

logo not found or type unknown

Title Introduction historique à une nouvelle traduction de la Métaphysique  
d'Avicenne / par Georges Chehata Anawati

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire  
/ Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)  
Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 13 (1977)

pages 171-252

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/66959>

# INTRODUCTION HISTORIQUE A UNÈ NOUVELLE TRADUCTION DE LA METAPHYSIQUE D'AVICENNE

*par*

**Georges C. Anawati, o.p.**

En 1952, nous avons publié, en texte ronéotypé, à l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université de Montréal, une traduction, faite sur le texte arabe de Téhéran, de la Métaphysique d'Avicenne. Depuis, le texte critique de cette Métaphysique a paru au Caire. Nous avons revu et corrigé notre traduction sur ce texte et l'avons comparé avec le texte critique de la version latine médiévale établi par Mlle Van Riet (et en collaboration avec elle) et dont la publication est sous presse.

Nous avons rédigé une longue Introduction historique pour notre traduction, qui doit paraître chez Vrin au cours de 1977. Nous pensons rendre service à certains de nos lecteurs en publiant ici cette Introduction.

## I. HISTOIRE DE L'EDITION DU TEXTE ARABE DE LA METAPHYSIQUE

L'importance de la philosophie arabe en Terre d'Islam dans l'élaboration de la pensée philosophique et théologique de l'Occident médiéval a depuis longtemps été reconnue par les historiens de la pensée médiévale chrétienne. Pour ne citer que l'exemple d'un maître autorisé, rappelons le jugement de M. Gilson sur ce point : "On n'obtiendra aucune interprétation correcte des philosophies médiévales tant que l'on ne fera pas précéder leur étude de celle des philosophies arabes qu'elles réfutent ou dont elles s'inspirent. La pensée arabe et la pensée latine, que nous tendons plus ou moins à isoler dans la pratique, ont été en continuité historique et l'étude que nous en faisons doit tenir compte

de cette continuité plus qu'il n'a été fait jusqu'ici. Averroès, Avicenne et Algazel devraient être aussi familiers qu'Aristote à celui qui veut étudier les philosophes scolastiques. L'idéal serait de les posséder comme Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot les possédaient."<sup>(1)</sup>

Avicenne a eu le privilège depuis quelques décennies d'être particulièrement étudié; l'intérêt qui lui a été porté est surtout dû aux fêtes de son Millénaire; tour à tour, Persans, Turcs, Arabes et Occidentaux ont montré une édifiante émulation à donner à sa gloire plusieurs fois séculaire des bases scientifiques: la bibliographie complète de ses oeuvres a été entreprise de divers côtés, et de nombreux aspects de sa doctrine étudiés en profondeur. Ce qui est encore plus important, un Comité spécial formé au Caire jeta les bases d'un travail de longue haleine: l'édition complète du grand ouvrage du grand philosophe musulman, le *Shifā'*. La tâche commencée avec un élan intrépide se poursuit sans discontinuer pendant plus de vingt ans jusqu'au plein achèvement de l'édition complète du grand ouvrage avicennien.

Au point de vue philosophique, deux ouvrages d'Avicenne ont surtout marqué la pensée philosophique au moyen âge occidental: il s'agit du *De Anima* et de la *Métaphysique*, tous les deux faisant partie du *Shifā'*. Sur le premier nous ne dirons rien ici: Mlle S. Van Riet a publié d'une façon parfaite la version latine du moyen âge et M. Verbeke a étudié, dans la savante Introduction qu'il a donnée aux deux volumes de l'édition, les thèses maîtresses du grand philosophe et son influence sur les penseurs chrétiens médiévaux.

### 1. Contenu de la *Métaphysique* et structure des traités<sup>(2)</sup>.

C'est la *Métaphysique* qui va retenir notre attention puisqu'aussi bien c'est la nouvelle traduction de cette *métaphysique* que nous entendons présenter aux lecteurs. Rappelons tout d'abord qu'elle constitue la quatrième partie (*fann*, en arabe) du *Shifā'*, les trois autres étant:

(1) In *L'étude des philosophies arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Harvard, 13-17 September 1926, éd. par E.S. Brightman, Longmans, Green and Co, New York, 1927, p. 596.

(2) Pour l'analyse de la *Métaphysique* nous avons utilisé l'édition du Caire et notre traduction. Cf. plus loin.

I. La Logique, avec ses neuf traités (Isagoge, Catégories, Perihermeneias, Premiers Analytiques, Seconds Analytiques, Dialectique, Sophistique, Rhétorique et Poétique) II. La Physique avec ses huit traités (La physique proprement dite, Le Ciel et le monde, De la Génération et de la corruption, Des actions et des passions, Des météores, De Anima (*Liber Sextus naturalium*), De plantis, Des Animaux III. Enfin les Mathématiques, avec les quatre traités (Géométrie, Arithmétique, Musique et Astronomie).

La Métaphysique se présente, comme le fait remarquer Shirāzī dans son commentaire, comme la Sagesse alors que les autres parties sont appelées "sciences philosophiques".

Dans son autobiographie, continuée par son disciple Zawzajānī<sup>(1)</sup>, nous pouvons trouver des détails sur la manière dont Avicenne a assimilé la philosophie d'Aristote, en particulier la Métaphysique, et comment il a composé son propre traité.

En ce qui concerne la *Métaphysique* d'Aristote, il l'avait lue quarante fois, au point de la savoir par coeur mais sans arriver à la comprendre. C'est finalement en trouvant par hasard le commentaire de Fārābī intitulé *Les Intentions de la Métaphysique* (*Aghrāḍ Kitāb mā warā' al-ṭabī'a*) que tout devint clair dans son esprit et que s'ouvrirent les portes du savoir.

Quant à la méthode suivie pour composer le *Shifā'*, son disciple Zawzajānī nous rapporte les détails suivants. Il avait demandé au Maître de commenter l'oeuvre d'Aristote. Avicenne répliqua qu'il était trop occupé pour le faire d'une façon critique, en discutant les diverses opinions des commentateurs, mais qu'il pouvait composer un exposé personnel en ne retenant que ce qui lui semblait valable dans la doctrine aristotélicienne. Il le fit effectivement mais sans le secours d'aucune documentation, se fiant avant tout à sa prodigieuse mémoire. Il commençait par tracer le plan original de l'ouvrage, en indiquant les grandes divisions, puis revenait à son point de départ en rédigeant progressivement les différents chapitres. C'est dire que le plan de la *Métaphysique* est charpenté et que l'on peut y trouver la suite logique des diverses articulations. D'ailleurs lui-même, dans le chapitre quatrième du premier livre, indique le plan qu'il va suivre dans son exposé. Nous allons cependant suivre le plan effectivement réalisé

(1) Cf. W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina. A Critical edition and annotated translation*, Albany New York.

en donnant d'une façon très brève le contenu de l'ouvrage.

Celui-ci est divisé en dix livres (*maqālāt*), d'inégale longueur. Le premier livre commence par déterminer le sujet de ce qu'il appelle "la Philosophie première". Après avoir précisé la manière dont se divisent les sciences, théoriques et pratiques, il montre que le sujet de la Métaphysique ou "Science divine" ou *Ilāhiyyāt* est ce qui est séparé de la matière selon la subsistance et la définition. Ce sujet ne peut pas être Dieu puisqu'elle prouve son existence. Ce n'est pas non plus les causes suprêmes ni en tant qu'absolues ni en tant que déterminées mais c'est l'existant (*al-mawjūd*) en tant que tel. Avicenne indique ses différentes parties ainsi que ses rapports avec les sciences particulières; il souligne son utilité, montre pourquoi elle est appelée première, comment elle est sagesse.

Une fois ces préambules présentés, Avicenne entre in *medias res*. Le chapitre cinquième s'ouvre par le passage qui a joué un si grand rôle dans l'orientation métaphysique de S. Thomas d'Aquin : "L'existant, la chose et le nécessaire sont [tels] que leurs intentions se dessinent dans l'âme d'un dessein premier", phrase devenue dans la traduction latine : "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens."<sup>(1)</sup>

Avicenne montre que ces notions sont premières, indéfinissables, que l'existence est distincte de la quiddité et qu'elle s'attribue *per prius et posterius* à la substance et aux accidents. Les notions de nécessaire, de possible et d'impossible, notions capitales dans la métaphysique avicennienne, sont précisées. Puis est examiné le problème de la vérité et de la véracité; Avicenne argumente contre le sceptique, le perplexe et l'obstiné et les réduit à quia.

Le deuxième livre traite de la substance. Avicenne insiste sur la distinction entre réceptacle et sujet; il indique les divisions de la substance, puis traite de la substance corporelle, la distingue du corps mathématique; il réfute une seconde fois l'atomisme, après l'avoir fait dans la *Physique*, analyse les rapports de la forme de corporéité avec les dimensions et précise le rôle de la matière première par rapport à la forme de corporéité et montre dans quelles conditions celle-ci est genre.

Le chapitre troisième poursuit l'étude de la matière première : c'est une substance disposée à recevoir, elle n'a aucune existence propre; elle peut diminuer par condensation et augmenter par dilatation.

(1) *De Veritate*, q.1, a.1.

Dans le chapitre quatrième, Avicenne établit la priorité de la forme sur la matière, analyse leurs rapports réciproques et prouve qu'ils sont dans le rapport de cause à effet.

Le troisième livre, est consacré aux accidents. Avicenne commence par la quantité; il analyse les différents sens de l'un, établit ses divisions, étudie l'un et le multiple, établit que les mesures sont des accidents. Après la quantité continue, il passe au nombre, quantité discrète; il établit son caractère objectif, l'opposition entre l'un et le multiple : elle n'est pas essentielle mais elle suit l'essence.

Après la quantité, la qualité. Avicenne établit son caractère accidentel à l'encontre de ceux qui voudraient en faire des substances non-corporelles ou corporelles. Un chapitre spécial est consacré à la science; son caractère d'accident est établi. Le neuvième chapitre étudie les qualités qui sont dans les quantités (qualités des nombres et des mesures) et le cercle.

Le dixième et dernier chapitre est consacré à la relation: son caractère d'accident, ses divisions (qui sont ramenées à trois : l'égalité, l'action et la passion, et l'imitation), son caractère objectif.

Le livre quatrième est consacré, dit Avicenne, à ce qui d'une certaine manière peut être considéré comme des propriétés et des accidents, les concomitants nécessaires de l'existant et de l'un, i.e. l'antérieur et le postérieur, avec une longue analyse de la cause et de l'effet, du commencement dans l'être (*hudūth*) (chapitre premier); de la puissance et de l'acte (chapitre deuxième) où il établit que tout engendré comporte de la matière; la production dans le temps et l'éternité. Enfin, au chapitre troisième, le parfait et l'imparfait, le tout et l'ensemble.

Le livre cinquième a pour sujet l'universel et le particulier, le tout et la partie et plus généralement la théorie de la définition. Avicenne y étudie la manière dont l'universalité accompagne les natures universelles et expose sa doctrine de la triple existence des universaux dont il avait traité dans l'*Isagoge*, du genre et de l'espèce et de la différence, enfin des rapports de la définition avec le défini et avec ses parties.

Le livre sixième est consacré aux causes et leurs modes ou états. Il établit qu'il y a quatre causes et étudie d'une façon approfondie ces quatre causes : agente, matérielle, formelle et finale, en réfutant les diverses objections soulevées à leur sujet.

Le livre septième, le plus court de la *Métaphysique*, étudie les conséquences de l'unité (l'identité) et ceux de la multiplicité, l'altérité et la diversité, les variétés connues de l'opposition. Puis Avicenne rapporte la doctrine des anciens philosophes concernant les Idées platoniciennes et les principes des mathématiques en montrant, en quoi ils ont erré, puis il réfute cette doctrine.

A partir du huitième livre commence ce qu'on pourrait appeler "la Théologie avicennienne". Avicenne y établit l'existence de Dieu, le Nécessairement existant, et ses attributs: il est le premier; son essence est identique à son existence, absolument simple, Il n'est pas une substance. Il est Unique, n'a pas d'égal, Sa nécessité n'est pas partageable, il est au-dessus de la perfection, Vérité, Intelligence pure. En intégrant les choses, elles existent. Il connaît par son essence le bien du tout. L'ordre du bien en devenir est voulu par lui. La Vie en Dieu est science; et sa science est identique à sa volonté; celle-ci est libéralité. Il est la splendeur suprême et la gloire infinie. Le Philosophe musulman a su nourrir les affirmations d'Aristote de l'enseignement coranique le plus authentique.

Les deux derniers livres, le neuvième et le dixième sont consacrés à la doctrine de l'émanation des choses à partir de Dieu, du gouvernement divin et du retour de la créature de Dieu.

Le livre neuvième considère l'attribut d'activité de Dieu puis analyse la chaîne des êtres: les corps célestes dont le moteur prochain est une âme et le principe lointain une intelligence, l'ordination des intelligences et des âmes célestes à partir du Premier principe, la manière dont les âmes humaines, leurs corps et les éléments sont engendrés à partir des premières causes, la manière dont le mal entre dans la prédestination divine. A la fin de ce livre il commence à parler du problème des âmes humaines après la mort.

Le livre dixième reprend le problème de la Résurrection. Avicenne y expose également sa théorie des inspirations, explique comment la prière de demande est exaucée, le rôle des châtiments, les conditions de la Prophétie et le rôle du Prophète.

Les trois derniers chapitres (trois à cinq) sont consacrés à la vie culturelle, sociale et politique de la Communauté musulmane: utilité des actes culturels ici-bas et dans l'au-delà, la formation de la Cité, de la famille (mariage, divorce, éducation des enfants), le Califat, les qualités

que doit avoir le calife, le respect des lois louables des non-musulmans, la prudence à garder dans les corrections, la promulgation de lois favorisant la justice.

## 2. L'édition de Téhéran (1885).

Quelque étrange que cela puisse paraître, la Métaphysique d'Avicenne était restée inédite jusqu'en 1885. A cette date parut à Téhéran une lithographie reproduisant la *Physique* du *Shifā'*, et la *Métaphysique* accompagnée de nombreuses gloses interlinéaires, d'autres, beaucoup plus longues, marginales, courant d'une façon pittoresque, tout autour du texte central, enfin un volume séparé contenant le commentaire suivi des six premiers volumes de la Métaphysique par le fameux Mulla Şadrā Shirāzī, le plus célèbre philosophe Ishrāqī de l'Iran moderne.

Les commentaires interlinéaires et marginaux sont signés. Nous relevons les noms de Mulla Awliyā', un élève de Agha Khwansari Sayyid Aḥmad, élève de al-Sayyid Dāmād, Mulla Sulaymān.

La physique comprend les huit traités suivants, selon une numérotation continue, et commence, sans aucune indication de sources, de la manière suivante :

الفن الأول من الطبيعيات في السماع الطبيعي .  
 وهو أربع مقالات وإذا قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما وجب  
 تقديمه في كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة  
 المنطق فحرى بنا أن نفتح الكلام في تعليم العلم الطبيعي  
 على النحو الذي تقرر عليه رأينا . . .

Voici la série des traités et leur pagination :

Premier fann. La physique proprement dite

(*Fi l-samā' al-ṭabi'ī*) ..... pp. 1 - 159

Deuxième fann. - Du Ciel et du monde

(*Fi l-samā' wa-l-'ālam*) ..... pp. 159 - 185



Troisième fann.-De la Génération et de la Corruption ( <i>Fi l-kawn wa-l-fasād</i> ) .....	pp. 185 - 224
Quatrième fann. - Des actions et des passions ( <i>Al-af'āl wa-l-infi'ālāt</i> ) .....	pp. 224 - 247
Cinquième fann. - Des Météores et des minéraux ( <i>Fi l-āthār al-'ulwiyya wa-fi l-ma'daniyyāt</i> ) .....	pp. 247 - 277
Sixième fann. - De l'Âme ( <i>Fi l-nafs</i> ) .....	pp. 277 - 368
Septième fann. - Des Plantes ( <i>Fi l-nabāt</i> ) .....	pp. 368 - 381
Huitième fann. - Des Animaux ( <i>K. al-Hayawān</i> ) .....	pp. 381 - 522

Enfin vient le volume de la *Métaphysique*, très amplement commentée et glosée. Elle commence, comme la Physique, ex abrupto, sans aucune indication sur l'utilisation des manuscrits utilisés. Les six premières pages ne sont pas numérotées et la septième porte le nombre 274, nous ne savons pas trop pourquoi. D'ailleurs cette numérotation n'est pas régulière; certaines pages qui contiennent seulement des commentaires, ne sont pas numérotées (cf. après la page 288) et à un moment même, la numérotation passe de la page 309 à la page 400.

Le texte de la *Métaphysique*, en belles lettres naskhi, est encadré dans un rectangle trilineaire qui le sépare des commentaires marginaux. Chaque page a 21 lignes et le nombre total des ces pages encadrées est de 288. Le copiste a dû utiliser plusieurs manuscrits parce qu'il indique quelquefois, au dessus de certains mots, une variante, précédée de la lettre *hā'* (cf. par exemple p. 400 : *al-rākiq* est surmonté par *al-rābiq*).

Les titres des chapitres sont écrits en gros caractères; dans les marges, au milieu de la forêt des gloses et commentaires, se détachent des sous-titres, en gros caractères. Dans le colophon se trouve la liste des glossateurs et commentateurs que nous avons donnée plus haut. Voici, après cette liste, les derniers mots du colophon :

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الأقل  
 عبد الكريم الشريف الشيرازي في شهر [ هكذا ] محرم  
 الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية

در مطبعة علمیة خاصه مدرسه مبارکه دارُ الفنون  
 بدستیاری عالیجاه آقا میرزا حسین ، خلفِ مرحمت  
 وغفران پناه آقا میرزا عباس ، بزورِ طبع رسید .

“Le livre appelé *al-Shifā*’ été achevé par les soins de ‘Abd al-Karīm al-Sharīf al-Shirāzī le mois de Moharram l’an 1303 de l’Hégire.

Il a été imprimé à l’Imprimerie scientifique privée de l’Ecole bénie de la Maison des Arts (Dār al-fonūn) ,grâce à l’assistance de Son Excellence Aghā Mirzā Ḥosayn, successeur de l’Agha Mirzā ‘Abbās, qui a trouvé refuge auprès de la miséricorde et du pardon (divins).”

### 3. L'édition du Caire (1960).

L’absence d’un texte imprimé aussi important que celui du *Shifā* fut vivement ressentie quand en 1950, on songea en Orient à célébrer le Millénaire d’Avicenne. C’est tout à l’honneur de l’Egypte et, en première place, du Dr Taha Hussein, à l’époque Ministre de l’Instruction Publique, d’avoir conçu le projet d’éditer tout le *Shifā*’ et de l’avoir réalisé. Un comité fut constitué sous la direction du Dr I. Madkour. Un travail préliminaire concernant l’établissement d’une bibliographie la plus complète possible nous fut confiée. Et c’est sur la base des renseignements qui ont été recueillis que l’édition put commencer.<sup>(1)</sup>

Celle de la Métaphysique fut répartie en deux groupes chacun se chargeant de cinq livres. Etant donné l’urgence de l’entreprise à réaliser et les difficultés de se procurer les manuscrits, les éditeurs du Caire décidèrent d’établir une édition semi-critique, avec un nombre restreint de manuscrits disponibles, et en utilisant également la lithographie de Téhéran. Les manuscrits choisis furent les suivants: 1) (Azhar (Bekhit) 331. 2) notes marginales de ce manuscrit 3) Dār al-Kutub 144, 894 et 262 4) British Museum 7500 5) l’édition de Téhéran avec ses variantes interlinéaires. Ces manuscrits ont été décrits en arabe dans

(1) Cf. notre *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, Dar El-Maaref, 1950, en arabe avec Introduction en arabe et en français. Un substantiel résumé du livre a été donné, en français, : *La tradition manuscrite orientale de l’oeuvre d’Avicenne*, in *Revue Thomiste*, 1951-II, pp. 407-440.

le volume de l'*Isagoge (al-Madkhal)*, pp. (67) - (74), et, pour les manuscrits de Dār al-Kutub 144 et 826, dans le premier volume de l'édition de la *Métaphysique*, pp. (31) - (33). Certains passages ont été comparés, lors du passage de Mlle d'Alverny au Caire, au texte latin du moyen âge.

Nous donnons ici la traduction française de la description de ces manuscrits.

● *Azhar*, 331 *khuṣūṣiyya*, 2415 *Bekhit*.

Dimensions extérieures du manuscrit : 12, 5 × 22 cm.; surface écrite : 9,5 × 17,5 cm. 441 folios dont 427 pour le texte lui-même et 14 pour la table des matières détaillée (que nous avons reproduite dans notre Essai de bibliographie avicennienne, pp. 30 - 66).

41 lignes par page, 27 mots par ligne.

Le titre, avec des écritures différentes en écriture *ta'liq* :

كتاب لأبي علي بن سينا مكمل و متمم لانظير له

avec des attestations de propriété dont la dernière est du shaykh Bekhit, qui le mit en waqf à la disposition des savants en 1328 de l'H/1910.

*Incipit* :

بسم الله الرحمن الرحيم وماتوفيقى إلا بالله عليه  
توكلت وإليه أنيب . الحمد لله رب العالمين وصلاته  
على محمد وآله أجمعين . هذا كتاب الشفاء للشيخ  
أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رضي الله عنه ، وفي  
صدره كلام لأبي عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني .  
قال أبو عبيد : أحمد الله . . . .

*Explicit :*

ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ،  
ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية يكاد أن يصير رباً  
انسانياً ، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو  
سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه .

Manuscrit complet. Ecriture fine naskhi, très lisible, pourvue de points diacritiques et vocalisée quand le copiste l'a estimé nécessaire. Les titres et les figures géométriques sont à l'encre rouge. Papier solide avec, de ci de là, des traces d'humidité et de restauration, surtout dans les sept premiers folios.

Le nom du copiste n'est pas indiqué, probablement parce que ce n'est pas un nom célèbre. Le lieu et la date ne sont pas indiquées. D'après l'écriture on peut estimer que le manuscrit est du 7<sup>e</sup> s. de l'Hégire.

On trouve, en marge, des variantes dues au copiste lui-même, empruntées semble-t-il à un autre manuscrit que le copiste désigne par la lettre *khā'* placée avant la variante. Dans l'édition du Caire ces variantes ont été considérées comme provenant d'un manuscrit autonome que l'on a désigné par le sigle. Ces variantes sont en général très bonnes et dénotent un connaisseur de la philosophie avicennienne.

● *Dār al-Kutub 894 Falsafa*

Dimensions extérieures 18,5 × 24,5 cm. ; surface écrite : 11,5 × 18,5 cm. 876 folios, 29 lignes par page, 18 mots par ligne. Il porte comme titre :

كتاب الشفاء للشيخ أبو علي سينا

ainsi que des sceaux divers mais pas d'attestations de propriété.

*Incipit :*

بسم الله الرحمن الرحيم . ربّ زدني علماً بالحق -

المقالة الأولى في الفن الأول من الجملة الأولى وهي في  
المنطق . فصل في الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب  
قال الشيخ أبو علي . . .

*Explicit* : comme celui de l'Azhar:

Complet sauf 20 folios au début de la Métaphysique. Petite écriture ta'liq, excellente, sans points diacritiques ni vocalisation, difficile à lire. Titres à l'encre rouge. La place des figures géométriques et musicales est restée en blanc. Ne contient pas de gloses marginales. Bon papier jaune, ne comportant ni trous ni traces de dégâts causés par les vers.

Le nom du copiste est mentionné mais pas le lieu où la copie a été effectuée ni la date.

● *Dar al-Kutub 262 Hikma*

Dimensions extérieures : 21 × 26 cm.; surface écrite : 8 × 19 cm. Neuf volumes de dimensions variées. Le plus volumineux contient 550 folios; le reste n'est pas numéroté. 21 lignes par page, 10 mots par ligne.

*Incipit* et *explicit* comme ceux de l'Azhar (Bekhit.)

Complet. Beau naskhi, avec points diacritiques mais pas de vocalisation. Titres à l'encre rouge. Le texte est souvent fautif, avec des blancs quand le copiste ne comprend pas certains mots. Marge très large sans gloses ni commentaires. Beau papier moderne.

C'est une copie faite par les soins de Dār al-Kutub par divers copistes, terminée en 1337 H [1918], sur un manuscrit remontant à 992 H. / 1584.

● *Dar al-Kutub, 144 Hikma*

Dimensions extérieures : 11 × 20 cm.; surface écrite : 5,5 × 12,5 cm. Écriture ta'liq, claire, non vocalisée. 17 lignes par page; gloses dans certaines pages. Enluminure à la première page, avec en dessous la Basmala à l'encre rouge. Le texte de la première page est orné d'or et de fioritures et encadré d'or.

*Incipit :*

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء تصنيف  
الشيخ الرئيس . المقالة الأولى فصل في ابتداء طلب  
موضوع العلم « الفلسفة الأولى لتبيين انيته في  
العلوم . . .

*Explicit* comme celui de l'Azhar (Bekhīt), avec indication du copiste Ibn Shams al-Dīn 'Imād al-Dīn Maḥmūd al-Kirmānī et la date de la copie : 684 de l'H./1285.

● *Dar al-Kutub 826 Falsafa*

Dimensions extérieures 12 × 21,5 cm.; surface écrite : 5,5 × 14 cm. 157 folios. Belle écriture naskhi, pourvue de points diacritiques, non vocalisé. 21 lignes par page. Dans certaines pages, gloses marginales, en écriture ta'liq. Les nombres des chapitres sont écrits à l'encre rouge. *Incipit* et *explicit* comme le manuscrit précédent. Achevé le mercredi 15 shawwāl 1084 par Ṣafar al-Kirmānī.

● *British Museum 7500*

Dimensions extérieures 14 × 20 cm.; surface écrite : 10 × 18 cm. 384 folios; 49 lignes par page, 25 mots par ligne. Attestation de propriété pour 'Aṣim b. Ibrāhīm b. Hayḍar, avec quelques mots en persan.

Contient la Logique, la Physique et la Métaphysique sauf le dernier traité (*maqāla*).

*Incipit* comme celui de l'Azhar (Bekhīt).

*Explicit :*

فصل في المعاد . . . « فحينئذ ربما تخيلنا منها  
خيالاً طفيفاً وضعيفاً ، وخصوصاً . . .

Écriture naskhī, petits caractères, lisible. Négligence dans l'indication des points diacritiques et de la vocalisation. Contient des fautes d'orthographe manifestes. Comporte des abréviations comme "بق" pour يقال et "ح" pour حينئذ .

Copie "khazā'iniyya" ornée. Pas d'indication du lieu où la copie a été faite ni du nom du copiste, ni la date. Probablement du IIe siècle de l'H.

L'édition de la *Métaphysique* du Caire comporte une longue Introduction de M. I. Madkour, en arabe et en français ainsi qu'un lexique arabe-latin de quelques termes techniques. Les mots latins ont été empruntés à la version latine médiévale reproduite par le *Franciscan Institute S. Bonaventure* de New York (cf. plus loin).

Lors de la révision de notre traduction française sur le texte arabe du Caire, nous avons pu relever dans ce dernier texte un certain nombre de fautes de lecture ou d'impression. Nous donnons la liste ci-après.

### Corrections au texte arabe de l'édition du Caire

Edition du Caire	au lieu de	lire
8,13	مشهور	مشهور
10,16	يلحق	تلحق
19,18	وصفاً	وضماً (Azhar)
21,2	إلا	لا
22,13	بعد	بعد
22,15	وإذا	وإذا
25,12	مفارق	مفارق
32,12	ان حقيقة آ وحقيقة ب	ان حقيقة آ و حقيقة ب حقيقة (Téh., Azhar)
32,8	الذ	أن
38,9	الذي	والذي (Téh., Azhar)

Edition du Caire	au lieu de	lire
39,14	il faut lire d'après le ms. de l'Azhar	
40,4	واجب الوجود	واجب الوجود
43,16	لوجود	لوجود حقيقة
64,18	نقش	نفس
66,8	مختلفاً	مختلفاً
67,3	يظل	يظل
67,3	بعد	بعد
73,16	منه	منه
75,4	العرض	الفرض
75,17	كجزئه	كجزئه
77,3	بأن يؤخذ	بأن لم يؤخذ
77,8	الماد	المادة
77,9	كما مقدار	كما بمقدار
78,1	لسبب	السبب
89,9	تكون	يكون
102,7	سفن	سفيئة
104,4-5	texte omis, à rétablir ainsi :	
107,7	فقد قلنا إن الواحد لا ينقسم لا أقل من يكون	إذ قلنا : إن الواحد لا ينقسم لا أقل من أن يكون
112,9	ومقتضاه	مقتضاه
123,3	فتعدها	فيها
123,13	يعنى	نعنى
126,10	ضد	ضد
127,4	ببطلان	كبطلان
127,16	بل في موضوع	بل في موضوع
130,16	أكثر من من	أكثر من
131,9	الموجود	الوجود
131,14	إرخاء	أرخاء
136,2	أجرا	أجزاء



Edition du Caire	au lieu	lire
141,16	العقل	العقل
143,9	تذهب	نذهب (Téh., Azhar)
146,11 - 12	على على	على
148,16	فارقة	فارقة
149,2	بسيطاً	بسيطاً
149,9	موازيًا	مواز
152,9	بالمختلف	فالمختلف (Téh.)
154,16	البنة	البتة
155,11	له حاله	له حالة
156,12	وهي وتكون	وهي تكون (Téh., Azhar)
158,11	خر	آخر
168,8	تعنى	تعنى
179,1	أجساماً	أجسام
189,2	ولا ينتظر وجوداً آخر يوجد عنه فإن كل شيء آخر	ولا ينتظر وجوداً آخر ، فإن كل شيء آخر يوجد عنه (Téh., Azhar)
189,18	خارجاً عنه	خارجاً عنه
190,11	ما بعده	ما بعده (Téh.)
190,13	وكان	وكان (Téh., Azhar)
199,3	فتكون	فيكون
199,7	تعنى	تعنى
203,17		(Téh.)
203,17	أن يقال	أن لا يقال (Téh., Azhar)
208,12	معقولة	مقولة (Téh., Azhar)
211,10	هي كلية هذه ، الجهة	هي كلية ، هذه الجهة
221,14	يتوسط	بتوسط (Téh.)
221,14	ما	ما (Téh.)
236,5	جزء الحد	جزء الحد

Edition du Caire	au lieu	lire
241,4	تبعث	تبعث (cf. variantes)
248,12	يقطعها	يقطعها
251,7	ولم يمكن	فلم يمكن (Téh.)
252,4	ميتاً	ميتاً Téh., Azhar)

## II — LES TRADUCTIONS ANTERIEURES A LA PRESENTE

### 1. La version latine médiévale.

En ce qui concerne la traduction latine médiévale de la *Métaphysique* d'Avicenne, nous serons très brefs : c'est l'objet même du travail de Mlle S. Van Riet et c'est chez elle qu'il faudra trouver d'une façon complète les détails sur ce sujet.

On sait que c'est Mlle d'Alverny qui s'est d'abord intéressée, depuis plus d'un quart de siècle, à l'"Avicenne latin", et qu'elle a entrepris une vaste enquête sur l'ensemble des manuscrits latins avicenniens dans les diverses bibliothèques d'Europe <sup>(1)</sup>. En utilisant ses travaux, nous allons donner un bref résumé des résultats de son enquête.

C'est à Tolède qu'une partie des oeuvres philosophique et médicales d'Avicenne devinrent accessibles aux Occidentaux. Il fallut pour faire les traductions utiliser le travail en équipe, en recourant aux habitants bilingues de l'Espagne, mozarabes ou juifs, en l'occurrence, Ibn Dawūd "israelita philosophus" qui traduisait le mot à mot arabe en langue vulgaire et Dominique Gundusalvi, archidiacre de Tolède, qui transcrivait immédiatement les phrases en latin.

Cette méthode explique certaines omissions, contre-sens ou con-

(1) Cf. sa communication au Congrès de Bagdad (mars 1952), publiée dans les Actes du Congrès, Le Caire, pp. 59-69 : *Les traductions latines chez Ibn Sinā et leur diffusion au moyen âge*. Cf. en note la série d'articles qu'elle a publiés.

fusions. Pour ne citer qu'un exemple la traduction de 'illa par res et de shay' par *causa*, l'un et l'autre mot arabe se prononçant *cosa* dans les dialectes romans méridionaux.

Les deux grandes oeuvres encyclopédiques d'Avicenne, le *Canon* de la médecine et le *Shifā'* furent ainsi traduites dans la seconde moitié du 12<sup>e</sup> siècle. Si l'histoire de la traduction du *Canon* (par Gérard de Crémone et le Mozarabe Gallipus), est connue, celle du *Shifā'* est plus compliquée et certains points restent obscurs. C'est Ibn Dawud appelé par les copistes latins Avendauth qui traduisit le *Shifā'*, mais son compagnon latin ne fut pas aussi brillant que l'Archidiacre Dominique d'où la difficulté de la version latine, souvent difficile à comprendre sans recours au texte arabe.

A la fin du 12<sup>e</sup> siècle, le *Shifā'* latin comprenait :

— Le prologue et la première partie de la Logique correspondant à l'Isagoge.

— Une partie de la *Physique*.

— Le *De Anima*.

— La *Métaphysique* complète.

— Un fragment des *Seconds Analytiques*.

La *Métaphysique* a été publiée seule, à Venise en 1495. Puis, en 1508, par les chanoines de S. Giovanni in Viridari, près de Padoue, qui révisèrent le texte et le publièrent avec une série d'autres textes philosophiques d'Avicenne.

En 1948, le *Franciscan Institute St. Bonaventure*, près de New York, publia, (pro manuscripto), le texte ronéotypé de la *Métaphysique* selon l'édition de Venise de 1530. Voici la courte note liminaire placée au début du livre :

Benevole lector

Sequens textus Metaphysicae Avicennae mere transcripta est de editione antiqua (Venetiis, 1520). Textus et interpunctionem, nisi manifestus error id postulavit, non mutavimus.

Sensus huius translationis, neque recognitae neque correctae cape, quantum potest, et utinam melius quam transcriptores. Benigne parcas typistis neque primum conatum nostrum in utendo nova machina imprimendi despicias. Vale.

Institutum Franciscanum Apud Collegium S. Bonaventurae.

Rappelons simplement que la correspondance latine des grandes divisions du texte est la suivante: *Jumla* = collectio; *fann* = liber; *maqāla* = tractatus; *fusl* = capitulum.

## 2. La traduction allemande de Max Horten (1907)<sup>(1)</sup>.

Le premier qui, en Occident, eut le courage d'entreprendre une traduction intégrale de la *Métaphysique* du *Shifā'* est l'orientaliste et historien de la philosophie musulmane Max Horten. Ce savant était non seulement un excellent arabisant mais également un théologien scolastique qui avait consacré plusieurs années à l'étude d'Aristote et de S. Thomas. C'est pourquoi il se trouvait, d'une certaine manière, de plain-pied avec le texte d'Avicenne.

Horten ne semble pas avoir connu l'édition lithographique de Téhéran ; de toute façon, il ne la mentionne pas. Il signale comme manuscrits utilisés : a = Leiden, Gol, 4, No 1444, b = Leiden; Col. 84, No. 1445, c=Berlin, Minutoli 299, No. 5045, d=Indian Office No. 477.

Il ne décrit pas ces manuscrits; il se contente d'indiquer la date du manuscrit c de Berlin : il est daté d'Ispahan 1672 et il contient des gloses sur la *Métaphysique* que Horten a traduites et mises à la fin du volume. De plus il a utilisé un certain nombre d'auteurs arabes pour les notes, en particulier Farabi (m. 950) dont le *Fuṣūṣ al-ḥikam* a été traduit en allemand par lui, les *Mafātiḥ al-'ulūm* de Khwarizmi (m. 990), les *Ta'rifāt* de Jurjāni (m. 1413), le *Muḥaṣṣal* de Fakr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210) et le Dictionnaire de Tahānawī (Fārūqī, m. 1745) publié par Sprenger, qui contient de nombreuses citations d'auteurs postérieurs à Avicenne comme Ijī (m. 1353), Samarqandi (m. 1291), Kātibi (m. 1276), Suhrawardi (m. 1297), Urmawī (m. 1283), Sakkāki (m. 1229), Taftāzānī (m. 1389), Tūsī (m. 1273), Nasafi (m. 1310), Maḥbūbi (m. 1346), Abhari (m. 1264), Dawwāni (m. 1501) etc.

De même il a retrouvé les références aux oeuvres d'Avicenne lui-même quand dans la *Métaphysique* ce dernier y renvoie, le plus souvent

(1) *Die Metaphysik Avicennas : das Buch der Genesung der Seele*, Leipzig 1907. Reproduction photomécanique Frankf. a.M. 1960

d'une façon assez vague. Enfin un grand nombre de citations d'Aristote<sup>(1)</sup> et de S. Thomas d'Aquin<sup>(2)</sup> ont été reproduites dans leur langue originale.

Dans son Introduction, Horten dit avoir cherché à donner une traduction la plus fidèle possible, essayant de rendre les nuances de l'arabe, en restant très près du texte. Pour plus de précision, il a souvent remplacé les pronoms par les mots auxquels ils se réfèrent et a coupé certaines périodes trop longues pour les rendre compréhensibles.

Comme on le voit par cette courte présentation, la traduction de Horten est le fruit d'un immense travail poursuivi avec méthode et persévérance. Aussi sa traduction est-elle précieuse pour ceux qui possèdent parfaitement l'allemand.

Pour permettre de juger sur pièces si l'on peut dire la manière dont la traduction a été menée, nous choisissons quatre textes en reproduisant l'original arabe, notre traduction (qui est très littérale) et celle de Horten.

- Texte I p. 5, 10 - 12

وكنْتَ لاتعرف ما هذه الفلْسفة الأولى ، وما هذه  
الحِكْمَة وهل الحدود والصفات الثلاث لِصناعة واحدة  
أو لِصناعة مُختلفة ، كلُّ واحدة مِنْها تُسمَى حكمة .

#### Notre traduction

Tu ne savais pas ce qu'était cette philosophie première et ce qu'était cette sagesse ni si les trois définitions et propriétés appartiennent à une

(1) Les citations d'Aristote, au nombre de 270, sont réparties ainsi: *Catégories*, 18; *de Interpretatione*, 7; *Analytica*, 11; *Topiques*, 5; *Physiques*, 39; *de Coelo*, 13; *de Generatione*, 5; *de Anima*, 10; *De Sensu et sensato*, 3; *de Animalibus*, 6; *Problemata*, 3; *Métaphysiques*, 129; *Ethique à Nicomaque*, 13; *Ethica Magna*, 2; *Eth. à Eudème*, 2; *Politique*, 1; *Rhétorique*, 3.

(2) Les citations de S. Thomas, au nombre de 221, se répartissent comme suit: *Summa Theologica*, 221; *Comment. Métaph.* 156; *Contra gen.*, 8; *Comm. Eth. à Nicom.* 2; *Analyt.* 1; *Periherm.* 1; *de Anima*, 6; *de Coelo*, 2; *Les Sentences*, 14; *de Veritate*, 5; *In Matth.* 1; *super Isaiam*, 1; *de Trinitate*, 1; *de Potentia*, 4; *Totius Logicae Summa* (qui est inauthentique) 1; *Opus philos.*, 4; *Quodlib.* 1; *Ad Hebraeos*, 1; *de Spirit. creat.*, 1.

même discipline (*sinā'a*) ou à des disciplines différentes, chacune d'elles portant le nom de sagesse.

*Traduction de Max Horten (p. 7)*

Dieses hast du vernommen, ohne dass du wustest, was (welches Inhaltes im einzelnen) diese erste Philosophie, und was diese Weisheit sei und ob die (ebengenannten) drei Definitionen oder Eigenschaften einer einzigen Kunst zukommen oder verschiedenen, von denen jede einzelne "Weisheit" genannt wurde.

● Texte II, p. 5, 13 - 15

ونحن نبيّن لك أنّ هذا العلم الذي نحن بسبيله  
هو الفلسفة الأولى ، وأنّه الحكمة المطلقة ، وأنّ الصفات  
الثلاث التي رُسمَ بها هي صفات صناعة واحدة وهي  
هذه الصناعة .

*Notre traduction*

Nous allons te montrer maintenant que la science que nous cherchons, c'est la philosophie première, qu'elle est la sagesse absolue et que les trois propriétés qui décrivent la sagesse sont des propriétés d'une même discipline, celle-là même [que nous étudions].

*Traduction Max Horten (p. 7)*

*Deshalb* wollen wir dir nun erklären, dass diese Wissenschaft, um die wir uns bemühen, die erste Philosophie ist, dass sie *ferner* die Weisheit schlechtin *bedeutet*, und dass die drei Eigenschaften (*dass sie nämlich die erhabenste, die sicherste und sich auf die ersten Uraschen erstreckende Erkenntnis sei*), mit denen die Weisheit bezeichnet wurde, Eigenschaften einer einzigen Kunst sind, nämlich dieser Kunst (*der Metaphysik*).

● Texte III, p. 6, 17

وسنبيّن لك عن قريب أيضاً أنّ البحث عن وجوده

لا يجوز أن يكون إلا في هذا العلم ، إذ قد تبين لك  
من حال هذا العلم أنه بحثٌ عن المفارقات للمادة أصلاً .

*Notre traduction*

Nous te montrerons également bientôt que la recherche de son existence ne peut se faire que dans cette science : car tu as vu, d'après l'état (*hāl*) de cette science qu'elle étudie les [substances] radicalement séparées de la matière.

*Traduction Max Horten*

Im folgenden wollen wir ferner dartum, dass die Untersuchung betreffs der Existenz Gottes nur in diese Wissenschaft gehört, da es dir betreffs dieser Wissenschaft bereits klar ist, dass sie die von der Materie absolut frein Substanzen untersucht.

● Texte IV p. 196, 4 et sq.

وأما الجزئى المفرد فهو الذى نفس تصوّره يمنع  
أن يُقال معناه على كثيرين ، كذات زيد هذا المشار  
إليه ، فإنّه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده .  
فالكلى من حيث هو كلى شىء ومن حيث هو شىء  
تلحقه الكليّة شىء . فالكلى من حيث هو كلى هو ما  
يدلّ عليه أحد هذه الحدود ، فإذا كان ذلك انساناً  
أو فرساً فهناك معنى آخر غير معنى الكليّة وهو الفرسيّة .  
فإنّ حدّ الفرسيّة ليس حدّ الكليّة ، ولا الكليّة داخله  
فى حدّ الفرسيّة ، فإنّ الفرسيّة لها حدّ لا يفتقر إلى  
حدّ الكليّة لكن تعرض له الكليّة .

*Notre traduction*

Quant au particulier singulier, c'est celui dont la représentation même s'oppose à ce que son "intention" se dise de plusieurs comme l'essence de Zayd, celui-là qui est désigné : il est impossible de se la représenter que pour lui seul.

L'universel en tant qu'il est universel est une chose, et en tant qu'il est une chose à laquelle suit l'universalité, il est [autre] chose. L'universel en tant qu'il est universel, c'est ce qu'indique une de ses définitions : si c'est un homme ou un cheval, il y a une autre "intention", autre que l'universalité, c'est l'équinité. Car la définition de l'équinité n'est pas la définition de l'universalité et l'universalité n'entre pas dans la définition de l'équinité mais l'universalité lui advient.

*Traduction Max Horten (pp. 285 - 6).*

Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allein genommen es ausschliesst, das derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird. (Es ist die erste Substanz nach Aristoteles, Kateg. 1B 3ff.) So verhält sich z.B. Zaid, der Gegenstand eines individuellen Hinweises sein kann; denn es ist unmöglich, das man sich dieses Individuum anders vorstelle als dem Zaid allein zukommend. Daher ist das Universelle, insofern es universell ist, ein besonders "Etwas"\* und auf dasselbe weist eine dieser Definitionen hin. Insofern es ein "Etwas" ist, dem die Eigenschaft der Universalität anhaftet, ist es wiederum "Etwas" besonderes für sich (verschieden von dem eben genannten Universellen). Daher ist dieses z.B. ein individuelles Pferd. Abgesehen von dem Begriffe des Universellen (durch den es von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann), ist hier (in dem Beispiele) noch eine andere ratio enthalten, nämlich die der esse equum. Denn die Definition dieser letzteren ratio ist verschieden von der Definition der Universalität, noch hat überhaupt die Definition der letzteren einen Anteil an der Definition des Pferdes.

On aura remarqué que les deux traductions allemande et française sont substantiellement les mêmes. Sur certains points nos lectures diffèrent, soit parce que le texte arabe n'est pas identique des deux côtés, soit parce que notre interprétation (en arabe toute lecture est

\* Cod c, b : insofern es ein Etwas ist, haftet ihm die Universalität an. Das Universalität als solche ist dasjenige, das definiert wird durch ei. der ong. Definitionen.



en quelque sorte une interprétation) diffère. Ce sera au lecteur d'estimer laquelle des lectures est préférable.

### 3. La traduction latine de Carame de la Métaphysique du Najat<sup>(1)</sup>.

Avant de présenter notre traduction française de la Métaphysique il faut signaler ici un important travail réalisé en 1926 à Rome par un savant arabophone, l'évêque maronite Mgr Ne'matallah Carame. Sur l'initiative du Père Gény, professeur de philosophie à la Grégorienne, il traduisit en latin la Métaphysique du *Najāt*. Or le *Najāt* est comme on le sait un compendium du *Shifā* ou souvent des phrases entières de ce dernier sont reproduites telles quelles ou aussi selon une rédaction nouvelle.

Publié d'abord à Rome en 1593 au Vatican avec le *Canon de la médecine*, le texte arabe fut imprimé au Caire en 1331/1911 et 1357/1938. Mgr Carame utilisa le texte de Rome en s'aidant pour certains passages de l'édition du Caire de 1331. La traduction est en beau latin élégant de la Renaissance qui ne ressemble guère au style philosophique simple de la scolastique médiévale. Mgr Carame était un bon connaisseur de la philosophie arabe, et également de la scolastique latine, ce qui lui a permis de mentionner des textes de S. Thomas et d'autres oeuvres d'Avicenne ou d'auteurs arabes.

On trouvera dans le livre de Mlle Goichon *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, Paris, De Brouwer, 1937, une table de concordance entre la Métaphysique du *Najāt* (éd. 1331 H.), la traduction latine de Carame, la version latine médiévale (éd. de Venise 1508) enfin la lithographie de Téhéran (pp. 501 - 503).

Le texte de Mgr Carame nous a permis parfois de résoudre certaines difficultés.

Remarquons pour terminer ce paragraphe des traductions de la *Métaphysique* du *Shifā* que Mlle Goichon a traduit un certain nombre des textes avicenniens qui lui ont servi à illustrer sa thèse. Par ailleurs son vocabulaire d'Avicenne est extrêmement précieux et peut rendre les plus grands services pour la traduction de beaucoup de termes.

(1) *Avicennae Metaphysices Compendium (al-Najāt)* ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit Nematallah Carame, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1926.

Enfin M. Miguel Cruz Hernandez dans son livre *La Metafisica de Avicena*, Grenade, 1949, a également traduit en espagnol un certain nombre de passages de la *Métaphysique* du *Shifā'*.

### III — NOTRE TRADUCTION

Durant les années académiques 1950-1952, lors de notre enseignement comme Visiting-Professor à l'Institut d'Etudes médiévales de l'Université de Montréal nous entreprîmes, à l'usage des étudiants la traduction française de la *Métaphysique* du *Shifā'*. Il n'existait à cette époque - à part les nombreux manuscrits dans les diverses bibliothèques - que la lithographie de Tehéran dont nous avons parlé précédemment. C'est sur le texte de celle-ci que nous réalisaîmes notre traduction, en recourant pour certains passages au manuscrit de l'Azhar (Bekhîr).

La traduction, échelonnée sur plusieurs années, a comporté trois étapes correspondant à trois séjours au Canada: la première comprend les livres I, II et III (tome I du texte ronéotypé); la deuxième, les livres VIII, IX et X (tome 3); enfin la troisième, les livres IV, V, VI et VII (tome 2). Les textes traduits ayant été ronéotypés au fur et à mesure de leur traduction, il en a résulté une absence d'uniformité rigoureuse dans la traduction.

Celle-ci n'était d'ailleurs dans notre esprit que provisoire. en attendant l'édition critique du texte arabe. Voici les principes qui ont présidé à sa réalisation. Notre intention était de réaliser une traduction qui fût un "pont" entre le texte arabe, pratiquement inaccessible à la plupart des médiévistes occidentaux, et la version latine médiévale. Il fallait donc viser à obtenir une traduction qui, tout en étant parfaitement correcte au point de vue de la syntaxe française fut en quelque sorte un "décalque" fidèle du texte arabe; épousant le plus possible les tournures, la suite des mots, les actifs et les passifs du texte arabe évitant au maximum les paraphrases explicatives. Dans le cas extrême où des mots devaient être ajoutés, nous avons pris soin de les mettre entre crochets pour bien montrer qu'ils n'appartiennent pas au texte arabe. L'élégance n'y trouvait évidemment pas son compte mais dans le cas présent nous avons préféré la sacrifier au bénéfice de la précision et du service à rendre.

Faite sur le texte arabe de la lithographie de Tehéran, cette première traduction était tributaire des erreurs et ambiguïtés de ce texte. Nous

nous aidâmes quelquefois de la traduction de Horten, le plus souvent moins précise que le texte à éclairer; et d'une façon plus régulière et plus continue de la traduction latine médiévale dans la transcription de l'Institut S. Bonaventure aux Etats-Unis. Enfin pour la seconde partie de la Métaphysique, reproduite presque intégralement dans le *Najāt*, nous nous aidâmes également de la traduction latine contemporaine de Mgr Ne'matallah Carame.

Ce recours constant au latin ne laissait pas d'avoir certains inconvénients. Dans les passages obscurs, en désespoir de cause, nous ne trouvions comme planche de salut que de nous inspirer fortement de la traduction latine, ce qui exposait au danger de "latiniser" notre traduction française aux dépens du texte authentique arabe.

Cette traduction ronéotypée à l'Institut d'Etudes médiévales de l'Université de Montréal a, semble-t-il, d'après certains échos qui nous sont parvenus, rendu quelque service aux spécialistes d'Avicenne. Mais dans notre esprit ce travail n'était qu'une étape. Nous étions bien décidé de revoir notre traduction sur le nouveau texte critique publié au Caire et à l'édition duquel nous avons collaboré. Cette édition ne parut qu'en 1960.

A la vérité d'autres travaux plus urgents nous ont fait remettre à un avenir problématique cette nécessaire révision. Il a fallu l'amicale et efficace insistance de Mlle Simone Van Riet, la généreuse offre de l'Université de Louvain et l'aide financière de la Fondation Francqui pour nous décider à consacrer plusieurs mois à la révision en collaboration avec Mlle Van Riet à Louvain. L'inexorable acribie de la savante éditrice de l'Avicenne latin nous fut d'un secours irremplaçable. Dans de longues et régulières séances de travail en commun, ayant devant les yeux les difficultés posées par la traduction latine médiévale, nous révisâmes notre traduction française mot par mot, sur le texte arabe, contrôlant méticuleusement l'homogénéité du vocabulaire, faisant la chasse aux expressions indûment latinisées, serrant le texte de près au maximum. Certaines "cruces" ne purent être résolues qu'au moyen des commentaires arabes dont nous dirons un mot un peu plus loin. Ajoutons que plusieurs séances de travail avec le Professeur Verbeke nous permirent d'éclaircir certains aspects structurels de la pensée avicennienne et ainsi de diviser le texte d'une manière plus rationnelle.

Il y a donc eu, de notre part, dans la traduction, un souci délibéré de littéralité, -et nous avons évité toute concession à une présentation

“moderne” d'Avicenne encore moins contemporaine. A notre avis une telle présentation ne peut être réalisée que dans une étape ultérieure et par des esprits capables de jeter un pont entre la pensée médiévale et la pensée contemporaine. Pour le moment notre souci premier a été, plus modeste, d'essayer de comprendre la pensée avicennienne.

Cela nous amène à parler du choix de notre vocabulaire français. Nous n'indiquerons ici que les principes qui nous ont guidé, réservant à un appendice, à la fin du volume le soin de traiter plus en détail ce problème capital lors de la présentation de l'index des mots techniques avec leur traduction.

Disons d'abord qu'il y a un certain nombre de termes techniques qui ne posent aucune difficulté, leur correspondant français est parfait et de ce fait il n'y a aucune hésitation à l'adopter. Des mots comme *falsafa* = philosophie, *ḥikma* = sagesse, *ma'rifa* = connaissance sont unanimement admis. De même les cinq prédicables : *jins* = genre, *faṣl* = différence, *naw'* = espèce, *jawhar* = substance, *'araḍ* = accident. De même pour les catégories : *kam* = quantité, *kayf* = qualité etc. De même pour *ism* = nom, *sifa* = attribut, les termes de logique, etc.

Là où le problème se complique, c'est pour certains mots-clés et le premier d'entre eux, celui de *wujūd*. Le souci de rester à l'intérieur de la pensée médiévale arabe, nous a fait éviter de traduire ce terme par le mot “être”, parfaitement inconnu dans le vocabulaire arabe. Dans le vocabulaire arabe philosophique médiéval il y a deux termes pour exprimer la réalité : le *wujūd* et la *māhiyya*. Pour ce dernier, le correspondant latin littéral “quidditas” donne tout naturellement le français “quiddité”. Quant à *wujūd*, nous avons préféré lui conserver son sens fort “d'existence” et avons banni pratiquement le mot “être” du vocabulaire avicennien. Dès lors *al-mawjūd* sera l'existant, *al-majūdāt*, les existants, *wujūdi*, existentiel, *al-wujūd al-'ayni* l'existence *in re*, ou concrète, *al-wujūd al-dhihni* l'existence mentale. Il nous a semblé qu'en gardant cette homogénéité dans le vocabulaire de l'existence, l'approche de la pensée avicennienne était plus facile parce que moins encombrée de toutes les subtilités du vocabulaire moderne.

D'autres termes nous ont posé des réelles difficultés : ce sont ceux qui donnent des nuances de l'existence comme *thubūt*, *taḥaqquq* et *ḥuṣūl*, et les trois termes de *anniyya*, de *ḥaqiqa* et de *ma'na*. Nous leur consacrerons à chacun une note en justifiant le choix de nos traductions. Disons simplement ici que pour *ma'na* nous conservons le mot de “intention” qui a l'avantage

de conserver la même ambiguïté et la même amplitude que le mot arabe et de correspondre au mot "intentio" latin.

Les trois termes de *thubūt*, *taḥaqquq* et de *ḥuṣūl* revêtent différentes nuances selon les écoles: mu'tazilite, ash'arite ou aristotélicienne. Nous donnerons en appendice les positions de chacune de ces écoles par rapport à ces termes, traduit tantôt par réalisation, acquisition, affirmation, etc.. selon le contexte. Quant à *ḥaqīqa* cela peut désigner tantôt la "vérité", tantôt la nature même de la chose, son identité, sa quiddité. Là aussi il faut tenir compte des écoles. Pour la *annīyya*, les sages en disputent encore et selon le contexte nous l'avons traduite généralement par essence, quelquefois par réalité. Pour tous ces problèmes de traduction nous nous permettons de renvoyer à notre appendice sur le vocabulaire.

Enfin nous n'avons pas hésité à créer des néologismes qui paraîtront barbares aux non-initiés, mais qui sont indispensables pour trouver des correspondants aux mots abstraits arabes comme *shay'īyya*, *farasīyya*, *mā'īyya*, etc..; c'est ainsi que l'on trouvera dans notre traduction des mots comme "blanchéité", "équinité", "choséité", "trinalité", "dizaineté", etc...

Reste la question des commentateurs d'Avicenne et de leur utilisation pour mieux comprendre la pensée du Maître. Nous avons déjà signalé, en parlant de l'édition lithographique de Téhéran, qu'elle comportait des gloses interlinéaires et marginales d'un certain nombre de commentateurs avicenniens; et que Shirāzī avait consacré un livre spécial pour un commentaire des six premiers livres de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas manqué d'y recourir chaque fois qu'un passage paraissait impossible à comprendre. Nous avons songé un moment traduire in extenso le commentaire de Shirāzī mais l'essai tenté sur les deux premiers livres nous a dissuadé de le faire: le résultat aurait été trop volumineux par rapport au texte de la traduction et difficilement publiable. Aussi avons-nous préféré nous limiter à un choix des gloses et résumer certaines autres.

Nous avons également écarté la comparaison d'Avicenne avec ses prédécesseurs grecs, en particulier Aristote, et avec S. Thomas d'Aquin. Nous laissons cette tâche à d'autres chercheurs, plutôt "occidentalistes", qui pourront le faire à loisir et à qui, peut-être, notre traduction pourra être utile.

#### IV — LA METAPHYSIQUE D'AVICENNE DANS LE MONDE MUSULMAN

##### 1. Les premiers disciples.

La fortune d'Avicenne dans l'Orient musulman fut considérable; et et jusqu' aujourd'hui il reste incontestablement le représentant type de la falsafa dans les pays musulmans. Voyons comment s'est répandue sa doctrine, quels furent ses détracteurs, et surtout comment elle parvint à animer un certain nombre de courants originaux mais inspirés d'elle.

Ses premiers disciples nous sont connus: Bahmanyār, un zoroastrien qui posa au maître de nombreuses questions auxquelles celui-ci répondit; l'ensemble nous est resté sous le titre de *Mubāḥathāt* <sup>(1)</sup>. D'autres disciples sont mentionnés: Ibn Zayla, disciple préféré d'Avicenne à cause de sa grande curiosité philosophique, Ma'sūmī, pour qui Avicenne écrivit sa *Risāla* sur l'amour. Quand s'éleva une polémique entre Avicenne et Bīrūnī, c'est Ma'sūmī qui fut chargé de défendre la doctrine du Maître.

Peu à peu la doctrine du Maître se répandit et devint en quelque sorte l'expression même de la *Hikma* en Islām. Avicenne avait, pour assurer son prestige scientifique, son fameux *Canon de la médecine* qui le faisait considérer comme le Prince des médecins. Mais sa Logique, qui synthétisait en quelque sorte les idées de ses prédécesseurs, Kindī, Fārābī et les commentateurs d'Aristote, en particulier Thémistius, devint en quelque sorte l'*Organon* du monde arabe, une oeuvre classique enseignée dans tous les milieux qui se piquaient de connaissances religieuses défendues par la raison. Elle échappa le plus souvent aux attaques des théologiens, même ceux qui rejettaient certaines thèses métaphysiques d'Avicenne.

L'opposition à la doctrine de l'auteur du *Shifā'* vint de deux camps: d'une part du côté des mystiques, plus épris d'expériences religieuses que d'arguments, d'autre part de certains théologiens qui se méfiaient de la philosophie.

Les premiers en voulaient à Avicenne de montrer une confiance démesurée en la raison; son rationalisme voilait le visage de Dieu au

(1) Publié par A. Badawi dans *'Aristū 'ind al-'Arab*, Le Caire, 1947, pp. 119-239.

lieu de conduire à lui. Un Sanā'i, (m. 1150) dans sa louange passionnée de Dieu, n'a que pitié pour le pauvre Avicenne tâtonnant dans les ténèbres d'un système fait de main d'homme. Et Jāmī (m. 1142) met en gard les croyants contre la stérile doctrine du Maître : ses *Ishārāt*, dit-il, conduisent au blasphème, et sa conception du monde n'apporte à l'âme que le pressentiment du malheur. Sa *Guérison (al-Shifā')* est en fait source de maladie et sa *Délivrance (al-Najāt)* source d'esclavage

Cette attitude défavorable des sūfis à tendance plutôt affective diminuera quand le soufisme prit, comme chez Ibn 'Arabi, une allure intellectualiste. Ce dernier ne manquera pas d'intégrer dans son immense arsenal conceptuel les nombreuses catégories aviceniennes.

## 2. Les attaques de Ghazali.

Mais l'opposition la plus systématique et la plus motivée à la métaphysique avicennienne lui vint du grand Ghazālī, le revivificateur de sciences religieuses au 11<sup>e</sup> siècle. On sait la place immense qu'il occupe dans la pensée musulmane et le poids d'un jugement comme le sien dans ce domaine. D'autant plus que, comme il nous l'explique dans son émouvant itinéraire spirituel et intellectuel, *La délivrance de l'erreur (al-Munqidh min al-dalāl)*<sup>(1)</sup>, témoignage d'une expérience personnelle, il a fait, si l'on peut dire, le tour des toutes les doctrines de son temps, angoissé qu'il était devant l'incertitude de ses connaissances; il en était venu à douter du témoignage des sens eux-mêmes. Il entendit se rendre compte par lui même de ce que pouvait représenter la philosophie de son temps et il fut frappé par la manière dont ceux qui se réclamaient d'Aristote, et en particulier ses disciples musulmans, Fārābī et Avicenne, s'étaient détournés des vraies connaissances religieuses, entraînées dans l'erreur par une prétendue science apodictique. Seule une illumination intérieure, une grâce venue de Dieu, lui ouvrit les yeux et jeta dans son âme la certitude absolue de la foi.

Et c'est parce qu'il voyait les dangers que pouvait faire courir la doctrine des Falāsifa, et les dommages réels qu'elle causait chez ceux qui étaient incapables de faire les discernements nécessaires, qu'il entreprit un travail d'assainissement intellectuel, une attaque frontale pourrait-on dire contre les thèses philosophiques, sur les problèmes les plus

(1) Edition et traduction française par le P. Jabre dans la Collection de l'Unesco.

essentiels : création du monde, nature de Dieu, résurrection de la chair, connaissance divine des particuliers.

Parfait dialecticien et redoutable polémiste, il entendait faire oeuvre scientifique. On ne détruit pas une doctrine fautive avant de la connaître à fond. Et c'est pourquoi il entreprit d'en faire un exposé clair, mettant, au besoin, au net, les objections et les thèses des Falāsifa. Il le fit si bien et d'une façon si fidèle que quand son ouvrage *Les Intentions des philosophes* (*Maqāsid al-falāsifa*) fut traduit en latin au moyen âge, sans l'introduction où il expliquait le but de son traité, tous les penseurs chrétiens médiévaux crurent que c'était sa propre doctrine; et pour un S. Albert, S. Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres, Algazel était un péripatéticien arabe.

Que sa principale source pour cet exposé soit Avicenne lui-même, nous le savons d'abord par son propre témoignage: à plusieurs reprises il le mentionne nommément. On peut également s'en rendre compte en comparant les arguments qu'il présente et ceux de l'auteur du *Shifā'*. On se demandait en particulier où Ghazālī avait puisé les arguments des Falāsifa contre la résurrection des corps. Ce n'est que dernièrement, quand fut éditée la *Risāla adḥawiyya* d'Avicenne, rédigée pour les "initiés", dans laquelle Avicenne affirme, avec la plus grande clarté, l'impossibilité de la résurrection selon la chair, avec des arguments qui sont repris quasi littéralement par Ghazālī, que l'on se rendit compte de ses sources.<sup>(1)</sup>

Mais c'est dans le *Tahāfut*<sup>(2)</sup> que l'on trouve la réfutation la plus solide de la doctrine des Falāsifa. Ce livre condense en vingt thèses (*masā'il*) ce que Ghazālī considère comme erroné dans leur enseignement. Parmi ces thèses, trois vont directement à l'encontre des affirma-

(1) Cf. notre article, *Un cas typique de l'esotérisme avicennien : sa doctrine de la résurrection des corps*, dans la *Revue du Caire*, juin 1951, pp. 184-196, reproduit dans nos *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, pp. 263-289, et Francesca Lucchetta, *Avicenna, Epistola sulla vita futura (al-risāla l-adḥawiyya fī l-ma'ād)*, Testo arabo, traduzione, introduzione e note, Padova, Editrice Antenore, 1969.

(2) Le *Tahāfut* a été édité d'une manière critique impeccable par le P. Bouyges à Beyrouth en 1927 (Imprimerie Catholique). Sur l'édition de Sulaymān Dunya qui n'a fait que la démarquer en se contentant de l'appeler "l'édition de Beyrouth", cf. notre C.R. critique dans *MIDEO*, t. 3 (1956), pp. 303-307.

S. Van den Bergh, dans sa traduction du *Tahāfut al-Tahāfut*, traduit également intégralement le texte de Ghazālī.



tions explicites du Coran et de l'islam. Sur ces trois points, les falāsifa doivent être taxés d'impiété (*kufr*). Il s'agit 1. de l'éternité du monde 2. de la non-connaissance par Dieu des particuliers 3. de la non-résurrection des corps.

Un second groupe de thèses, bien qu'erronées, ne peuvent être qualifiées que de *bida'*, innovations blâmables. Elles rendent ceux qui les soutiennent semblables aux partisans des sectes musulmanes hétérodoxes : les avis sont partagés pour savoir s'il faut les exclure de la Communauté musulmane ou non. Ghazali préfère ne pas prendre position sur ce point.

Ces thèses de la deuxième série peuvent être groupées de la manière suivante :

1. La pérennité du monde (*abadiyya*) (deuxième question).
2. Incapacité des falāsifa de prouver l'existence de l'Auteur (*Sāni'*) du monde (question quatrième) et leur ambiguïté dans leur affirmation que Dieu est l'auteur du monde (troisième question).
3. Leur incapacité de prouver l'unicité de Dieu et leur négation des attributs.
4. Leur affirmation de la causalité naturelle (question 17e).
5. Leur incapacité de prouver que l'âme est une substance spirituelle.

En ce qui concerne l'éternité du monde, Ghazālī expose quatre objections présentées par les Falāsifa tirées tantôt du temps, tantôt de la possibilité, tantôt de la volonté de Dieu qui ne peut pas changer.

A ces arguments il répond que le monde a été créé selon une volonté de Dieu éternelle qui a éternellement décidé que le monde serait créé dans le temps, position qui rappelle celle de S. Thomas sur ce problème<sup>(1)</sup>. Quant au temps, il est lui-même créé avec le monde, il n'y a donc pas de temps avant lui; seule l'imagination peut supposer un tel temps fictif. Pour la possibilité, c'est une vue de l'esprit, de même d'ailleurs que le possible, l'impossible et le nécessaire; ce sont des considérations mentales qui peuvent être utiles mais il ne faut pas croire qu'elles correspondent à quelque chose de réel, et que tout possible doit comporter un sujet réel ayant valeur ontologique, indépendante de l'esprit.

(1) Cf. par exemple : "*Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse*" (Ia, q. 46, art. 1, ad 10m).

Les questions 3 à 11 traitent de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ghazālī s'en prend à la théorie néoplatonicienne des Falāsifa, en particulier Farabi et Avicenne, qui affirment que le premier créé est la première intelligence, qui émane nécessairement de Dieu, comme l'effet de sa cause, comme la lumière émane du soleil. Mais ce n'est pas là une vraie production : celle-ci doit provenir d'un agent libre, sachant qu'il produit, le voulant. L'affirmation des philosophes est donc purement métaphorique ou, pire, un trompe-l'œil.

De plus, ils ont affirmé que le monde est éternel : comment dire d'un tel monde qu'il est "innové" (*hādīth*), qu'il est produit? La véritable "innovation" ou production est le passage du non-être à l'être. Or l'éternel existe toujours.

Quant au principe néoplatonicien que „De l'un ne peut provenir que l'un" (*ex uno unum fit*), il se retourne contre ses défenseurs. Le monde est en effet multiple et ne vient donc pas de Dieu. Il n'y a rien dans les prémisses qui permette de dire que de l'unité émane la multiplicité. Au contraire, d'après leurs prémisses, tous les êtres existants devraient être simples. De même l'émanatisme descendant des falāsifa (production de l'intelligence de la sphère, de son âme et de son corps) est affirmé mais non prouvé.

Aussi les Falāsifa sont impuissants à prouver que ce monde multiple a été créé par le Dieu unique. Et, de ce fait, ils n'ont pas le droit, s'ils veulent être conséquents avec eux-mêmes, d'appeler le Dieu qu'ils imaginent "Agent" (*Ṣāni*). Car la foi musulmane est explicite à ce sujet. "Dieu est savant, puissant, voulant. Il fait ce qu'Il veut. Il crée les choses différentes et les choses semblables comme il le veut et de la manière qu'il veut."<sup>(1)</sup> C'est là pour Ghazālī la vraie nature de Dieu et le sens de la création.

De plus les philosophes sont impuissants à prouver l'existence même de Dieu. Ils bâtissent leur argumentation sur l'impossibilité d'une régression à l'infini d'une série de causes et qu'il faut s'arrêter à une première Cause incausée. Or un tel argument est doublement faux. En effet les corps sont, de leur point de vue, éternels et n'ont donc pas besoin de cause. En second lieu, la régression à l'infini n'est pas absurde selon leurs principes puisqu'ils admettent la possibilité d'une série infinie d'êtres produits et un nombre infini d'âmes.

(1) *Tahāfut*, éd. Bouyges p. 131.

Ghazālī passe ensuite au problème des attributs. Il affirme que les preuves des Falāsifa, en particulier d'Avicenne, de l'unicité de Dieu (question 5e) ne sont pas probantes. Ils disent que si nous supposons deux nécessairement existants, la nécessité de l'existence de chacun d'eux ne serait pas *per se* mais par une cause; le nécessairement existant serait causé ce qui serait absurde. Or, dit Ghazali, une telle preuve n'est pas probante car la division du nécessaire en nécessaire par soi et nécessaire par une cause est arbitraire.

De même les falāsifa ont nié radicalement les attributs (question 6e) parce que, disent-ils, cela introduirait en Dieu une multiplicité. Ils disent que les attributs n'entrent pas dans notre essence mais qu'ils sont accidentels par rapport à elle. Si on les affirmait de Dieu, ils seraient accidentels par rapport à son essence et donc causés, ce qui est absurde. Raisonement invalide, déclare Ghazālī; la conséquence qui devrait en être tirée, c'est de considérer l'essence comme réceptacle des attributs. Rien ne s'y oppose. C'est la faute des ash'arites qui ont employé des termes regrettables comme *mumkin*, *jā'iz*, *tābi'*, *lāzim* dont ils ont arbitrairement qualifié les attributs.

Les questions 11, 12 et 13 sont particulièrement dirigées contre les positions d'Avicenne qu'il mentionne nommément, à plusieurs reprises.

Ghazālī révoque le principe avancé par ce dernier que le premier Être, parce qu'il est immatériel, est pure Intelligence et de ce fait intellige tous les intelligibles.

C'est un principe qui demanderait à être prouvé. Quant à dire qu'il connaît toutes choses parce qu'il les crée, c'est là jouer sur les mots. Car, affirme Ghazālī, il y a deux sortes d'action : celle qui est naturelle, nécessaire qui ne comporte pas de connaissance préalable; et l'action volontaire qui au contraire, suppose cette connaissance. Or les philosophes affirment que Dieu crée nécessairement le monde.

De plus si Dieu ne connaît que lui-même, les créatures seraient plus nobles que lui puisqu'elles se connaissent elles-mêmes, et elles connaissent Dieu et le monde.

D'ailleurs (question douzième), les Falāsifa ne peuvent même pas prouver que Dieu se connaît lui-même. Leurs arguments en faveur de l'existence de ces attributs ou de leur négation ne sont pas apodictiques, ce sont des arguments dialectiques, des suppositions que les juristes eux-mêmes rejetteraient avec mépris.

De même, toujours contre Avicenne, Ghazālī maintient que la connaissance des particuliers, par Dieu, avec leurs particularités temporelles et individuelles ne porte pas atteinte à l'immutabilité divine. Rien n'empêche que la science de Dieu demeure une avec de multiples changements dans les objets, ces changements n'étant que des pures relations du côté de l'objet.

Deux autres thèmes importants sont discutés par Ghazālī, et les positions des falāsifa fortement combattues : celui du rapport nécessaire de la cause à l'effet affirmé par eux, et celui de la résurrection des corps niée nommément par Avicenne.

La question de la causalité est traitée au sujet de la possibilité du miracle, base de la religion. Il faut maintenir que, comme l'affirme la foi musulmane, Dieu est tout-puissant, il peut faire tout ce qu'il veut.

Dire qu'il y a un lien nécessaire entre ce que l'on nomme cause et son effet est un pur arbitraire de la part des Mu'tazilites et de ceux parmi les philosophes qui ont adopté leur position sur ce point. Le lien nécessaire n'existe qu'entre des concepts logiques comme, par exemple, entre la condition et le conditionné, entre les concepts opposés, la droite et la gauche, entre le haut et le bas, entre le particulier et le général. C'est ce qu'on appelle l'implication (*al-taḍammun*)<sup>(1)</sup>.

Comme par exemple l'affirmation de la couleur implique le noir ou sa négation, etc.. Or le rapport entre les présumées cause et effet ne sont pas de cette sorte : c'est un rapport accidentel, rapport qui est né du fait que l'on a constaté la coexistence ou la succession des deux faits, autrement dit une relation chronologique ou selon le lieu. Et qu'est-ce qui permet de constater ces rapports ? la seule constatation sensible, la vision. Or celle-ci n'indique pas qu'une chose a été produite par une autre, elle constate seulement qu'une chose est arrivée avec une autre ou après elle. Et la raison non seulement ne doit pas parler ici de causalité, mais doit nier que des choses matérielles comme le feu puissent brûler. L'action ne peut provenir que d'un vivant. Et c'est pourquoi il faut rapporter toutes les actions à Dieu seul, soit par l'intermédiaire des anges soit directement.

Ce qui amène l'esprit à parler de "cause", c'est l'habitude (*al-'āda*) de voir ensemble, associés, ce qu'on appelle cause et ce qu'on appelle

(1) *al-Iqtisād fi l-ʿitiqād*, éd. du Caire, Khanji 1327 H., pp. 90-91; *Tahāfut* p. 277.

effet. A force de les voir se répéter, on conclut indûment à un rapport nécessaire entre eux.

On peut se demander si cette critique porte à plein contre la position avicennienne de la causalité puisque chez lui, finalement, c'est l'Intellect Agent séparé, le *Dator formarum* qui infuse les formes. Il reste que chez Avicenne il y a le mouvement des astres qui produisent effectivement des "dispositions" dans la matière, et ces dispositions sont des "effets" liés nécessairement à leurs causes. De ce point de vue, la critique de Ghazālī porte également sur cet aspect "déterministe" de la métaphysique avicennienne.

Sur l'attaque de Ghazālī contre les preuves de l'imortalité de l'âme qui sont avant tout des preuves avicenniennes, nous ne dirons rien ici puisque c'est du ressort du *De Anima*. Par contre il nous faut terminer cette brève étude des rapports de Ghazālī avec la Métaphysique d'Avicenne par un problème important signalé déjà plus haut : celui de la résurrection des corps.

Avicenne s'est expliqué à ce sujet dans plusieurs passages de ses oeuvres. Le texte le plus important est celui de la Métaphysique du *Shifā'*, repris par le *Najāt*. En bref, l'opinion "exotérique" d'Avicenne, elle qui qu'il présente au grand public, est celle-ci :

1. C'est la Loi religieuse seule qui affirme d'une façon certaine la résurrection des corps et donne des détails sur la nature des plaisirs et des tourments qui seront son lot dans la vie future.

2. La raison à elle seule est incapable d'arriver à ce résultat, ni à en montrer la contradiction. Ce qu'elle peut affirmer c'est que le plaisir et la souffrance spirituelle sont bien supérieurs aux plaisirs et souffrances corporels dont parle la Loi religieuse à propos du corps. Les "saints initiés" se suffisent du bonheur spirituel qui les comble. A la rigueur on peut admettre pour les faibles d'esprit un emprunt à la matière céleste qui sera le support de leur représentation affective.

Ainsi présentée, la position du Shaykh al-ra'īs semble inattaquable du point de vue de l'orthodoxie musulmane. Mais alors que signifie la charge à fond menée contre lui par Ghazālī dans son *Tahāfut*? Et ce qui est plus piquant, c'est que Ghazālī fait un exposé détaillé des objections des Falāsifa, qui réfutent point par point les positions des partisans de la résurrection. Si, dans la première partie de l'exposé de Ghazālī, on retrouve certains passages des oeuvres exotériques d'Avicenne,

en particulier la supériorité du plaisir spirituel sur le plaisir du corps et ses conséquences, par contre on pouvait se demander d'où venait l'argumentation serrée des falāsifa pour établir que la résurrection des corps était impossible. Ghazālī l'aurait-il élaborée lui-même à partir de leurs principes, en en tirant les conséquences?

( En fait, l'auteur du *Tahāfut* n'a fait qu'utiliser abondamment un traité spécial d'Avicenne sur le *ma'ād*, qui est la *Risāla adḥawīyya*. On dirait que Ghazālī avait devant les yeux le texte même de cette *Risāla* quand il a rédigé le chapitre du *Tahāfut* où il attaque les *Falāsifa* au sujet de leur négation de la résurrection des corps.

### 3. Les critiques d'Averroès<sup>(1)</sup> et des auteurs postérieurs.

L'attaque de Ghazālī contre la Falsafa devait donner un rude coup à la philosophie en général et, plus particulièrement, à la doctrine d'Avicenne qui était surtout visée. Averroès avait essayé de relever le gant et de défendre les droits de la raison réfléchissant sur les dogmes religieux. Sur certains points il ne manqua pas de montrer que les attaques de Ghazālī étaient injustifiées et qu'Avicenne avait raison contre lui. La querelle des deux *Tahāfut* était en fait centrée sur la doctrine de ce dernier. Un certain moment Averroès alla jusqu'à déclarer ouvertement que, si Ghazālī attaquait avec une telle violence Avicenne, ce n'était pas tant par conviction que pour se disculper devant l'opinion publique musulmane. Cela avait été un peu la tentation d'Avicenne qui, pour se rapprocher des théologiens, avait quelquefois modifié et même altéré la doctrine d'Aristote, en particulier sur la question de l'immortalité de l'âme, qui, disait Avicenne, gardait son identité après la mort.

Par contre, Averroès était d'accord avec Ghazālī que la distinction faite par Avicenne entre le nécessaire, le possible et l'impossible était purement logique et ne pouvait donc pas servir de point de départ pour établir l'existence de Dieu. Ailleurs Averroès reproche à Avicenne de faire de l'existence un accident survenant à l'essence.

Les efforts d'Averroès<sup>(2)</sup> n'obtinrent guère de succès. Malgré la

(1) Cf. Moḥammad Yūsuf Mūsa, *al-Ilāhiyyāt bayn Ibn Sina wa Ibn Rushd*, in *Actes du Congrès de Bagdad*, Le Caire 1952, pp. 270-303; A.-M. Goichon, *L'exégèse coranique d'Avicenne jugée par Averroès*, in *Primer Congreso de Estudios arabes e islamicos*, Cordoba, Actas, Madrid, 1964, pp. 89-99.

(2) Cf. O'Schaughnessy (Th.), *St. Thomas's changing estimate of Avicenna's teaching on existence as an accident*, in *Modern Schoolman*, t. 36 (1958-59), pp. 245-260.

haute tenue scientifique de son plaidoyer, il ne put laver la Falsafa de l'opprobre dont l'avait revêtue Ghazālī. Il n'eut d'ailleurs qu'une audience très restreinte et son *Tahāfut al-Tahāfut* resta relégué dans l'oubli auprès des savants attachés à la lettre de la Loi. Bientôt toute la Falsafa connut un discrédit total auprès des orthodoxes sunnites. L'imām Abū 'Omar Taqī- al-Dīn al-Shahrazūrī, par exemple (m. 643/1245) connu sous le nom d'Ibn al-Ṣalāh, interrogé sur le jugement de Dieu relatif à celui qui s'occuperait de l'étude ou de l'enseignement des écrits d'Avicenne, répondit : „Celui qui agirait ainsi trahirait la religion et s'exposerait à éveiller une grande discorde, car Avicenne n'a pas été un savant (*'ālim*), c'était un démon.”<sup>(1)</sup>

La condamnation ne s'adressait d'ailleurs pas seulement à Avicenne, mais à la philosophie en général considérée par Ibn al-Ṣalāh comme “base de l'impudence et de la licence.”

Même un esprit aussi pondéré qu'Ibn Khaldūn (m. 1405) se méfia de la philosophie et déclarera dans sa *Muqaddima* “que la philosophie contredit la Sharī'a; celui qui en discute n'est pas à l'abri de ses périls.”<sup>(2)</sup> Et l'on trouve le même écho chez l'historien Maqrīzī (m. 1441) : “Les sciences de la philosophie ont causé à l'Islam et à ses fidèles des malheurs indicibles... Une grande part de la philosophie a contribué à l'égarément des superstitieux, ajoutant à leur impiété; elles les rend plus apostats qu'ils ne le sont déjà”<sup>(3)</sup>

On trouve des jugements similaires chez Suyūṭī (m. 1505) dans ses *Ṭabaqāt al-Mufasssirin*, chez Tāsh Kuprizadeh (m. 1554) dans son *Miftāḥ al-Sa'ada*, chez Ibn Taymiyya<sup>(4)</sup>.

Quant à Ibn Sab'īn son jugement sur Avicenne n'est pas tendre :

“Quant à Ibn Sīnā, c'est un illusionné et un sophiste, aussi bourdonnant qu'inutilisable. A quoi peuvent servir ses ouvrages? Il y déclare

(1) *Fatwa d'Ibn Ṣalāh*, éd. Munīr Memaskhi, Le Caire, 1348, p. 34 cité par M. Yūsuf Mūsa, *Avicenne et l'Azhar*, dans *La Revue du Caire*, juin 1951, p. 144.

(2) Edition du Caire, 1332, p. 144.

(3) *Khiṭaṭ*, éd. du Caire, 1326, pp. 4 et 183-184, cité par Mūsa, *art. cit.*, p. 144.

(4) Cf. l'article du cheikh Mūsa dans la *Revue du Caire*, qui cite un texte de Suyūṭī mais ne donne pas de référence. Pour Tāshkuprizādeh, il renvoie à vol. I, p. 26 de l'édition de Hayderabad 1328. Pour Ibn Taymiyya, voir H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Le Caire, 1939.

avoir découvert la "philosophie orientale" mais, s'il l'avait découverte, son parfum l'en aurait embaumé, tandis qu'il est resté dans un puits suffocant. La plupart de ses écrits, livres et théories, proviennent des livres de Platon; ce qu'il y a ajouté de son crû est oisieux et ne mérite aucune considération; le *Shifā'*, son plus célèbre ouvrage, abonde en incohérence; il y contredit aussi le Philosophe (Aristote), mais, en cela, il est à louer car il y exprime ouvertement ce que l'autre avait célé. Ce qu'il a fait de mieux en métaphysique, ce sont les *Tambihāt wal ishārāt* et l'allégorie de *Ḥayy-Ibn-Yaqzān*; étant bien entendu que tout leur contenu provient des Lois de Platon et de sources soufies, qu'il y a amalgamées. Il les a combinées par esprit d'acculturation (*tamaddun*) et d'investigation philosophique, mais il n'y saurait servir de guide ni pour l'une de ces sources ni pour l'autre."<sup>(1)</sup>

Cette opposition farouche dans les milieux conservateurs sunnites, surtout dans la citadelle de l'orthodoxie que représente l'Azhar, dura jusqu'à la fin du 19e siècle. Ce n'est qu'au premier quart du vingtième que l'on vit certains professeurs de dogmatique à l'Azhar s'ouvrir timidement à la réflexion philosophique proprement dite et s'intéresser comme cela se doit à Avicenne. On peut citer parmi ces esprits avancés pour l'époque les cheikhs Bekhit, qui possédait un magnifique manuscrit du *Shifā'*, - 'Abd al-Maguid Salīm, le cheikh Ḥussein Wāli.<sup>(2)</sup>

Avicenne eut cependant un certain nombre d'admirateurs et de disciples. Dans l'Espagne musulmane Ibn Bajja (Avempace) (m. 1138) et Ibn Tufayl (m. 1185) reconnaissent ce qu'ils lui doivent. Et ce dernier a écrit son *Ḥayy ibn Yaqdhān* dans la lignée de son prédécesseur. Ibn Tumlūs (m. 1223) s'inspira dans livres sur la logique de Fārābī et d'Avicenne; Shahrastāni (m. 1153) dans son précieux livre des *Milal wal-niḥal* consacre de longues pages à Avicenne dont il expose la doctrine métaphysique avec beaucoup de clarté mais en gardant une stricte objectivité.

Par contre d'autres auteurs ne ménagent pas leur admiration malgré des critiques sur des points particuliers. C'est ainsi que Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210), grand théologien et grand exégète, sera abondamment nourri de la doctrine avicennienne. Ses *Mabāḥiṭh mashriqiyya* le citent presque à chaque page : il reproduit ses opinions à côté d'autres, il est

(1) Traduction de Louis Massignon dans *Memorial Henri Basset*, t. 2, Paris, Geuthner, 1928, p. 126.

(2) Cf. l'article du cheikh Mūsa dans la *Revue du Caire* cité plus haut.



vrai, mais il ne cache pas ses préférences. Il a d'ailleurs lui-même commenté les *Ishārāt* et quand il se rendit en Transoxiane pour y rencontrer les savants de la région, il les trouva plongés dans l'étude d'Avicenne, en s'aidant d'ailleurs de son commentaire des *Ishārāt*. Et, à travers Rāzī, Avicenne passera d'une façon normale chez les auteurs de *kalām* : Ijī (m. 1355), Jurjāni (m. 1413) Taftāzāni (m. 1389), l'opinion du Ra'īs est toujours citée comme un auteur classique.

#### 4. La Métaphysique d'Avicenne et la philosophie de l'Israq.

A mesure d'ailleurs que l'on se rapproche de l'Iran et de ses savants, l'admiration pour Avicenne augmente. Nous verrons dans quelques instants comment elle prendra chez les shī'ites du 17<sup>e</sup> s. une valeur plus profondément traditionnelle dans le sens d'une redécouverte des grands thèmes de l'Iran antique. Mais déjà un Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsi (m. 1273), commentera certains livres du maître et le défendra contre ses détracteurs. Comme Avicenne, il était bilingue, maniant aussi bien l'arabe que le persan. Il commenta en arabe les *Ishārāt* et écrivit en persan un commentaire complet de l'*Organon* ainsi que de l'*Isagoge* de Porphyre (*Asās al-Iqtibās*, éd. Radawi) où l'on retrouve la substance même du *Shifā'*. Chargé de traduire en persan l'*Ethique* de Miskawayh, il préféra composer un ouvrage personnel sur le sujet, en s'inspirant largement d'Avicenne.

Un neveu à lui connu sous le nom de Baba Afḍal (Afḍal al-Dīn Kāshānī) continua la tradition de la famille; comme Avicenne, il insista sur la correspondance entre les âmes célestes et les anges.

Un autre contemporain de Ṭūsi et également admirateur d'Avicenne fut Quṭb al-Dīn al-Shirāzī (m. 1311), qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme Mulla Sadra que nous verrons plus loin. Il composa un commentaire du *Canon* d'Avicenne et parmi ses nombreux travaux en arabe, il commenta longuement la philosophie illuminative de Suhrawardī. En persan, il écrivit un gros livre de philosophie incorporant le contenu du *Shifā'* et pratiquement dans les mêmes cadres.

On pourrait ajouter beaucoup d'autres auteurs, des théologiens surtout, moins importants, qui discuteront longuement le système d'Avicenne et composèrent des manuels, en particulier de logique, où l'on retrouve tout la doctrine et la terminologie avicenniennes, et qui

servirent de text-book pour des générations d'étudiant en sciences religieuses.<sup>(1)</sup>

Cette persistance de la philosophie avicennienne dans la ligne surtout pourrait-on dire "orthodoxe" et philosophiquement aristotélicienne, concerne avant tout l'Avicenne du *Shifā'*, celui qui veut rester en union avec "l'ensemble", avec les péripatéticiens de son temps; cette ligne constituera ce qu'on a appelé les *mashshā'ūn*, les Péripatéticiens. Mais il y a un autre Avicenne, celui que M. Corbin avec tant de compétence, d'enthousiasme et de labeur a essayé de mettre en valeur, l'Avicenne du *Récit visionnaire*, celui qui conduit au seuil de l'Orient et dont la doctrine se manifeste surtout dans ce qu'on appelé ses écrits mystiques, *Ḥayy Ibn Yaqdhān* et *Le Récit de l'Oiseau*. Il s'agit de l'Avicenne de la "Philosophie Orientale" qui déjà a essayé de récupérer en quelque sorte dans sa philosophie les thèmes argéologiques de la Perse ancienne et ceux de la lumière.

#### a) Suhrawardi.<sup>(2)</sup>

Celui qui devait être le fondateur de cette "Philosophie illuminative" (*Falsafa ishrāqīyya*, -ou *mashriqīyya*, Corbin a montré, contre Nallino, que c'est la même philosophie), le fondateur de cette philosophie est bien un disciple d'Avicenne si l'on veut, mais un disciple qui réalisa ce que le Maître n'avait pas réussi à faire : "ressusciter" la Philosophie Orientale, celles des Anciens Perses. Chez Suhrawardi comme chez Avicenne, il ne s'agit pas d'un Orient géographique mais d'un Orient métaphysique, au-delà de toutes frontières. Chez Avicenne, cet Orient s'annonce dans le Récit de Ḥayy Ibn Yaqzān, dans le Commentaire du verset de la Lumière, dans le "Récit de l'Oiseau", dans des références aux Notes sur la Théologie d'Aristote. Peut-être aussi avait-il tenté avec les quelques sources qu'il possédait de retrouver cette Philosophie orientale : il avait commencé à écrire un grand ouvrage *Kitāb al-inṣāf wal-intiṣāf*

(1) Cf. les travaux de Nicholas Rescher sur l'histoire de la logique chez les Arabes, par exemple, *The development of Arabic Logic*, Univers. of Pittsburg Press, 1964.

(2) Cf. Bibliographie sélective dans H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, NRF, p. 360 et surtout, de lui également, *En Islam Iranien... II. Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, NRF, 1971. Egalement, du point de vue iranien, Seyyed Hossein Naṣr : son chapitre sur Suhrawardi dans l'ouvrage de M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963, t. 1, pp. 372 - 398.

(Le Livre où on fait le partage avec équité). Malheureusement l'ouvrage resta inachevé et très peu de fragments survécurent au sac d'Ispahan en 1034.

Et c'est pourquoi, Suhrawardi a la conscience d'avoir été le premier à retrouver cette source ancienne et de l'avoir ressuscitée: "Il y eut, écrit-il, chez les Anciens Perses, une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu (*al-Haqq*) et qui marchaient ainsi dans la voie droite, sages-théosophes éminents, sans ressemblances avec les Mages (*Majūs*). C'est leur précieuse théosophie de la Lumière, celle-là même dont témoigne l'expérience mystique de Platon et de ses prédécesseurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre qui a pour titre *La Théosophie orientale*, et je n'avais pas eu de précurseur sur la voie d'un pareil projet," (p. 29)

Ainsi les Platoniciens de l'Ancienne Perse dominent l'horizon des *Ishrāqiyyūn*: Hermès qui sera identifié avec le prophète Idris et considéré non seulement comme l'ancêtre de toute sagesse mais comme le héros archétype de l'extase mystique, Zoroastre, Platon. D'autres figures du passé iranien leur seront adjointes; l'ensemble constituera "la sainte ligne de la gnose" (*silsilat al-'arīfīn*). Les platoniciens de la Perse islamique interpréteront les Idées platoniciennes en termes d'argéologie zoroastrienne.

Chez Suhrawardī, "l'Orient, c'est l'Univers des Lumières archaïques s'originant à la Lumière-de-gloire (*Xvarrah*) et nimbant la Lumière des lumières avec tous les Oriens qui en sont les degrés." (H. Corbin).

Pour arriver à intégrer ces platoniciens anciens dans la révélation islamique, il faut faire un travail de *ta'wil*, une herméneutique synchronisante. Suhrawardi transpose aux sages de l'Ancienne Perse ce que le verset coranique 7, 159 affirme d'une certaine communauté: "Il y avait parmi le peuple de Moïse une communauté d'hommes qui étaient guidés par Dieu et marchaient dans la voie droite". Mais, trait important, ces Sages (*al-majūs al-ašīyyūn*) ne professaient pas le dualisme radical, la coéternité des deux Principes, Lumières et Ténèbres: Zoroastre, qui est un des prophètes de l'Unique, posait l'existence d'un Seul Principe pour la Lumière et les Ténèbres, et le mal résultait du mélange des ténèbres avec la lumière.

Dès lors la philosophie suhrawardienne, tout en s'inspirant de

la Métaphysique avicennienne, la transposera en une Philosophie de la Lumière. Dieu est la Lumière des lumières. A partir de Lui une irradiation engendre à l'infini d'autres sources de lumière qui, dans leurs irradiations réciproques, goûtent la jouissance de la lumière originelle. Les lumières s'échelonnent selon un ordre descendant, lumières archaïques, lumières régentes des espèces et des corps parmi lesquels la lumière régente de chaque homme. Chaque espèce, les sphères célestes, les éléments simples et leurs composés ont un Seigneur, qui est une Intelligence séparée, régente de cette espèce.

Cette lumière primordiale est source de bonheur et la lumière glorieuse qui ennoblit tous ceux qui la touchent. Aussi l'âme, dans son exil (*ghorba*) d'ici-bàs, doit-elle, pour trouver son bonheur, rejoindre les "temples de lumière" (*hayākil al-nūr*).

Suhrawardi paiera de sa vie cette tentative héroïque de retrouver dans l'héritage de l'ancienne Perse, et des traditions hermétiques et mystiques le pur enseignement de la Révélation coranique. Les partisans de la stricte orthodoxie le surcanneront Suhrawardi *al-maqtūl*, le tué, l'assassiné; mais ses fervents disciples le considéreront comme un "martyr". Et dorénavant dans l'histoire de la pensée musulmane, philosophie et religion seront intimement mêlées: on ne peut être un vrai *ishrāqī* si on ne connaît pas la philosophie et on ne peut pas non plus être un philosophe véritablement si on n'a pas soi-même expérimenté "l'illumination". De sorte que nous pourrions constater après Suhrawardi deux lignes de pensée en ce qui concerne la Métaphysique d'Avicenne: l'une qu'on pourrait appeler avicennienne pure, appelée la philosophie des Péripatéticiens (*al-mashshā'ūr*), l'autre celle des partisans de la philosophie illuminative, les *Ishrāqīyyūn*.

Au 16e siècle, l'Iran assista à un mouvement de Renaissance nationale sous l'impulsion des Safavides. Le pays se rétablit, politiquement, presque dans le cadre de l'ancien empire sassanide. Désireuse de gagner le sentiment du peuple, la nouvelle dynastie mit l'accent sur la religion, l'imamisme, plus que sur la race ou la langue. Si l'art et, en particulier l'architecture connut une floraison remarquable, par contre la littérature, faute de liberté dans l'expression, s'étiola. Les littérateurs de talent prirent le chemin de l'exil volontaire et cherchèrent dans l'Inde le patronage de généreux mécènes.

La théologie par contre, et la réflexion philosophique qui l'accompagnait, eurent des représentants originaux. Il ne serait pas exagéré de

dire qu'Avicenne fournit toujours la base structurelle de toute élaboration philosophique soit directement soit à travers le maître de l'*Ishrāq*, Suhrawardī. Les grands auteurs dont nous allons donner les noms commentèrent pour la plupart ou le *Shifā'* d'Avicenne, le shaykh al-ra'īs, ou la *Théosophie orientale* de Suhrawardī, ou le plus souvent les deux à la fois.

Il faut dire que ces penseurs en Iran avaient les coudées un peu plus franches que dans des pays à majorité sunnite. Pour les shi'ites les portes de "l'élaboration personnelle" (*ijtihād*) n'étaient point closes et certains ne craignaient pas de s'aventurer dans des voies nouvelles. Beaucoup abandonnèrent l'arabe ou du moins écrivirent certaines de leurs œuvres en persan. Bientôt on put distinguer deux tendances : l'une fondamentaliste, attachée au passé, l'autre, plus large, ne craignant pas de greffer sur la métaphysique avicennienne de nouvelles catégories.

#### b) **Mir Damad**<sup>(1)</sup>.

Une des figures les plus marquantes de l'École safawide fut Muḥammad Bāqir Dāmād, mieux connu sous le nom de Mīr Dāmād. Lui et son disciple Mulla Ṣadra sont, sans conteste, les plus grandes figures de la *ḥikma* en Perse dans les temps modernes.

Mīr Dāmād, d'une famille shi'ite distinguée, reçut une éducation religieuse soignée; il eut entre autres comme maître Ibn 'Abd al-Ṣamad 'Amīlī. Il passa la plus grande partie de sa vie, à Ispahan, la capitale de l'empire, hautement estimé par le shah 'Abbās le Grand, entouré de nombreux élèves.

C'est à Mīr Dāmād que revient le mérite d'avoir été au point de départ d'une renaissance de la métaphysique avicennienne et la doctrine *ishrāqī* de Suhrawardī. Il le fit avec son apport personnel ouvrant ainsi la voie à la grande synthèse accomplie par son disciple Mulla Ṣadra.

La plupart de ses écrits sont en arabe; ils sont rédigés en une langue volontairement difficile, afin de voiler aux esprits bornés et étroitement traditionalistes certaines vérités philosophiques capables de les scandaliser. Il écrivit également des poèmes, en arabe et en persan sous le nom

(1) Cf. Henry Corbin, *En Islam Iranien...* t. III, Livre V; *Anthologie des philosophes iraniens*, Bibliothèque iranienne, 18, 1972, t. 1 pp. 15-30.

de plume *Ishrāq* exprimant ainsi, d'une façon dissimulée son admiration pour Suharawardi.

Parmi ses nombreux écrits, on peut mentionner *al-Ufūq al-mubīn* (*L'horizon clair*) sur l'être, le temps et l'éternité; *Taqwīm al-īmān* sur l'être, la création et la connaissance de Dieu et plusieurs traités de philosophie *ishrāqī* : les *Muqābasāt*, les *Taqdisāt*, les *Jadhawāt*, la *Sidrat al-Muntaha*; et un commentaire du *Shifā'*.

Deux traits caractérisent son oeuvre métaphysique: l'organisation de ses traités, et sa notion de création éternelle, *ḥudūth dahrī*.

A l'encontre de la division de la philosophie, devenue classique depuis Avicenne, en logique, physique, mathématique et métaphysique, Mir Dāmād, dans les *Muqābasāt*, par exemple, fait un exposé selon le schéma suivant : différents sens de la création, division de l'être, les variétés de l'antériorité et la multiplicité, rappels du Coran et du *hadith*, le temps et le mouvement, la nature, critique de la logique, la toute puissance divine, la chaîne de l'être et finalement la prédestination.

Le second trait est, avons-nous dit, la notion du temps éternel. Pour résoudre le problème de la création dans le temps ou de la création éternelle, Mir Dāmād recourt à une division ontologique de la réalité en *zamān* ou temps, *dahr* et *sarmad*, deux sortes d'éternité.

L'essence divine (*dhāt*) est au-dessus de toute distinction et attribut mais elle est la source des noms et attributs divins qui sont à la fois avec l'essence et distincts d'elle. La relation immuable de l'essence avec les attributs est appelée *sarmad*. C'est l'éternité au sens absolu. Les noms et les attributs, -qui correspondent aux archétypes, idées platoniciennes ou les seigneurs des espèces (*arbāb al-naw'*) comme les appelle les *ishrāqī*, engendrent le monde du changement. Ils sont les intelligences immuables de ce monde, et chaque espèce de ce monde est une théurgie (*tilism*) pour son archétype. La relation entre les archétypes immuables et le monde du changement ressemble à la réflexion de la lune dans un courant d'eau : la lune s'y reflète, son image reste immuable alors que la substance de l'eau coule continuellement. Cette relation entre l'immuable et le changement Mir Dāmād l'appelle *dahr*. Finalement la relation entre un changement et un autre est appelé *zamān* (temps) au sens aristotélicien du mot : mesure du mouvement.

Cette distinction permet à Mir Dāmād de dire que la création qui

a été réalisée par l'intermédiaire du monde des archétypes est une création *dahri* mais non *zamani*.

Dans les *Jadhawāt*, Mīr Dāmād présente un cycle complet de sa métaphysique. En ce qui concerne la génération de la multiplicité à partir de l'unité, il rejette la conception d'Avicenne basée sur la triple considération du premier intellect : de l'essence divine, de lui-même comme nécessaire et comme possible. Pour Mīr Dāmād, le nombre des intelligences est illimité et de même le nombre de leurs relations.

Mīr Damad introduit dans son élaboration doctrinale des éléments importants de la sagesse persane antique, entre autres le monde intermédiaire entre le monde des intelligences et le monde visible. C'est le monde de l'imagination séparée, qui contient les formes platoniciennes de tous les corps physiques.

Mīr Dāmād fut également attiré par les écrits mystiques d'Avicenne comme on peut s'en apercevoir dans sa correspondance.

Un des des ses gendres, Sayyid Aḥmad 'Alawi, fit un volumineux commentaire du *Shifā'* intitulé *La Clé du Shifā'* dans lequel il amplifie la cosmologie d'Avicenne en y introduisant une part importante de zoroastrisme de source zoroastrienne, rappelant l'esprit sinon la lettre de Suhrawardī.<sup>(1)</sup> Il projette le dualisme zoroastrien dans la pensée avicennienne. Utilisant le principe de la procession du multiple à partir de l'un, 'Alawi mentionne Pythagore assurant que si l'un précède de la première cause, le non-un en précède également. Et il apporte comme confirmation de cette affirmation le cas de Zoroastre qui enseignait que si de l'Être Premier est produit, l'Ange du bien, Yazdan, de l'ombre de cet Être se produisait l'ange du mal, Ahriman. La métaphore de l'ombre est une conséquence de l'émanation de la lumière.

Une autre figure remarquable de l'École d'Ispahan est Mīr Fidareski (m. 1640) qui était également estimé à la cour du Shah 'Abbas. Il portait l'habit des *sūfīs* et il subit la double influence d'Avicenne et de Suhrawardī. La rigidité de l'orthodoxie de la cour le poussa à émigrer en Inde où sa philosophie avicennesuhrawardienne s'imprégna de la pensée hindoue.

(1) Cf. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. 1, pp. 57, 282.

c) **Mulla Sadra Shirazi**<sup>(1)</sup>.

Mais celui qui devait devenir le représentant par excellence de la philosophie *ishrāqī* en Iran dans les temps modernes est celui qu'on appelle "le chef de file des théosophes", Şadr al-muta'allihīn : Şadrud-dīn ibn Ibrahim Shirāzī, plus communément désigné sous son nom honorifique Molla Şadrā. Il était natif de Shirāz où il naquit vers 1571. Il quitta sa ville natale pour étudier la *ḥikma* sous la direction de Mīr Dāmād et de Findareski. Il épousa la fille du premier et ayant obtenu sa licence d'enseigner, il commença, avec la permission du maître, à exposer sa doctrine.

Il commença par se retirer dans un petit village près de Qumm où il mena, pendant quinze ans, une vie austère de prière et d'étude. Il voulait fuir l'odieuse persécution de théologiens traditionnels et étroits dont il se plaindra souvent dans ses dissertations avec parfois une pointe d'amertume. Dans sa retraite studieuse, il eut, raconte-t-il, l'intuition profonde (*ishrāq*) du monde intelligible connu jusqu'ici à travers les livres. Il fit plusieurs fois, à pied, le pèlerinage de la Mecque et mourut à Başra à son retour du septième pèlerinage.

Il écrivit abondamment en un style clair, contrairement à celui de son maître Mīr Dāmād, des ouvrages dans les divers secteurs des sciences religieuses. En arabe deux de ses ouvrages philosophiques sont de première importance : *al-Asfār al-arba'a* (*Les quatre voyages*) et *Shawāhid al-rubūbiyya* (*Les témoins de la Seigneurie*).; Il commenta également le *Shifā'*, mais n'en termina qu'une partie, et il commenta également la *Ḥikmat al-Ishrāq* de Su'rawardī. Enfin un de ses livres porte le titre significatif : *Kasr al-aşnām al-Jāhiliyya* (*La mise en pièces des idoles de l'ignorance*).

L'affirmation du Comte de Gobineau—un des rares Européens à s'être quelque peu penché, au siècle dernier, sur la vie intellectuelle en Iran—n'est pas tout à fait exacte quand il dit que Mulla Şadra n'est pas un

(1) Sur Mulla Sadra, cf. Henry Corbin, *La place de Mulla Şadra (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne*, in *Studia Islamica*, t. 18, Paris, 1963, pp. 81-113; éd. et traduction du *Kitāb al-Mashā'ir* (*Livre des Pénétrations métaphysiques*), Bibl. Iranienne, 10, Téhéran-Paris, 1964; *En Islam Iranien...*, Paris Gallimard, t. IV, pp. 54-122; Sayyed Hossein Naşr, *Mulla Şadra as a source for the History of Muslim Philosophy*, in *Isl. Studies*, t. 3 (1964), fasc. 3, pp. 309-314; *Şadr al-Dīn Shirāzī (Mulla Şadra)* dans Sharīf pp. 332-360; Fazlur Rahman, *The philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dīn al-Shirāzī)*, State University of New York Press, Albany, 1975.



inventeur ni un créateur mais un restaurateur seulement. Mulla Şadra a fait plus : sa doctrine n'est pas un avicennisme pur, ni une pure doctrine *ishrāqī* telle que Suhrawardi l'avait fondée, mais bien une vaste synthèse dont on peut à coup sûr contester la valeur, mais qui a su d'une manière originale intégrer avec les deux doctrines précédentes l'immense gnose d'Ibn 'Arabi, de nombreux éléments sûfis, et enfin ses propres idées personnelles. Il sut apporter à la théologie chi'ite dont il était un ardent adepte, toutes les élaborations de ses devanciers de sorte que sa doctrine est devenue en quelque sorte la grande "doctrine communis" des penseurs chi'ites modernes.

L'ouvrage le plus important avons-nous dit, est l'*Asfār al-arba'a*, ouvrage énorme (plus de 1000 pages dans l'édition lithographique de Téhéran) qui fait pendant au *Shifā'* d'Avicenne et aux *Futūḥāt al-makkiyya* d'Ibn 'Arabi. Il s'agit, comme l'explique l'auteur dans son Introduction, 1. du voyage de la créature ou de la création vers Dieu 2. du voyage dans la vérité avec la Vérité 3. du voyage à partir de la Vérité vers la création avec la Vérité 4. enfin du voyage avec la Vérité dans la création. C'est en quelque sorte un chemin de la perfection, une marche vers Dieu présentée sous forme systématique.

Le seul plan de l'ouvrage montre à la fois les ressemblances et la différence avec le *Shifā'*. Le premier livre traite de l'Existence (*al-wujūd*) et de ses diverses manifestations; le deuxième des substances simples, des âmes et des corps, autrement dit une Philosophie de la nature; le troisième de la Théodicée, enfin le quatrième de l'âme: son origine, sa destinée future.

Un des avantages de cet immense ouvrage, c'est qu'on y trouve une mine de citations d'auteurs anciens avec leur identification. Mulla Şadra utilise en particulier de nombreuses oeuvres d'Avicenne, quelquefois des oeuvres mineures ou sa correspondance avec ses élèves. Il se réfère souvent aux philosophes persans pré-islamiques: il les appelle "les penseurs pahlavi" ou parfois "les Chosrowaniens" évitant de les désigner comme "zoroastriens" pour éviter la vindicte des orthodoxes.

Nous ne pouvons nous étendre sur la doctrine de Mulla Şadra; nous allons rappeler seulement ses caractéristiques dans la mesure où elle se rattache ou se distingue de la métaphysique avicennienne.

A la base de sa métaphysique il y a une conception de l'existence (*al-wujūd*) empruntée à Ibn 'Arabi mais à laquelle il donne une forme

systématique : il professe un monisme de l'existence radical. Pour lui il n'y a qu'une seule réalité dans tous les niveaux de l'existence. Il l'illustre volontiers par l'image de la lumière qui reste elle-même quels que soient les degrés de sa manifestation.

Comme Avicenne, il conçoit les trois catégories d'êtres : Dieu en qui l'essence est identique à l'existence, le nécessairement existant, et émanant de Lui, la première intelligence, appelée de plusieurs noms : l'Existence absolue, l'existence étendue (*al-wujūd al-munbasit*), l'émanation sacrée (*al-fayḍ al-muqaddas*), la Vérité des vérités (*ḥaḳīqat al-ḥaḳā'iq*), identifiée avec la réalité de Muhammad.

Puis les pures intelligences jusqu'à dernière, le *Dator formarum* qui gouverne le monde sublunaire selon le décret divin, qui inspire les prophètes.

Mais à l'encontre d'Avicenne qu'il critique d'ailleurs sur ce point, il admet à la suite de monde des intelligences, celui des Idées platoniciennes, des archétypes, où on trouve, selon l'expression de Suhrawardī, les "seigneurs des espèces" (*arḥāb al-anwā'*). L'archétype étant essentiellement un avec les particuliers, c'est la matière qui multiplie ceux-ci. Les êtres de ce monde sont les reflets et les ombres de ces archétypes.

Puis, et c'est là une innovation de Mulla Ṣadra par rapport à Avicenne, le monde de l'imagination cosmique ou des formes inversées ou réfléchies, état intermédiaire entre le domaine purement intelligible et le domaine matériel.

Enfin le domaine matériel. Mulla Ṣadra admet l'hylémorphisme avec Avicenne et contre les *Ishrāḳiyyūn* mais la matière n'est pas limitée au monde corporel : elle est une potentialité qui affecte les divers degrés de l'existence : les âmes ont une matière spéciale adaptée à elles. Ce n'est qu'au niveau des intelligences pures que Mulla Ṣadra appelle *‘ālam al-jabarūt* que toute matière disparaît.

Une caractéristique de la doctrine métaphysique de Mulla Ṣadra c'est sa conception d'un mouvement substantiel (*al-ḥaraka al-jawhariyya*),<sup>(1)</sup>

(1) Sur cette notion de *ḥaraka jawhariyya*, cf. le texte suivant de M.H. Corbin (extrait de l'article des *Studia Islamica*, 1963, p. 105):

“Sa métaphysique de l'être pose qu'aucune essence n'est antérieure à son acte d'exister; c'est son acte même d'exister (*wojūd*) qui détermine ce qu'est une essence. C'est en étant qu'un être *est* ce qu'il est, c'est-à-dire actue ou actualise son essence. Bien entendu, ne faisons pas de Mulla Ṣadra un "existentialiste" de nos

notion qu'il utilise pour expliquer la création dans le temps, la relation entre le permanent et le changeant, la création de l'âme et plusieurs aspects de l'eschatologie.

Visiblement influencé par Ibn 'Arabi, Mulla Şadra compare le monde à un fleuve dont l'eau coule continuellement; le mouvement est une continuelle régénération et recréation du monde à chaque instant : ce ne sont pas seulement les accidents qui sont en mouvement mais la substance même de l'univers. Ce mouvement de la substance a deux aspects, l'un de permanence, l'autre de changement. Le premier le maintient dans le monde des archétypes, le second par le continuel renouvellement le rattache à la nature.

Le temps mesure du mouvement substantiel devient un caractère inhérent à l'existence du cosmos. Il est plus exactement la mesure du mouvement substantiel des cieux mais non la mesure de leur rotation, comme chez Aristote.

Cette notion de de mouvement substantiel et celle du temps qui s'y rattache va permettre à Mulla Şadra de résoudre d'une façon originale le problème de la création. Il rejette à la fois la conception d'une création *ex nihilo* des mutakallimîn ainsi que celle des falāsifa que le monde a été créé in principio mais non dans le temps. L'opinion de son maître basée sur le *ḥudūth dahri* ne le satisfait pas non plus.

Pour lui le monde est créé dans le temps (*al-ḥudūth al-zamāni*) parce qu'à travers le mouvement substantiel l'existence de l'univers est renouvelée à chaque instant, ou plus exactement le monde est créé à chaque instant, - mais, et par là il se sépare de la position classique des mutakallimūn, le monde, est rattaché d'une façon permanente, donc éternelle, au monde des archétypes.

Un autre principe anti-avicennien est celui de la connaissance. Mulla

---

jours; ce serait un quiproquo. Il veut dire ceci: puisque c'est son actes d'être qui détermine une essence, il s'ensuit qu'en fonction de ses actes d'être, une même essence, loin d'être immuable, est susceptible de passer par des degrés d'intensification ou d'affaiblissement, dont l'échelle est pratiquement illimitée. Nous n'avons donc plus ici, comme chez les philosophes ses précécesseurs, un royaume des essences immuables. On peut parler chez Molla Şadrâ d'une mobilité, d'une *inquiétude de l'être* (sa fameuse doctrine du *ḥarakat jawhariyya*), et partant de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de *métamorphoses*, dont les étapes marquent autant de plans d'univers."

Şadra affirme que, quand l'intellect connaît, il devient à la fois identiquement l'intellect et l'intellection (*ittiḥād al-‘aql wal-ma‘qūl*). Mais l'âme humaine a le pouvoir de créer les formes des choses en elle-même; elles ont en elles une existence mentale (*wujūd dhiḥni*) et elle peut ainsi s'identifier à elles. Tandis qu'en Dieu la connaissance divine crée les choses et leur donne une existence *in re* (*wujūd ‘ayni*).

Mulla Şadra essaie d'éviter le reproche fait aux Falāsifa de ne pas reconnaître chez Dieu la connaissance des singuliers. Il rejette la notion péripatéticienne d'une projection des formes des choses dans l'Essence divine ainsi que la notion *ishrāqī* pour qui la connaissance de Dieu pour les choses, c'est la présence des formes des choses à son Essence. Mulla Şadra utilise plutôt le symbole gnostique du miroir : l'Essence divine est comme un miroir où Dieu voit les formes et essences de toutes choses. Par la contemplation de ces formes ou archétypes dans le miroir de sa propre Essence, il les crée. Et parce que les formes de toutes choses, universelles ou particulières, sont réfléchies dans son Essence, Dieu connaît le moindre atome de l'Univers.

Mulla Şadra consacre de longues dissertations à la nature de l'âme. Il intègre cette étude dans la Métaphysique. L'âme est une réalité singulière, d'abord identique en quelque sorte au corps puis peu à peu, elle franchit graduellement, par étapes, les niveaux de l'âme végétative, animale enfin humaine. Elle obéit à cette loi de l'ascension progressive vers le plus noble (*imkān al-ashraf*) qui est aussi un des principes essentiels de la vision philosophique de Mulla Şadra. Il reconnaît d'ailleurs, en se basant sur les données coraniques et gnostiques des soufis, sept degrés d'existence de l'âme : *ṭabī‘a* (nature), *nafs* (âme), *‘aql* (intellect), *rūḥ* (esprit), *sirr* (secret), *khafi* (secret caché) enfin *akhfa* (l'état le plus caché) qui est celui de sa parfaite union avec Dieu.

Mulla Şadra se sépare aussi d'Avicenne en accordant l'immortalité non seulement à l'intellect mais aussi à l'imagination, faculté du monde intermédiaire (*barzakh*) et capable de créer de formes. Dès lors Mulla Şadra résoudra de la façon suivante le problème de la résurrection des corps. L'âme rationnelle après la mort ou bien elle est parfaite, comme les âmes célestes et de certains hommes; alors elle retourne à Dieu. Ou bien elle est imparfaite. Dans ce dernier cas, il faut considérer si elle désire la perfection ou non. Si elle désire la perfection, elle souffrira après sa séparation du corps, elle sera purifiée et finalement sera unie à Dieu. Ou bien elle est, comme les animaux, dépourvue de tout désir

de perfection, comme les âmes animales ou celles des hommes mauvais, après la séparation d'avec le corps elles s'unissent aux formes du monde intermédiaire de l'imagination (*'ālam al-mithāl*).

Et que devient la résurrection des corps dans cette conception ? Mulla Ṣadra considère ce point comme un des grands mystères de la métaphysique, accessible seulement aux esprits très avancés. Il admet en principe la résurrection des corps mais l'interprète à sa façon. L'intellect et l'imagination innés dans l'homme recevront après la mort le pouvoir de créer des formes externes, comme le font les saints ici-bas. Ils pourront ainsi créer les plaisirs causés par les sens sans avoir besoin d'organes extérieurs. Autrement dit, les organes du corps qui paraissent extérieurs à l'homme, sont créés à l'intérieur de l'âme de sorte que la résurrection de l'âme est réellement complète avec le corps. Au paradis les élus pourront créer les plus belles formes; en enfer, les damnés ne peuvent créer que des formes laides.

## V — LA METAPHYSIQUE D'AVICENNE DANS L'OCCIDENT LATIN

### 1. La pénétration de la Métaphysique en Occident.

En Occident l'influence d'Avicenne a été considérable au moyen âge. Nous avons cité au début le jugement de M. Gilson à ce sujet. Etant donné l'intérêt que présente cet aspect de la doctrine avicennienne pour ceux qui s'intéressent aux rapports entre l'Orient et l'Occident, nous allons donner quelques détails sur la pénétration d'Avicenne en Occident au moyen âge et la manière dont il a été utilisé par un certain nombre de théologiens chrétiens.

On sait que c'est Amable Jourdain<sup>(1)</sup> qui, le premier, mit en lumière l'importance des traductions de l'arabe faites dans le milieu de Tolède sur l'instigation de l'évêque Raymond de Sauvetat. Le travail de Jourdain était centré sur les œuvres d'Aristote et de ses commentateurs arabes, en particulier Avicenne. Depuis ses recherches, d'autres

(1) A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques*, 2e éd., par Ch. Jourdain, 1843.

travaux ont été poursuivis, en particulier ceux de Bédoret<sup>(1)</sup>, Théry<sup>(2)</sup>, le P. Alonso<sup>(3)</sup> et surtout Mlle M.-Th. d'Alverny<sup>(4)</sup>. On a étudié plus attentivement la tradition manuscrite et les données historiques et pu déterminer avec assez de précision les étapes de l'entrée de l'oeuvre d'Avicenne en Occident et la manière dont les auteurs ont su en tirer profit.

Nous avons donné plus haut l'essentiel des résultats de ces travaux. Nous n'y reviendrons pas. Mais avant d'examiner l'influence de la *Métaphysique* sur quelques grands auteurs médiévaux, il n'est pas signaler pourquoi et selon quelles perspectives la doctrine métaphysique inutile de d'Avicenne a été reçue en Occident chrétien.

Tout d'abord l'oeuvre d'Avicenne, en particulier le *de Anima* et la *Métaphysique*, se présentait comme un ensemble imposant d'une philosophie complète. Aristote n'était pas encore dans la place, ses oeuvres physiques et métaphysique ne devant arriver que plus tard et par étapes.

En second lieu, Avicenne se présentait à la fois comme le commentateur le plus autorisé d'Aristote et comme son continuateur, bien plus comme son redresseur au point de vue religieux. Pour des chrétiens, ce système d'Aristote restait presque muet sur l'origine des choses,

(1) H. Bédoret, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne*, Rev. Néoscholastique, t. 41 (1938), p. 374-400.

(2) G. Théry, *Tolède, Grande ville de la Renaissance médiévale*, Oran, 1944.

(3) En particulier, *Notas sobre los traductores toledanos, Al-Andalus*, t. 8 (1943); *Las traducciones del arcediano Gundisalvo, Al-Andalus*, t. 12 (1947), p. 295-338; *Las traducciones de Juan Gonzalez de Burgos y Salomon (Homenaje a Avicenna en su Milenario), Al-Andalus*, t. 14 (1949), p. 291-319; *Traducciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dāwūd), Al-Andalus*, t. 17 (1952), p. 129-151; *Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos*, t. 1 (1953), p. 36-57.

(4) M. Th. d'Alverny, *L'introduction d'Avicenne en Occident*, Revue du Caire, 1951, p. 130-139; *Les traduccions latines chez Ibn Sina et leur diffusion au moyen âge, Actes du Congrès de Bagdad*, Le Caire, 1952, p. 59-69; *Notes sur les traduccions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne*, Arch. d'Hist. doctr. et litt. du moy. âge, t. 19 (1953), p. 337-358; *Avendauth? Homenaje a Millas-Vallicrosa*, v. 1, 1954, p. 19-43; *Les traduccions d'Avicenne (Moyen âge et Renaissance)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno No 40 (*Avicenna nella storia della cultura medioevale*), Roma 1957, p. 71-87; *Avicenna latinus*, in Arch. hist. doctr. et litt. du moyen âge., I, t. 28 (1961), pp. 281-316; II, t. 29 (1962), pp. 217-333; III, t. 30 (1963), pp. 221-272; IV, t. 31 (1964), pp. 271-286; V, t. 32 (1965), pp. 257-302; VI, t. 33 (1966), pp. 305-327; VII, t. 34 (1967), pp. 315-343; VIII, t. 35 (1968), pp. 301-335; IX, t. 36 (1970), pp. 243-280.

sur les attributs de Dieu, sur la destinée. Or voici que la *Métaphysique* d'Avicenne apportait sur ces points des détails précieux. Dieu y était décrit avec une abondance d'attributs, suggérés peut-être par les données coraniques mais qu'Avicenne présentait comme une déduction philosophique rigoureuse de ses principes, attributs qui ne pouvaient que réjouir une âme religieuse.

Enfin l'entrée d'Avicenne se produisait à un moment où à l'Université de Paris se manifestait une grande effervescence intellectuelle; des courants divers, sensibles, chacun dans sa ligne, à des sollicitations extérieures, se partageaient les esprits. On pouvait, schématiquement, en distinguer trois :

1. Un courant augustinien traditionnel qui est surtout théologique, basé avant tout sur l'Écriture. Les données philosophiques qu'il utilise sont empruntées à Platon. Courant surtout conservateur qui se méfie d'un Aristote purement rationnel. Conception religieuse de l'homme, ce qui compte, c'est le salut avec le problème qu'il pose: grâce et péché, libre-arbitre et prédestination. Dans une telle conception, une philosophie rationnelle et une science de la nature n'avaient pas de place.

2. Un courant platonicien dionysien, issu surtout du Pseudo-Denys et de Scot Erigène. Cette fois on avait une conception religieuse du monde : "Tout était un resplendissement de la Divinité et tout retournait à Dieu. Les préoccupations des Augustiniens pouvaient à la rigueur s'intégrer dans ce système, mais non celle des philosophes. Car les êtres matériels, le monde qui nous entoure, bref tout ce dont s'occupe la science, s'y muiaient en une imagerie religieuse et devenaient les symboles d'une algèbre divine."<sup>(1)</sup>

3. Enfin un courant aristotélicien dans les Ecoles, chez les médecins et les artiens. Les oeuvres métaphysiques du Stagirite commençaient à arriver soit par des traductions de l'arabe soit du grec de Constantinople, d'Espagne ou de Sicile et présentaient une conception scientifique du monde mais aux dépens de la personne humaine écrasée par le déterminisme du cosmos.

A ces divers courants, la métaphysique d'Avicenne apportait des solutions qui pouvaient apparaître comme un essai d'explication totale,

(1) R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1934, pp. 11-12.

réunissant les divers points de vue : une anthropologie donnant à l'homme sa position entre le monde des esprits et celui des corps, une théodicée assurant, en même temps que la transcendance de Dieu, l'émanation des êtres par voie d'efficiencie; une théorie de la connaissance où l'illumination des intelligences humaines se faisait à partir d'un Intellect agent séparé; des intelligences séparées assimilées aux anges assurant ainsi une liaison de la Bible avec le monde de la science: autant d'éléments que les divers courants pouvaient emprunter pour élargir leur synthèse.

Ces emprunts pouvaient être plus ou moins grands. Pouvaient-ils aller jusqu'à leur assimilation totale et constituer ainsi un "avicennisme latin", où la philosophie d'Avicenne prise en bloc serait considérée comme la vérité philosophique elle-même, à l'instar de ce qui se passera au 14<sup>e</sup> siècle pour l'averroïsme latin par rapport à Averroès. Il ne le semble pas. "Dans l'état actuel de nos connaissances," assure M. Gilson, "on ne peut pas citer un seul philosophe chrétien du 12<sup>e</sup> siècle qui ait suivi la doctrine d'Avicenne jusqu'au bout."<sup>(1)</sup> Par contre cette doctrine, aux tendances néo-platonisantes marquées, trouvera auprès des courants platonisants du moyen âge des "affinités électives"; des points de la métaphysique avicennienne et également de sa psychologie vont être utilisés pour élaborer une présentation nouvelle des vieilles données augustinienes. C'est ainsi qu'un *De Anima*, attribué, peut-

(1) E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, 3<sup>e</sup> éd. Paris, Payot, 1947, p. 381.

"Nous ne voyons pas avec R. de Vaux la raison de parler d'un avicennisme latin comme d'un mouvement spécial. La théorie avicennienne de la création par intermédiaires est d'origine néoplatonicienne; sa distinction de l'essence et de l'existence ne fut qu'une simple amorce à des développements originaux; la doctrine du préopérateur paraît de façon sporadique; le truchement de Dieu et de l'intellect agent est un mélange d'avicennisme et d'augustinisme (Gilson); l'union de l'âme humaine ne s'opère pas avec un intellect démiurge (Avicenne), mais directement avec Dieu." De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* 6<sup>e</sup> d. t. 2 p. 367.

"En parlant d'"avicennisme latin", on risque de rééditer à propos d'Avicenne l'erreur de perspective commise à propos d'Averroès par Renan et par Mandonnet. L'avicennisme et l'averroïsme n'ont été, au XIII<sup>e</sup> siècle, que des nuances successives de l'aristotélisme : les paraphrases d'Avicenne ont servi d'instrument de travail aux premiers exégètes d'Aristote jusqu'au jour où elles furent détrônées par les commentaires littéraux d'Averroès... L'aristotélisme latin a toujours été néoplatonicien (comme d'ailleurs l'aristotélisme arabe) : il est naturel qu'au début du siècle il ait été surtout avicennisant."



être à tort, à Gundissalinus, est une compilation de textes empruntés littéralement à la traduction latine du *de Anima* du *Shifā'*. L'auteur entérine la démonstration de l'immortalité de l'âme telle qu'elle est présentée dans ce dernier traité, il accepte même l'existence de l'Intellect Agent séparé, soleil intelligible des âmes, mais en empruntant à Chalcidius, auteur chrétien du siècle (qu'il nomme d'ailleurs Boèce), la doctrine de l'*intelligentia*, source de la sagesse mystique, il entend rejoindre le Dieu chrétien. Dans le dernier chapitre surtout, l'utilisation d'auteurs chrétiens comme Chalcidius, Boèce, Saint Bernard et Isaac Stella permet au compilateur de couronner la philosophie d'Avicenne par l'extase mystique du chrétien.

Un autre cas typique de cette pénétration de la métaphysique avicennienne dans les milieux chrétiens est l'ouvrage intitulé : *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis* ou plus brièvement, *De fluxu entis*<sup>(1)</sup>. C'est manifestement un apocryphe car l'auteur cite Denys, Grégoire de Nysse, invoque expressément l'autorité de saint Augustin lui-même (on y retrouve des paragraphes entiers des *Soliloques* et du *de Trinitate*), tous auteurs parfaitement inconnus des penseurs musulmans. Le traité n'est pas une simple mosaïque de textes : les auteurs anciens sont cités pour appuyer la thèse présentée; c'est une méthode de démonstration par autorité, le *modus authenticus*<sup>(2)</sup>. Grâce à des grands noms comme Grégoire, Augustin qui couvrent le reste, l'auteur du traité cite anonymement Avicenne qui passe ainsi, indûment, comme un "*verbum antheticus*". Les "auteurs authentiques" ne pouvant se contredire, il faut essayer de les accorder. L'auteur du *De fluxu* le fait en éliminant des auteurs chrétiens "ce qui apparaîtrait une intrusion de la théologie dans le domaine rationnel où il a l'intention de se maintenir... Lorsqu'il rencontre le nom d'une Personne divine, il le supprime ou il le remplace par un équivalent qui soit susceptible d'une interprétation purement philosophique"<sup>(3)</sup>.

---

F. Van Steenberghen in *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle* p. 197, qui renvoie à M. de Wulf, t. 2, p. 367; Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. 2, p. 445-446; id., *Aristote en Occident*, p. 127 - 128.

(1) R. de Vaux, *Notes et textes...* p. 70.

(2) Cf. M.-D. Chenu, *Authentica et magistralia, deux lieux théologiques aux XII-XIII siècles*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 28 (1925), p. 257-285.

(3) R. de Vaux, *Notes et textes...* p. 72.

En somme, la synthèse opérée par l'auteur se fait au profit d'Avicenne. Plusieurs thèmes essentiels de la métaphysique lui sont empruntés : procession des êtres et origine de leur multiplicité, Intelligences des sphères assimilées aux anges, origine des êtres matériels expliqués par l'émanatisme déchéant, dans la connaissance, formes intelligibles reçues du dehors etc.<sup>(1)</sup>

## 2. Guillaume d'Auvergne.

Après Gundisalvi, en Espagne, le premier penseur chrétien important à avoir subi l'influence d'Avicenne, tout en combattant avec vigueur sa doctrine est l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Né vers 1180 à Aurillac, professeur de théologie à Paris, sacré évêque en 1228, il meurt en 1249 laissant une oeuvre considérable, en particulier le *De Primo principio*, le *De Anima* et le *De Universo*. Il illustre typiquement la réaction d'un augustinisme traditionnel devant la poussée arabe, représentée surtout par Avicenne qu'il cite une quarantaine de fois<sup>(2)</sup>

L'importance de ce dernier ne lui a pas échappé. Il lui emprunte certaines définitions : celle de la vérité, de l'ignorance, de l'habitude. Il adopte sa distinction de l'essence et de l'existence et bâtit sur ce principe les preuves de l'existence de Dieu dans son *De Primo Principio*. Mais il repousse la thèse avicennienne d'une émanation éternelle à partir d'une science divine nécessaire. Contre l'auteur du *Shifā'*, il affirme la liberté des décisions éternelles de Dieu, et donc la possibilité de la création dans le temps sans que cela porte atteinte à l'immutabilité de la volonté divine. Il montre que les créatures dépendent de Dieu non seulement quant à leur existence mais aussi dans leurs natures et leurs opérations. Il s'oppose fortement à la cosmologie d'Avicenne et rejette les Intelligences séparées en tant que substances créatrices intermédiaires ainsi que les âmes des sphères. Entre Dieu et l'homme il n'y a pas d'intermédiaires : Dieu est le seul principe de l'homme et sa seule fin.

(1) Le traité a été édité par le P.R. de Vaux dans ses *Notes et textes de l'avicennisme latin* sous le titre : *De Causis primis et secundis et de fluxu qui consequit eas*, pp. 88-178. Un excellent résumé du contenu du traité, dont la portée doctrinale est d'ailleurs malaisée à déterminer, a été donné par le P. de Vaux au début de son édition pp. 73-79.

(2) Autres philosophes et savants arabes mentionnés par Guillaume d'Auvergne, cf. R. de Vaux, *op. cit.* p. 22.

Au point de vue psychologique, il considère l'âme comme une substance spirituelle tout à fait simple; son essence est la cause immédiate de ses opérations de connaissance et de volonté. Autrement dit, elle n'a pas de facultés distinctes de son essence.

Il consacre deux chapitres à réfuter l'éternité du monde, affirmée par Aristote et Avicenne et s'attache à combattre les raisons avancées par Avicenne en faveur de sa thèse. Il expose celle-ci avec force, les renforçant au besoin puis en fait une réfutation soignée. A la base de l'erreur d'Avicenne, il y a la négation de la parfaite liberté de Dieu; ses vouloirs différents ne portent pas atteinte à son immutabilité.

De même il repousse avec vigueur la théorie cosmique d'une "nature universelle" gouvernant nécessairement le cycle des générations, les reproduisant indéfiniment : cela contredit la sagesse et le bon plaisir du Créateur. Il est encore plus sévère pour la théorie avicennienne de l'Intellect Agent. Il lui reproche d'abord d'attribuer aux créatures un pouvoir créateur, privilège incommunicable de Dieu. Les astres deviennent dans cette théorie des êtres supérieurs aux hommes alors que pour le christianisme les astres sont à leur service. Quant à l'Intellect agent, à la fois cause efficiente et finale des âmes humaines, il deviendrait dans la doctrine avicennienne, "le seul Dieu qu'il nous reste à adorer et à honorer"<sup>(1)</sup>.

Interprétant le thème avicennien de l'individuation par la matière sans tenir compte des précisions données par ce dernier, il affirme qu'une telle position conduit à admettre que les âmes humaines séparées du corps ne se distinguent plus et perdent leur personnalité. Erreur condamnée par toutes les religions.

Concernant les fins dernières, en particulier la conception d'un paradis où la volupté a sa part, l'évêque de Paris reproche violemment à Avicenne d'avoir consenti à cette folie. Sa condamnation par l'autorité ecclésiastique est d'autant plus justifiée qu'un aussi grand philosophe aurait dû se garder de telles erreurs.<sup>(2)</sup>

A côté de ces pages où l'évêque de Paris attaque nommément Avicenne, il en existe d'autres très nombreux où il cite "l'opinion

---

(1) R. de Vaux, *op. cit.* p. 26.

(2) Cf. R. de Vaux, *op. cit.* p. 29.

d'Aristote et de ses successeurs", "Aristoteles et sequaces ejus". Il s'agit en fait, comme Guillaume d'Auvergne le précise lui-même des philosophes arabes dont la doctrine se résumait pour lui en Avicenne. Il relève un certain nombre d'erreurs. En combinant avec celles qu'il attaque directement, on peut dresser la liste des erreurs avicenniennes que condamne l'évêque de Paris <sup>(1)</sup>:

Le monde n'a pas commencé dans le temps.

La cause première opère par nécessité, à la manière d'une cause naturelle.

La cause première n'a pu produire immédiatement qu'une seule créature : c'est la première intelligence.

Le monde a été créé par degrés, chaque intelligence créant l'intelligence suivante, et il n'y a que dix intelligences.

Les substances célestes gouvernent le cycle perpétuel des générations et les affaires humaines n'échappent pas à leur influence.

L'intellect agent est une substance séparée : c'est l'intelligence motrice de la dernière sphère.

L'intellect agent est cause efficiente des âmes humaines.

La béatitude des âmes humaines consiste dans leur union à l'intellect séparé.

Le principe d'individuation étant la matière, il n'y a pas deux substances séparées de la même espèce.

Les âmes humaines sont individuées par leurs corps; il faut en conclure que les âmes séparées perdent leur individualité.

L'intelligence en tant que telle ne saisit pas les singuliers. Les âmes séparées participent à cet état. On en conclut qu'elles ne peuvent pas saisir Dieu. <sup>(2)</sup>

(1) Il s'agit probablement des décrets portés en 1210 et en 1215 interdisant l'usage, dans les écoles, des livres d'Aristote, de leurs commentaires ou de leurs abrégés.

(2) Cf. R. de Vaux, *op. cit.* p. 37.

### 3. Roger Bacon.

Roger Bacon, l'auteur de l'*Opus Majus* est considéré par M. Gilson comme "le type accompli de l'augustinisme avicennien."<sup>(1)</sup> C'est de tous les auteurs occidentaux celui qui connaît le mieux la vie<sup>(2)</sup> et les oeuvres d'Avicenne. Il sait d'après le prologue du *Sufficiencia* que les traductions latines ne représentent qu'une partie de l'oeuvre avicennienne et qu'Avicenne exposait ailleurs ses idées personnelles. Il connaît le nom arabe *assipha* correspondant à *Sufficiencia* et mentionne des ouvrages d'alchimie attribués (faussement) à Avicenne au moyen âge<sup>(3)</sup>.

Il manifeste une grande admiration pour Avicenne qu'il considère le meilleur commentateur d'Aristote, "*praecipuus commentator et expositor Aristotelis*", "*dux et princeps philosophiae*". Il le place au-dessus d'Averroès et en fait le principal représentant de la pensée arabe. Il relève avec satisfaction chez lui l'affirmation de l'immortalité de l'âme, la béatitude du ciel, la résurrection des corps, la création et l'existence des anges. Bien plus, en comprenant de travers des textes d'Avicenne, il retrouve chez ce dernier le Saint Esprit et le commencement du monde!

Le dernier livre de la *Métaphysique* consacré à la morale sociale et politique, à l'organisation de la cité, aux fins dernières, au culte divin trouve également son approbation. Le P. de Vaux relève non sans humour dans l'*Opus Majus* que Roger Bacon adressait au pape le passage où l'auteur applique au "Vicaire de Dieu sur la terre, souverain pontife" ce qu'Avicenne dit du calife.<sup>(4)</sup>

Malgré son admiration pour Avicenne, Bacon lui reproche de s'être trompé sur l'origine du monde et d'avoir soutenu la création par intermédiaire et d'avoir nié l'éternité des peines de l'enfer.

Ce qu'il lui a surtout emprunté, c'est son affirmation d'un Intellect agent séparé. Mais pour appuyer une de ses thèses essentielles celle de

(1) E. Gilson, *Pouquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans les *Arch. d'his. doct. et litt. du moyen âge*, t. 1 (1926), p. 104.

(2) La Biographie d'Avicenne par Jawzajāni a été traduite en latin au moyen âge et placée en tête de la logique. C'est la source de Roger Bacon.

(3) *Le Liber de anima secundum aenigma* ou *De scientia majoris alchemiae* et la lettre à Hasen *De potestate alchimiae*. cf. R. de Vaux, *op. cit.* p. 58.

(4) R. de Vaux, *op. cit.* p. 60.

l'illumination traditionnelle, affirmant l'existence d'une vérité philosophique révélée aux hommes dès le début de l'humanité et se transmettant par illuminations successives chez les Prophètes et les philosophes, Roger Bacon pose, à l'encontre d'Avicenne, l'Intellect agent en Dieu lui-même. A côté des "multae rationes" qu'il présente en faveur de cette position, il invoque l'autorité d'Avicenne et d'Alfarabi, : et hoc per Avicennam et Alfarabius... probat". Faut-il aller plus loin et voir une influence d'Avicenne sur la mystique de Roger Bacon? Il ne semble pas. M. Raoul Carton, l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée baconnienne écrit à ce sujet : "... le rôle que peut jouer chez Bacon, dans sa conception de l'illumination intérieure, l'illumination arabe (il s'agit pour l'auteur surtout d'Avicenne) nous semble certainement moins grand que celui qu'il joue chez lui dans sa conception de l'illumination universelle, car pour édifier sa doctrine de la science intérieure, Roger puise incomparablement moins dans les sources arabes que dans la pensée chrétienne encore qu'il ait souci de les accommoder comme dans le cas de l'illumination générale philosophique : définitivement, la mystique profane y cède le pas à la mystique sacrée". (1)

#### 4. Saint Thomas d'Aquin.

Dans la mémorable étude qui ouvre les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, M. Gilson s'est posé une question, à première vue assez étrange. Il se demande, en effet, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?".

Quand on connaît la place qu'occupe Saint Augustin dans la tradition chrétienne, il semble, en effet, assez étonnant que le "Docteur Angélique" ait cru devoir critiquer, du point de vue philosophique, le Maître par excellence des penseurs chrétiens médiévaux. La raison, M. Gilson l'a mise en évidence; c'est qu'à l'époque de Saint Thomas, l'augustinisme avait été compris précisément par Avicenne et que dorénavant opter pour l'Evêque d'Hippone, c'était s'engager dans une ligne avicennienne qui compromettrait à la fois la doctrine de la connaissance, celle de la causalité et, en fin de compte, les rapports entre Dieu et le monde. C'est dire à la fois la profonde influence

(1) R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, Vrin, 1921, p. 279.

qu'eut l'auteur du *Shifā'* et les réserves qu'elle suscita chez le plus grand penseur chrétien du moyen âge.

L'étude des rapports de la philosophie d'Avicenne, et en particulier de sa Métaphysique, remonte déjà à de nombreuses années. Mais depuis une quarantaine d'années surtout, elle a attiré l'attention d'un certain nombre de chercheurs occidentaux. La place dont jouit le Docteur Angélique dans la formation des clercs dans l'Eglise Catholique - ou du moins dont jouissait sa doctrine avant le Concile de Vatican II - a multiplié les travaux sur les sources de sa pensée, le développement de sa doctrine. Comme nous le signalions au début, les travaux du Millénaire ont encore multiplié les travaux sur ce point.

En ce qui concerne la Métaphysique, mentionnons les travaux importants qui lui ont été consacrés.

Nous avons déjà longuement parlé de la traduction allemande de la *Métaphysique*, réalisée par Max Horten, et signalé qu'elle contient beaucoup de textes de S. Thomas. De même nous avons mentionné le *Metaphysices Compendium* publié par Mgr Nematallah Carame, publié à Rome en 1926 et qui est une traduction latine moderne de la Métaphysique du *Najāt* (cf. plus haut II, 3).

Le même année 1926 paraissait une édition critique du *De Ente et Essentia*<sup>(1)</sup>, une des premières oeuvres de Saint Thomas et où l'influence d'Avicenne est prépondérante. L'édition était faite très soigneusement par le P. Roland-Gosselin, un des professeurs du Centre d'Etudes dominicain du Saulchoir où les études historiques concernant la pensée de Saint Thomas furent particulièrement en honneur<sup>(2)</sup>. A la suite du texte critique, où les renvois à la traduction latine d'Avicenne sont signalés, le savant éditeur a établi une étude historique très précise sur deux points capitaux de la métaphysique avicennienne: le principe de l'individuation et la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Une enquête soignée a été poursuivie auprès des principaux philosophes et théologiens du moyen âge.

(1) M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin, Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.

(2) Les Dominicains du Saulchoir ont fondé la collection "Bibliothèque thomiste" (premier directeur : Père Mandonnet), la Revue des sciences philosophiques et théologiques, trimestrielle (depuis 1907), le Bulletin thomiste, qui dépouille systématiquement tous les travaux concernant la doctrine et l'histoire de S. Thomas.

Presqu'en même temps paraissait l'article, on serait tenté de dire "le mémoire" capital de M. Gilson signalé déjà plus haut : "Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin."<sup>(1)</sup>, où le brillant et solide historien de la philosophie médiévale mettait en vif relief l'enjeu de l'option que faisait S. Thomas pour se dégager de la pensée augustinienne de son époque, compromise par l'avicennisme. Nul doute que cette longue étude, très documentée et fortement pensée, fut le point de départ de nouvelles recherches. Les deux volumes de Mgr Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* contient en fait l'influence de l'avicennisme sur la pensée de ces grands auteurs <sup>(2)</sup> Il en est de même de la thèse importante de M. Aimé Forest, consacrée à l'étude de *La structure métaphysique du concret d'après S. Thomas* <sup>(3)</sup>. C'est surtout par confrontation avec la pensée avicennienne que l'auteur caractérise la position de S. Thomas. Cela est si vrai qu'il a jugé indispensable de recueillir le plus grand nombre de textes de S. Thomas mentionnant explicitement Avicenne et de les reproduire en appendice à sa thèse (près de 250 textes.)

A son tour le P. de Vaux, en 1934, pour fournir à son hypothèse d'un d'avicennisme latin une base documentaire publiait dans ses *Notes et textes sur l'avicennisme latins aux confins des XIIe-XIIIe siècles*<sup>(4)</sup>, en édition critique, le texte du *De Fluxu entis*, signalé plus haut. Là aussi des comparaisons avec les positions de S. Thomas éclairent utilement le texte.

Continuant son travail directement sur Avicenne et sur ce qu'elle considérait comme l'axe de sa métaphysique, Mlle M.-A. Goichon publiait en 1937 son importante thèse, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*. Cette fois, comme pour le cas de Mgr Carame, Mlle Goichon joignait à sa connaissance de la philosophie scolastique sa science d'arabisante. Aussi sa thèse contient près de quarante textes de S. Thomas se rapportant à la doctrine d'Avicenne, Quelques années plus tard elle devait d'ailleurs consacrer trois confé-

(1) Dans les *Archives d'his. doc. et litt. du moyen âge*, t. 1 (1926), pp. 6-127.

(2) A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, vol. primo : *Guglielmo d'Auvergne e l'Ascesa verso Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 1945; vol. secondo : *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne*, 1946. Un troisième volume a paru en 1945; volume terzo : *L'uomo*.

(3) Paris, Vrin, 1931.

(4) cf. plus haut, p. 227, note 1.



rences faites à Londres à *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*<sup>(1)</sup>.

En 1938, M. Jean Paulus, publiait une importante thèse sur *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* où de nouveau la pensée métaphysique d'Avicenne était soulignée avec vigueur et sa comparaison avec celle de S. Thomas établie avec pénétration<sup>(2)</sup>.

Enfin plus récemment, M. Louis Gardet, fidèle à sa méthode de philosophie et de théologie comparées, ne manquait pas dans *La pensée religieuse d'Avicenne*<sup>(3)</sup> d'instituer sur plus d'un point une fructueuse confrontation de la pensée avicennienne avec la pensée thomiste.

Il faudrait, à côté de ces ouvrages ou de ces mémoires, citer un certain nombre d'articles qui ont plus particulièrement étudié Avicenne du point de vue de la pensée thomiste : celui du P. Bouyges<sup>(4)</sup> qui a essayé de montrer que la question disputée du *De Potentia* de S. Thomas était en fait destinée à refuter la position émanatiste d'Avicenne. Ce travail servit de point de départ à une thèse plus longue de Mlle Béatrice Zedler dont un important chapitre, *Saint Thomas and Avicenna in the De Potentia*, fut publié dans la revue américaine *Traditio*<sup>(5)</sup>.

De même citons deux études où deux aspects de la métaphysique avicennienne sont comparés à la métaphysique de S. Thomas : l'article du R.P. Smith, *Avicenna and the possibles*<sup>(6)</sup> et celui de Collins, *Intentionality in the philosophy of Avicenna*<sup>(7)</sup>.

Enfin les fêtes du Millénaire d'Avicenne<sup>(8)</sup> suscitèrent également quelques articles ou communications qui sur l'un ou l'autre point con-

(1) Forlong lectures 1940; Paris, A. Maisonneuve, 1944.

(2) Paris, Vrin 1938 (Etudes de Philosophie médiévales, t. XXV).

(3) Paris, Vrin, 1951 (Etudes de Philosophie médiévale, t. XLI).

(4) M. Bouyges, *L'idée génératrice du De Potentia de Saint Thomas*, dans la *Revue de Philosophie*, 31e année (1931), p. 113-131 et 247-268.

(5) Vol. 6, New-York 1938, p. 105-159.

(6) *New Scholasticism*, t. 17, 1953, p. 340-357.

(7) *The Modern Schoolman*, t. 21, 1944, p. 204-215.

(8) Au sujet des travaux publiés à l'occasion de ce Millénaire nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles : *Chronique avicennienne 1951-1960* dans la *Revue Thomiste*, t. 60 (1960), No 4, pp. 614-634 et *Philosophie arabe et islamique. Bibliographie de philosophie médiévale en Terre d'Islam pour les années 1959-1969*, dans *Bulletin de la philosophie médiévale* édité par la Société internationale pour l'Etude de la philosophie

frontaient la pensée métaphysique des deux auteurs : un article d'un savant théologien occidental, le P. Dondaine, Professeur au Saulchoir, *A propos d'Avicenne et de S. Thomas (de la causalité dispositive à la causalité instrumentale)*<sup>(1)</sup> et les deux communications au congrès de Téhéran, celle de Mlle Goichon, *Un chapitre de l'influence d'Ibn Sina en Occident, le De Ente et Essentia de Saint Thomas d'Aquin*<sup>(2)</sup>, celle de l'auteur de ces lignes, *Avicenne et Saint Thomas d'Aquin*<sup>(3)</sup>.

Enfin signalons deux thèses qui ont été dernièrement soutenues et qui portent sur la confrontation de la métaphysique d'Avicenne et celle de S. Thomas : celle de S. Renzi, *La fondazione radicale dell'essere nella metafisica avicenniana*, soutenue à l'Angelicum<sup>(4)</sup> et celle de A.G. Judy, *The Use of Avicenna's Metaphysics VIII,4 in the Summa contra Gentiles*<sup>(5)</sup>.

De l'ensemble de ces travaux quelles sont les conclusions que l'on peut tirer en ce qui concerne l'influence de la Métaphysique d'Avicenne sur la pensée de S. Thomas d'Aquin ? Pour répondre d'une façon précise à cette question, il est indispensable de ne pas perdre de vue les considérations suivantes :

1. L'oeuvre de S. Thomas est immense et s'est succédée dans le temps sur une période de plus de trente ans. Les travaux des spécialistes de sa doctrine ont montré que, bien que les grandes lignes de cette doctrine sont restées fidèles à ses intuitions de base, il y a cependant une maturation, un développement de la pensée et, sur certains points, des

---

médiévale (S.E.E.P.M.), Louvain, 1970, X-XII, pp. 316-369, particulièrement en ce qui se rapporte à Avicenne pp. 343-349.

- (1) H.-D. Dondaine, A propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale, *Revue Thomiste*, vol. 51 (1951), pp. 441-453.
- (2) In *Le Livre du Millénaire d'Avicenne*, vol. IV, Téhéran 1956, pp. 118-131.
- (3) *Ibid.*, pp. 139-148.
- (4) La thèse n'a pas été imprimée mais divers chapitres l'ont été : Stanislas Renzi, *Una fonte della IIIa via : Avicenna*, *Freib. Zeit. Phil. Theol.*, t. 13-14 (1966-67), pp. 283-293; *La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino*, *Aquinas* t. 9 (1966), pp. 294-313; *L'essere necessario e l'essere possibile nel 'Avicenna latino*, *Aquinas* t. 10 (1967), pp. 153-169; *L'attributo operativo del primo principio degli essere in Avicenna*, *Studi e ricerche di scienze religiose* (Rome 1968), pp. 273-287.
- (5) Thèse de licence présentée à l'Institut Pontifical d'Etudes Médiévales, Toronto 1969. Elle a été publiée par parties dans la revue *Angelicum* : I. vol. 52 (1975), pp. 340-384; II. vol. 52 (1975), pp. 541-586; vol. 53 (1976), pp. 184-226.

rectifications apportées dans les oeuvres postérieures. C'est ainsi, par exemple, que, ralié au début à la causalité dispositive d'Avicenne pour l'explication de l'action sacramentelle, il l'abandonne par la suite et adopte la causalité instrumentale. Même évolution au sujet de l'individuation et du problème de la matière indéterminée, de la question du mixte, etc.

2. S. Thomas a cité abondamment Avicenne, du moins à première vue. Le P. Vansteenkisten a repris le travail de M. Forest et a essayé de relever tous les textes de S. Thomas où il mentionne explicitement Avicenne<sup>(1)</sup>. Il en a trouvé près de 450. Ce n'est pas négligeable !.. Evidemment en comparaison des citations d'un Saint Augustin ou d'Aristote le chiffre prend un caractère plus relatif. De plus beaucoup de textes sont identiques, -quant au sens du moins, car souvent S. Thomas semble citer de mémoire, -et répétés cinq ou six fois. Il reste cependant que ce nombre est assez révélateur de l'influence, ne serait-ce que matérielle, d'Avicenne sur S. Thomas. Sans compter qu'il y a très probablement pas mal de passages qui utilisent implicitement certaines distinctions avicenniennes. A partir du moment où on intègre organiquement une notion ou une distinction, on n'éprouve pas le besoin de dire où on l'a empruntée.

Nous devons toutefois faire remarquer, -il y a déjà longtemps que la remarque a été faite<sup>(2)</sup>, que les citations d'Avicenne nombreuses dans les premiers écrits de S. Thomas, se font plus rares par la suite. Beaucoup plus maître de sa propre doctrine, il se dégage de tout ce qui ne concorde pas avec elle.

3. S. Thomas a toujours gardé pour Avicenne un grand respect et le ton à son égard est toujours courtois. Il le considère comme un Maître et est heureux de constater, sur certains points, l'accord de sa doctrine avec la foi chrétienne<sup>(3)</sup>. Souvent ses citations se terminent par un "*Sicut*

(1) C. Vansteenkisten, *Avicenna-Citaten bij S. Thomas*, *Tijdschrift voor Philosophie*, 15e Jaargang, Nummer 3, september 1953, p. 457-507. Cf. l'analyse de cet article par E. Gilson dans *Arch. d'hist. doct. et littér. du moyen âge*, Vol. 36 (1969), pp. 104 et sq. et n. 14.

(2) Voir notamment Mgr Martin Grabmann, *Thomas von Aquin und Petrus von Hibernia*, *Philos. Jahrbuch*, 33 Bd., 1920, p. 360-361.

(3) Encore qu'il ait toujours considéré l'argument d'autorité comme le plus faible en ce qui concerne les questions ressortissant à la raison. Cf. également, "L'étude de la philosophie n'est pas destinée à nous faire savoir ce que les hommes ont pensé

*dixit Avicenna*” comme pour apporter un confirmatur décisif<sup>(1)</sup> Jamais il n’aura à son égard les paroles dures qu’à un moment d’indignation il aura pour Averroès, “corrupteur bien plus que commentateur”, “*depravator potior quam Commentator*”. Quand il refuse de suivre son opinion, il se contente de dire : “Sur ce point, il ne faut pas suivre Avicenne”<sup>(2)</sup> ou, “c’est à tort (*irrationabiliter*) qu’Avicenne a rejeté l’opinion d’Aristote” ou bien: “Avicenne fut trompé” (*deceptus fuit*)<sup>(3)</sup> etc., Peut-être l’espèce de respect affectueux que S. Thomas montra toujours pour Platon, même lorsqu’il le critiqua, rejaillit inconsciemment sur Avicenne souvent ramené, au point de vue doctrinal aux, positions platoniciennes.

4. Il ne faut pas oublier que même quand S. Thomas emploie certaines distinctions ou certaines expressions d’Avicenne, il ne le fait pas toujours dans le même sens que ce dernier. Comme le fait remarquer M. Gilson, “Bien des interprètes sont victimes de l’art avec lequel (S. Thomas) emploie le langage de ses adversaires dans son propre sens”<sup>(4)</sup>. Et le P. Roland-Gosselin a montré que “S. Thomas peut reprendre à son compte une formule d’Avicenne en lui donnant un sens nettement différent.”<sup>(5)</sup>

5. Enfin, et ceci s’adresse surtout aux arabisants qui seraient tentés de s’appuyer trop fortement et trop exclusivement sur le texte arabe d’Avicenne pour prendre en faute S. Thomas critiquant Avicenne, il ne faut pas perdre de vue que l’Avicenne qu’utilise le Docteur Angélique est celui des traductions latines. Et il n’est pas du tout exclus que certains aspects de sa doctrine aient été interprétés dans un sens défavorable à l’auteur du *Shifā*, à la suite des critiques acerbes et quelque-

---

mais ce qu’il en est réellement de la vérité” (in lib. I de Caelo, lect. 22; éd. Vivès 23, 77b) (“*Studium philosophiae non est hoc quod sciaur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum*”).

- (1) “Et ideo accipienda est via Avicennae...” In Boeth. de Trinitate q. 4, a. 3, c. “Dicendum secundum Avicennam...” 2 Sent. d. 13, q. 1, a. 1, ad 4. “Similiter Avicenna istum errorem reprobatur satis efficaci ratione...” 2 Sent. d. 17, q. 2, a. 2, c. “Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur.” 4 Sent. d. 44, q. 1, a. 1, ql. 2, ad 2.
- (2) “In hoc non est sustinendum Avicennae” (*de Veritate*, q. 12, a. 3 ad 9).
- (3) “Patet per hoc quod irrationabiliter Avicenna conatus est improbare Aristotelis dictam” in 2 *Lib. Phys.* c. 1, 1.1 Cf. 10 *Metaph.*, 1.3.
- (4) *Pourquoi saint Thomas...* op. cit. p. 215.
- (5) *Ibid.* p. 122 qui renvoie à M.-D. Roland-Gosselin, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam*, in *Xenia Thomistica*, t. 3, Rome 1925.

fois injustifiées adressées par Averroès à son coreligionnaire. Il était difficile pour un S. Thomas ignorant l'arabe et ne connaissant qu'une partie des oeuvres d'Avicenne d'échapper complètement aux jugements malveillants que le Philosophe de Cordoue portait contre son collègue de Boukharah... Cela justifierait la distinction proposée par M. Paulus entre l'Avicenne "fictif" présenté par Averroès et qui n'a pas manqué d'agir fâcheusement sur les scolastiques et, l'Avicenne "réel" que nous découvrent les oeuvres d'Avicenne lues objectivement, au besoin en recourant au texte arabe lui-même.

Ces considérations vont nous permettre de présenter d'une façon schématique les rapports de la métaphysique d'Avicenne avec la pensée de S. Thomas. Nous allons dans une première partie signaler les notions, les définitions, les distinctions d'Avicenne que S. Thomas cite et qu'il fait siennes. Dans une deuxième partie nous mentionnerons les points de doctrines où, au contraire, S. Thomas refuse de suivre Avicenne et considère ces positions erronées. Dans cette deuxième partie, nous mettrons aussi les distinctions ou les notions que S. Thomas utilise mais après les avoir redressées selon sa propre doctrine.

#### PREMIERE SECTION :

Notions, définitions ou distinctions d'Avicenne approuvées par S. Thomas.

##### A) Pour l'enseignement de la métaphysique:

1. Il faut l'apprendre après les sciences naturelles car dans ces sciences il y a beaucoup de notions comme la génération, la corruption, le mouvement dont on a besoin en Métaphysique. Egalement après les mathématiques : la métaphysique doit en effet étudier les substances séparées et donc connaître le nombre des sphères, leur ordre, etc. Quant aux autres sciences, comme la musique, la morale etc ... elles servent *ad bene esse*. (In *Boeth. de Trinitate*, q. 5, a. I, ad 9m).

##### B) Genre, espèce, différence. Rapports avec le tout. Nature.

2. La quiddité de ce qui se trouve dans un genre n'est pas son esse (1 *Sent. d.* 19, q. 4, a. 2, c.; 2 *Sent.*, d. 3, q. 1, ad 1).

3. Le genre est pris des principes matériels, l'espèce des principes formels (2 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, obj. 4; d. 36, q. 1, a. 5, sed contra).

4. La différence désigne toute la nature de l'espèce, autrement elle ne pourrait pas lui être attribuée, mais elle ne la désigne qu'à partir des principes formels (2 *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, ad 2).

5. Le genre n'est pas intelligé dans la différence comme une partie de son essence mais comme de l'être en dehors de l'essence (*De ente et essentia* 2, éd. Roland-Gosselin, p. 17).

6. La différence ne dit aucune forme qui ne se trouve implicitement dans la nature du genre (2 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6, ad 1).

7. Le genre signifie le tout mais indistinctement; aussi se rapproche-t-il de la raison de matière (2 *Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, c.).

8. La définition de la substance "ce qui n'est pas dans un sujet", n'est pas exacte, car l'être n'est pas un genre. Ni non plus la définition : "ce qui existe par soi". La véritable définition, c'est : "ce qui a une quiddité demandant à exister par soi et non dans un autre" (1 *Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2; 2 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 5, c.; 2 *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, ql. 1, ad 2 m; *de Potentia*, q. 7, a. 3, ad 4 m; *Quodl.* 9, a. 5, ad 2).

9. C'est l'intelligence qui produit l'universalité dans les choses (*De ente et essentia*, 3, p. 28).

10. L'universel est perpétuel et incorruptible; il peut être entendu en deux sens (*de Veritate*, q. 1, a. 5, ad 14).

11. La considération de la nature est triple : en tant qu'elle existe dans les êtres singuliers, en tant qu'elle existe dans l'intelligence de celui qui la saisit, en elle-même, abstraction faite de toute considération. (*Quodl.* 8, a. 1, c.)

12. Bien que la nature engendre tel homme, elle entend cependant engendrer l'homme (3 *Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, obj. 2).

13. La première intention de la nature c'est l'espèce spécialissime (*Quodl.* 8, a. 2, c.)

### C) Le sujet. L'individuation.

14. Tout accident est causé par la substance parce que le sujet est ce qui, complet en lui même, offre à autre chose l'occasion d'exister (*subjectum est quod in se completum, praebens alteri occasionem essendi*) (*Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, obj. 2).

15. Dans ses premiers ouvrages, S. Thomas a affirmé que le principe de l'individuation des substances matérielles était la matière. Mais il y a eu hésitation sur la manière dont elle jouait ce rôle. Au début, à la

suite d'Avicenne, il admet une "forme de corporéité" qui entraîne nécessairement la quantité en acte et ses dimensions. Cette matière principe d'individuation n'est pas à confondre avec la matière commune, partie essentielle de la définition. Il affirme dans le *De ente et essentia* : „*Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta sit individuationis principium sed solum materia signata; et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur*" (2, pp. 10 - 11).

Dans le commentaire du deuxième livre des *Sentences* (2 *Sent.* d. 3, q. 1, a. 1) reparait la théorie de la corporéité, forme première, et une notion empruntée à Averroès (dans le *De Substantiis orbis*) de "dimensions indéterminées", antérieures dans la matière aux dimensions déterminées. Dans le commentaire du troisième livre des *Sentences*, il ne mentionne que ce dernier principe comme principe d'individuation.

Dans le commentaire du quatrième Livre des *Sentences*, il admet la matière comme premier principe d'individuation et les "dimensions indéterminées" comme second principe.

Dans le commentaire du *de Trinitate* de Boèce, les dimensions indéterminées sont préférées aux dimensions déterminées à cause des changements continuels qui affectent les déterminations quantitatives de l'individu au cours de sa vie. Mais à patir du *Contra Gentiles*, la théorie des "dimensions indéterminées" ne paraît plus jamais.

16. Dans le *De ente et essentia* (2, pp. 12 ff), S. Thomas expose et accepte la position d'Avicenne concernant le corps. Celui-ci peut avoir deux acceptions : le corps comme genre; il signifiera alors une chose possédant une forme de laquelle peuvent procéder trois dimensions quelle que soit cette forme, qu'une perfection ultérieure puisse en dériver ou non. Dans ce sens le corps sera le genre de l'animal. L'autre acception, c'est le corps signifiant une chose qui a une forme impliquant la détermination des trois dimensions mais "*cum praecisione*", c'est-à-dire à l'exclusion de toute perfection ultérieure. Dans ce dernier cas, le corps sera la partie intégrante et matérielle de l'animal.

#### **D) L'être: l'essence et l'existence. Les causes.**

17. Le nom *ens* vient de *esse* et celui de *res* de la quiddité (1 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4., obj. 2; 1 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4, c.; 2 *Sent.* d. 37, q. 1, a. 1, c. etc.

18. L'être et l'essence, c'est ce que l'intelligence conçoit en premier lieu. Cette assertion capitale est exprimée par S. Thomas sous diverses formes et toujours rapportée à Avicenne au début de sa *Métaphysique* : “*Ens est illud quod primo cadit in conceptione humana ut Avicenna dicit*” (in *Boeth. de Trin.* q. 1, a. 3., obj. 3); “*Primum cadens in apprehensione intellectus est ens ut Avicenna dicit*” (*Sent.*, d. 38, q. 1, a. 4. obj. 4) “*Primo in intellectu cadit ens*” (*I Metaph.* lect. 2); “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omne conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principi Metaphysicae suae*” (*de Verit.* q. 1, a. 1 c.).

19. L'esse n'est pas un genre (2 *Sent.* d. 11, q. 1, a. 2, ad 2)

20. “Dans tout être créé l'esse est autre que l'essence et n'entre pas dans sa définition” (*Quodl.* 9, a. 6). Pour la distinction réelle de l'essence et de l'existence voir Roland-Gosselin, *Le “De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*, chez Avicenne, p. 150 - 156; chez S. Thomas d'Aquin, p. 185-199. Sur le rapport des deux voir surtout p. 197-198. La distinction est réelle chez les deux; S. Thomas s'inspire d'Avicenne mais le corrige dans le sens de sa doctrine : l'esse joue par rapport à l'essence qu'il actualise le rôle d'acte : “*Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam*” (Ia, q. 3, a. 4, ad Resp.).

21. Division de la cause efficiente en : perfective, dispositive, adjuvante et “consilians” (5 *Metaph.* lect. 2).

22. Posée la cause suffisante, l'effet suit nécessairement, à supposer qu'aucun empêchement ne vienne entraver l'action de la cause, explique S. Thomas (6 *Metaph.* lect. 3; *De veritate* q. 23, a. 5, obj. 1; *De potentia*, q. 3, a. 17, obj. 4). De même, la cause disparaissant, l'effet disparaît (1 *Sent.* d. 37, q. 1, c.).

23. L'agent divin donne tout l'esse en tant que créateur du monde; l'agent naturel donne seulement le mouvement (1 *Sent.*, d. 7, q. 1, ad 3; 1 *Sent.*, d. 9, q. 2, a. 2, obj. 2).

24. L'agent qui agit par son essence est l'Agent premier (1 *Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, s. c. 2).

25. La vérité de l'énonciation se réduit aux premiers principes évidents comme à ses premières causes, et en particulier à ce principe : l'affirmation et la négation ne sont pas vraies en même temps (1. *Sent.*, d. 19, q. 5<sup>e</sup> a, 1, c.).

26. *Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est*



ei (définition d'Avicenne in XI Metaphys. 4 *Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, sol. 4 1a, q. 16, a. 1, c. etc.

27. Tout vrai n'est tel qu'en vertu de la Vérité première (*de Veritate*, q. 21, a. 4.5)

#### E) La relation.

28. Elle ne réfère pas par une autre relation (*de Potentia*, q. 3, a. 3, ad 2m).

29. Elle n'est pas numériquement identique dans les deux extrêmes (4 *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.3)

30. Elle n'est pas réelle entre l'être et le non-être (*de Potentia*, a. 3, a. 1, ad 7m).

31. Les relations de raison peuvent être multipliées (*de Veritate*, q. 3, a. 8, ad 4m).

#### F) Dieu.

32. Dieu n'est pas dans un genre (1 *Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, c.; *In Boeth de Trinit.*, q. 5, a. 3, c).

33. En Dieu l'essence est son propre esse (1 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2.4).

34. Dieu est unique : démonstration d'Avicenne "et haec est via Avicennae" (2 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, c.; *de Potentia*, q. 3, a. 5, c.)

35. Dieu est l'Être nécessaire (*De Veritate*, q. 24, a. 10. 4; *de Potentia*, q. 2, a. 3, c.)

36. Dieu se connaît (*de Veritate*, q. 2, a. 2, c.)

37. La connaissance de Dieu n'est pas évidente (*Deum non esse per se notum*) (1 *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, c.)

38. Dieu est le seul libéral, à proprement parler (1 *Contra Gentiles*, c. 93, 7).

39. Dieu agit par son essence (1 *Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1.2.)

#### G) Création ex nihilo.

40. Même si le monde est éternel, on peut dire qu'il est créé *ex nihilo* (1 *Sent.* d. 5, q. 2, a. 2, c.)

parce que "ex nihilo" peut indiquer : a) soit un ordre temporel, b) soit un ordre de nature (2 *Sent.* d. 1, q. 1, a. 5, ad 2 s.c.; *De potentia*, q. 3, a. 14, ad 7 s.c.)

### H) Les Anges.

41. Les anges sont identifiés aux substances séparées : "Les créatures spirituelles qu'Avicenne et certains autres appellent intelligences et que nous appelons anges" (*Ia*, q. 65, a. 4, c.)

Les anges sont à colloquer dans le prédicament substance (2 *Sent.*, d. 3, q. 1 a. 5, c.)

S. Thomas rapporte l'assertion d'Avicenne disant que pour les philosophes, les Intelligences des sphères représentent ce que le Coran appelle les anges supérieurs comme les Chérubins et les Séraphins, tandis que les âmes des sphères représentent les anges messagers (2 *Sent.*, d. 14, q. 1, a. 3, c.)

42. Les substances spirituelles séparées sont simples, absolument dénudées de matière (*De spiritualis creaturis*, a. 11, obj. 17).

43. Dans les substances simples créées, personne et nature ne diffèrent pas réellement bien qu'en elles l'accident diffère de la substance. (2 *Sent.*, d. 5, a. 1.4)

44. Dans les substances spirituelles, il y a autant d'individus qu'il y a d'espèces (*de Ente et Essentia*, N. 20)

45. "Dans les substances simples, la quiddité est *simpliciter* la substance même mais elle en diffère quant au mode de signifier, car la quiddité est signifiée comme forme, tandis que la *res* elle-même est *simpliciter* signifiée comme subsistante" (1 *Sent.* d. 26, q. 1, a. 1, ad 3m).

### I) Problème du mal.

46. "Avicenne a fait dans sa Métaphysique une très utile (*perutile*) division du mal" que S. Thomas résume et synthétise (2 *Sent.* d. 34, q. 1, a. 2, c.)

47. Au-dessus de la sphère de la lune, le mal n'existe pas (*De Veritate*, q. 5, q. 9, c.)

## DEUXIÈME SECTION :

## La critique thomiste d'Avicenne

S. Thomas a donc emprunté à Avicenne un certain nombre de distinctions ou de définitions. Mais comme nous le signalions plus haut, il garde à son égard la plus entière liberté et, en définitive, si l'on définit avant tout l'avicennisme comme un "essentialisme", i.e. une philosophie des possibles, des essences, celle de S. Thomas en diffère profondément en ce qu'elle se présente comme une philosophie de l'être existant.

De cette position fondamentale qui distingue la métaphysique thomiste de la métaphysique avicennienne, découlent un certain nombre d'oppositions faites par S. Thomas à cette dernière. Les principaux reproches qu'il lui fait sont les suivants.:

A) **L'extrincésisme de la causalité efficiente.**

S. Thomas associe Avicenne à Platon dans le reproche qu'il lui fait d'ôter aux causes secondes leur efficacité. "Et ainsi Platon et Avicenne qui le suit en certains points, affirmaient que les agents corporels agissent selon les formes accidentelles en disposant la matière à la forme substantielle. Mais la perfection ultime obtenue par l'introduction de la forme substantielle provient du principe immatériel" (*Ia*, q. 115, a. 1, c.)

Dans le même sens : "D'autres ont dit que les formes provenaient totalement de l'extérieur soit par participation des idées comme le pose Platon soit de l'Intellect Agent comme l'affirme Avicenne et que les agents naturels disposent seulement la matière à la forme" (*De Virtutibus*, art. 8, c.).

Ailleurs (dans le *C. Gentiles*, liv. 2, ch. 74), S. Thomas montre qu'au fond la position d'Avicenne se ramène à celle de Platon car "il n'y a pas de différence entre recevoir la science d'une seule intelligence séparée ou de plusieurs, dans les deux cas cela revient à dire que notre science n'est pas basée sur les données sensibles, ce qui va contre l'expérience; celle-ci montre que celui qui est privé d'un sens est également privé de la science qui correspond à ce sens."

S. Thomas va plus loin : il trouve que la position de Platon est plus logique avec ses prémisses quand il affirme que la connaissance est d'autant plus profonde que l'âme s'éloigne davantage du sensible tandis qu'Avicenne voudrait que plus on retourne aux phantasmes corporels plus on se dispose à recevoir l'influence de l'intellect séparé (cf. 2 *C. Gent.* ch. 74)

Par ailleurs, S. Thomas repousse la théorie avicennienne de l'intellect agent séparé comme s'opposant à l'enseignement religieux : "*sequitur aliquid fidei nostra repugnans*" (*Q. disp. de Anima*, a. 5 concl.) et à l'expérience : celle-ci montre que chaque homme peut quand il veut abstraire l'universel du particulier, et donc le principe qui est à la base de cette abstraction lui est propre (ibid. et *Q. disp. de Spiritualibus Creaturis*, a. 10, conc.; *Ia*, q. 79, a. 4, obj. et Resp.)

### B) La création médiate.

Que la théorie de l'intellect agent séparé aille contre la foi vient de ce que la source de notre illumination est aussi la source de notre béatitude. Et pour la même raison S. Thomas repoussera avec force la théorie avicennienne de la création par intermédiaires, car la béatitude de l'homme consiste à rejoindre son principe. A plusieurs reprises S. Thomas réfute cette création médiate par l'intermédiaire des anges, basée sur le principe : de l'Un ne peut venir que l'Un. Il montre qu'une telle doctrine :

- a) mène à l'idolâtrie (2 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; d. 18, q. 2, a. 2; 4 *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3, ql. 3; 2 *C. Gent. ch.* 120; 3 *Pot.* a. 4);
- b) est logiquement liée à des erreurs touchant à la fin de l'homme (2 *Sent.*, d. 18, q. 2, a. 2);
- c) elle est liée à des erreurs concernant le rôle des anges dans le plan providentiel, et leur action sur les volontés humaines (*de Veritate*, q. 22, a. 9; q. 5, a. 10);
- d) porte atteinte à la Toute-Puissance divine : l'action divine se trouve déterminée à un premier effet unique selon un mode nécessaire (2 *C. Gent. ch.* 21, 22; 1 *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1).

### C) La création nécessaire.

Une des affirmations essentielles de la Révélation est l'infinie liberté de Dieu. Aussi le déroulement nécessaire du monde à partir de Dieu ne pouvait être accepté d'aucune manière par S. Thomas et il multiplie les arguments pour montrer qu'on ne peut assigner aucune nécessité à cette création : nécessité de nature, de volonté, de justice ou nécessité de science (*De Potentia*, q. 3, a. 15). Bien qu'Avicenne ne soit pas nommé dans cette dernière réfutation il n'y a cependant pas de doute que ce

soit lui qui est visé. En effet S. Thomas parle de l'erreur de certains philosophes affirmant "ex hoc quod Deus intelligit, fluit ab eo ipso de necessitate *alis rerum dispositio*" (2*C. Gent.*, ch. 26); il donne cinq arguments pour la réfuter, basés principalement sur la Toute-Puissance divine.

#### **D) La création éternelle.**

Concernant l'éternité du monde la position de S. Thomas a été toujours très nette. Pour lui le commencement du monde dans le temps est un fait que l'on ne connaît que par la foi. La raison démontre la relation de création qui relie le monde à Dieu mais elle est impuissante à elle seule de démontrer ni que le monde a commencé ni qu'il est éternel. Le Docteur Argélique a recueilli toutes les objections soulevées par les partisans ou les adversaires de l'éternité du monde et il a montré que ni les unes ni les autres n'avaient de valeur apodictiques (cf. 2 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5. 7; 2 *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.12).

Parmi les objections soulevées par les partisans de l'éternité contre un monde ayant commencé dans le temps, certaines sont dues à Avicenne, en particulier celle qui est basée sur la relation nécessaire de l'effet avec la cause efficiente. S. Thomas montre que la cause peut être naturelle ou *volontaire* (*de Potentia*, q. 3, q. 17 ad 4m).

#### **E) Négation du libre-arbitre de l'homme.**

S. Thomas reproche à la théorie avicennienne de l'émanation nécessaire d'aboutir à la négation du libre-arbitre chez l'homme. En effet, pour Avicenne, de même que les mouvements des corps sont déterminés par les mouvements des corps célestes, de même les mouvements de leur âme sont déterminés par les âmes célestes de sorte que notre volonté se trouve causée par la volonté de l'âme céleste. Théorie qui est absolument fausse (*omnino falsum*), affirme S. Thomas et qui, de plus, va à l'encontre de la foi chrétienne pour qui Dieu, qui est la fin immédiate de la vie humaine, est aussi celui qui meut librement notre volonté (cf. *de Veritate*, q. 5, a. 10; q. 22, a. 9, c.; 2 *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, c.; 3 *C. Gent.*, ch. 87).

#### **F) La négation de la résurrection des corps.**

S. Thomas rapporte dans les Sentences (4 *Sent.*, d. 44, q. 3, a. 2, sol. 1) l'opinion de certains philosophes, dont Avicenne, qui ne croient

pas à la résurrection des corps et interprètent métaphoriquement les peines de l'âme. Il rejette cette opinion (cf. également : *de Veritate*, q. 26, a. 1, c.)

### G) La prophétie naturelle.

Pour S. Thomas, la prophétie proprement dite, prise soit au sens large (synonyme de révélation divine) soit au sens strict (préconnaissance des futurs contingents) ne peut venir que de Dieu. Elle est surnaturelle et ne requiert aucune disposition ou qualité préalable dans le sujet (accord de la théologie chrétienne avec le *kalām* musulman contre les Falāsifa).

Quant à la "prophétie naturelle", elle consiste dans la connaissance des choses non par elles-mêmes mais par leurs effets; l'homme peut l'acquérir par voie expérimentale: elle est à la mesure de "la perfection de la vertu imaginative et de la clarté de l'intelligence" (*2a 2ae*, q. 172, a. 1 et 3). Mais c'est une prophétie improprement dite: elle n'est qu'une similitude déficiente de la prophétie proprement dite<sup>(1)</sup>.

### H) Connaissance des singuliers par Dieu.

Voici comment S. Thomas expose et réfute la position d'Avicenne sur ce point : "Certains comme Avicenne (*Metaphys.* 8, ch. 6 vers le milieu) et ses disciples, soutiennent que Dieu connaît chacun des singuliers d'une manière universelle (*quasi in universali*) du moment qu'il connaît toutes les causes universelles desquelles est produit le singulier: comme si un astronome, s'il connaissait tous les mouvements du ciel et les distances des corps célestes, connaîtrait toute éclipse qui se produirait jusqu'à cent ans. Mais il ne les connaîtrait pas en tant qu'elles sont singulières comme s'il les savait être maintenant ou ne pas être.

C'est de cette manière qu'ils ont posé que Dieu connaissait les singuliers non comme s'il regardait leur nature singulière mais par la position des causes universelles.

Mais cette position n'est pas soutenable parce qu'à partir des causes universelles il ne résulte que des formes universelles s'il n'y a pas quelque chose qui vient individuer les formes. Or quel que soit le nombre des formes universelles réunies ensemble elles ne constitueront jamais un

(1) Cf. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*. p. 124, note 1.

singulier parce que cette collection de formes peut être intelligée comme existant dans plusieurs.... L'effet universel est proportionné à la cause universelle, l'effet particulier à la cause particulière" (cf. 2 *Sent.*, d. 3, q. 2, a.3; 1 *Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1, d. 38, q. 1, a. 3; *de Veritate*, q. 8, a.11).

### **1) L'unité de la substance concrète et le caractère accidentel de l'existence.**

Il reste deux points sur lesquels S. Thomas a constamment fait porter sa critique. A première vue ils peuvent paraître d'importance secondaire, mais ils correspondent en fait à des positions entièrement différentes concernant le fondement de la métaphysique.

Le premier est celui de l'unité de la substance concrète. Certains, dit S. Thomas, ont cru que l'un qui se convertit avec l'être est identique à l'un principe du nombre. A partir de là, deux erreurs contraires ont pris naissance : Pythagore et Platon voyant que l'un qui se convertit avec l'être n'ajoute rien à celui-ci mais exprime la substance de l'être en tant qu'elle est indivise, s'imaginèrent qu'il en était de même de l'un principe du nombre. Et comme le nombre est composé d'unités, ils pensèrent que les nombres étaient les substances de tous les êtres.

Dans un sens contraire, poursuit S. Thomas, Avicenne, considérant que l'un qui est principe du nombre ajoutait quelque chose à la substance (autrement le nombre composé d'unités ne serait pas une espèce de quantité), crut que l'un qui se convertit avec l'être ajoute quelque chose à la substance de l'être comme le blanc à l'homme. "Ce qui, ajoute S. Thomas, est manifestement faux. Car si une chose était une par quelque chose de surajouté à celle de l'être, il faudrait que cette nature accidentelle surajoutée à l'être soit une à son tour, et si elle ne l'est pas par elle-même, on est obligé de reculer jusqu'à l'infini. Aussi faut-il s'arrêter au premier" (1a, q. 2, a. 1, ad 1.)

L'autre point important sur lequel S. Thomas critique constamment Avicenne est celui de l'accidentalité de l'existence par rapport à l'essence. Que l'essence soit distincte de l'existence dans tout être autre que Dieu, S. Thomas l'admet et ce sera même une des positions centrales de sa métaphysique. Il dira même que "l'esse est adveniens extra" (*De ente et essentia*, p. 34) mais cela "ne signifie pas que l'exister s'ajoute du dehors à l'essence comme ferait un accident mais qu'il lui vient d'une

cause efficiente transcendante à l'essence donc extérieure à elle, qui est Dieu".

C'est en partant de l'essence qu'Avicenne aboutit forcément à considérer l'*esse* qui l'affecte comme un accident. S. Thomas par contre part de l'être existant et il fait de l'*esse* ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans cet être <sup>(1)</sup>. Le rapport de l'*esse* à l'essence n'est pas le rapport de deux entités du même ordre, d'un accident à une substance, même d'un point de vue logique, mais le rapport d'acte à puissance. Les deux points de vue sont entièrement différents. "Entre l'extrinsicisme avicennien de l'existence, dit M. Gilson, et l'intrinsicisme thomiste de l'existence, aucune conciliation n'est possible. On ne passe pas de l'une à l'autre par voie d'évolution mais de révolution" <sup>(2)</sup>.

Cette influence de la *Métaphysique* d'Avicenne s'est-elle arrêtée en Occident avec la diffusion de la philosophie d'Averroès? Certains historiens l'ont affirmé mais il semble bien que ce soit à tort. La persistance de cette influence se révèle à certains signes. Au 14<sup>e</sup> siècle, un Maître Eckhart, le célèbre dominicain, cite Avicenne; de même on retrouve chez un Vital du Four, qui a enseigné à Montpellier et à Toulouse et est mort cardinal en 1327, la plupart des grandes thèses d'Avicenne <sup>(3)</sup>. Comme le fait remarquer M. Gilson on éprouvait le besoin d'éditer Avicenne en 1439, puis en 1495, en 1509, en 1546. Les éditeurs de 1508, les Chanoines Réguliers de St Augustin, résidant à Padoue, se plaignent de la peine immense que leur a coûtée un tel travail. On a souligné également la parenté, historique ou idéale, d'Avicenne et de Descartes, en particulier pour le *Cogito* et la conception des relations de l'âme et du corps <sup>(4)</sup>.

Ce que l'on peut dire à sûr c'est qu'à mesure que la doctrine de St Thomas d'Aquin s'est imposée dans l'enseignement officiel de l'Eglise, il devenait indispensable pour ceux des théologiens ou philosophes soucieux de connaître les "sources" du Docteur Angélique de s'intéresser de

(1) "Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus est, cum sit forma respectu omnium quae in re sunt." (*Ia*, q. 8, a. 1, ad 4).

(2) E. Gilson, *Le thomisme*, 5e édition, Paris, Vrin, pp. 58-59.

(3) Sur l'influence d'Avicenne en Occident on lira avec intérêt l'article de synthèse du Prof. E. Gilson : *Avicenne en Occident au moyen âge*, in *AHDLMA*, t. 36 (1970), pp. 89-121.

(4) Cf. G. Furlani, *Avicenna e il cogito, ergo sum di Cartesio*, in *Islamica*, t. 13 (1927), pp. 53-72; *Avicenna, Barhebreo, Cartesio* in *Riv. di Stud. Or.*, t. 14 (1933), pp. 21-30.



près à l'auteur du *Shifā'*. Cet intérêt porté à Avicenne et plus généralement à la philosophie arabe, se conservera dans les milieux intellectuels de l'Eglise catholique, et aujourd'hui encore beaucoup d'études sur la Métaphysique d'Avicenne ou sur sa doctrine sont dues à des ecclésiastiques ou à des religieux. A ce souci d'ordre doctrinal, il faut également ajouter le renouveau des études médiévales qui s'est manifesté à la fin du siècle passé et au début de siècle actuel. Le rôle des penseurs arabes s'est révélé plus grand qu'on ne pensait et nous avons signalé plus haut les affirmations, sur ce sujet, d'un historien aussi averti que M. Gilson.

### 5. Duns Scot et Avicenne.

Nous pourrions poursuivre ce travail de comparaison entre Avicenne et les grands penseurs qui, après la mort de S. Thomas (en 1274) occupèrent le devant de la scène théologique à Paris : Gilles de Romes, Godefroid de Fontaines et surtout Henri de Gand. Mais cela nous entraînerait trop loin. Nous voudrions simplement rappeler ici les conclusions de l'article classique que M. Gilson a consacré spécialement à *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*<sup>(1)</sup>. M. Gilson y examine en particulier les points de la doctrine de Duns Scot où l'influence d'Avicenne a été décisive : l'objet de la métaphysique (l'être et non Dieu, à l'encontre d'Averroès), l'être comme premier objet de l'intelligence, la valeur de la connaissance empirique, enfin les rapports du sensible et de l'universel.

La conclusion des analyses poussées de M. Gilson rejoint ce que l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée scotiste, Maurice du Port, écrivait au sujet de Duns Scot : "*Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem; et Augustino inter doctores catholicos et Paulo inter apostolos et Joannem inter evangelistas...*"<sup>(2)</sup>; Le Docteur subtil a, en particulier, utilisé certaines thèses d'Avicenne, surtout celle de l'être comme premier objet de notre intellect et celle de la *nature*, - pour élaborer un système permettant de prouver d'une façon certaine l'existence d'un être infini et cela sans dépendre des données sensibles et contingentes qui ont été au point de départ de ces concepts. Aussi pour une correcte interprétation de la pensée de Duns Scot, la connaissance de la Métaphysique d'Avicenne est indispensable. "L'explication

(1) *AHDLMA*, t. 2 (1927), pp. 89 - 149.

(2) Cité par Gilson, *loc. cit.* p. 147

même des texte de Duns Scot, écrit M. Gilson, est impossible à moins que l'on n'ait le texte d'Avicenne sous les yeux : il l'étudie, le discute, le prolonge, le modifie, l'approfondit, prenant pour accordé que nous le connaissons comme lui-même et ses étudiants le connaissent. Avicenne doit être sur notre table comme il était sur la sienne" (1).

*G. C. Anawati, o. p.*

---

(1) *Ibid.* p. 148.

## TABLE DES MATIERES

	Page
I — <i>Histoire de l'édition du texte arabe de la Métaphysique</i> . . . . .	171
1. Contenu de la Métaphysique et structure des traités . . . . .	172
2. L'édition de Téhéran (1885). . . . .	177
3. L'édition du Caire (1960) . . . . .	179
II — <i>Les traductions antérieures à la présente</i> . . . . .	187
1. La version latine médiévale. . . . .	187
2. La traduction allemande de Horten (1907) . . . . .	189
3. La traduction latine de la <i>Métaphysique</i> du <i>Najāt</i> . . . . .	194
III — <i>La traduction française</i> . . . . .	195
IV — <i>La Métaphysique d'Avicenne dans le monde musulman</i> . . . . .	199
1. Les premiers disciples. . . . .	199
2. Les attaques de Ghazālī. . . . .	200
3. Les critiques d'Averroès. . . . .	207
4. Métaphysique d'Avicenne et philosophie de l'Isrāq . . . . .	210
a) Suhrawardī. . . . .	211
b) Mīr Dāmād. . . . .	214
c) Mulla Ṣadrā Shīrāzī . . . . .	217
V — <i>La Métaphysique d'Avicenne dans l'Occident latin</i> . . . . .	222
1. La pénétration de la Métaphysique en Occident . . . . .	222
2. Guillaume d'Auvergne. . . . .	227
3. Roger Bacon . . . . .	230
4. Thomas d'Aquin. . . . .	231
5. Duns Scot. . . . .	250