, il confère à l'homme une responsabilité de commettre ou non le mal. L'homme serait donc un être qui agit sous l'œil d'un créateur qui lui laisse la main libre pour attendre un moment de juger la conformité de ses actes avec les normes et les principes définis à l'avance.

Somme toute, la réflexion d'Averroès sur la théologie est directement liée à une analyse sur la conduite réflexive des théologiens mu'tazilites et ash'arites de son époque. En effet, la manière d'expliquer la question de Dieu et des phénomènes des mu'tazilites et des ash'arites laisse penser à l'auteur du *Discours décisif* qu'il existe une autre manière d'analyser les phénomènes qui trahit les perspectives de la pensée des grecs. Averroès rejette cette théologie, parce que pour lui, elle n'est pas fondée sur démonstration rigoureuse.

3. Les preuves du rejet de la deuxième figure du théologien

Après avoir dégagé les positions, et même les querelles entre les deux doctrines, mu'tazilisme et l'ash'arisme, combattues par Averroès, il reste maintenant à savoir ce qui les oppose et pourquoi elles sont combattues par l'auteur du *Discours décisif* au point qu'il les traite de figure négative de la théologie. Il conviendrait néanmoins de préciser que ces doctrines théologiques n'ont pas cherché à combattre la philosophie, à l'exception de la théologie d'Al Ghazaly, et donc leur opposition aux principes démonstratifs philosophiques est un constat de certains philosophes, parmi lesquels figure Averroès. Averroès n'est pas le seul à s'interroger sur la valeur de la théologie développée par les penseurs religieux, puisque R. Brague (2006 : 405) nous apprend que Saint Thomas d'Aquin au début de la *Somme théologique* « s'interroge sur légitimité de la théologie devant le tribunal de la philosophie ».

L'opposition d'Averroès à ces doctrines porte sur les positions que nous venons de développées à partir d'un rappel de leurs principes respectifs. Mais, la figure du théologien mu'tazilite et ash'arite n'est connaissable qu'à partir d'une analyse des trois classes d'hommes qu'Averroès nous laisse voir dans *Le Discours décisif*. La première classe est dite la « classe de la rhétorique ». Elle est la classe des hommes « incapables de la moindre interprétation » (A. de Libera, 1993 : 165). La deuxième classe est celle « des hommes d'interprétation dialectique » (A. de Libera, 1993 : 165). La troisième classe est celle des hommes capables d'interprétation certaine, celle des philosophes, puisque ceux-ci sont formés dans l'art de philosopher. De ce fait, « le but de la guerre d'Averroès est de remplacer les juristes malikites et les théologiens du kalâm ash'arite comme conseiller du prince » (R. Brague, 2006 : 405).

Il faut, partant de ce constat, préciser que le litige qui oppose Averroès aux théologiens dialecticiens mu'tazilites et ash'arites réside au niveau de la méthode interprétative de ceux-ci qui, au lieu de rendre compte des phénomènes à partir d'un syllogisme démonstratif et rationnel, se contentent d'une interprétation limitée. Rappelons que cette opposition d'Averroès à ces dialecticiens est inspirée de la pensée d'Aristote. Il convient de dire que la distinction entre dialectique et démonstration chez Averroès est empruntée à la pensée d'Aristote. Dans les *Premiers Analytiques* d'Aristote, on peut lire que :

« une prémisses démonstrative diffère d'une prémisses dialectique parce que la prémisses démonstrative consiste à poser l'un des deux membres d'une paire de contradictoires (en effet, celui qui démontre ne s'interroge pas, mais pose une affirmation) alors que la prémisses dialectique est une question qui propose les deux thèses contradictoires » (Aristote, 2014 : 92)

Averroès compare les théologiens mu'tazilites et ash'arites aux sophistes de l'Antiquité. Rappelons-le, la sophistique, dans l'histoire de la philosophie, est un mouvement de pensée apparu à l'aube de la philosophie socratique qui, au lieu d'expliquer les principes rationnels de l'univers au moyen de la physique, comme les autres présocratiques l'on fait, opta, comme le démontrent Platon (2008) et Aristote (2014), pour le commerce d'une fausse sagesse persuasive. Les pensées de Socrate, de Platon et d'Aristote sont dressées contre cette manière d'expliquer et de convaincre. L. Hansen-Love (2000 : 423) nous apprend que Platon qualifie le discours des sophistes de « discours dérégulé ».

Averroès semble reprendre en son compte, cette adversité des socratiques envers les théologiens. Selon lui les méthodes utilisées par les mu'tazilites et les ash'arites transgressent les valeurs de l'interprétation des textes religieux. Puisqu'en réalité, Averroès pense que le *Coran* révèle deux sens : un sens obvie, apparent, et un sens caché rattaché à la vérité. Ce dernier sens ne peut être obtenu qu'au moyen de la mise en place d'une économie de la vérité. Pour A. de Libera (1993 : 167), Averroès pense que les philosophes sont les « seuls capables de résoudre par l'exégèse rationnelle les contradictions apparentes du texte et de découvrir son sens caché, le Vrai est accessible par la voie de la raison, la place des théologiens est littéralement une place de trop ». En réalité, le *Coran* s'adresse à tous les hommes. Par conséquent, ses textes devraient être accessibles à tous les hommes, mais « des choses cachées qui ne peuvent être élucidées que par des preuves démonstratives, leur examen est réservé aux savants » (R. Arnaldez, 1998 : 132).

Cette capacité de démontrer rationnellement les textes révélés n'existent pas forcément chez tous les théologiens mu'tazilites et ash'arites et, par conséquent, ils gardent seulement l'art de fabriquer le discours. Puisqu'ils ignorent les principes de la vraie science. C'est pourquoi, Averroès (2000 : 92) pense que :

« les mu'tazilites ont ainsi interprété nombre de versets et de traditions prophétiques, et exposé ces interprétations à la foule, et pareillement les ash'arites, même si ces derniers ont moins interprété. Ils ont de ce fait précipité les gens dans la haine, l'exécution mutuelle et les guerres, déchiré la Révélation en morceaux et complètement divisé les hommes ».

Dans ce passage, Averroès fait allusion aux haines et aux divisions causées par les différentes écoles de son époque. Ce passage vient donc signifier que les mu'tazilites et les ash'arites sont des représentants d'une figure négative de la théologie.

Somme toute, la figure du théologien, chez Averroès, une expression métaphoriquement utilisée, permet de distinguer, dans la pensée de l'auteur du *Discours décisif*, les deux types de

théologiens. Un premier type qui s'inscrit dans la voie démonstrative grecque et un deuxième orienté exclusivement sur l'interprétation par la voie de la seule raison (mu'tazilisme), soit par le moyen de la seule foi (ash'arisme), soit sur le texte littéral révélé (le littéralisme). Pour Averroès, ce deuxième type de théologie, grâce à sa méthode, induit les croyants dans l'erreur. Face à ces théologiens, Averroès dresse sa pensée théologique inspirée de la philosophie grecque.

Conclusion

Il ressort de notre analyse qu'il apparaît deux figures du théologien dans la pensée d'Averroès. En clair, la figure du théologien telle que dessinée par Averroès présente deux camps de théologiens opposés. De ce fait, l'opposition d'Averroès à la théologie n'est pas un rejet de celle-ci, mais plutôt une opposition à la voie par laquelle les théologiens mu'tazilites et ash'arites développaient leurs pensées. Il était d'ailleurs inconcevable qu'Averroès s'oppose à la théologie, puisqu'il est lui-même théologien. Également, rien n'est plus faux que de penser qu'Averroès s'oppose à l'usage de la raison dans le domaine religieux.

En vérité, la distance qu'Averroès prend avec les mu'tazilites réside dans le fait que ceux-ci se servent exclusivement de la raison pour démontrer ou pour légiférer, alors que la raison ne doit intervenir que pour organiser. Cela fait que la pensée d'Averroès, dans le domaine de la théologie musulmane, joue un rôle prophylactique, c'est-à-dire, un rôle de protection de l'islam et des croyants contre « des faux savants » capables de mobiliser les musulmans dans le sens contraire de la bonne compréhension de la mission du croyant.

Averroès a gardé le souci de cumuler la théologie, la philosophie et la médecine. Il s'agissait pour lui, par le moyen d'une démonstration rationnelle héritée de la philosophie grecque, de protéger les croyants musulmans contre les mauvais interprètes, qu'ils soient ash'arites ou mu'tazilites. Ce rôle de protection passe par l'application d'un vrai « syllogisme rationnel » dont le philosophe seul en est capable. C'est pourquoi, l'obligation de philosopher s'impose à tous les croyants musulmans. Puisque les mu'tazilites et les ash'arites s'abstiennent de philosopher, ils développent ainsi naturellement une théologie qui fait fausse route. C'est pourquoi, chez Averroès, on peut constater deux figures du théologien : une première figure qui fait allusion à la théologie naturelle développée par les philosophes grecs, en l'occurrence Platon et Aristote. La deuxième figure, quant à elle, fait allusion à la théologie mu'tazilite et ash'arite qui, par l'absence de démonstration rigoureuse, fait fausse route.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2014, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- ARNALDEZ Roger, 1998, *Averroès, un rationaliste en islam*, Paris, éd Billand.
- AVERROÈS, 2022, *Destruction de la destruction*, Tahâfut al-tahâfut, présentation et traduction de l'arabe et notes par Taïeb MERIANE, Paris, Vrin.
- BRAGUE Rémi, 2006, *Au moyen du Moyen Âge*, Paris, éditions de la transparence.
- BRÉHIER Émile, 1967, *Histoire de la philosophie, Tome I, l'antiquité et moyen âge*, Paris, PUF.
- CHARFI Mohamed, 1998, *L'islam et liberté, le malentendu historique*, Paris Albin Michel.
- CHASTELET François, 1979, *La philosophie de Platon à Saint Thomas*, Paris, les nouvelles éditions Marabout.
- CORBIN Henry, 1974, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard.
- DE LIBERA Alain, 1996, *Penser au Moyen Âge*, Paris Seuil.
- DE LIBERA Alain, 1993, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF.
- GILSON Etienne, 2017, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J Vrin.
- GILSON Etienne, 1922, *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1922.
- HANSEN-LOVE Laurence (dir.), (2000), *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier.
- PLATON, (2008), *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- RUSS Jacqueline, (1992), *Les méthodes en philosophie*, Paris, Armand.