

PHILOSOPHIES

Avicenne.
L'âme humaine

Meryem Sebti

puf

Meryem Sebti

Avicenne. L'âme humaine



Copyright

© Presses Universitaires de France, Paris, 2015

ISBN numérique : 9782130636571

ISBN papier : 9782130506546

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr



Présentation

La psychologie d'Avicenne établit que l'homme est constitué de deux substances hétérogènes : l'âme, substance simple et spirituelle et le corps, substance matérielle et corruptible. L'âme est un principe séparé qui confère l'actualité au corps à titre de perfection, mais elle n'est instaurée dans l'existence que lorsqu'un corps est disposé à la recevoir. Elle tire de cet attachement un bénéfice en réalisant son accomplissement propre en partie grâce aux données sensorielles transmises par le corps.

Cette doctrine tout en affirmant l'indépendance de l'âme confère au corps un rôle important dans la construction de l'individualité de la personne et dans l'acquisition de la science. Cette double exigence génère de nombreuses tensions : le problème de l'unité de la personne et de son individualité, la question de l'accès d'une substance immatérielle au sensible, l'impossibilité pour l'âme d'un retour complet sur soi.

Cet ouvrage analyse les efforts conceptuels élaborés pour résoudre ces difficultés et tente de saisir la signification de l'exigence philosophique d'Avicenne pour lequel l'effort intellectuel est non seulement une thérapie de l'âme, mais la voie même du salut individuel.

Table des matières

- Abréviations et translittération
 - Abréviations
 - Translittération
- Introduction
- L'âme et le corps
 - L'âme humaine dans sa structure essentielle
 - Perfection et forme
 - La modalité de la dépendance entre l'âme et le corps
 - Individuation et individualité
 - La distinction de l'âme et des puissances opératives
 - L'analyse ontologique des puissances opératives de l'âme
 - Les puissances opératives de l'âme humaine comme accidents de son essence
- L'âme et le sensible
 - La perception sensible
 - L'imagination rétentive comme puissance formative
 - Les objets de la perception : la forme et l'intention
 - L'homme possède-t-il deux puissances composantes ?
 - L'imagination
 - Imagination et corporéité
 - Imagination humaine et imagination céleste
 - La fonction judicative
- Intellection et aperception de soi
 - Le rôle de l'intellect agent dans l'activité intellectuelle de l'âme

Structure de l'intellection de soi

La présence à soi

Aperception de soi et unité de la personne

L'identité personnelle

Le statut épistémique de l'aperception de soi

La preuve de l'immatérialité de l'âme

- Conclusion
- Bibliographie

Abréviations et translittération

Abréviations

LD	<i>Le livre des discussions. Kitāb al-Mubāḥaṭāt.</i>
LIR	<i>Le livre des indications et des rappels. Kitāb al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt.</i>
ŠM	<i>Šifā'. Métaphysique.</i>
TAS	<i>Traité de l'âme du Šifā'.</i>
C. Th.	<i>Le commentaire d'Avicenne à la « Théologie d'Aristote ». Tafsīr kitāb Uṭūlūḡiyā min al-Inṣāf 'an al-Šayḥ al-Ra'īs Abī 'Alī bin Sīnā.</i>
AR	<i>Épître sur l'âme rationnelle. Risāla fi-l-kalām 'alā-l-nafs al-nāṭiqā.</i>
ŠP	<i>Šifā', Physique.</i>
NTA	<i>Les notes d'Avicenne sur le « Traité de l'âme » d'Aristote. Al-Ta'līqāt 'alā ḥawāšī kitāb al-nafs li-Aristāṭālis.</i>
AC	<i>Sur l'attachement de l'âme et du corps. Ta'alluq al-nafs bi-l-badan.</i>
LO	<i>La logique des Orientaux. Manṭiq al-mašriqiyyīn.</i>
CA	<i>Le compendium sur l'âme. Mabḥaṭ 'an al-quwā al-nafsāniyya.</i>
LS	<i>Le livre du Salut. Kitāb al-Nağāt.</i>

Translittération

A ا
B ب
T ت
T ث
G ج
H ح
H خ

D د
D ذ
R ر
Z ز
S س
S ش
S ص

ض D
ط P
ظ Z
ع 'E
غ G
ف F
ق Q

K ك
L ل
M م
N ن
H ه
W U و
Y I ي

Introduction [*]

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allah ibn Sīnā – que le Moyen Age latin connaît sous le nom d’Avicenne –, né en 980 (370 de l’hégire) à Afšana, petite ville située près de Buḥārā en Transoxiane, mort en 1037 (428 h.) à Hamadān –, a élaboré une doctrine originale et complexe de l’âme humaine qui trouve son témoignage le plus achevé dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*, sixième livre de la *Physique* de l’encyclopédie philosophique *Kitāb al-Šifā’*, *Le livre de la guérison* [1]. Le dernier livre de son traité inaugure une réflexion sur la liberté de l’homme, dont l’activité est décrite comme spontanéité et créativité. Par son âme rationnelle, l’homme est une substance spirituelle et autonome ; par son corps, il participe du cours du monde. L’attachement provisoire qui lie l’âme au corps explique que la psychologie soit intégrée dans la science physique. L’étude de l’âme rationnelle relève d’une double considération : l’examen philosophique porte sur l’âme en tant que substance séparée et s’inscrit dans le cadre d’une métaphysique, ou sur l’âme en tant que principe d’animation du corps et appartient alors à la science physique. Cette approche, à l’œuvre dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*, a le mérite de comprendre l’ensemble de l’activité de l’homme. Avicenne déploie une conception de l’homme qui rompt avec le pessimisme des doctrines dualistes. L’existence n’est pas conçue comme un exil de l’âme loin de son origine, une privation de la plénitude d’être, puisque l’âme humaine n’est instaurée dans l’existence que lorsqu’un corps est disposé à la recevoir. Si l’homme est identifié à son âme, il ne réalise sa perfection essentielle qu’à

l'aide du corps, ainsi réintégré dans la vérité de la nature humaine. Cette thèse qui conditionne l'existence de l'âme à celle d'un corps soulève un certain nombre de difficultés, parce qu'Avicenne refuse d'instaurer une dépendance ontologique entre l'âme et le corps ; l'âme est une substance subsistant par soi, elle exerce l'animation du corps sur le mode d'un principe séparé. Elle est le principe de la vie, du mouvement, de la perception et de la pensée intellectuelle. La doctrine de l'émanation autorise Avicenne à préserver la séparabilité de l'âme tout en maintenant que c'est du même principe que procèdent toutes les activités de l'homme, de la plus humble à la plus noble. Il manifeste le souci constant de préserver l'unité de l'homme et s'oppose catégoriquement à une division réelle des puissances de l'âme. Mais sa position soulève de façon aiguë le problème de cette unité, puisqu'il rejette la doctrine hylémorphiste qui établit que l'âme, forme du corps, est le principe qui confère l'unité et l'acte à la substance. Sa compréhension du lien entre l'unité de la personne et son identité révèle une intuition décisive : l'âme, conçue comme instance centralisatrice de l'activité psychique et identifiée au moi, accompagne l'activité de sa pensée par une aperception continue de soi. Avicenne ancre l'unité et l'identité de la personne dans l'aperception de soi, ce qui lui permet d'envisager l'homme comme un être engagé dans un processus dans lequel se forge sa singularité. Le corps est un élément déterminant de ce processus où la totalité de l'expérience psychique est prise en compte.

Riche de son expérience personnelle et de ses efforts intellectuels, la personne singulière réalise la perfection de son âme rationnelle. La félicité de l'homme se détermine en fonction du mérite

intellectuel. La béatitude est atteinte lorsque l'âme, délestée de son action gubernative vis-à-vis du corps, devient pure pensée en acte. Cette quête rattache l'homme à la hiérarchie ontologique de la cosmologie avicennienne, puisque, pour penser, il doit établir une jonction avec la dernière intelligence du cosmos, l'intellect agent. Dans un temps où les théologiens musulmans s'attachent à révéler les liens de dépendance qui unissent l'ensemble des créatures à Dieu, Avicenne – muni des outils d'analyse que lui a légués la philosophie grecque – fonde philosophiquement le sens de l'existence humaine. L'homme détient le principe de sa réalisation ; en orientant son existence vers l'accomplissement de son intellect, il est libre de choisir sa destinée.

Notes du chapitre

[*] ↑ Je remercie Jean Jolivet pour sa précieuse lecture du manuscrit.

[1] ↑ Ce traité fut traduit en latin à Tolède entre 1152 et 1166. Pour son influence sur les premiers maîtres latins, cf. É. Wéber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, 1991, p. 75.

L'âme et le corps

La psychologie avicennienne se structure autour de trois principes : il n'existe qu'une nature humaine commune à tous les hommes ; l'âme ne préexiste pas au corps ; les choses sont distinctes selon le nombre de deux façons différentes, soit parce que chacune relève d'une espèce distincte, soit parce que la multiplicité est un accident qui s'adjoint à l'essence du fait de la matière.

La conjonction de ces principes conduit Avicenne à affirmer que l'âme n'est pas une forme séparée subsistant par elle-même et réellement présente dans les individus, ainsi que le veut la théorie platonicienne de la participation. L'âme ne peut être pensée dans sa structure essentielle ou, comme le dit Avicenne, dans sa choséité (*šay'yya*), qu'en dehors de toute condition d'existence.

L'âme est une substance simple, immatérielle et séparée, qui, en vertu de son essence, ne forme pas avec le corps une unité en acte ; elle s'attache à lui en vue de réaliser la perfection dont le principe est contenu dans sa nature. L'âme détient le principe de sa perfection et de son individuation, mais elle requiert le corps pour les réaliser en acte.

L'effort conceptuel d'Avicenne réside principalement dans sa tentative d'instituer la nature spirituelle de l'âme humaine tout en affirmant la nécessité de son attachement au corps. Il se résout dans les développements d'une théorie de la connaissance établissant que les données sensibles disposent l'âme à exercer son activité la plus haute, l'intellection. Selon la noétique avicennienne, l'intellect individuel en son premier degré est en puissance, vide des formes

intelligibles qu'il reçoit de l'intellect agent. Il se dispose à les recevoir en exerçant ses puissances corporelles sur les données sensibles. Le corps apparaît comme l'instrument indispensable de la perfection de l'âme.

Dans cette perspective, l'âme ne descend pas dans le corps pour répondre aux exigences strictes d'une cosmogonie dont elle est l'une des dernières manifestations du divin ainsi que le conçoit la philosophie néoplatonicienne ; l'âme de l'homme est le fruit de la Volonté divine, le corps, le produit de Sa Création [1] : la dualité inscrite au cœur de la nature humaine répond à un dessein voulu par Dieu.

Le philosophe est confronté à l'ambiguïté inhérente à la nature de l'homme qu'il assumera pour préserver l'unité de la personne et rendre compte de sa singularité ; il sera ainsi en mesure de penser l'existence de la personne singulière comme un mouvement progressif vers la réalisation de sa perfection.

L'âme humaine dans sa structure essentielle

L'âme humaine ne commence d'être que lorsqu'un corps est disposé à la recevoir : « Il est donc vrai que les âmes sont instaurées quand une matière est prête à être utilisée par elles. Le corps qui est instauré est alors son royaume et son instrument » (*TAS*, V, 3, p. 199). Cette disposition est acquise grâce aux mouvements des sphères célestes qui agissent sur la mixtion des éléments corporels de sorte qu'elle atteigne un équilibre presque parfait. Alors procède du Donateur des formes (*wāhib al-ṣuwar*) la dixième et dernière intelligence du monde céleste, la forme d'une âme humaine. Lorsque l'équilibre de cette mixtion est moindre, la mixtion corporelle reçoit une âme animale et, s'il est plus précaire encore, la mixtion est le réceptacle (*maḥall*) d'une âme végétale (*LIR*, II, p. 317-318). Avicenne identifie l'intellect agent et le Donateur des formes ; de ce principe transcendant émanent les formes intelligibles dans les intellects humains et les formes substantielles dans la matière. A. de Libera, en soulignant que « la correspondance du logique et du réel est assurée par une commune origine des deux ordres dans l'activité d'un même principe transcendant », le définit comme « la synthèse conceptuelle du Demiurge platonicien et de l'intellect agent aristotélicien » [2]. Le cosmos avicennien est ordonné selon une hiérarchie ontologique stricte qui compte dix sphères célestes. Chacune des dix sphères célestes présente une structure triadique : un principe intellectif séparé (assimilé à l'Ange de la révélation), une

âme qui est une forme substantielle, et une matière animée et mue par l'âme [3]. Hormis la première intelligence qui émane directement de l'Être premier, les autres intelligences proviennent les unes des autres. C'est en pensant l'Être premier que chaque intelligence fait exister l'intelligence inférieure et ce jusqu'à la dixième intelligence. Cette dernière – l'intellect agent –, trop éloignée de l'Être premier, ne peut produire une autre intelligence séparée. L'activité intellectuelle de chaque intelligence apparaît comme étant l'origine de cette structure triadique, puisque chaque intelligence se pense par ailleurs elle-même comme nécessaire en tant qu'elle procède d'une intelligence supérieure : de cette pensée résulte l'âme de la sphère céleste. Mais chaque intelligence se pense aussi comme possible de soi, et cette pensée donne naissance au corps de la sphère [4]. Les âmes humaines ne sont pas spécifiquement distinctes les unes des autres, comme c'est le cas des êtres divins de la cosmologie avicennienne. Avicenne, mû vraisemblablement par des raisons d'ordre religieux, ne peut accepter cette hypothèse. Il reste en cela fidèle à la doctrine coranique selon laquelle l'homme est créé par Dieu à partir d'une forme unique [5]. Lorsqu'il affirme de l'âme humaine qu'elle « est identique quant à l'essence et au concept », ou encore que « c'est une forme une » (*TAS*, V, 3, p. 198), cela ne signifie pas que l'unité lui appartienne par essence ; elle lui est imputée par la pensée. Si l'essence de l'âme était réellement une en acte, les différentes âmes ne pourraient se distinguer numériquement les unes des autres : « S'il était possible que l'âme existe et que le corps n'existe pas, alors il serait impossible qu'une âme se distingue de l'autre numériquement, cela est absolument [vrai] pour toute chose » (*ibid.*). L'essence de l'âme ne peut se

réaliser dans le particulier que par les caractères qui s'ajoutent à elle et l'individualisent : « La multiplicité des espèces de ces choses dont les essences ne sont que de purs concepts n'est due qu'aux substrats qui les reçoivent ou à ce qui est affecté par elles ou encore à une relation [à ces substrats] et à leur temporalité » (*TAS*, V, 3, p. 198-199). Avicenne, en prenant appui sur les principes de sa métaphysique, exclut que les âmes humaines puissent exister en acte avant d'être attachées à un corps. Il s'oppose ainsi à la thèse platonicienne de la participation selon laquelle l'universel est un et présent en acte dans ce qui participe de lui. Si l'hypothèse platonicienne devait être validée, alors, objecte Avicenne, il faudrait admettre, soit que l'universel qui est un et auquel ni la grandeur ni le volume ne peuvent être attribués est soumis à une division en puissance, ce qui est absurde, soit qu'une âme numériquement une est présente dans deux corps, ce qui, vu son absurdité manifeste, ne mérite pas même d'être réfuté (*TAS*, V, 3, p. 199). L'âme humaine conçue comme une essence ne peut être prédiquée de plusieurs que parce que, en elle-même, elle n'est ni une ni multiple, ni existante ni non existante [6] ; tous ces caractères sont des accidents et non des propriétés constitutives de son essence : « [Chacune de] ces âmes n'est individuée et ne devient une âme une parmi l'ensemble qui constitue son espèce que par des états qui s'adjoignent à elle selon un commencement nécessairement temporel, car ils font suite à une cause qui n'est l'accident que de [l'essence] de certaines âmes. L'individuation des âmes est donc instaurée. [Ces âmes] ne sont pas éternelles, elles sont instaurées avec le corps » (*ibid.*).

Si l'humanité avait comme caractère constitutif la multiplicité, elle ne pourrait être attribuée à un individu selon le nombre, et si elle était présente en tel individu parce qu'elle lui est propre, alors elle ne pourrait être attribuée à tel autre individu. Avicenne conclut que la multiplicité et la divisibilité sont dues à la matière :

« La forme de l'humanité et la quiddité de l'humanité, c'est une nature qui est, sans aucun doute, partagée par tous les individus de l'espèce de manière égale. Dans sa définition, c'est une chose une : même s'il lui advient par accident d'être dans cet individu-ci ou dans celui-là, c'est qu'alors elle s'est multipliée. Cette multiplicité ne lui appartient pas en vertu de sa nature humaine. Si la multiplicité était essentielle à sa nature, alors "homme" ne serait pas prédiqué de ce qui est un numériquement, et si la quiddité de l'homme était présente en Zayd seulement parce que c'est sa propre quiddité, elle ne pourrait pas être attribuée à Amr. Par conséquent, l'un des accidents qui advient à la quiddité de l'homme à travers la matière est la multiplicité et la divisibilité ».

(TAS, I, 2, p. 50)

L'âme n'est pas une forme séparée réellement présente dans les différents individus de l'espèce humaine. Puisque l'âme est essentiellement une substance rationnelle, la conséquence de cette thèse serait l'identité en tout homme du contenu et du degré de perfectionnement de son intellect : « Nous savons que l'âme n'est pas une dans tous les corps. Si elle était une et multiple par la relation, alors elle serait savante dans tous les corps ou bien ignorante, et ce qui est dans l'âme de Zayd ne serait pas inconnu à

ce qui est dans l'âme de Amr » (*TAS*, V, 3, p. 200). Avicenne s'inspire, dans cette critique du platonisme, de celle développée par Aristote dans la *Métaphysique* (Z, 13, 1038 b 10-15).

D'un point de vue logique, Avicenne recourt à la catégorie de la relation (*iḍāfa*), déterminée comme un accident de la substance pour penser le rapport âme-corps (*ŠM*, III, 10). Le recours à cette catégorie permet de considérer chacun des termes de la relation comme doté d'une autonomie propre. La paternité est une propriété de l'existence du père sans être celle du fils, bien qu'elle soit conférée au père en vertu de cette relation au fils. Le fils pour sa part est relié au père non par la paternité, mais par la filiation. La catégorie de la relation permet de rendre compte du rapport entre l'âme humaine et les individus de l'espèce, « car l'un, relatif à plusieurs, peut varier en fonction de la relation. Ce qui est essentiel en lui ne varie pas. De même que le père de nombreux enfants, s'il est jeune, n'est pas jeune en fonction seulement de l'ensemble de sa progéniture, puisque la jeunesse lui appartient par essence, et qu'elle entre dans toutes les relations qu'il possède. Il en est de même pour la science ou l'ignorance ou l'opinion et à tout ce qui ressemble à cela, elles ne sont que dans l'essence de l'âme et entrent avec l'âme dans toute relation » (*TAS*, V, 3, p. 200). Les individus sont conçus comme des relatifs par rapport à l'âme humaine, parce que leur quiddité est définie en rapport à elle. La quiddité de l'âme humaine, quant à elle, est définie sans rapport aucun à son corrélatif. Néanmoins, comme le précise le disciple d'Avicenne, Bahmanyār Ibn al-Marzubān, dans *Le livre du résultat* – compendium de la pensée du maître –, avant de concevoir l'âme et le corps comme des corrélatifs, il faut émettre une réserve. Car,

dans la relation prise absolument, chacun des termes ne peut être appréhendé que si l'on appréhende aussi son corrélatif ; ce qui n'est pas le cas de l'âme et du corps. Il s'agit donc là seulement d'un certain type de relation (*iḍāfatin mā*) [7]. Elle n'advient à l'âme qu'après que celle-ci est individuée, sinon son existence dépendrait de celle de son corrélatif.

La théorie de la participation suppose que le participé dépende ontologiquement de ce dont il participe, alors que la catégorie de la relation permet de concevoir l'âme rationnelle comme relative aux individus de l'espèce soit d'un point de vue logique, dans une relation pensée entre essences et antérieure à l'existence, soit comme le précise Bahmanyār, comme un rapport entre des substances existant en acte pour lesquelles la relation est un complément d'ordre ontologique qui s'adjoint à l'essence.

L'âme humaine n'est pas une forme séparée réellement présente dans les individus. Avicenne a écarté la solution platonicienne qu'il estime fondée sur un paralogisme, puisqu'elle traite comme existant en acte ce qui ne peut être pensé que comme une essence hors de toute condition d'existence. Il convient, sous peine de se retrouver confronté aux apories inhérentes à la théorie de la participation, de distinguer la nature de cette essence spirituelle, sa choséité [8] – qui, comme telle, a en elle le principe de sa perfection –, de son existence, qui n'est réalisée que lorsqu'un corps est disposé à la recevoir.

Perfection et forme

Dans le *TAS*, Avicenne se donne comme tâche l'étude du vivant composé d'un corps et d'une âme et capable d'accomplir les actes de la vie. Il énonce au livre I une définition générique de l'âme qui s'applique aux trois espèces du vivant : « L'âme est la perfection première d'un corps naturel organique capable d'accomplir les actes de la vie » (I, 1, p. 10). Comment Avicenne peut-il soutenir à la fois que l'âme humaine est une substance séparée et qu'elle est la perfection d'un corps, puisque cette définition s'étend à l'âme rationnelle ?

Avicenne a emprunté cette définition de l'âme à Aristote (*De anima*, II, 1, 412 b 5), chez qui elle entre dans un cadre conceptuel précis. Selon les principes de l'hylémorphisme aristotélicien, l'être vivant constitue une unité en acte [9] par l'union indissociable concrètement de sa matière et de sa forme : c'est une substance première composée d'une matière, le corps, et d'une forme, l'âme. L'indissociabilité de l'âme et du corps d'un point de vue concret vaut pour l'homme, bien que le rapport de l'âme à l'intellect (séparé ?) soit posé dans la psychologie aristotélicienne en des termes qui laissent subsister des questions d'une grande difficulté.

Avicenne n'adopte cette définition qu'au prix d'une relecture de la notion d'entéléchie (qu'il connaît d'après l'une de ses traductions arabe, *kamāl*, qui signifie littéralement « perfection »). Il établit – contre l'acceptation véritable d'Aristote [10] – que la notion de perfection et celle de forme sont distinctes et ne relèvent pas du même ordre : définir l'âme comme la forme d'un corps revient à la

caractériser comme l'un des deux composants de toute substance première ; cela permet à Aristote de déduire que l'âme est une substance, parce qu'elle est la forme d'un corps [11]. C'est précisément cette conséquence qu'Avicenne récuse. Une notion générique est en elle-même indéterminée, elle n'est achevée que lorsqu'elle reçoit la différence spécifique. Le genre tient lieu de matière et la forme de différence spécifique simple. En définissant l'âme comme la perfection d'un corps, on établit qu'elle constitue l'achèvement d'un genre ou la perfection propre de l'espèce (I, 1, p. 10). Avicenne opère un déplacement qui situe sa philosophie hors du cadre de l'aristotélisme : le rapport de la forme à la matière structure l'être concret, et sa conception s'ancre dans l'étude du monde physique ; le rapport de l'espèce au genre détermine des catégories de pensée et caractérise une approche exclusivement logique du problème.

Il s'avère impossible de déduire que l'âme est une substance de sa définition comme perfection d'un corps : « Lorsque nous savons que l'âme est une perfection et quel que soit le sens et l'extension que l'on donne à "perfection", cela ne nous permet pas de savoir ce qu'est l'âme ni ce qu'est sa quiddité. Mais nous la connaissons en tant qu'elle est âme et le nom "âme" ne lui est pas donné en vertu de sa substance, mais en vertu du fait qu'elle gouverne les corps et qu'elle est en rapport avec eux » (p. 9). Cette définition ne porte pas sur l'essence de l'âme, mais seulement sur le type de lien qu'elle entretient avec le corps dont elle est le principe anoblissant et moteur : définir l'âme comme perfection du corps n'apprend rien sur son essence ; c'est comme lorsqu'« on définit le maçon en prenant

dans sa définition la construction bien qu'elle ne soit pas prise dans sa définition en tant qu'il est homme » (*ibid.*).

La définition de l'âme comme perfection d'un corps permet : 1 / de ne pas exclure les âmes séparées de la définition générique de l'âme, ce que n'autorise pas sa définition par la notion de forme ; 2 / de rendre compte des deux aspects de la relation de l'âme au corps, à savoir l'action et la passion ; car s'il est vrai que certains actes de l'âme comme la perception (*idrāk*) requièrent la réceptivité, d'autres comme la motion requièrent l'activité. Or, la qualification de l'âme comme puissance (*quwwa*) ne la caractérise que comme le réceptacle des formes sensibles et intelligibles (p. 8).

La distinction qu'opère Avicenne entre la notion de perfection et celle de forme fonde la thèse de la double considération dont relève la connaissance de l'âme humaine dans sa philosophie : l'âme peut être objet de la connaissance en elle-même ou à travers sa relation au corps. Dans un cas, il s'agit d'une connaissance de l'essence de l'âme et dans l'autre de l'un de ses accidents. Le nom « âme » ne fait pas référence à l'essence de cette substance séparée, mais qualifie la modalité de sa relation au corps dont elle est, à titre secondaire, le principe animateur : « Tout ce qui est le principe de l'émanation d'actions qui ne sont pas, selon un mode unique, privées de volonté, nous l'appelons âme. Ce nom "âme" ne lui est pas donné en vertu de sa substance, mais en vertu d'une certaine relation qu'il possède, c'est-à-dire en tant qu'il est le principe de ces actes » (p. 5).

Pour Avicenne, quoique attachée à un corps, l'âme demeure séparée de lui quant à son essence. Il n'y a pas d'union véritable entre l'âme et le corps, mais il s'agit plutôt d'une relation où le corps

est un instrument au service de la réalisation de l'âme. Le corps est décrit comme un outil utilisé par l'âme pour atteindre sa propre perfection. Un aperçu du vocabulaire employé pour désigner le corps dans le chapitre 3 du livre V du *TAS* – dans lequel est déterminé son usage pour l'âme – est instructif : le corps est un instrument (*āla*) [12] ; une monture (*dābba*) qu'il faut savoir abandonner lorsque le but du voyage est atteint et qu'elle se révèle encombrante [13] ; un royaume (*mamlaka*) sur lequel il faut régner [14] . L'âme est l'ordonnatrice de ce royaume (*al-mudabbira*) et sa gouvernante (*al-muṣarrifa*) [15] . Le corps est également décrit comme semblable aux vêtements (*al-ṭiyāb*) auxquels l'homme est tellement habitué qu'il se les représente comme une partie intégrante de lui-même [16] . Le corps est un moyen pour l'âme, elle se doit de l'utiliser à bon escient, de sorte qu'elle puisse, une fois son but atteint, l'abandonner. Cette instrumentalisation radicale du corps porte une conséquence capitale : l'identification de l'homme à son âme [17] .

La modalité de la dépendance entre l'âme et le corps

Lorsque Avicenne affirme que l'âme humaine est instaurée lorsqu'un corps est disposé à la recevoir, il n'entend pas par là que sa subsistance est liée à celle du corps : l'âme n'inhère pas dans le corps comme dans un substrat, mais elle subsiste par elle-même et demeure après la destruction du corps : « Ce n'est pas parce que l'instauration (*ḥudūt*) d'une chose est nécessaire lors de l'instauration d'une autre chose, qu'il est nécessaire que celle-ci soit détruite avec la destruction de celle-là » (*TAS*, V, 4, p. 203). De la même manière, l'existence et la destruction du corps ne sont pas liées à celles de l'âme. L'équilibre de la mixtion corporelle est dû aux mouvements des sphères célestes, et la dissolution de cet équilibre, qui entraîne la corruption du corps, est également soumise à cette influence.

Avicenne veut prouver que l'âme ne dépend pas essentiellement du corps, mais que cette dépendance se limite à la réalisation en acte de son agir. La simultanéité de l'existence des deux substances ne peut être qu'accidentelle, car si elle était essentielle, ni l'âme ni le corps ne seraient des substances ; or, ce sont des substances indépendamment de leur relation mutuelle. La corruption de l'une des deux substances entraîne non pas la destruction de l'essence de son corrélatif, mais celle de la relation accidentelle qui la lie à l'autre. Avicenne examine l'un après l'autre les différents cas de dépendance possible entre ces deux substances : 1 / l'âme est

essentiellement antérieure au corps ; 2 / l'âme est temporellement antérieure au corps ; 3 / l'âme est essentiellement postérieure au corps.

Pour le premier cas, si l'antériorité de l'existence de l'âme était une condition essentielle pour l'existence du corps, alors la corruption du corps impliquerait celle de l'âme ; non pas parce que la corruption du corps provoquerait celle de l'âme, mais parce que le corps ne pourrait se corrompre que si l'âme s'était corrompue au préalable, puisque l'existence du corps dépendrait essentiellement de celle de l'âme. Le corps n'aurait donc pas une cause en propre de sa destruction ; or, il en possède une qui est la dissolution de la mixtion qui le compose.

En ce qui concerne l'antériorité temporelle, si l'âme existait avant le corps, son existence ne dépendrait pas de celle du corps ; ce cas n'a pas besoin d'être réfuté.

Avicenne examine ensuite si l'existence de l'âme peut être essentiellement postérieure à celle du corps : dans ce cas, le corps serait la cause de l'âme. Il envisage une à une les quatre causes aristotéliennes pour les éliminer :

1. 1.

la cause efficiente : elle donne l'existence [\[18\]](#) . Or, le corps ne peut être la cause efficiente de l'âme, car le corps en tant que corps n'agit pas ; il n'agit qu'à travers ses puissances. Si le corps agissait par essence, tous les corps agiraient de la même manière, ce qui est faux. Les puissances corporelles sont soit des accidents, soit des formes matérielles, et il est impossible qu'un accident ou qu'une forme corporelle, qui subsistent tous deux dans la matière, soient la cause de l'existence d'une

essence qui subsiste par elle-même indépendamment de la matière ;

2. 2.

la cause réceptive ou matérielle. Il existe deux possibilités pour qu'une chose soit cause matérielle, soit par composition, comme c'est le cas des éléments dans le corps, soit sans composition, comme le bronze pour la statue. Il a été prouvé que l'âme n'est pas imprimée dans le corps, donc le corps ne peut être la cause matérielle de l'âme ;

3. 3.

la cause formelle ;

4. 4.

la cause finale. En ce qui concerne les deux dernières causes, Avicenne avance simplement la probabilité que l'âme soit cause finale et formelle du corps, et précise que l'inverse est impossible.

Cette démonstration appelle plusieurs remarques dont la première est d'ordre méthodologique. Les principes sur lesquels repose l'argumentation d'Avicenne sont ceux-là mêmes qu'il cherche à établir : l'âme et le corps sont des substances qui ne dépendent l'une de l'autre ni pour exister, ni pour subsister. Il tente de démontrer qu'aucune des deux substances ne peut être cause efficiente de l'autre : l'âme n'est pas la cause essentielle de l'existence du corps, et le corps n'est pas la cause essentielle de l'existence de l'âme. Le corps n'est que la cause accidentelle ou disposante de l'existence de l'âme, et l'âme est la cause finale et formelle du corps. La distinction entre la cause formelle et finale, d'une part, et la cause efficiente, d'autre part, n'est pas d'origine

aristotélicienne. J. Jolivet a montré qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une métaphysique de la création ; alors qu'Aristote identifie la forme et l'agent [19] , pour Avicenne la forme est dans la chose, mais l'agent et la fin lui sont extérieures. L'âme est cause formelle et finale du corps de la même manière que la forme de la santé, qui est dans l'esprit du médecin, est cause de la guérison du malade – « la forme qui est dans l'âme est le principe de ce qui advient dans l'élément corporel (*al-'unṣur*), de même que la forme de la santé qui est dans l'âme du médecin est le principe de la guérison » (*TAS*, IV, 4, p. 176) ; elle ne se confond pas avec le principe de la production de son être, bien qu'elle rende compte de son activité.

La démonstration d'Avicenne soulève une sérieuse difficulté lorsqu'on la lit à la lumière de sa conception de la matière. L'un des principes clés de son argumentation est que la corruption du corps n'est pas due à l'âme, mais à la dissolution de la mixtion qui le compose. Cette affirmation est difficilement conciliable avec ce qu'il dit par ailleurs de la matière et de la corporéité. Si l'on se réfère à sa théorie de la corporéité, il apparaît que le corps auquel se joint l'âme est une entité complexe : il est composé de la matière première (*al-hayūlā*) qui est pure puissance et non-être [20] , et de la forme corporelle qui est inséparable de la matière à laquelle elle confère la disposition à recevoir la divisibilité, la divisibilité étant la caractéristique première de la corporéité. Dans la perspective avicennienne, la constitution du corps n'est achevée que lorsqu'une autre forme lui est ajoutée : la forme naturelle ou la forme spécifique. La forme de corporéité ne confère pas d'acte au composé : ce qui est en acte, c'est le composé – matière première et forme corporelle – auquel la forme spécifique est adjointe (*ŠM*, II, 3, p. 79). La forme

spécifique du végétal est donc l'âme végétale, à savoir le principe par lequel le végétal se nourrit, croît et se reproduit ; la forme spécifique de l'animal, c'est l'âme animale, soit le principe par lequel l'animal vit, perçoit et se meut (*TAS*, I, 3, p. 22-23). L'unité du corps est acquise grâce à un principe qui ordonne les différents éléments en vue d'un but unique. La cause de l'unité est à la fois la cause formelle et la cause finale : chez les êtres vivants, ce principe est l'âme.

Bahmanyār Ibn al-Marzubān résume avec clarté dans *Le livre du résultat* [\[21\]](#) la thèse avicennienne : « La corporéité absolue n'a pas d'existence. Seul existe, comme tu le sais, un corps qui est feu, sphère, arbre ou homme. En bref : tout corps a une forme naturelle qui le constitue ; et ce qui constitue la substance qui est un corps est une substance. L'âme est donc une substance. Si l'âme disparaît, il n'est pas vrai que ce corps subsiste. De même que lorsque la forme du feu disparaît, il n'est pas vrai que la corporéité du feu subsiste. » Un être n'est constitué en acte que par une seule forme ; tout ce qui s'ajoute à ce composé est de l'ordre de l'accident. Cette thèse conduit Avicenne à affirmer, contre la tripartition platonicienne de l'âme, que c'est par le même principe, l'âme humaine, de laquelle procèdent par émanation ses différentes puissances opératives, que l'homme vit, se meut et pense (*TAS*, V, 7, p. 221-225).

Si l'âme est, en tant que forme spécifique, la cause de la conservation de la mixtion corporelle comme semble l'établir la conception avicennienne de la corporéité, il s'avère difficile d'accepter l'argumentation développée par Avicenne au chapitre 4 du livre V du *TAS*, qui repose en partie sur le principe selon lequel la corruption de la mixtion corporelle est indépendante de l'âme.

Dans *Le livre des discussions*, Avicenne est amené à éclaircir ce point difficile de sa doctrine. Il est confronté aux deux problèmes suivants : si l'âme est ce par quoi la mixtion est conservée, pourquoi le cadavre garde-t-il son aspect après avoir été séparé de la forme ? (n° 404, p. 147-148) ; comment concilier les deux affirmations suivantes qui semblent se contredire : l'âme est considérée comme ce qui unit les éléments qui forment la mixtion corporelle ; or, tant que la mixtion n'a pas un certain degré d'équilibre, elle ne reçoit pas d'âme (n° 1143, p. 366-367) ? La concision des réponses permet d'esquisser une solution à ce problème complexe : le mouvement des sphères célestes produit l'équilibre de la mixtion et la dispose à recevoir une âme ; une fois reçue, cette âme – qu'elle soit animale ou humaine – remplace l'influence des mouvements célestes et conserve l'équilibre de la mixtion selon « l'assemblage qu'implique cette espèce ». Il semblerait, d'après la réponse d'Avicenne, qu'à un moment donné la mixtion est de nouveau soumise aux mouvements des sphères qui règlent l'ordre du monde sublunaire et influent sur le destin des hommes, arrêtant l'heure de leur mort en provoquant la corruption de la mixtion. Cette thèse s'accorde avec la conception avicennienne de l'univers conçu comme un tout procédant d'un même principe dont les parties sont régies par les lois qui assurent l'ordonnement et l'équilibre du tout. La vie et la mort des hommes se succèdent selon un rythme qui s'intègre dans cette harmonie universelle réglée en partie par le mouvement des sphères célestes.

L'âme humaine a une antériorité axiologique et non temporelle sur le corps. Comme toutes les substances spirituelles, elle demeure séparée, au sens où la subsistance de son essence ne dépend pas

du corps. Elle contient les principes de la constitution de son essence, mais elle requiert le corps pour les réaliser en acte. L'âme humaine porte en elle le principe de sa perfection, mais elle a besoin du corps pour se parfaire. L'existence du corps n'entraîne pas celle de l'âme ; c'est plutôt l'inverse qui est vrai : le corps est créé parce qu'une âme ne réalise sa perfection en acte que par les opérations qu'elle accomplit à travers lui.

Individuation et individualité

Selon Avicenne, la multiplicité s'explique de deux façons différentes. Dans un premier cas, les choses sont multiples, à savoir distinctes numériquement, parce qu'elles sont spécifiquement distinctes les unes des autres. Chaque intelligence séparée est spécifiquement distincte des autres, de ce fait il ne peut y avoir une cause unique de leur existence respective, en vertu du principe [22] selon lequel de l'un ne peut procéder que l'un. Dans un second cas, les êtres sont distincts numériquement bien qu'ils fassent partie de la même espèce ; c'est le cas des âmes humaines : il n'existe qu'une nature humaine, qui est une espèce unique commune à tous les individus. Dans ce cas, la multiplicité provient des accidents qui s'adjoignent à l'essence du fait de la matière. Avicenne emprunte à Aristote la thèse selon laquelle la particularité et l'unité numérique d'une chose proviennent de la matière. Selon le Stagirite, la forme est le principe par lequel une chose est ce qu'elle est ; elle est le principe d'universalité qui est individué lorsqu'il se réalise dans une matière déterminée [23] .

Dieu et chacune des dix intelligences séparées de la cosmologie avicennienne sont uniques sans être matériels. De Dieu, Avicenne écrit, dans la *Métaphysique* du *Šifā'* : « L'être nécessairement existant est un au sens général du terme, et non comme sont unes les espèces d'un genre. Il est un selon le nombre, et non comme le sont les individus d'une espèce ; mais plutôt dans la mesure où la signification de ce que révèle son nom n'appartient qu'à lui et que son existence n'est pas commune à d'autres. Ce sont là les

particularités (*ḥawāṣ*) par lesquelles se particularise (*yuḥtaṣṣu*) le nécessairement existant. » [24] Dieu est un parce qu'il possède des qualités par lesquelles il se distingue de tout ce qui n'est pas lui. En ce sens, on peut dire que Dieu est un être singulier sans être pour autant un individu qui se distingue des membres de son espèce par des accidents s'adjoignant à son essence du fait de son inhérence dans une matière. La singularité ne se limite pas à être un cas de l'universel [25]. L'individuel s'entend comme le contraire de l'universel ; c'est ce qui ne s'applique qu'à une seule chose, alors que l'universel peut s'appliquer à plusieurs [26]. Le singulier ne se définit pas en rapport à l'universel [27]. Avicenne, pour désigner le particulier et l'individuel comme opposé à l'universel, se sert du terme *ḡuzʿī* ; il emploie la racine *ḥaṣṣa* et ses dérivés pour désigner aussi bien l'individuel que le singulier [28]. Il utilise le terme *fard* pour désigner ce qui est unique et séparé en soi et réserve ce terme à toutes les substances séparées et subsistant par soi, Dieu, les intelligences divines et les âmes humaines.

La question de l'individualité de l'âme humaine et celle de la singularité de la personne apparaissent comme cruciales dans l'horizon théologique d'Avicenne : celui du salut personnel. Dès lors, il va dissocier deux problèmes : d'une part, la détermination du principe d'individuation ; d'autre part, la recherche de la cause pour laquelle une substance se distingue des autres tout en demeurant identique à elle-même.

L'examen du vocabulaire utilisé par Avicenne ne permet pas de conclure d'emblée à cette dissociation, mais, en séparant le traitement de la question de l'individuation de l'âme de celle de la singularité ou de l'individualité de la personne, il montre clairement

qu'il s'agit pour lui de deux questions distinctes. L'âme humaine est individuée par elle-même ; son essence est d'être une substance parfaite qui a besoin du corps pour réaliser cette perfection en acte. L'âme détient la puissance de s'individualuer, mais elle requiert le corps pour réaliser cette puissance qu'Avicenne détermine comme un « accident spirituel », tout en affirmant qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître la cause de cette individuation ; il suffit de l'admettre :

« L'âme n'est pas une, elle est multiple selon le nombre et son espèce est une ; elle est instaurée comme nous l'avons montré. Il n'y a donc aucun doute qu'elle s'est individuée (*taṣaḥḥaṣat*) et que ce fait ne provient pas pour l'âme humaine de son impression dans la matière. [L'individuation] est pour [l'âme] une certaine disposition, une certaine puissance, un certain *accident spirituel* (*'araḍ min al-a'rāḍ al-rūḥāniyya*) ou bien l'ensemble de toutes ces choses qui se réunissent pour l'individualuer, *bien que nous les ignorions*. Après qu'elle s'est individuée en elle-même, il est impossible qu'elle-même et une âme qui diffère d'elle numériquement soient une même essence. » [\[29\]](#)

Il est étonnant qu'Avicenne – qui a une foi telle en la raison qu'il considère que la destinée de l'homme dont l'intellect a atteint sa perfection est supérieure à celle de l'homme pieux [\[30\]](#), mais peu instruit – puisse soutenir que le processus par lequel l'âme est individuée est inconnaissable pour l'homme. Si Avicenne délaisse cette question, c'est parce qu'elle n'est pas, à ses yeux, la question fondamentale qu'il se doit d'éclaircir. Il s'intéresse moins à expliquer comment l'âme est individuée qu'à comprendre comment la

coalescence de deux substances radicalement différentes et distinctes forme une unité, un homme singulier, dont l'être et l'acte relèvent du même principe.

A l'époque où écrit Avicenne, les thèses mu'tazilites [31] sont largement répandues ; le grand théologien mu'tazilite, le qāḍī 'Abd-al-Ġabbār, est un contemporain d'Avicenne, les deux hommes se seraient rencontrés à Rayy [32]. Dans leur majorité [33], les mu'tazilites étaient atomistes, ils conçoivent l'âme humaine (*rūḥ*) comme un souffle vital, un corps subtil qui diffuse la vie dans le corps. Selon leur théorie, le souffle vital n'est pas à l'origine de la vie, c'est Dieu qui crée la vie à chaque instant. L'homme est recréé pour la Résurrection. Cette perspective qui tend à fonder l'absolue dépendance de toute créature vis-à-vis de son Créateur pose de manière aiguë la question de l'identité et de la continuité de la personne humaine. C'est dans ce contexte polémique que se construit la doctrine avicennienne de l'âme humaine.

Avicenne s'attache à résoudre les questions de l'individualité et de l'unité de l'homme. Cette tentative ne va pas sans poser de difficultés, étant donné les principes sur lesquels repose sa psychologie. On peut se demander où se situe l'origine de l'altérité radicale de l'individu humain, alors qu'il est constitué d'une forme, qui est commune à tous les individus de son espèce, et d'un corps, qui est un assemblage éphémère d'éléments dont la nature même ne peut assurer ni l'individualité – puisque les corps disposés à recevoir les âmes humaines sont identiques pour tous les membres de l'espèce – ni la continuité de la personne – puisque cette mixtion ne cesse de se défaire et n'est plus identique à elle-même après un temps donné.

L'approche avicennienne de ces questions est remarquable. Avicenne établit que l'activité psychique fonde l'indissociabilité de l'attachement de l'âme au corps, et, par là même, l'unité de la personne. L'âme éprouve pour le corps qui a été disposé à la recevoir une inclination qui fait de leur attachement mutuel une nécessité : « Il y a dans la substance de l'âme qui commence d'exister avec un certain corps – ce corps qui a mérité que l'âme soit instaurée à partir des principes premiers – la disposition d'une inclination naturelle (*nizā' tabīī*) qui est propre à l'âme et qui la détourne de tout corps autre que celui-ci, afin qu'elle s'occupe de lui, l'utilise, soit attentive à ses états et soit attirée par lui » (TAS, V, 3, p. 199).

L'inclination de l'âme pour le corps disposé à la recevoir remplit dans la psychologie avicennienne une fonction tout autre que celle qui était la sienne dans la philosophie de Plotin [34], où l'âme descend dans le monde sensible afin de reproduire l'ordre qu'elle a contemplé dans le monde intelligible avant sa venue dans le corps (*Enn.*, IV, 7, 13, 3). Selon Plotin, l'âme préexiste au corps, et sa descente dans le monde sensible répond aux impératifs d'une hiérarchie cosmologique stricte [35]. Avicenne refuse l'idée d'une préexistence de l'âme au corps ; il rejette également la conception selon laquelle l'âme reproduit un ordre intelligible qu'elle aurait contemplé. Ce refus est motivé pour des raisons tant métaphysiques (refus de la préexistence de l'âme) que gnoséologiques, car la théorie de la perception avicennienne établit que la vision de la chose, c'est la réception par le sujet de la vision de la forme de la chose vue [36] : si l'âme avait vu le monde intelligible, elle serait parfaite. Or, c'est justement parce que l'âme n'est pas parfaite

qu'elle vient au monde dotée d'un corps qui l'aidera à acquérir les formes intelligibles en vue de devenir, une fois qu'elle aura quitté cette enveloppe charnelle, un monde intellectuel dans lequel se reflète le monde intelligible [37] .

Le recours à la théorie de l'inclination de l'âme pour le corps répond à une autre exigence dans la psychologie avicennienne. Chaque âme humaine instaurée n'est attirée que par un corps à l'exclusion de tout autre ; cette inclination confère à l'attachement de l'âme et du corps une nécessité que, par ailleurs, la thèse avicennienne du corps comme cause disposante commune à l'espèce humaine ne permet pas d'expliquer. Dans la *Nağāt*, le passage sur l'inclination de l'âme pour le corps est légèrement différent de celui du *TAS* ; il offre par rapport à celui-ci le mérite de souligner davantage le rôle de cette inclination : « Cette inclination attire l'âme vers ce corps particulier et la détourne des autres corps qui diffèrent de celui-ci par nature, de sorte que l'âme ne peut entrer en contact avec eux que par son intermédiaire. » [38]

L'inclination d'une substance spirituelle pour une substance matérielle est étrange dans un système émanatiste, où l'inclination manifeste l'élan de l'inférieur vers le supérieur et amorce le mouvement de conversion de tout être pour son origine ; à moins qu'il ne faille l'interpréter dans le sens d'une émanation du supérieur vers l'inférieur. Dès lors, il apparaît que l'âme insuffle, par cette inclination qu'elle éprouve à l'égard du corps, la dignité qui lui manquait pour lui être attaché. Le corps n'individue pas l'âme ; une substance matérielle ne peut agir sur une substance immatérielle, mais c'est l'âme qui, par cette inclination, s'approprie le corps et le fait sien.

L'âme humaine n'est pas créatrice de son corps au sens strict, mais elle crée d'une certaine manière son corps : comme un artiste crée, en transfigurant la matière à sa disposition [39] .

Avicenne établit que l'activité de l'âme rend improbable qu'une âme puisse s'attacher successivement à plusieurs corps. L'âme gouverne le corps et elle a conscience de son activité propre et de celle qu'elle exerce par l'intermédiaire du corps grâce à une présence ininterrompue à soi. La conscience qu'elle a du corps comme étant son instrument la lie à ce corps à l'exclusion de tout autre :

« L'attachement (*al-'alāqa*) de l'âme au corps n'a pas la signification d'une impression [de l'âme] dans le corps (...), mais signifie que l'âme est occupée à gouverner le corps, de sorte *qu'elle a conscience (taš'uru)* de ce corps, et de sorte que ce corps est influencé par cette âme. Tout être vivant est conscient que son âme est unique et qu'elle gouverne et contrôle le corps qui est le sien, de sorte que, s'il y avait là une autre âme dont l'être vivant n'ait pas conscience, elle ne serait pas son âme et ne s'occuperait pas du corps ; elle n'aurait donc aucun attachement avec ce corps. Car il n'y a d'attachement que selon ce mode. Il ne peut donc, en aucune manière, y avoir de transmigration. » [40]

La thèse de l'inclination de l'âme pour un corps à l'exclusion de tout autre, celle qui établit que l'âme a conscience de gouverner un corps et d'être attachée à lui, sont les premiers éléments de la solution avicennienne au problème de la singularité et de l'identité de la personne. L'agir de l'âme fonde la nécessité de son attachement au corps et assure l'unité et l'identité de leur association. Le corps est

en quelque sorte informé et anobli par l'élan qui incline l'âme vers lui.

L'individualité de l'âme humaine est indissociablement liée au corps ; l'âme humaine n'est pas une substance éternelle, elle est constituée dans un processus qui intègre le corps bien qu'il ne dépende pas essentiellement de lui. Sa singularité se forge par son agir, et cet agir est actualisé par son attachement au corps :

« Nous sommes convaincu qu'il est possible – puisque l'âme est instaurée en même temps qu'est instaurée une certaine mixtion – *que lui advienne (tuḥdaṭ lahā)*, à la suite de cela, dans les actions et les passions rationnelles, une manière d'être (*hay'a*) *qui forme un ensemble distinct* de la disposition que l'on peut observer dans les autres [âmes], de la même manière que se distinguent entre elles les mixtions des corps. Nous sommes convaincu qu'il est possible que l'âme se distingue également dans une certaine limite des autres âmes *par la disposition acquise qui est nommée intellect en acte ; et qu'elle a conscience de son essence singulière (šū'ūr bi-dātihā al-ğuz'iyya)*. Cette conscience est également *une certaine manière d'être qui lui est propre et qui n'appartient à aucune autre âme*. Il est également possible que *commence à exister en elle à cause des puissances corporelles* une certaine manière d'être qui lui soit propre également et qui n'appartient à aucune autre âme. Cette disposition est proche des *dispositions morales*, ou alors leur est identique. Ou bien encore, ce seraient d'autres propriétés (*huṣūṣiyyāt*) que l'on ignore qui suivent nécessairement (*talzam*) les âmes quand elles sont instaurées et par la suite ; de même que suivent nécessairement de leurs

modèles intelligibles (*amṭālihā*) les individus (des espèces corporelles) par lesquels ces modèles se distinguent tant que ces individus existent. *Les âmes sont ainsi, elles se distinguent par leurs propriétés, qu'il y ait ou non des corps, que nous connaissions ces états ou non.* » [\[41\]](#)

Avicenne distingue quatre activités solidaires par lesquelles se forge la singularité de l'âme humaine : 1 / son activité rationnelle, qui connaît plusieurs degrés différents de réalisation dont l'intellect en acte (*al-'aql bi-l-fi'l*) ; 2 / celle des puissances corporelles (*al-quwā al-badaniyya*), qui contribue à faire advenir dans l'âme une disposition propre ; 3 / la conscience qu'a l'âme de son essence individuelle (*šū'ūr bi-dātihā al-ğuz'iyya*) ; 4 / les dispositions morales (*al-hay'āt al-ḥulqiyya*). Ces activités délimitent les conditions propres de l'existence humaine.

L'intellect entendu comme puissance de l'âme rationnelle n'est pas une entité en acte ; il se développe graduellement en partant d'un premier degré, l'intellect matériel (*al-'aql al-hayūlānī*) propre à chaque âme dès le début de son existence, pour atteindre le degré d'intellect habitus (*al-'aql bi-l-malaka*), puis d'intellect en acte (*al-'aql bi-l-fi'l*), pour parvenir enfin au degré d'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*) (*TAS*, I, 1, p. 39-40). Par l'exercice constant de son intellect, disposé par un usage rigoureux des puissances sensibles, l'âme rationnelle atteint cette ultime disposition de son intellect par laquelle elle est en jonction (*ittiṣāl*) de manière ininterrompue avec l'intellect agent. Les hommes sont égaux par leur âme rationnelle : « Sache que l'homme se distingue d'entre tous les autres animaux par une puissance au moyen de laquelle il appréhende les intelligibles, elle est nommée tantôt âme rationnelle, tantôt âme

apaisée [42] (*al-nafs al-muṭma'inna*), elle est présente en tout homme, qu'il soit enfant ou adulte, qu'il soit non pubère ou pubère, qu'il soit fou ou raisonnable, qu'il soit malade ou sain » (AR, p. 195) ; ce qui les distingue, c'est l'usage qu'ils font de leur raison. Le degré de perfection atteint par l'âme intellectuelle n'est pas le même pour tous les hommes ; il contribue à différencier les individus. Le degré atteint par chacun détermine également sa destinée après la mort, selon l'eschatologie avicennienne. Qu'afin d'exercer leur activité intellectuelle tous les hommes aient besoin que leur intellect propre soit en jonction avec une entité unique, l'intellect agent, ne ruine en rien la singularité de la personne humaine : selon un principe fondamental de l'émanatisme néoplatonicien intégré par Avicenne dans sa métaphysique, le flux émanant des principes supérieurs demeure toujours identique à lui-même ; mais la disposition du réceptacle varie. Dès lors, tous les hommes ne sont pas disposés de la même manière à recevoir ce flux.

Certaines puissances corporelles comme les sens internes permettent à l'âme de conserver les formes sensibles provenant de l'activité des cinq sens externes. Le contenu de ces sens diffère d'un individu à l'autre ; il est conditionné par l'expérience de chacun et constitue l'un des fondements de l'altérité dans l'anthropologie avicennienne.

La conscience que l'âme a de son essence individuelle est une disposition propre à chaque âme ; elle fonde l'unité de l'attachement des deux substances. L'âme rationnelle conçue comme l'instance centralisatrice de l'activité psychique [43] assure par une présence ininterrompue à soi l'identité de la personne singulière conservée en dépit de l'altération incessante que subit le corps.

L'aptitude de l'âme à gouverner le corps et à maintenir dans un juste milieu les puissances irascible et concupiscible (ŠM, X, 5, p. 188) – ce qu'Avicenne définit comme la vertu, ou son contraire, le vice – crée en elle un habitus (*malaka*) qui la distingue des autres âmes. La conception avicennienne de l'individualité intègre la corporéité. L'activité psychique ne se réduit pas à l'exercice de l'intellection, elle comprend, comme nous le verrons, aussi bien l'exercice des puissances sensibles que les états affectifs. L'âme est l'instance centralisatrice de l'activité psychique : tant de l'activité intellectuelle que de celle qui coordonne le psychique et l'organique, comme la sensation. La capacité privilégiée de l'âme humaine à se saisir elle-même comme le centre de toute activité, à être toujours présente à soi et à l'ensemble de ses actes atténue considérablement le dualisme de l'anthropologie avicennienne. L'attachement de l'âme au corps n'est pas conçu, comme dans la psychologie platonicienne, dans les termes d'une union exclusivement dynamique et instrumentale : dans la perspective d'Avicenne, le corps est un instrument que, dans une certaine mesure, l'âme transforme afin de le faire sien.

La distinction de l'âme et des puissances opératives

Il convient d'examiner comment s'articulent dans l'homme des niveaux d'activités aussi variés que la capacité de se nourrir et celle de penser. Si l'homme vit, se meut, perçoit et pense par la même âme : comment concevoir que le principe et la cause d'activités exclusivement organiques, comme celle de se nourrir ou celle de croître, est une substance immatérielle séparée du corps ? Si cette substance est la cause de la vie organique et de la pensée, comment la vie organique peut-elle cesser et la pensée perdurer ? En s'efforçant de répondre à de telles questions, Avicenne apporte au thème des puissances de l'âme, en partant principalement du *De anima* d'Aristote, une systématisation remarquable.

Il opère une distinction décisive sur le plan conceptuel entre l'essence de l'âme et ses puissances opératives. Cette distinction n'est pas clairement énoncée par Aristote, mais la méthode utilisée par le Stagirite pour déterminer les puissances de l'âme – à savoir l'énoncé du principe méthodologique selon lequel l'examen des puissances doit prendre pour point de départ les objets d'opération pour remonter par inférence à la puissance (*De anima*, 402 b 15), et l'affirmation de la possible séparabilité de l'intellect (*ibid.*, 415 a 13) – la suggère. Al-Fārābī opère cette distinction dans un traité sur l'essence de l'âme, perdu en arabe, mais conservé en hébreu sous le titre *Mahuth ha-nefes* [44]. Il détermine l'âme rationnelle comme une substance simple, incorporelle, qui, quoique séparée,

communiqué au corps son action. Il revient toutefois à Avicenne d'avoir systématisé le thème des puissances opératives de l'âme. Son exposé de la question aura une influence importante sur les maîtres latins [45].

L'âme humaine ne doit être identifiée à aucune de ses puissances opératives. Ces puissances procèdent de son essence et en sont entièrement distinctes. Après avoir dissocié l'intellect pratique, tourné vers le corps, de l'intellect théorique, tourné vers la seule spéculation intellectuelle, Avicenne précise : « Aucun des deux n'est l'âme humaine. *L'âme est ce à quoi appartiennent ces puissances* [46]. L'âme est une substance à part (*ğawhar munfarid*) possédant une aptitude à accomplir des actions ; certaines d'entre elles ne sont réalisées que par l'usage d'instruments ; d'autres ne requièrent des instruments que dans une certaine mesure, et d'autres enfin ne requièrent pas d'instruments » (*TAS*, V, 1, p. 185-186).

Il caractérise l'âme humaine et non l'intellect comme une substance spirituelle. L'intellect, ou plutôt les multiples degrés de l'intellect qu'il énumère chez l'homme – intellect matériel, intellect habitus, intellect en acte, intellect acquis –, sont déterminés comme les puissances opératives de l'âme. L'âme humaine apparaît comme une substance simple et séparée à laquelle les puissances opératives sont adjoindues comme des accidents de son essence ; parmi celles-ci figurent également les puissances végétatives et sensibles. La notion d'émanation se trouve à l'origine de la distinction avicennienne entre l'essence de l'âme et ses puissances. Avicenne énonce la thèse qui fonde la distinction entre l'essence de l'âme et ses puissances opératives à la fin de l'avant-dernier

chapitre du *TAS*. Cette thèse est l'aboutissement d'une réflexion complexe sur la nature de l'âme rationnelle et de ses diverses activités entamée par Avicenne dès le premier livre.

Il emprunte à Aristote sa méthode de détermination des puissances de l'âme et s'oppose au principe platonicien d'une division réelle de l'âme en parties [\[47\]](#). Malgré l'importance des emprunts au *De anima* revendiqués par Avicenne, sa thèse des puissances de l'âme, fondée sur la notion d'émanation et sur une analyse des déterminations de l'essence de l'âme, n'est pourtant pas réductible à la psychologie aristotélicienne ni à ses principes méthodologiques.

L'analyse ontologique des puissances opératives de l'âme

Avicenne prend comme point de départ les diverses activités de l'âme (*TAS*, I, 4). Il recherche un critère qui lui permette de dénombrer les puissances opératives de l'âme qui sont à l'origine de ces activités. Il détermine ce critère par la distinction effectuée entre l'activité première et l'activité seconde de toute puissance opérative ; chaque puissance, en elle-même, ne peut être par essence que le principe d'un acte unique. Elle n'accomplit d'autres actes que d'une manière dérivée et secondaire : « La puissance opérative en tant que telle, à titre premier et essentiel, est le pouvoir pour une certaine chose et il est impossible qu'elle soit le principe d'autre chose que cela » (*ibid.*, p. 29). Aucune puissance ne peut se substituer à une autre afin d'accomplir cet acte premier. Les puissances opératives de l'âme sont ordonnées chacune à son opération propre, à cet acte premier par lequel elle se distingue de toutes les autres puissances opératives de l'âme : « Les puissances en tant que telles sont uniquement les principes d'actes déterminés selon l'intention première. Cependant, il est possible qu'une seule puissance puisse être le principe d'actes multiples selon l'intention seconde. [Ces actes] sont, à l'égard [de la puissance], comme des ramifications (*al-furū'*), elle n'est donc pas un principe pour eux principalement » (*ibid.*). La distinction entre un acte premier et un acte second fournit à Avicenne le critère objectif qu'il recherchait pour dénombrer les

puissances de l'âme, puisque chaque puissance est essentiellement ordonnée à une activité déterminée (*ibid.*, p. 27).

Cette distinction n'entraîne pas un cloisonnement hermétique des différentes activités de l'âme ; certaines puissances ont besoin d'intermédiaires afin que leur pouvoir soit actualisé. C'est le cas de la puissance motrice qui n'agit que lorsqu'un motif d'action est présent dans l'imagination ou dans l'intellect. Avicenne établit que l'influence d'une puissance unique varie en fonction des différents réceptacles sur lesquels agit cette influence ou des différents organes qu'elle utilise (*ibid.*, p. 37-41). Cela justifie qu'une même puissance, tout en étant ordonnée à un acte unique, puisse produire des actes d'intensité différente, ou des actes contraires, ou encore accomplir volontairement des mouvements divers.

Les puissances opératives qui exercent une motion par la médiation d'un membre corporel ne peuvent accomplir qu'un seul acte par l'intermédiaire d'un membre unique. Avicenne rend compte de la multiplicité des mouvements par la multiplicité des membres du mouvement : en chacun d'eux se trouve une puissance motrice particulière, qui n'effectue par elle-même qu'un seul mouvement. La conjonction de ces deux thèses – l'une qui admet l'activité conjointe de certaines puissances, et l'autre selon laquelle l'aptitude des organes, en fonction de l'équilibre de leur mixtion élémentaire, influe sur la réalisation de certaines puissances – lui permet d'expliquer les différences de degrés qui caractérisent les différentes activités psychiques et organiques en évitant la multiplication excessive des puissances de l'âme à l'origine de ces activités. La diversité des actes fonde la division entre les puissances de l'âme, différentes les unes des autres, et distinctes de l'âme elle-même ; car les

puissances opératives peuvent exister à l'état séparé les unes des autres, ce qui ne serait pas le cas si tous les actes procédaient de la même puissance. De plus, l'âme demeure alors que les actes de certaines puissances cessent (*TAS*, I, 4, p. 30). Cette séparation témoignerait en faveur d'un morcellement réel de l'âme si les puissances de l'âme n'étaient pas considérées comme les ramifications d'un même principe qui en procèdent par émanation. Ces principes méthodologiques sont suivis d'une énumération des différentes puissances opératives de l'âme en fonction de leur lieu d'inhérence (*'ala sabīl al-waḍ'*). Avicenne distingue trois espèces d'âmes : l'âme végétale, l'âme animale et l'âme humaine. Il justifie cette première division par le fait que chacune de ces âmes existe à l'état séparé – à travers les trois espèces d'êtres vivants, le végétal, l'animal et l'homme – et donne à la matière, en même temps que son propre acte spécifique, toutes les autres formalités de cet acte par l'intermédiaire de forces internes qui procèdent d'elles.

La division tripartite des puissances de l'âme n'a pas la même signification selon que l'on considère l'une ou l'autre espèce d'être vivant. Lorsqu'il s'agit du végétal, l'âme végétale est conçue comme étant sa perfection première dont procèdent à titre de perfections secondes les activités de nutrition, de reproduction et de croissance. Si c'est un animal qui est pris en compte, alors c'est l'âme animale qui est sa perfection première, et aux puissances nutritives, de reproduction et de croissance s'adjoignent les puissances propres à l'espèce animale : la motion volontaire et la perception. Pour Avicenne, « l'âme constitue son sujet d'inhérence proche et est en acte pour lui » (*ibid.*, I, 1, p. 22). L'âme a pour fonction la réunion des éléments qui composent le corps et leur unité ; elle maintient

l'ordonnement du corps et son équilibre, de telle sorte que les variations extérieures n'ont pas d'effet sur lui. L'âme animale ne s'ajoute pas comme un accident à un être déjà constitué par l'âme végétale auquel elle apporterait des perfections secondes : chaque être vivant n'est doté que d'une seule âme par laquelle il vit et agit. C'est pourquoi, lorsque le physicien distingue, dans un animal, une âme végétale, il ne peut s'agir que d'une distinction de raison. Avicenne opère une distinction entre l'ordre réel et l'ordre logique : l'âme végétale prise en un sens général n'a d'autre existence que celle du genre ; elle n'existe que dans l'esprit. Lorsqu'on conçoit l'âme végétale comme quelque chose qui existe en acte, c'est à un être vivant végétal qu'on fait référence. Lorsqu'on considère la forme d'un animal – ce par quoi il vit, se meut et perçoit –, c'est l'âme animale et elle seule qui est en acte : « Le corps doté d'organes des sens, de distinction, de mouvement volontaire n'a pas pour origine l'âme végétale comme telle, mais en tant que lui a été rapportée une autre nature : l'âme animale » (*ibid.*, p. 23-24). Ce raisonnement par lequel Avicenne fonde la distinction entre le point de vue logique et celui du réel repose sur la conception selon laquelle l'âme végétale et l'âme animale sont les formes substantielles respectives du végétal et de l'animal, ainsi que sur le refus, fidèle à l'hylémorphisme aristotélicien, d'une pluralité de formes substantielles pour un être unique.

L'unité de l'âme et de ses puissances est acquise – pour l'âme végétale et l'âme animale – en tant que l'âme est cause efficiente, formelle et finale du corps. L'unité de l'âme, de ses puissances et de ses actes est rendue possible par la distinction effectuée entre l'être premier et l'être second de chaque âme conformément à l'un des

principes de l'hylémorphisme aristotélicien. Chaque espèce d'âme est conçue comme la perfection première d'un corps dont les différentes puissances opératives qui en procèdent ne sont que les perfections secondes.

Avicenne emprunte à Aristote le principe d'une distinction de raison entre l'âme et ses puissances opératives spécifiées par leurs actes.

Le onzième chapitre de l'épître *Des états de l'âme* est intitulé :

« Pourquoi il est nécessaire de considérer que l'ensemble des puissances de l'homme appartient à une seule âme comme le pense Aristote, et comment il faut se représenter cela de sorte que ne surgissent pas les doutes et les erreurs qui sont mentionnés. » [\[48\]](#)

Avicenne considère que la thèse platonicienne d'une division réelle de l'âme résulte d'un paralogisme : « [Affirmer que, puisque] l'âme végétale est séparée de [l'âme] sensible, il est donc nécessaire qu'il y ait en l'homme autre chose, c'est là une prémisse qui relève de la sophistique » (*TAS*, V, 7, p. 228). La position platonicienne se caractérise selon Avicenne par une confusion entretenue entre l'ordre du logique et l'ordre du réel. Lorsque deux choses sont séparées l'une de l'autre, argue-t-il, cette séparation peut être considérée soit d'un point de vue logique comme celle qui existe entre le genre et l'espèce, soit d'un point de vue réel, comme celle qui permet de distinguer dans une substance deux qualités : ces deux qualités peuvent être jointes dans une substance donnée, mais peuvent également exister indépendamment l'une de l'autre. La séparation opérée entre les différentes puissances opératives de l'âme relève d'une distinction d'ordre logique, (*ibid.* p. 228-229). A une division concrète des parties de l'âme, Avicenne oppose une distinction de raison fondée en réalité, car chaque acte peut exister

isolément chez certaines espèces. Sa critique de la thèse platonicienne s'inscrit dans la suite de celle d'Aristote, qui reproche à Platon d'appliquer les divisions de la pensée à la réalité et de remettre en cause l'unité de l'être (*De anima*, III, 9, 433 b 2). Le refus d'une division réelle des parties de l'âme repose sur le principe aristotélicien [49] selon lequel tout être vivant n'a qu'une forme substantielle par laquelle il est en acte. L'union de l'âme et du corps n'est conçue par Avicenne dans les termes de l'hylémorphisme aristotélicien que dans le cas des êtres vivants inférieurs à l'homme. L'âme humaine n'inhère pas dans le corps : elle en est séparée et ses puissances opératives procèdent d'elle. Avicenne utilise une analogie afin d'éclairer le rapport des différentes puissances opératives de l'âme humaine entre elles. Cette analogie reprend les schèmes de l'émanatisme néoplatonicien, tel qu'on le trouve dans le *Livre du Bien pur* [50]. Elle repose sur plusieurs principes : l'existence d'une forme séparée dont émane un flux toujours identique à lui-même, mais qui n'est reçu par chaque sphère que selon sa disposition ; chaque élément de la série précédente dans l'ordre de la procession devient principe de la sphère suivante ; en elle-même, chaque série est selon le mode qui lui est propre, mais, dans la sphère inférieure, elle est selon le mode d'être inférieur propre à cette sphère :

« Supposons que la substance séparée soit dans la situation du feu ou du soleil ; que celui du corps (*badan*) soit tel qu'il soit un corps physique (*ğirm*) qui subisse l'effet (*yata'attar*) du feu et qu'il soit une sphère ; que la situation de l'âme végétale soit telle qu'elle soit réchauffée par la sphère ; que celle de l'âme animale soit d'être illuminée par elle et celle de l'âme humaine soit d'être

embrasée par le feu. (...) Lorsque l'ensemble est réuni, alors tout ce qui, par hypothèse, est postérieur devient également un principe de l'antérieur, et est ce dont émane le postérieur. C'est ainsi qu'il convient de se représenter les puissances de l'âme ».

(TAS, V, 7, p. 230-231)

Par le recours à cette analogie [51], Avicenne rompt avec la conception aristotélicienne des puissances de l'âme fondée sur un point de vue biologique et lui substitue la perspective ontologique qui est celle de la philosophie néoplatonicienne : le supérieur n'a pas besoin de l'inférieur, ce qui est embrasé selon cette analogie est à la fois illuminé et réchauffé, alors que ce qui est réchauffé n'est pas, et ne peut être par ses propres moyens embrasé. C'est le point de vue du biologiste qui fonde la doctrine aristotélicienne des puissances de l'âme : les puissances inférieures sont absolument nécessaires et servent de soubassement aux puissances supérieures. La doctrine néoplatonicienne des puissances de l'âme implique une descente du supérieur vers l'inférieur ; plus on descend, plus la densité ontologique s'étirole. L'inférieur n'est plus le principe du supérieur, mais son avatar. Du point de vue de la théorie de la connaissance, cette analogie suppose également une inversion. Selon Aristote, l'ordre de l'être et l'ordre du connaître sont inversés pour l'homme qui connaît d'abord l'effet, puis de l'effet remonte à la cause. La thèse aristotélicienne des puissances de l'âme est fondée sur ce principe épistémologique ; les puissances sont découvertes par inférence : on remonte de l'objet à l'opération et on connaît l'âme à partir de ses opérations, « le sensible avant le sensitif et l'intelligible avant l'intellectif » (*De anima*, 402 b 16, p. 80).

Si Avicenne emprunte à Aristote la méthode empirique qui est la sienne pour dénombrer les puissances de l'âme, l'analogie qu'il utilise pour éclairer la relation des différentes puissances opératives de l'âme humaine entre elles s'inscrit dans un schéma ontologique radicalement différent de celui auquel se réfère le Stagirite dans le *De anima*, selon lequel la cause implique l'effet et la connaissance de la cause implique la connaissance de l'effet.

Les puissances opératives de l'âme humaine comme accidents de son essence

Bien qu'il place sa systématisation de la doctrine des puissances opératives de l'âme humaine sous l'égide d'Aristote, Avicenne ne le fait qu'au prix d'un infléchissement radical de la pensée du Stagirite. L'âme humaine n'est pas, comme pour le philosophe grec, l'acte premier des opérations, alors que ses puissances sont ses actes seconds (*De anima*, 412 a 22-25) ; c'est une forme intelligible et immatérielle. Ses puissances opératives sont adjointes à son essence, ce qui signifie que l'âme n'agit pas essentiellement, mais au moyen de quelque chose qui se surajoute à son essence. Cette distinction entre l'essence, l'existence et l'activité est étrangère à la philosophie d'Aristote.

L'âme humaine n'est strictement identique à aucune de ses puissances. C'est une substance immatérielle qui n'agit que par la médiation de ses puissances opératives. D'un point de vue ontologique, la notion de forme participée autorise Avicenne à rendre compte de cette distinction ; d'un point de vue logico-métaphysique, l'analyse des déterminations de l'essence de l'âme humaine la fonde. L'acte n'appartient pas à l'essence de l'âme, mais il lui est adjoint, comme l'existence, la multiplicité ou l'unité : c'est un complément ontologique ajouté à son essence. Les puissances opératives de l'âme font suite à son essence : ce sont des conséquents de son essence : « Les puissances sont les

conséquents (*lawāzim*) et les branches de l'âme qui adviennent lorsqu'elle advient » (AC, fol. 4, l. 20). Il existe deux sortes de conséquents de l'essence, ceux que la chose a d'elle-même, et ceux qui lui viennent de l'extérieur. (LO, p. 94-95). L'agir de l'âme fait suite à son existence, mais il trouve son principe dans l'essence de l'âme elle-même.

La conception avicennienne de l'acte est à l'origine de cette thèse : la nature de l'essence détermine l'acte et non l'inverse ; l'absence de matière implique qu'une substance est intellectuelle et non l'inverse : ce n'est pas parce qu'une substance est intellectuelle qu'elle est immatérielle, c'est parce qu'elle est immatérielle qu'elle est intellectuelle. L'acte est postérieur à l'essence ; il ne la conditionne pas, mais il est conditionné par elle :

« Si [l'âme] n'avait pas une essence séparée (*munfarida*), alors elle n'aurait pas un acte qui y ferait suite, *car l'acte fait suite (tābi')* à l'essence. Si l'essence est séparée selon la définition, alors il est possible que l'acte soit séparé selon la définition sans [considération] d'existence. Lorsque l'acte est séparé selon l'existence, alors l'essence est d'abord séparée selon l'existence. Il n'est pas possible que l'essence selon la définition soit séparée, sans [considération] d'existence, et que l'acte soit séparé selon la définition et l'existence. » [\[52\]](#)

L'acte fait suite à l'essence ; il lui est adjoint lorsqu'elle commence d'être, mais il est conditionné par la nature de l'essence. Thomas d'Aquin, lecteur pénétrant d'Avicenne, a relevé ce trait de la métaphysique du philosophe arabe et les conséquences de cette doctrine sur sa noétique :

« Avicenne en sa *Métaphysique* III, c. 8, déclare qu'un sujet est intellectif du fait qu'il est exempt de matière. Comme le dit Avicenne en sa *Métaphysique* (...) l'exemption de matière est la cause expliquant qu'une substance est intellectuelle. L'essence immatérielle d'une substance intellectuelle n'est pas son intellect, c'est bien plutôt du fait que cette essence est immatérielle qu'elle possède une puissance intellectuelle. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que l'intellect soit identiquement l'essence de l'âme, mais seulement qu'il en soit une puissance. » [\[53\]](#)

L'acte n'est une propriété constitutive de l'essence que dans l'ordre des substances sensibles à propos desquelles on ne peut distinguer l'existence de l'acte, conformément aux principes de l'hylémorphisme aristotélicien :

« Il est dit dans la physique que la nature [de la chose même] est l'acte, c'est-à-dire une puissance nécessairement suivie par un acte. Elle est imprimée dans la matière, et la matière pâtit sous son effet à cause de son existence en elle ; car l'existence de l'action et sa substance c'est cela. Pour cette chose, le rapport à l'acte est donc substantiel : en vertu du fait que sa substance est, son acte est. » [\[54\]](#)

L'essence d'une substance immatérielle n'est pas subordonnée à son acte ; il en est ainsi parce que l'acte dépend de l'existence, et que cette dernière n'entre pas dans la constitution de la chose, mais lui est adjointe de l'extérieur. Ainsi que l'explique Avicenne : « (...) l'acte n'est que le nom de la causalité (*al-'illiyya*) qui s'attache à l'existence de ce qui est en soi une chose, et qui a une existence

adjointe à sa choséité » (*LD*, n° 276, p. 116). L'agir est distinct de l'essence et fait suite à l'existence : dans l'ordre des substances immatérielles, l'agir n'entre pas dans la constitution de l'essence. Seul Dieu vérifie l'identité entre l'être et l'agir (*ŠM*, IX, 4, p. 138). Les puissances opératives de l'âme sont déterminées par Avicenne comme des conséquents de son essence : elles ne sont pas identifiées à son essence bien qu'elles trouvent leur principe en elle. Cette thèse a une conséquence épistémologique importante : connaître les puissances opératives de l'âme ne permet pas de remonter par induction à son essence. Les puissances opératives de l'âme ne sont pas constitutives de son essence, elles n'en sont que les propriétés. Il se révèle donc impossible de connaître l'essence de l'âme à partir de ses propriétés : comme toutes les substances spirituelles, l'âme nous reste inconnue en elle-même.

La conception avicennienne de l'acte soulève le problème du statut ontologique de l'âme. La thèse de la distinction entre l'âme et ses puissances opératives conduit Avicenne à déterminer l'âme humaine comme une essence impassible et intemporelle dont l'agir est un complément d'ordre ontologique.

Dans un passage du *TAS* (V, 4, p. 206), il caractérise l'âme comme « âme-origine » [55] (*al-nafs al-ašl*), ou encore « racine » (*al-sinḥ*) : une substance simple et inaltérable quant à son essence, origine des puissances qui, comme les sens externes et internes, requièrent l'usage du corps, et de la puissance intellectuelle, qui exerce son activité sans la médiation du corps.

Comment concilier cette doctrine de l'impassibilité de l'âme avec celle qui établit que l'âme est engagée dans un processus dans lequel se forge sa singularité ? Dans un cas, l'âme ne se constitue

qu'en intégrant le corps dans l'actualisation de sa perfection ; elle est l'instance centralisatrice de l'activité psychique conçue dans son intégralité. Engagée dans le devenir, l'âme peut se parfaire jusqu'à refléter, après sa séparation avec le corps, le monde intelligible en sa totalité, ou au contraire rester tributaire d'un corps et s'attacher à une sphère céleste pour pallier la perte de son corps organique [56]. Grâce au statut de l'âme, l'homme est le seul être dans la structure processive du système cosmologique avicennien à choisir sa destinée. Dans l'autre cas, l'âme humaine est une substance impassible dont l'agir, distinct de l'essence, ne peut affecter la nature. La thèse selon laquelle la nature de l'acte est conditionnée par la nature de l'essence apporte un argument de plus en faveur de l'inaltérabilité de l'essence de l'âme. Puisque l'âme est une substance « rationnelle », « spirituelle », « noble » et « parfaite » par essence [57], son agir manifeste seulement le contenu de cette essence. L'amour de la vérité et de la beauté est inscrit dans sa nature, il la dispose à se tourner vers les premiers principes et à être un réceptacle du flux divin [58]. Dans cette perspective, le mal (*al-šarr*), qui vient des puissances corporelles, demeure extérieur à la nature de l'âme [59]. Est-ce à dire que le mal perpétré ici-bas n'affecte en rien l'essence de l'âme ? Si l'âme conserve sa bonté originelle en dépit du mal commis, comment concevoir différentes destinées pour les âmes dans l'au-delà ? Quelle signification conserve encore une doctrine eschatologique si l'agir de l'âme par lequel elle construit sa singularité n'affecte en rien son essence ? Une contradiction interne à la pensée d'Avicenne n'apparaît que si l'on interprète l'impassibilité de l'âme comme le fait de demeurer fixée dans la détermination de son essence, et ce, quelle que soit la

valeur morale de son agir. Or, ce qu'entend Avicenne par cette doctrine, c'est que l'âme humaine, comme toutes les substances spirituelles, demeure essentiellement ce qu'elle est ; si elle peut atteindre sa perfection ultime, ou au contraire installer une dépendance inamissible à l'égard du corps, il n'en demeure pas moins que rien n'outrepasse la nature de son essence. L'âme humaine ne peut devenir essentiellement mauvaise, puisqu'elle est bonne par essence ; elle ne peut devenir essentiellement irrationnelle, puisqu'elle est rationnelle en elle-même. En cela réside son inaltérabilité. S'il fallait comprendre l'impassibilité de l'âme comme le fait que son essence ne subisse aucune conséquence des actes bons ou mauvais accomplis, il faudrait nier l'instance majeure de l'anthropologie avicennienne selon laquelle l'âme humaine est instaurée dans l'existence en vue de son perfectionnement.

Notes du chapitre

[1] ↑ Cf. *Le paradis à propos de la nature humaine (al-Firdaws fi-māhiyyat al-Insān)*, p. 136.

[2] ↑ *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 177-178.

[3] ↑ ŠM IX, 4.

[4] ↑ Sur cette question, cf. G. Verbeke, « Introduction doctrinale » au *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IX, éd. S. Van Riet, Louvain, 1980, p. 65.

[5] ↑ *Coran*, Sourate IV, 1, et XL, 65.

[6] ↑ Ce sont les caractéristiques de l'essence telle que la définit Avicenne, cf. ŠM, V, 1, p. 203.

[7] ↑ Bahmanyār, *Kitāb al-Taḥṣīl*, Téhéran, 1996, p. 824-825.

[8] ↑ J. Jolivet a établi qu'à l'origine de cette notion se trouvaient être les discussions théologiques des mu'tazilā, « Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā », dans *Études sur Avicenne*, Paris, 1984, p. 11-28.

[9] ↑ Comme le remarque R. Bodéüs, « la définition de l'âme par la notion de "réalisation" d'un corps évacue la question de l'unité de l'âme et du corps parce que matière et forme sont "une seule et même chose" qu'on tient pour potentielle d'un côté et pour actuelle de l'autre, et que l'unité de cette chose substantielle (le corps animé) lui est donnée en raison d'une forme immanente » (Aristote, *De l'âme*, trad. par R. Bodéüs, Paris, 1993, p. 138, n. 2).

[10] ↑ La notion d'entéléchie chez Aristote ne se distingue de celle de forme que dans la mesure où elle met davantage l'accent sur le résultat de l'acte que ne le fait celle de forme. Les deux notions désignent ce par quoi l'être concret est en acte, alors que la matière est ce par quoi il est en puissance. Ces notions ont été élaborées par Aristote pour expliquer le mouvement et le devenir propre au monde sublunaire. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 438-443.

[11] ↑ *De anima*, II, 1, 412 a 20.

[12] ↑ TAS, V, 3, p. 199.

[13] ↑ *Ibid.*, p. 198.

[14] ↑ *Ibid.*, p. 199.

[15] ↑ TAS, V, 4, p. 207.

[16] ↑ TAS, V, 7, p. 225.

[17] ↑ Cette identification trouve son origine dans le *Premier Alcibiade* de Platon (129 b - 131 d), où Platon dans la recherche de l'essence de ce que nous sommes distingue *ce qui est soi* de *ce qui est à soi*. Il établit que le corps et les biens extérieurs nous appartiennent, mais ne sont pas nous : dans cette perspective, l'« homme véritable » (*Lachès*, 188 c), ou l'« homme intérieur » (*République*, II, 359 b), se définit par son âme. Plotin reprend cette thèse dans les *Ennéades* où il établit que l'homme intérieur coïncide avec l'âme rationnelle

(I, 1, 10, 7-8 et 15). Il faut noter qu'Aristote lui-même identifie l'homme avec son intellect (*Éthique à Nicomaque*, 1166 a 16, 116 b 31 et 1177 b 31).

[18] ↑ La causalité efficiente pour Avicenne n'a pas seulement comme chez Aristote le sens d'un agent producteur d'un acte, mais le sens d'un agent existentiateur. Avicenne écrit : « Les Métaphysiciens n'entendent pas par "agent" le principe de la motion seulement, comme l'entendent les [philosophes] naturalistes, mais le principe de l'existence et celui qui la donne, comme le Créateur pour le monde » (*ŠM*, VI, 1, trad. Anawati, t. 2, p. 13).

[19] ↑ Jean Jolivet, « La répartition des causes chez Aristote et Avicenne : le sens d'un déplacement », dans *Hommage à Paul Vignaux*, Paris, 1991, p. 49-65 (p. 61).

[20] ↑ La conception avicennienne de la matière est celle que l'on trouve dans la tradition néoplatonicienne qui identifie la matière et le non-être. Cf. *ŠM*, IX, 5, p. 147.

[21] ↑ *Kitāb al-Taḥṣīl*, *op. cit.*, p. 727.

[22] ↑ Avicenne reprend dans sa métaphysique ce principe néoplatonicien, *ŠM*, IX, 4, p. 404.

[23] ↑ Cf. *Métaph.*, Z, 8, 1034 a 6.

[24] ↑ *ŠM*, I, 7, p. 47.

[25] ↑ C. Strub montre l'évolution doctrinale qui a conduit à distinguer le concept de singulier de celui d'individuel ; il établit que, si l'individuel est ce qui entre sous une norme universelle et ne peut être déterminé comme une norme universelle, il n'est pas en revanche – contrairement à ce qu'atteste l'une des acceptions du « singulier » – ce qui dévie de la norme. Cf. « Singularität des Individuums ? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze », dans *Individuum und Individualität im Mittelalter, Miscellanea Medievalia*, vol. 24, Berlin - New York, 1996, p. 37-56.

[26] ↑ Cf. Aristote. *De interpretatione*, 17 a 38-40. Cette distinction est reprise par Avicenne, *ŠM*, V, 1.

[27] ↑ Les termes latins *singulare*, *individuum* et *particulare* sont les traductions respectives des termes grecs *ἕκαστόν*, *ἄτομον* et *κατὰ μέρος* utilisés dans le même sens par Porphyre dans l'*Isagoge*. Cf. art. « Singulär » dans *Der historischen Wörterbuch der Philosophie*, éd. J. Ritter, Basel, 1971, p. 797-801. J. J. E. Gracia établit que jusqu'au XIII^e siècle les auteurs médiévaux ne distinguaient pas les trois concepts ; cf. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Vienne, 1984.

[28] ↑ Cf. *ŠM*, V, 1 et 2.

[29] ↑ *TAS*, V, 3, p. 201.

[30] ↑ *ŠM*, IX, 7.

[31] ↑ Les mu'tazilites, à l'origine mouvement religieux né en Irak, ont formé une école théologique qui cherchait à établir rationnellement les fondements de l'Islam. Leurs thèses furent dominantes aux IX^e et X^e siècles avant de rencontrer de fortes oppositions. Cf. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Édimbourg, 1973.

[32] ↑ La rencontre entre le qāḍī 'Abd-al-Ġabbār (m. 1024/1025) et Avicenne aurait eu lieu à Rayy où Avicenne séjourna de 403/1013 à 405/1015.

[33] ↑ Pour la doctrine mu'tazilite de l'âme, cf. J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin - New York, 1992, vol. III, chap. « Anthropologie : die Einheit der Person », p. 245-254, et, du même auteur, l'article « Mu'tazilah », dans *The Dictionary of religion*, New York, 1987, t. 10, p. 220-229.

[34] ↑ F. Rahman rapproche la thèse avicennienne de l'inclination de l'âme pour le corps de celle de Plotin ; cf. *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952, p. 107.

[35] ↑ Plotin considère la descente de l'âme dans le corps comme une chute (*Enn.*, IV, 8, 4, 20-30).

[36] ↑ Voici ce qu'écrit Avicenne dans son commentaire à la *Théologie d'Aristote*, précisément au passage correspondant à *Enn.*, IV, 7, 13, 3 : « Ses propos [d'Aristote], "elle [l'âme] voit [l'ordre] dans l'intellect", sont une corruption [du texte], car si l'âme avait vu le monde intelligible, elle se serait parachevée, parce que la vision de la chose, c'est la réception de sa forme. Or, son inclination (*nizā'*) va à la vision des choses qui sont dans l'intellect, c'est-à-dire qu'elle désire les voir dans l'intellect. En résumé, le désir est un ensemble [de choses] sans distinction interne, de même que l'âme désire l'union sans la connaître et sans en avoir l'expérience par essence. Il en est ainsi des animaux, non rationnels en cela, lesquels ne désirent un ensemble [de choses] sans distinctions internes que lors de l'inclination (*al-nayl*) », *Tafsīr kitāb Utūlūgiyā min al-Inṣāf 'an al-Šayḥ al-Ra'īs Abī 'Alī bin Sīnā*, éd. A. Badawī, dans *Aristū 'inda-l-'arab*, Koweit, 1978, p. 39. La *Théologie d'Aristote* est un pseudépigraphe attribué à Aristote à l'époque d'Avicenne. Il s'agit d'une paraphrase des *Ennéades* IV-VI de Plotin (publiée par A. Badawi, *Utūlūgiyā Aristāṭālīs*, dans *Aflūṭīn 'inda-l-'arab*, Koweit, 1977, p. 3-164). Elle daterait de la seconde moitié du IX^e siècle. Cf. F. W. Zimmermann, « The origins of the so-called *Theology of Aristotle* », *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Londres, 1986, p. 110-240, et M. Aouad, « La théologie d'Aristote », *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, 1989, I, p. 541-589.

[37] ↑ *ŠM*, IX, 7, p. 426.

[38] ↑ *Al-Nağāt*, LS, p. 376-377.

[39] ↑ Avicenne utilise l'exemple de l'artisan ; l'âme agit sur le corps comme l'ébéniste façonne le bois selon la forme du lit qu'il a à l'esprit (*TAS*, IV, 4, p. 176).

[40] ↑ (*TAS*, V, 4, p. 207) ; l'expression « être vivant » se rapporte à l'homme, le livre V du *TAS* étant consacré à l'âme rationnelle. Dans un ouvrage postérieur, le *LD* (n° 517, p. 178, et n° 519, p. 179), Avicenne désigne la conscience de soi comme un acte cognitif exclusivement humain.

[41] ↑ *TAS*, V, 3, p. 201. Cette dernière phrase est problématique puisque les âmes n'existent pas avant d'être attachées à un corps. Le texte est peut-être corrompu ; à moins de supposer qu'Avicenne ait ici en vue l'existence de l'âme après la mort.

[42] ↑ Il s'agit d'une expression coranique que l'on trouve dans la sourate *de l'Aube*, Coran, Sourate LXXXIX, 27.

[43] ↑ *TAS*, V, 7, p. 224.

[44] ↑ Cf. E. Bertola, « Il Trattato "dell'essenza dell'anima" di Alfarabi », in *Miscellanea del Centro di Studi Medievali*, Milan, 1956, p. 169-179.

[45] ↑ Sur cette influence, cf. É. Weber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1970, p. 143.

[46] ↑ L'idée que les facultés de l'âme sont ses instruments se trouve dans le *Théétète*, 184 c-d.

[47] ↑ Dans le *Timée*, l'âme est constituée d'une substance qui est indivisible en un sens, puisque l'esprit est simple, sans parties, mais Platon soutient également la thèse d'une division réelle de l'âme du point de vue de ses facultés. Cf. *Timée*, 69 c ; *République*, IV, 439 d ; *Phèdre*, 264 a. Platon affirme aussi dans le *Phédon* (78 c) que l'âme est simple et qu'elle n'est pas divisible en grandeur, mais qu'elle est dotée de diverses capacités. Avicenne attribue à Platon la thèse d'une divisibilité réelle de l'âme en ses différentes parties, suivant en cela Aristote. C'est ce que laisse entrevoir sa critique de la position platonicienne au chapitre 7 du livre V où Platon n'est pas nommément cité ; mais, dans *LD*, il impute clairement cette thèse à Platon et la considère comme étant matière à controverse entre Platon et Aristote (n° 481, p. 169 ; n° 343, p. 129).

[48] ↑ *Aḥwāl al-nafs*, p. 47.

[49] ↑ *De anima*, 413 b 27-31 ; Aristote considère que l'âme est engagée dans chacun des actes du vivant. Toutefois le statut différent de l'intellect laisse la question en suspens en ce qui concerne l'homme.

[50] ↑ Le *Livre du Bien pur* est l'ouvrage que les médiévaux latins connaissent sous le nom de *Liber de Causis* (il aurait été traduit de l'arabe par G. de Crémone dans la seconde moitié du XII^e s.). Il s'agit d'une paraphrase en arabe des *Éléments de théologie* de Proclus à laquelle s'ajoutent des emprunts aux *Ennéades* IV-VI de Plotin. Son auteur appartient probablement au cercle des traducteurs dont s'était entouré al-Kindī (m. 873). Cf. R. C. Taylor, « *The Kalām fī Maḥḍ al-ḥayr (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu* », *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages : the « Theology » and other Texts*, Londres, 1986, p. 37-52.

[51] ↑ Al-Fārābī, dans l'épître citée précédemment, utilise une analogie semblable à celle d'Avicenne : l'âme végétale est comparée à un corps dur et l'âme sensible à un corps aérien. La relation des âmes entre elles est également traitée en termes de dérivation d'une substance à partir d'une autre par émanation.

[52] ↑ *ER*, p. 103.

[53] ↑ *Somme théologique*, I, q. 79 a. 1 ad 4. Cité par É. Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 441-442.

[54] ↑ *ER*, p. 104.

[55] ↑ On retrouve l'expression « âme-origine » dans *LD*, n° 481, p. 169, et dans *NTA*, p. 86-87.

[56] ↑ Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, 1986, p. 177.

[57] ↑ Cf. *Le commentaire d'Avicenne à la sourate « Les hommes »*, *Tafsīr sūrat al-nās*, p. 123-124.

[58] ↑ *Ibid.*, p. 124.

[59] ↑ Avicenne explique le mal comme une tentation (*ḥannās*), qui, venant de la faculté imaginative, attire l'âme vers le bas et la détourne des principes séparés ; cf. *ibid.*, p. 125.

L'âme et le sensible

La notion de médiation se révèle fondamentale pour une philosophie qui conçoit l'âme comme une nature spirituelle reliée par le corps au monde sensible. Surmonter l'opposition entre le recueillement inhérent à l'acte d'une telle nature et la dispersion caractérisant le mode d'être de la connaissance sensible apparaît comme le projet essentiel d'une théorie de la connaissance, qui contraint l'âme à se tourner vers le sensible avant de revenir sur elle-même et sur les principes dont elle procède.

L'âme humaine requiert les données sensibles pour recevoir les formes intelligibles du Donateur des formes et atteindre sa perfection. Avicenne doit expliquer comment une substance immatérielle a accès au sensible par l'intermédiaire du corps auquel elle est attachée. Le processus par lequel le corps entre en contact avec les objets de la perception sensible, quelle que soit sa nature : altération, perfectionnement, etc., ne peut être identifié à celui par lequel l'âme en prend connaissance. Platon a tenté de surmonter cette difficulté en distinguant les deux moments [1], mais Plotin le premier a clairement dissocié la sensation, comme étant le contact du corps avec les objets sensibles, de la perception, qui est l'appréhension par l'âme de ces données [2].

S'inscrivant dans cette tradition, Avicenne reprend la distinction et élabore une théorie complexe de la perception sensible à laquelle il consacre trois des cinq livres du *TAS*. Il y conçoit la sensation comme la première étape d'un processus d'intériorisation des

données sensibles par un lacis de sens internes, qui permettent à l'âme de les percevoir et d'agir sur elles.

On trouve chez Galien [3] la description de trois puissances intervenant après la sensation, qui est la réception par l'organe sensoriel de l'affect provoqué par la qualité sensible. Ces puissances sont localisées dans les trois cavités du cerveau, antérieure, centrale et postérieure : il s'agit de l'imagination, de la pensée et de la mémoire. Les frères de la Pureté (*Iḥwān al-Ṣafā*) dénombrent dans leur encyclopédie [4] cinq sens internes propres à l'âme humaine, qu'ils qualifient de sens spirituels (*al-quwā al-ḥams al-rūḥāniyya*) : l'imagination (*al-mutaḥayyila*), la pensée (*al-mufakkira*), la mémoire (*al-ḥāfiẓa*), la puissance théorique (*al-nāṭiqā*) et la puissance productive (*al-ṣāni'a*). H. A. Wolfson [5] voit dans cette classification la combinaison de la liste de Galien et de celle des stoïciens, qui ajoutent aux cinq sens externes trois nouvelles puissances : la puissance de parole, la puissance mentale et la puissance génératrice [6].

La classification des sens internes d'al-Fārābī diffère de celle des frères de la Pureté et comprend une puissance estimative (*al-wahm*) ; il distingue par ailleurs deux imaginations, l'une conservant les images des objets sensibles (*al-muṣawwira*), la seconde les composant (*al-mutaḥayyila*). La classification avicennienne doit beaucoup à celle d'al-Fārābī, mais elle lui adjoint une puissance supplémentaire : le sens commun (*al-ḥiss al-muštarak*), qui joue un rôle crucial dans le mécanisme de la perception.

Le processus de saisie par les sens internes de la forme fournie par les sens particuliers apparaît comme une intériorisation dont la fonction est double. Elle constitue une épuration de la forme sensible

qui permet à l'âme de la percevoir et elle autorise l'âme à agir sur cette forme sans être assujettie à la présence du sensible. L'âme échappe ainsi à la dispersion et à la passivité qui caractérisent l'expérience sensorielle et amorce le mouvement de retour sur elle-même.

La perception sensible

Avicenne élabore sa théorie de la sensation à l'aide d'un vocabulaire aristotélien. Les expressions de « sensible réel » (*al-maḥsūs bi-l-ḥaqīqa*), de « sensible par accident » (*al-maḥsūs bi-l-'araḍ*) [7] paraissent reprendre la distinction aristotélienne entre les sensibles par soi et les sensibles par accident (*kath' hauta-kata sumbebēkos*, *De anima*, II, 6, 418 a 20-26) ; les expressions de « sensibles communs » (*al-maḥsūsāt al-muštarika*) et de « sens commun » sont reprises du Stagirite (*koina*, 418 a 17-20, 425 a 14-16 ; et *koinē aisthēsis* ou *koinē dunamis* dans le *De Somno*, 455 a 13-21). Pourtant, une lecture attentive des textes avicenniens conclut à une profonde divergence des deux doctrines de la perception sensible. La disparité des méthodes mises en œuvre par les deux philosophes pour rendre compte du mécanisme de la sensation marque l'écart de leur doctrine. Aristote détermine les sens particuliers à partir de leur objet respectif : il construit le schéma explicatif de la sensation à partir de l'étude des cinq sens caractérisés par leurs objets propres. Il pose comme principe que le sensible est antérieur du point de vue épistémologique à l'acte, qui est à son tour antérieur à la puissance de sentir (*De anima*, 415 a 20-22). Avicenne prend comme point de départ la puissance de sentir envisagée du point de vue de son aptitude à être affectée par le sensible. Il dresse une classification des différents procédés dont dispose l'homme pour former des images mentales (*TAS*, I, 5), en en distinguant quatre : la sensation, l'imagination, la puissance estimative et l'intellect.

Il décrit le mécanisme de la sensation en partant de la puissance de sentir qu'il considère comme un cas particulier de perception : « Nous avons parlé de la perception (*al-'idrāk*) qui est plus générale (*a'amm*) que la sensation » (*TAS*, II, 2, p. 57). La sensation est caractérisée par la capacité d'une puissance sensitive à recevoir une forme abstraite de la matière. La forme sentie conserve toutes les particularités de l'objet sensible – la couleur, l'odeur, etc. –, qui ne peut être saisi que s'il est présent aux sens (*ibid.*, p. 51). La sensation se démarque des autres activités cognitives par le degré d'abstraction très faible de la forme sentie : « Il semblerait que toute perception ne soit que l'abstraction de la forme de l'objet perçu selon un certain mode. S'il s'agit de la saisie d'une chose matérielle, elle consiste à abstraire d'une certaine manière sa forme de la matière. Toutefois, il existe différentes variétés d'abstractions et leurs degrés sont divers. Il en est ainsi, parce que, à cause de la matière, certains états et conditions, qui n'appartiennent pas à la forme matérielle en tant que forme, s'adjoignent à elle. Tantôt l'abstraction à partir de la matière (*al-ṣūra*) est une abstraction avec tous ces liens ou avec certains d'entre eux ; tantôt l'abstraction est complète, parce que la notion intellectuelle (*al-ma'nā*) est abstraite de la matière et des conséquents matériels » (*ibid.*, p. 50).

L'une des conséquences de l'approche avicennienne est d'opérer un déplacement significatif par rapport à la théorie de la connaissance aristotélicienne, qui repose sur un principe majeur énoncé dans les *Seconds Analytiques* : le processus cognitif part de la perception des êtres sensibles particuliers pour parvenir aux notions universelles. La perception du sensible est le point de départ de la connaissance scientifique (II, 19). Dans cette perspective, il est fondamental de

s'assurer que la perception sensible a accès au sensible tel qu'il est en lui-même. L'affirmation aristotélicienne selon laquelle les sens particuliers ne commettent jamais d'erreur [8] dans la perception de leurs sensibles propres recouvre les présupposés de son épistémologie.

Selon Avicenne, le processus d'abstraction, dont le degré le plus bas est la saisie sensible, ne conduit pas à l'obtention de la notion universelle, mais y prépare seulement. La forme intelligible n'est pas obtenue par une série d'abstractions successives, elle est reçue de l'extérieur par l'intellect de l'homme : elle provient de l'intellect agent (*TAS*, V, 5). Le sensible procure à l'âme le matériau sur lequel elle s'exerce afin d'être disposée à recevoir ces formes. Son intention première n'est pas d'établir que l'âme, par la médiation de ses sens, se ménage un accès direct au sensible, mais de circonscrire le processus par lequel elle est capable, par le réseau complexe des sens internes, de se détacher peu à peu du sensible. Ce déplacement de perspective s'accorde avec le statut assigné à la connaissance du sensible par Avicenne dans le processus qui mène à l'acquisition de la science : celui d'une propédeutique.

La sensation est une forme de passion, car le sens reçoit la forme perçue et cette réception le transforme, de sorte qu'il devient semblable au sensible en acte. L'organe sensoriel est en puissance ce que son objet est en acte : « Il est de la puissance du sentant de devenir comme le sensible en acte : la sensation est la réception de la forme de la chose abstraite de sa matière, de sorte que le sentant est informé par elle. Celui qui voit est comme le visible en puissance, il en est de même de ce qui est touché, goûté, etc. » (*TAS*, II, 2, p. 53). Avicenne, suivant Aristote [9], postule une certaine identité de

nature entre la qualité sensible et l'organe qu'elle affecte. Cette thèse fonde la possibilité de la connaissance sensible.

Selon Avicenne, l'objet premier de la sensation (*al-maḥsūs al-awwal* ou *al-maḥsūs al-qarīb*) n'est pas la qualité sensible, le rouge, l'aigu, l'acide, etc., ainsi que l'établit Aristote [10], mais l'affection produite par la qualité sensible dans l'organe : ce qui est d'abord perçu est l'effet de la qualité sensible sur l'organe et non la qualité sensible elle-même ; la qualité n'est sentie qu'à titre secondaire :

« Le sensible proche en réalité est ce qui, de la forme du senti, informe ce qui sent. Ainsi ce qui sent, d'une certaine manière, se sent lui-même et ne sent pas le corps sensible, car il est ce qui est informé par la forme, qui est le sensible proche ; quant à ce qui est extérieur, c'est ce qui est informé par la forme qui est le sensible lointain. La puissance de sentir se sent donc elle-même et ne sent pas la neige, et se sent elle-même et ne sent pas le froid, puisque nous désignons par la sensation la plus proche celle qui n'a pas d'intermédiaire ».

(*ibid.*, p. 57)

Cette thèse conduit Avicenne à considérer qu'il est difficile d'établir l'existence des qualités sensibles dans les corps. Il réfute toutefois les théories qui nient l'existence de ces qualités et considèrent la sensation comme l'expérimentation exclusive de notre psychisme. Il rejette également la thèse de Démocrite qui établit que la disposition des atomes est à l'origine de la sensation et nie la réalité des qualités sensibles (*ibid.*, p. 53-56). Nos organes sensoriels sont affectés par les qualités réelles de l'objet : « Nous savons avec certitude, qu'étant donné deux corps – et que l'un produise sur le

sens un effet, et que le second ne produise pas cet effet –, alors le premier de ces deux corps possède en lui-même une qualité, qui est le principe de la transformation du sentant, alors que l'autre ne la possède pas » (*ibid.*, p. 53). Les qualités sensibles sont à l'origine de nos sensations. Lorsqu'un homme éprouve une sensation et qu'il est dans une disposition habituelle (ni ivre, ni mélancolique, ni sous l'emprise d'une hallucination), il est possible d'affirmer avec certitude que les qualités qui l'affectent sont les constituants réels des objets qui l'entourent.

La thèse avicennienne établit que nous ne percevons pas directement ces qualités, mais les effets qu'elles exercent sur notre appareil sensoriel. Dans cette perspective, les choses du monde extérieur ne sont pas réellement expérimentées, elles ne le sont que dans la mesure où elles affectent notre sensibilité. Cette conséquence de la théorie avicennienne de la perception sensible s'accorde avec les réquisits de son épistémologie.

Avicenne élabore un modèle psychosomatique de la perception sensible dans lequel le corps apparaît comme un instrument au service de l'âme lui permettant d'avoir accès à ce qu'elle ne peut appréhender par elle-même, mais dont elle a besoin pour exercer son intellect à recevoir les formes intelligibles. Dans ce processus, la première étape est l'affectation de l'organe sensoriel par la qualité sensible.

« La puissance appréhensive se divise en deux parties, une puissance qui saisit de l'extérieur et une puissance qui saisit de l'intérieur. Les puissances qui saisissent de l'extérieur sont les cinq sens (ou les huit) :

l'un d'eux est le sens de la vision (*al-baṣar*). C'est une puissance qui est localisée dans le nerf creux, elle saisit l'image quelle qu'elle soit de la forme des corps colorés qui s'imprime dans l'humeur cristalline. Ces formes sont transmises à travers le milieu transparent en acte vers les surfaces polies ;

le deuxième est le sens de l'ouïe (*al-sam'*). C'est une puissance qui est localisée dans le nerf distribué à travers la cavité de l'oreille. Elle saisit les formes de ce qui lui est transmis par la vibration de l'air comprimé entre deux objets, dont l'un comprime et l'autre est comprimé, d'une manière telle que le second oppose une résistance de laquelle résulte un son. Cette vibration de l'air extérieur est conduite à l'air comprimé et immobile qui se trouve dans la cavité de l'oreille et qu'il meut d'un mouvement semblable au sien propre ; les ondes de ce mouvement touchent le nerf et sont alors entendues ;

le troisième est le sens de l'odorat (*al-šamm*). C'est une puissance qui est localisée dans les deux protubérances de la partie frontale du cerveau qui ressemble aux deux mamelons de la poitrine. Elle saisit l'odeur qui lui est transmise à travers l'air inhalé qui, soit est mêlée à la vapeur de l'air, soit est imprimée en elle par le changement qualitatif produit par un corps odorant ;

le quatrième est le sens du goût (*al-dawq*). C'est une puissance qui est localisée dans les nerfs distribués sur la langue. Elle saisit le goût des aliments qui la touchent et se

mêlent à la salive qu'elle contient en y produisant un changement qualitatif ;
le cinquième est le sens du toucher (*al-lams*). C'est une puissance qui est localisée dans les nerfs de la peau du corps tout entier et de sa chair. Les nerfs saisissent ce qui les touche et les affecte en provoquant un changement dans leur mixtion ou encore dans la disposition de leur structure. Il semble que cette qualité soit, selon certains, non pas une espèce dernière, mais un genre incluant quatre puissances ou davantage, qui sont toutes distribuées à travers la peau. La première juge de l'opposition qui existe entre le chaud et le froid ; la deuxième, celle qui existe entre l'humide et le sec ; la troisième, celle qui existe entre le dur et le mou ; la quatrième, celle qui existe entre le rugueux et le doux. Toutefois, leur coexistence dans le même organe laisse imaginer qu'elles sont essentiellement une ».

(TAS, I, 5, p. 33-34)

Toutefois les différentes sortes d'impressions sensorielles ne peuvent pas encore être déterminées comme des sensations ; à ce stade, les sensibles ne sont pas sentis. La sensation a lieu lorsque la forme reçue par l'un des sens particuliers s'imprime dans le premier des sens internes, le sens commun (*al-ḥiss al-muštarak*). Pour Avicenne, une forme n'est réellement sentie que lorsqu'elle s'imprime dans le sens commun. Plusieurs passages du *TAS* rendent compte de la fonction primordiale qui lui est assignée par Avicenne : « Cette puissance est appelée "le sens commun", elle est le centre (*markaz*) des sens, d'elle proviennent les ramifications ;

c'est à elle que conduisent les sens ; c'est elle en réalité qui sent »
(*TAS*, IV, 1, p. 147).

Avicenne illustre le fonctionnement du sens commun en analysant le processus par lequel est perçue une goutte de pluie. Il s'agit d'expliquer pourquoi, lorsqu'on observe une goutte qui tombe, on perçoit un trait rectiligne et non une succession de points figés à des endroits précis :

« Une chose ne peut être perçue comme rectiligne que si elle a été vue à plusieurs reprises. Mais le sens externe ne peut voir la goutte à deux reprises [au même endroit], il ne la voit que là où elle est. Cependant, lorsqu'elle s'imprime dans le sens commun et qu'elle est ôtée, avant qu'elle ne s'efface du sens commun, le sens externe la perçoit telle qu'elle est, et le sens commun la perçoit comme si elle était [encore] là où elle était et comme si elle était uniquement là où elle est. Alors, ce qui est perçu est une extension circulaire ou rectiligne. [Cette perception] ne peut, en aucune façon, être assignée au sens externe ».

(*TAS*, I, 5, p. 36)

Le sens commun saisit, grâce aux impressions successives de la forme sensible en lui, une continuité que ne peut saisir le sens externe. Le sens externe saisit la goutte figée dans une position précise, alors que le sens commun saisit simultanément la position qu'occupait la goutte auparavant et celle qu'elle occupe l'instant présent. La goutte de pluie n'occupe qu'une seule position, celle que saisit le sens externe ; or ce que l'on voit, c'est une ligne continue. Dans le sens commun s'opère une transformation des données sensibles saisies par les sens externes, qui permet à l'homme

d'appréhender la continuité du mouvement et de l'inscrire dans la durée.

Le sens commun n'a pas pour fonction de saisir les sensibles communs, le mouvement, l'aspect, le nombre, etc., qui sont appréhendés par les sens particuliers : les sensibles communs ne sont pas sentis par accident, mais par l'intermédiaire propre à chaque sens [11] : « La puissance nommée "*baṅṭāsiyā*" [12] est le sens commun ; c'est une puissance qui est localisée dans la première cavité du cerveau. Elle reçoit par elle-même (*bi-dātihā*) l'ensemble des formes qui sont imprimées dans les cinq sens et qui lui sont transmises » (I, 5, p. 36). Puisque les différents sensibles communs sont saisis par les intermédiaires de chaque sens (à l'exception du sens du toucher), un sens supplémentaire n'est pas nécessaire pour les appréhender :

« Nos sens sentent parfois, avec ce qui est l'objet de leur sensation, d'autres choses qui, si elles étaient isolées, ne seraient pas senties. Il s'agit des dimensions, des positions, des nombres, des mouvements, des repos, des figures, de la proximité, de l'éloignement, de la contiguïté, etc., et d'autres choses que celles-ci qui entrent [dans la même catégorie]. Il n'est pas vrai de dire que ces choses ne sont senties qu'accidentellement. Car ce qui est senti accidentellement, c'est ce qui n'est pas senti de manière certaine, mais conjointement à ce qui est senti de manière certaine, comme notre vision du père de Amr et du père de Zayd. Car le sensible, c'est la figure et la couleur, cependant il advient que cela soit conjoint à quelque chose qui lui est relatif. (...) Puisque la saisie des sensibles communs est possible par ces [cinq] sens, il n'est pas

nécessaire d'ajouter un autre sens ou, plutôt, puisqu'il ne leur est pas possible d'être saisis sans intermédiaire, il est impossible d'isoler un sens pour eux ».

(TAS, III, 8, p. 139)

Le sens commun est le sens auquel sont conduites toutes les formes reçues par les cinq sens afin qu'elles puissent être réunies par une même instance et distinguées entre elles. La conception avicennienne du sens commun diffère de celle d'Aristote. Pour le Stagirite, il est comme « la communauté des sens, ou leur synergie » [13] ; c'est la puissance qui permet aux sensibles communs d'être perçus, et non un sens supplémentaire ajouté aux cinq sens. Avicenne rejette explicitement cette thèse : « Le sens commun est en vérité autre que ce à quoi ont pensé ceux qui ont cru qu'il y avait une telle puissance pour les sensibles communs. Le sens commun est plutôt la puissance à laquelle sont transmis tous les sensibles » (IV, 1, p. 145). Plotin nomme *phantasia* la puissance qu'il considère être le point terminal de la sensation [14] : il n'y a pas de perception consciente avant que les formes perçues n'aient atteint cette puissance qui assure l'unité de la perception sensible et remplace le sens commun aristotélicien. La *phantasia* plotinienne est peut-être à l'origine du sens commun avicennien. Qu'Avicenne dénomme cette puissance indifféremment « *phantasia* » ou « sens commun » est un indice supplémentaire en faveur du rapprochement avec la conception plotinienne de la *phantasia*. Dans les deux systèmes, cette puissance assume une fonction primordiale en réunissant les données sensibles afin qu'elles soit accessible à l'âme.

Avicenne critique la thèse selon laquelle le sens commun est le sens réservé à la saisie des sensibles communs, car celle-ci conserve aux sens particuliers leur autonomie. Il assigne au sens commun non seulement le rôle d'instance centralisatrice de l'activité sensorielle, mais aussi la tâche d'être le sens par lequel la sensation est effective : les sens particuliers convergent tous vers lui et les formes sensibles ne sont réellement senties que lorsqu'elles s'impriment en lui. Le sens commun sert d'instance médiatrice entre l'affection des organes des sens particuliers par les sensibles et l'âme qui les perçoit. Pour que l'âme puisse distinguer deux qualités sensibles, les formes correspondant à ces qualités doivent être réunies dans une seule et même instance. Les cinq sens convoient les données sensibles vers ce centre, et là seulement se produit la sensation. Il est difficile, dès lors, de concilier cette thèse avec l'affirmation selon laquelle les sensibles communs sont saisis par les sens particuliers eux-mêmes. Soucieux d'établir que le sens commun n'est pas exclusivement le sens qui permet de saisir les sensibles communs, mais l'instance par laquelle le sensible est réellement senti – ce qui permet d'intérioriser le processus de la sensation –, Avicenne laisse subsister une incohérence au sein de sa doctrine de la perception sensible en affirmant, d'une part, que les sens particuliers ne sont que les ramifications passives d'un réseau, et, d'autre part, qu'ils saisissent par eux-mêmes les sensibles communs.

L'imagination rétentive comme puissance formative

Le processus de la sensation, qui s'enclenche par l'affection des organes sensoriels, ne s'achève pas dans le sens commun, car ce dernier ne conserve pas ces formes. Elles sont conservées dans un autre sens interne appelé « puissance formative » ou « imagination rétentive » (*al-quwwa al-muṣawwira* ou *al-ḥayāl*), qui préserve les formes sensibles de sorte que l'âme puisse y revenir : « C'est une puissance qui est localisée également à l'extrémité de la première cavité du cerveau, elle conserve ce qu'a reçu le sens commun des sens individuels et qui reste en elle, même en l'absence de ces sensibles » (*TAS*, I, 5, p. 36).

Distinguer l'impression de la rétention permet d'expliquer comment l'âme peut retrouver les formes laissées par les impressions sensibles sans revenir au sensible même, mais suppose de rendre raison du fait que ces formes sont conservées sans être représentées en acte dans l'âme : « L'imagination rétentive est comme le trésorier (*al-ḥāzin*) et la forme qui est en elle n'est pas constamment représentée en acte (*mutaḥayyila bi-l-fi'l*) dans l'âme, sinon il faudrait se représenter une multitude de formes ensemble, à savoir toutes les formes qui sont dans l'imagination rétentive. Ces formes ne sont pas dans cette puissance selon la modalité de ce qui est en puissance, sinon il faudrait revenir une nouvelle fois aux sens [externes] : elles sont conservées en elle » (*TAS*, III, 7, p. 134). Le terme que je traduis par « représentation » est un dérivé de la racine

arabe *ḥāla*, « imaginer ». Dans ce passage, la représentation désigne l'acte par lequel la chose apparaît à l'âme. Comme le note J.-B. Gourinat [15] à propos de la conception stoïcienne de la représentation, l'idée communément admise depuis Descartes, qui veut que la représentation soit comme une image de la chose produite dans l'âme, est étrangère à la pensée stoïcienne. Pour Avicenne comme pour les stoïciens, la représentation est une impression (*irtisām*) dans une puissance matérielle. Dans l'imagination rétentive, chaque impression constitue une forme mentale singulière sur laquelle l'âme peut revenir.

Le mode d'être de ces formes dans l'imagination rétentive est le suivant. Ce sont des impressions qui laissent leur trace dans la puissance imaginative, comme autant de sceaux différents sur un bloc de cire : la puissance corporelle conserve cette trace. La trace ne disparaissant jamais, on peut dire qu'elle est conservée en acte dans cette puissance. Chaque impression sensible laisse une empreinte unique dans la puissance rétentive qu'elle modifie en la modelant. Si elle venait à s'effacer, comme cela se produit à la suite d'un accident cérébral, qui entraîne une altération de cette puissance matérielle ou encore lors de la vieillesse, lorsque cette puissance se détériore, il faudrait alors revenir au sensible lui-même chaque fois qu'on tenterait de se souvenir d'une impression sensible ; or ce n'est pas le cas [16] .

La thèse selon laquelle l'impression sensible est conservée en acte dans la puissance rétentive confère au souvenir un statut particulier. Se souvenir, c'est revenir à cette impression sensible, c'est ressentir la saveur de la grenade goûtée naguère comme si on la savourait de nouveau [17] .

A l'imagination rétentive Avicenne adjoint dans sa classification des sens internes une puissance imaginative capable de composer les formes entre elles : « Elle est appelée imaginative (*mutaḥayyila*) en rapport à l'âme animale et cogitative (*mufakkira*) en rapport à l'âme humaine. Cette puissance est localisée dans la cavité centrale du cerveau, là où se trouve le ver [*i.e.* la glande pinéale]. Elle compose entre elles les [formes] qui sont dans la puissance représentative et les sépare comme elle le veut » (*TAS*, I, 5, p. 36).

L'imagination rétentive ne conserve pas exclusivement les formes venues de l'extérieur ; l'une de ses deux faces est tournée vers l'imagination composante dont elle conserve les formes avant qu'elles ne s'impriment dans le sens commun pour être perçues :

« La puissance formative conserve également des formes qui ne proviennent pas de données saisies par les sens. La puissance cogitative agit sur les formes qui sont dans la puissance formative par combinaison et division, car ces formes constituent pour elle des sujets d'action (*mawḍū'āt laḥā*). Lorsqu'elle compose une de ces formes ou bien qu'elle la sépare [des autres], il est possible qu'elle la conserve en elle [dans la puissance formative]. Car la puissance formative n'est pas une réserve (*ḥizāna*) de cette forme en vertu du fait que cette forme est en rapport à une chose et *qu'elle est transmise de l'intérieur ou de l'extérieur*, mais c'est une réserve pour elle parce qu'elle est telle forme, selon tel mode d'abstraction. Si cette forme, selon un certain mode de composition et de dissociation, est transmise de l'extérieur, alors la puissance [représentative] la consolide (*tastatbituhā*). De la même manière, si la forme apparaît (*lāḥat*) à cette puissance en vertu

d'une autre cause et qu'il advienne qu'en vertu d'une certaine cause – la puissance imaginative ou la puissance cogitative, ou encore certaines configurations célestes (*al-taškīlāt al-samāwiyya*) – une forme soit représentée dans la puissance formative et [que dans le même temps] l'esprit (*al-dīhn*) soit absent ou n'exerce pas son activité, il est possible que [cette forme] s'imprime dans le sens commun lui-même selon ses dispositions propres : alors des sons et des couleurs qui n'ont ni d'existence ni de cause extérieure sont entendus et vus. » [18]

L'imagination rétentive et le sens commun sont comme les deux faces d'une même instance. L'une est tournée vers l'extérieur, l'autre vers l'intérieur ; l'une reçoit les impressions, l'autre les conserve : « La puissance formative, qui est la puissance rétentive, est la dernière chose dans laquelle sont établies les formes des choses sensibles, et sa face vers les choses sensibles (*wağhuhā ilā -l-maḥsūsāt*), c'est le sens commun » (*TAS*, IV, 2, p. 151). Les formes qui s'impriment dans le sens commun proviennent soit de la saisie sensorielle, soit de l'imagination composante (*al-mutaḥayyila*) ou de la faculté estimative (*al-quwwa al-wahmiyya*), qui sont les deux puissances productrices de formes mentales : « Lorsque la forme est dans le sens commun, elle est réellement sentie en lui, de sorte que, lorsqu'une forme trompeuse dans la réalité s'imprime en lui, il la sent, comme cela arrive au mélancolique » (*ibid.*, III, 8, p. 133). Dès lors, l'origine de la forme n'importe pas ; qu'elle provienne des sens externes ou des sens internes, elle n'est sentie que lorsqu'elle s'imprime dans le premier des sens internes.

Cette thèse, qui détermine le sens commun comme une puissance indispensable dans le processus de saisie sensible, confère à la

théorie avicennienne de la perception sensible sa particularité, car elle assigne le même statut à ce qui est saisi de l'extérieur et à ce qui est saisi de l'intérieur. Seul diffère le chemin emprunté par la forme perçue.

Les objets de la perception : la forme et l'intention

Avicenne distingue deux objets de perception : la forme (*al-ṣūra*) et l'intention [19] (*al-ma'nā*). La première provient de l'intériorisation, par les deux premiers sens internes, des formes sensibles issues de la perception des qualités sensibles. Elle est saisie par les sens externes avant d'être conduite aux sens internes. La seconde est saisie par les sens internes, sans l'être auparavant par les sens externes. Bien que les intentions ne soient pas des qualités sensibles, elles ne sont pas pour autant des notions générales, car elles ne possèdent pas le caractère d'universalité de ces dernières. L'intention est « la chose que l'âme perçoit du sensible sans qu'elle ne soit tout d'abord perçue par le sens externe. Comme, par exemple, la perception par la brebis de l'intention menaçante à son égard qui se trouve dans le loup ou encore l'*intention* qui rend nécessaire la peur qu'il lui inspire et qui la pousse à le fuir, alors que cela n'est d'aucune manière perçu par les sens [externes] » (*TAS*, I, 5, p. 35). Selon Avicenne, il est possible de distinguer deux catégories d'intentions : les intentions peuvent être assimilées soit à des données instinctives (*'ilhāmāt*) [20] que la providence divine alloue aux créatures, soit être considérées comme un fruit de l'expérience. Ainsi, une intention unique associée à une action le sentiment de plaisir ou de douleur qui l'a accompagnée lorsqu'elle a eu lieu (*ibid.*, IV, 3, p. 163-164).

Avicenne paraît avoir hésité à déterminer le statut des intentions. Il affirme dans le *TAS* qu'elles ne peuvent être assimilées aux qualités sensibles qui sont les objets de perception des sens externes : « L'aspect, la couleur, la position, etc., sont des qualités qui ne peuvent être que dans des matières corporelles. Quant au bien, au mal, à l'utile et au nuisible, etc., ce sont des entités immatérielles en elles-mêmes (*fi-anfusihā*) dont la présence dans la matière est accidentelle. La preuve qu'elles sont immatérielles, c'est que, si elles étaient matérielles par essence, alors le bien et le mal, l'utile et le nuisible ne pourraient être conçus que comme étant les accidents d'un corps (*ġism*). Or, quelquefois, ils sont conçus par eux-mêmes sans rapport à la matière » (*ibid.*, II, 2, p. 52). Le danger de cette caractérisation des intentions est de laisser croire qu'il s'agit de notions intelligibles ; auquel cas une puissance corporelle comme l'estimative serait en mesure d'appréhender une notion universelle, ce qui va à l'encontre des principes de l'épistémologie avicennienne. Devant l'hésitation de l'un de ses disciples [21], Avicenne est conduit à préciser sa conception de l'intention dans le *Livre des indications et des rappels* : il s'agit d'une donnée particulière, mais non sensible (III, p. 354).

Les intentions sont appréhendées par la puissance estimative (*al-quwwa al-wahmiyya*) : « C'est une puissance qui est localisée à l'extrémité de la cavité centrale du cerveau, elle perçoit les intentions non sensibles qui sont dans les sensibles individuels (...). Il semblerait qu'elle exerce elle aussi l'action de combiner et de séparer les formes imaginées » (*TAS*, I, 1, p. 36-37).

La puissance estimative ne conserve pas les intentions qu'elle reçoit ; ces dernières sont conservées dans un sens interne situé à

l'extrémité du cerveau, qu'Avicenne appelle « puissance conservatrice et remémorative » (*al-quwwa al-ḥāfiẓa wa -l-dākira*) : « C'est une puissance localisée dans la cavité arrière du cerveau ; elle conserve les intentions non sensibles perçues dans les sensibles individuels par la puissance estimative. La relation de la puissance conservatrice à la puissance estimative est identique à celle qui lie la puissance formative aux sens (*al-ḥiss*), et la relation de la puissance estimative aux intentions est la même que celle de la puissance formative aux formes sensibles » (*ibid.*, I, 1, p. 37). Avec la puissance remémorative se clôt la classification avicennienne des sens internes dans laquelle la mémoire met en jeu deux puissances distinctes : l'imagination rétentive qui conserve les formes et la puissance remémorative qui conserve les intentions.

L'homme possède-t-il deux puissances composantes ?

Il existe, selon Avicenne, deux catégories de sens internes, ceux qui reçoivent seulement les objets de la perception et ceux qui exercent une action sur ces objets : « La différence entre la perception avec acte et la perception sans acte, c'est qu'il appartient aux activités de certaines puissances de composer entre elles certaines formes et intentions perçues et de les dissocier. Après avoir perçu, elles agissent encore dans ce qu'elles ont perçu » (*TAS*, I, 1, p. 35). Si on exclut les deux puissances conservatrices, il reste trois puissances : le sens commun, l'imagination composante et l'estimative. Le sens commun est conçu comme l'instance centralisatrice de l'activité psychique non intellectuelle. Son rôle n'est pas d'agir sur les impressions sensibles, mais de les rendre présentes à l'esprit, puisque l'objet de la perception n'est actualisé que s'il est dans le sens commun.

Il revient à l'imagination composante et à la puissance estimative de composer entre elles les formes et les intentions conservées respectivement par l'imagination rétentive et par la puissance conservatrice. Ces deux puissances sont dotées de la double capacité de recevoir les objets de la perception et d'agir ensuite sur eux par composition ou dissociation.

Il n'est pas toujours facile de distinguer le rôle de ces deux puissances au sein du réseau avicennien des sens internes. Avicenne conçoit la nécessité d'une puissance estimative pour

rendre raison de la présence dans l'animal d'une capacité d'appréhender des données qui ne sont pas de l'ordre de la qualité sensible et qui expliquent un type de comportement comme la peur instinctive de certaines espèces.

Si elle permet de rendre raison de certains comportements animaux que les autres sens ne peuvent expliquer, la distinction établie par Avicenne entre la puissance estimative et l'imagination compositante soulève un problème lorsqu'il s'agit de l'homme. Pourquoi postuler l'existence de deux puissances composantes ? C'est le sens de la critique qu'adresse Averroès [\[22\]](#) à Avicenne. Il note que la puissance estimative et l'imagination compositante sont dotées de la même fonction, et que l'ajout de la puissance estimative parmi les sens internes est inutile, les deux puissances étant semblables dans leur capacité à composer les objets de la perception sensible afin de produire des images mentales indépendantes de l'expérience sensorielle.

Avicenne semble parfois revenir sur cette distinction et assigner à l'estimative dans certains textes l'exclusivité de l'activité compositante : « Cette puissance qui compose entre elles forme et forme, forme et intention, intention et intention ; c'est comme si elle était la puissance estimative par le lieu d'inhérence, non en tant qu'elle est une puissance judicative, mais en tant qu'elle agit afin de parvenir à un jugement. Sa localisation est le milieu du cerveau afin qu'elle soit en jonction avec les réserves de l'intention et de la forme. Il semble que la puissance estimative soit par elle-même la puissance cogitative et imaginative et remémorative. Elle est par elle-même la puissance judicative ; elle est donc judicative par essence, et imaginative et remémorative par ses mouvements et ses

actions. Elle est imaginative en tant qu'elle agit sur les formes et les intentions et remémorative en tant que c'est là que cesse son action. Quant à la puissance conservatrice (*ḥāfiẓa*), c'est sa réserve » (*TAS*, IV, 1, p. 150). Dans le *Livre des indications et des rappels*, cette assimilation se confirme puisque Avicenne considère que la puissance estimative occupe la totalité du cerveau, bien que son emplacement propre soit la cavité centrale du cerveau (*LIR*, III, p. 357).

L'existence de deux puissances composantes en l'homme est difficilement concevable. C'est la raison pour laquelle Avicenne attribue à l'estimative, qu'il place au sommet des puissances corporelles dans sa classification téléologique des puissances de l'âme [23], l'exclusivité de l'activité composante. Le principe méthodologique – chaque puissance n'est ordonnée prioritairement qu'à un acte un – qui permet à Avicenne de déterminer le nombre des puissances de l'âme le conduit à établir l'existence d'une puissance distincte grâce à laquelle les intentions sont appréhendées. Il semble toutefois que l'activité respective des différentes puissances de l'âme ne se laisse pas circonscrire avec une telle rigueur : l'ensemble des sens internes constitue comme un seul mécanisme dont chaque rouage est indispensable.

L'imagination

La puissance composante, quel que soit le nom qu'on lui donne – appelons-la imagination –, intériorise les formes sensibles. Son activité est moins passive, moins dispersée que ne l'est celle de la sensation, ce qui assure sa supériorité. Avicenne ne détermine pas la dignité des différentes puissances perceptives à l'aune de l'adéquation de leur objet avec le sensible, mais à leur pouvoir d'intériorisation, signe de leur indépendance à l'égard du sensible. L'imagination est caractérisée par sa capacité à refléter et à restituer des formes provenant d'origines diverses et relevant d'ordres ontologiques distincts : formes sensibles, intellectives, célestes. Elle accueille en elle ces formes, qu'elle diffracte ensuite vers les autres puissances afin que l'âme puisse les appréhender. C'est le foyer virtuel de ce qui, dans l'ordre du réel, ne se rencontre jamais. Par sa capacité d'imitation, l'imagination transpose et rend accessible ce qui sans elle ne le serait pas. Elle est comparée à un miroir qui reflète, avec plus ou moins de netteté selon l'éclat de son polissage, ce vers quoi il est tendu (*TAS*, IV, 2, p. 158). La particularité du miroir réside dans sa qualité à réfléchir indistinctement tout ce qu'on lui présente, mais aussi dans son pouvoir de donner à voir ce qui sans lui demeurerait invisible : notre propre visage.

L'imagination est toutefois définie par Avicenne comme une puissance essentiellement réceptive (*TAS*, IV, 3, p. 166-170). Il faut tenter de comprendre comment s'articulent en elle spontanéité et réceptivité. Elle présente deux mouvements complémentaires. Le premier consiste à recevoir, par impression, des formes du sensible.

Il s'agit de formes épurées, intériorisées, dégagées de la présence assujettissante de la matière. L'expérience imaginative est une conversion de l'extérieur vers l'intérieur, du dehors vers le dedans. Le rêve constitue l'expression la plus achevée de ce retour vers soi, puisque, pendant le sommeil, l'imagination libérée de la présence du sensible contemple en elle les formes : « Lors du sommeil, l'âme se détourne du côté extérieur pour se tourner vers le côté intérieur » (*TAS*, IV, 2, p. 160).

L'imagination présente aussi un mouvement producteur. Elle produit des images du monde sensible à partir des formes et des intentions conservées respectivement dans la puissance représentative et dans la puissance remémorative. Réception et production sont ses deux mouvements convergents et inséparables ; l'imagination se nourrit du sensible pour s'y soustraire, elle le manifeste tout en se détachant de lui.

L'absence de cohérence et une impulsivité désordonnée caractérisent son mouvement :

« Il appartient à cette puissance imaginative d'être constamment penchée vers les deux réserves, à savoir la [puissance] formative et la [puissance] remémorative ; de toujours manifester les formes, en commençant par une forme sentie ou remémorée, passant de l'une d'elles à une forme qui lui est contraire ou semblable ou encore à une chose proche d'elle pour une certaine raison. Telle est sa nature. Quant à ce qui détermine son passage d'une chose à son contraire et non à ce qui lui est semblable, ou l'inverse, ce sont des causes particulières qui ne peuvent être énumérées ».

(*ibid.*, p. 155)

Par sa nature, l'imagination n'est soumise à aucun devoir d'adéquation avec le réel et, en ce sens, elle apparaît comme inférieure à la sensation, comme une puissance que l'intellect doit maîtriser et soumettre à ses desseins :

« L'âme empêche l'imagination d'exercer son activité propre de deux manières : cela survient parfois lorsque l'âme est occupée par les sens externes et que la puissance formative s'occupe des sens externes ; la puissance formative est mue par ce qui lui est transmis des sens, de sorte qu'elle ne se soumet pas à la puissance imaginative cogitative. La puissance imaginative ne peut alors agir. Dans ce cas, la puissance formative ne peut être à l'usage exclusif de la puissance imaginative. Ces deux puissances ont besoin du sens commun qui est [dans cette situation] absorbé par les sens externes. Ceci est la première manière. Parfois, cela survient lorsque l'âme utilise l'imagination dans ses activités propres comme la distinction (*al-tamyīz*) et la réflexion (*al-fikra*). Cela se produit également de deux manières différentes : la première en dominant l'imagination et en la mettant avec le sens commun à son service pour composer les formes elles-mêmes (*bi-a'yānihā*) et pour les décomposer afin que l'âme en tire un résultat probant. L'imaginative ne peut alors s'adonner à ce qu'exige sa nature propre, mais elle est entraînée par l'activité de l'âme rationnelle. La deuxième manière, c'est en détournant l'imagination des phantasmes qui ne correspondent pas aux êtres sensibles ; elle s'affaiblit alors et ne parvient plus à conserver la force de sa manifestation et de sa représentation (*tašbīḥihā wa tamṭīlihā*) ».

(*ibid.*, p. 153)

L'imagination n'est, par nature, assignée à aucune fonction cognitive déterminée. Les formes qu'elle manifeste peuvent aider l'âme à découvrir le moyen terme d'un syllogisme ; elle passe ainsi de l'inconnu au connu par un processus qu'Avicenne qualifie de réflexion et qu'il oppose à l'intuition intellectuelle (*ḥads*) [24], dans laquelle le moyen terme est obtenu immédiatement sans avoir recours à l'induction ou à la déduction, par jonction avec l'intellect agent (*LIR*, III, p. 368). Cette activité médiatrice est fondamentale dans une philosophie qui ne fraie pas de passage entre le sensible et l'intelligible.

Outre son mouvement d'intériorisation du sensible, l'imagination déploie spontanément des formes grâce auxquelles la pensée prépare la voie à l'intellection, à savoir à la réception des formes intelligibles du Donateur des formes :

« Le nombre des activités de l'âme liées aux phantasmes sensibles (*al-ḥayyālāt al-ḥissiyya*) et aux idées conceptuelles (*al-muṭul al-ma'nawiyya*) – respectivement dans la puissance formative et dans la puissance remémorative – effectuées à l'aide de la puissance estimative et de la puissance cogitative, dispose l'âme à recevoir les notions abstraites (*muḡarridātihā*) de la substance séparée en vertu d'une certaine affinité qui existe entre celle-ci et l'âme ».

(*LIR*, p. 378)

L'image produite par l'imagination se déploie dans l'espace, elle est semblable à une empreinte, dotée de caractéristiques uniques. Le carré imaginé, explique Avicenne, est semblable au carré observé, il a une dimension particulière. Lorsqu'on imagine un carré central *a b*

$c d$, auquel sont joints deux autres carrés de dimensions plus petites que le carré central, mais identiques l'un à l'autre, soit, $b e g h$, à sa droite, et $a h i j$, à sa gauche, alors la représentation de l'un des deux carrés à droite et de l'autre à gauche n'est possible que parce que la forme représentée imprime cette figure dans l'imagination. Dans une démonstration complexe (*TAS*, IV, 3, p. 166-170), Avicenne s'efforce de prouver que, si l'imagination peut dissocier les deux carrés, c'est parce que dans l'empreinte reçue figure un carré central entouré de deux carrés plus petits de taille identique dont l'un se trouve à sa gauche et l'autre à sa droite. Étant identiques dans leur nature de carré, ayant de surcroît exactement la même dimension, ces deux carrés ne peuvent être différenciés que de deux manières : soit parce que l'intellect, à l'aide de la notion d'une spatialisation abstraite, les distingue en utilisant les notions de droite et de gauche ; soit, comme dans le cas de la forme imaginée, parce qu'ils sont déjà distincts dans l'impression reçue par l'imagination. Quoique confuse, cette longue démonstration éclaire le statut de l'image : l'apparition imaginative ne se représente l'objet que tel qu'il est donné dans l'expérience sensible. Si l'on substitue à l'exemple du carré celui du cube mis en œuvre par les théoriciens modernes de la perception [25], l'objectif de la démonstration avicennienne est alors plus aisé à comprendre. Le cube complet avec ses six faces ne peut jamais être perçu complètement, puisque l'apparition imaginative ne le représente que d'un seul côté. Pour Avicenne, seule la représentation intellectuelle peut concevoir abstraitement ce qui ne nous est jamais donné par l'imagination ou par la perception sensible : le cube complet, ou pour reprendre son exemple, l'assemblage abstrait de figures géométriques ne peut être conçu

que par une puissance capable de saisir des formes sans aucune détermination matérielle : « Toute forme intellectuelle n'est pas dotée d'un aspect ou d'un nombre, dans ce cas-là, ce serait une forme imaginée et non intelligée » (*TAS*, V, 2, p. 189) ; ce qui n'est pas le cas de la figure imaginée : « Les formes qui sont imprimées dans une matière corporelle ne sont pas autre chose que le reflet des choses individuelles divisibles. Et chacune des parties de celle-ci a une relation en acte ou en puissance à une partie de celle-là » (*ibid.*, p. 191). La forme imaginée est spatiale, elle s'apparente au sensible, elle est une, dotée de qualités singulières par lesquelles elle se distingue radicalement de toutes les autres formes imaginées ; mais ces formes sont les intermédiaires entre le sensible et l'intelligible, ce sont des intelligibles en puissance qui passent à l'acte sous l'impulsion de l'intellect agent : « Lorsque la puissance intellectuelle consulte les choses particulières qui sont dans la puissance formative et que la lumière de l'intellect agent les illumine en nous, celles-ci sont alors abstraites de la matière et de ses conséquents et s'impriment dans l'âme rationnelle : non pas en ce que ces formes elles-mêmes passent en nous de la puissance formative à l'intellect ; non pas en ce que la notion abstraite obscurcie par les liens matériels soit intelligée en elle-même et en rapport à sa propre essence telle qu'elle est elle-même, mais en ce sens que la consultation des choses particulières conduit l'âme à recevoir [la forme] abstraite par émanation de l'intellect agent [26] . Les pensées et les réflexions sont des mouvements qui préparent l'âme à recevoir le flux (...) ; alors les images qui sont des intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Non elles-mêmes, mais ce qui est recueilli d'elles » (*TAS*, V, 5, p. 208-209).

L'imagination se distingue de la sensation par sa capacité d'intérioriser les formes et les figures. La sensation est soumise au hasard, à la contingence fragmentaire de l'expérience sensible. L'imagination échappe à cette dispersion et, grâce à sa capacité de recueillement, permet à l'âme de se détacher du sensible. L'âme revient sur elle-même pour contempler les formes déployées par l'imagination et sur lesquelles elle s'exerce en vue de recevoir les formes intelligibles de l'intellect agent. L'imagination est nécessaire au processus intellectuel en permettant d'amorcer le mouvement de retour sur soi et de recueillement qui prépare l'âme à l'intellection : « L'imagination que possède l'homme devient un lieu d'inhérence pour la raison (...), de sorte qu'il en tire profit pour les sciences. Sa mémoire est également utile pour les sciences, comme c'est le cas des expériences qui sont conservées par la mémoire et les observations particulières » (*TAS*, IV, 3, p. 162).

Par la convergence et la complémentarité de ses mouvements, l'imagination transcende l'opposition absolue qui existe entre intériorité et extériorité, entre pâtir et produire. Elle manifeste l'âme à elle-même et lui permet de se soustraire au monde sensible pour revenir vers soi et se disposer à recevoir l'illumination de l'intellect agent.

Imagination et corporéité

Le phantasme n'est pas la chose sensible, ni son double : il est le produit unique d'une âme singulière, le fruit de son expérience, la projection de sa propre intériorité, sur laquelle elle va revenir pour s'ouvrir sur le monde sensible et sur le corps. Dans un passage du *TAS*, consacré aux rêves, Avicenne explique certains songes par l'influence des désirs du corps. Lorsque la puissance éjaculatrice du dormeur est en action, l'imagination projette des images d'union charnelle dans le sens commun de celui-ci, de sorte qu'elles soient perçues et aident le corps à calmer ses ardeurs. Une éjaculation peut avoir lieu aussi bien à l'état de sommeil qu'à l'état de veille, parce que l'imagination projette dans le sens commun une image qui provoque l'activité de la puissance éjaculatoire sans « qu'il y ait une débauche ou une excitation excessive » ; il en va de même pour celui qui est affamé ou pour celui qui a besoin de déféquer (*TAS*, IV, 2, p. 159) : l'imagination est l'unique lieu de convergence entre l'âme et le corps ; elle capte le désir du corps et le transcrit dans un langage d'images que l'âme peut saisir ; elle forge alors une image qu'elle projette dans le sens commun afin que le corps ait un écho à son désir. La nature polyvalente de l'imagination – puissance à la fois réceptive et productive – lui permet de ramener l'âme à sa singularité, à l'expérience temporelle unique qu'elle vit par son attachement au corps. L'imagination n'est-elle pas la puissance dont la nature est d'être tournée vers les deux puissances de mémoire dont est doté l'homme ?

L'imagination déploie un espace de translittération où le matériel et l'immatériel convergent et communiquent. L'un des principes fondamentaux de la théorie avicennienne de la connaissance est le suivant : seule une substance immatérielle peut saisir l'universel, et le particulier ne peut être saisi que par une substance sensible (*TAS*, IV, 3, p. 170-171). Sans ce foyer où les formes imprimées projettent une trace du sensible que la partie la plus haute de l'âme utilise à son tour pour appréhender rationnellement le sensible par la réflexion et pour avoir accès à son propre corps, tout passage entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible serait impossible. L'imagination est comme un prisme qui concentre toutes les dimensions de la vie humaine. Sans elle, l'homme resterait aveugle à sa propre singularité : son expérience passée, sa quête de bonheur enracinée dans cette expérience, ne pourraient être appréhendées par la partie la plus haute de l'âme, qui est l'instance centralisatrice de l'activité psychique dans son intégralité. L'image du miroir donne à penser que l'homme ne peut se saisir lui-même dans sa complexité d'être à la fois matériel et spirituel que dans un reflet où convergent tous les composants de son être. La tension irréductible de son existence se dénoue dans les mouvements incessants de va-et-vient qu'effectue l'imagination entre la partie la plus haute de l'âme et les fonctions les plus humbles du corps. L'imagination est intimement liée au désir (*šawq*) ; elle le nourrit de ses formes et le révèle à lui-même en lui donnant forme. Or, le désir s'ancre dans l'expérience individuelle. Les hommes sont tous dotés des mêmes puissances, ils se distinguent entre eux par les objets sur lesquels tendent leurs puissances, par leur désir : « Les hommes sont semblables par leur capacité à percevoir ce qu'ils sentent et imaginent en vertu du fait

qu'ils sont dotés de la puissance de sentir et d'imaginer. Cependant l'objet de leur désir, déterminé par leur sensation et leur imagination, les rend différents » (*TAS*, IV, 4, p. 172).

Avicenne divise les puissances psychosomatiques appartenant à une âme attachée à un corps selon deux catégories. Certaines appartiennent au corps en tant qu'il est doté d'une âme et d'autres à l'âme en tant qu'elle est dotée d'un corps. Le sommeil, l'état de veille, la santé, la maladie font partie de la première ; le désir, la colère (*al-ğadab*) et l'imagination font partie de la seconde (*ibid.*, p. 175-176). L'âme détient le pouvoir d'agir sur le corps grâce à la puissance de son imagination en provoquant, par exemple, une forte fièvre qu'on ne peut imputer à aucune cause physiologique. Le corps est, en quelque sorte, informé par l'image produite par l'imagination : « Lorsque l'âme produit un phantasme et qu'il augmente en puissance, l'élément corporel ne tarde pas à recevoir une forme ou une qualité correspondante à ce phantasme. Il en est ainsi parce que l'âme fait partie de la substance de certains principes qui dotent la matière des formes qui la constituent » (*ibid.*). L'âme a cette capacité parce que sa nature s'apparente au Donateur des formes ; c'est une substance immatérielle et spirituelle. L'âme agit sur son propre corps par l'intermédiaire de l'imagination : la pensée agit sur la matière et la façonne de son empreinte ; il s'agit du mouvement inverse du mouvement décrit plus haut par lequel l'extérieur était intériorisé. Dans ce cas, l'intériorité est extériorisée : l'homme prend conscience de sa terreur du vide lorsque ses membres tétanisés par la peur l'empêchent de franchir un pont (*ibid.*, p. 177). La thèse de l'influence des états psychiques sur le corps est reconnue comme l'une des innovations d'Avicenne dans le domaine médical ;

certaines manifestations somatiques graves – apathie, inappétence, fièvre, etc. – sont dues à des causes psychiques [27] .

Dans certains cas, le mouvement d'extériorisation de la forme ne va pas de l'âme vers le corps auquel elle est attachée : il atteint pour les transformer d'autres corps et la matière en général. Cette théorie explique les cas de guérisons miraculeuses, les phénomènes comme le mauvais œil et certaines catégories de miracles dus aux prophètes et aux saints, guérisons miraculeuses, pluies salvatrices, etc. : « Il arrive que l'âme influe sur un autre corps, comme elle influe sur son propre corps, comme dans le cas du mauvais œil et des phénomènes d'hypnoses (*al-wahm al-'āmil*) [28] . Lorsque l'âme est puissante et noble, semblable aux principes [séparés], alors l'élément matériel (*al-'unşur*) présent dans le monde lui obéit et pâtit sous son influence, et ce qui était représenté en elle est alors présent dans l'élément matériel » (*TAS*, IV, 4, p. 177). L'âme agit sur le corps parce qu'elle est séparée de lui et semblable dans son essence aux principes séparés ; c'est pourquoi Avicenne ajoute à la suite du précédent passage : « Il en est ainsi parce que l'âme humaine n'est pas imprimée dans la matière qui est la sienne, mais qu'elle prend soin d'elle. »

Bien que l'imagination soit une puissance corporelle, dotée d'un emplacement dans le cerveau, subissant les détériorations qu'il subit, Avicenne ne la détermine pas comme une puissance du corps, mais comme une puissance de l'âme dotée d'un corps. De même nature que le corps, elle ne pourrait agir sur lui. Dans la philosophie d'Avicenne comme dans celle de Plotin, la cause est toujours distincte de l'effet.

Imagination humaine et imagination céleste

L'imagination n'est pas originellement orientée vers le sensible ; elle accueille des images reçues des sphères célestes pour les projeter ensuite dans le sens commun, afin qu'elles puissent être appréhendées. Cette capacité que détient l'imagination de recevoir des formes provenant du monde céleste confirme le statut ambivalent de cette puissance, qui, bien que corporelle, s'oriente parfois vers le lieu d'origine de l'âme.

Dieu connaît toutes choses d'une connaissance intellectuelle selon Avicenne : ce qui est, a été et adviendra. Les dix intelligences célestes détiennent aussi cette connaissance. Quant aux âmes des sphères célestes, elles sont liées aux corps des sphères et douées d'imagination en raison de leur attachement à un corps. Grâce à leur imagination, elles ont des représentations des choses particulières (*taṣawwur li-l-ğuz'ıyyāt*) et inclinent vers elles (*ŠM*, IX, 3, p. 135). Il existe une correspondance entre les formes intelligibles contenues dans l'intellect divin et dans les dix intelligences, et les images présentes dans les âmes célestes : « Les intentions de toutes les choses existantes dans le monde, passées, présentes et à venir sont présentes dans la science du Créateur et dans [celle] des Anges intellectuels d'une certaine façon, elles sont aussi présentes dans celle des âmes des anges célestes d'une certaine façon. Les âmes humaines ont une affinité plus grande avec ces substances angéliques [qu'avec les intellects] en raison des corps sensibles. Là,

il n'existe ni occultation (*iḥtiğāb*) ni avarice (*buhl*). Le voile ne provient que des récepteurs en raison soit de leur immersion dans les corps, soit à cause de ce qui les attire vers le côté inférieur » (*TAS*, IV, 2, p. 158). Les âmes humaines reçoivent les images contenues dans les âmes des sphères célestes par l'intermédiaire de leur imagination. Cette réception survient pendant le sommeil, particulièrement à l'aube, lorsque l'âme est apaisée : ainsi s'expliquent les rêves prémonitoires. L'imagination transpose les images reçues avec plus ou moins de précision en fonction de l'activité des autres puissances de l'âme ; c'est la raison pour laquelle certains rêves ont besoin d'être interprétés alors que d'autres sont immédiatement significatifs (*ibid.*, p. 159). Là encore s'imbriquent comme deux mouvements complémentaires la réceptivité et la spontanéité de la puissance imaginative : les images s'impriment dans l'imagination, qui les transpose dans un mouvement d'imitation (*muḥākāt*) grâce auquel elle donne à voir l'invisible, ce qui vient d'un autre ordre.

Une fois imprimées dans le sens commun, les formes produites par l'imagination sont senties, entendues, vues avec le même degré d'intensité que les formes reçues par le sens commun des sens particuliers. Pour ce faire, la puissance représentative et le sens commun doivent être à l'entière disposition de l'imagination : « La forme qui se trouve dans la puissance formative apparaît (*talūḥu*) dans le sens commun, elle est vue alors comme si elle existait à l'extérieur. Car l'impression (*al-aṭar*) perçue de ce qui est transmis de l'extérieur et de ce qui est transmis de l'intérieur, c'est ce qui est représenté (*yatamattal*) dans le sens commun, et elles ne diffèrent [entre elles] que par la relation (*al-nisba*). De plus, puisque ce qui est

senti est en réalité ce qui est représenté, alors, lorsqu'il est représenté [dans le sens commun] son mode d'être (*ḥāluhu*) est identique à ce qui provient de l'extérieur » (*ibid.*, p. 154). Les prophètes reçoivent ces images à l'état de veille et leur imagination puissante les retranscrit telles qu'elle les a reçues [29] ; puis ils les expriment dans un langage susceptible d'être compris de tous. La thèse d'une correspondance entre les formes intelligibles présentes dans les intelligences célestes et les formes présentes dans l'imagination des âmes célestes amoindrit l'écart qui semblait irréductible dans cette philosophie entre le sensible et l'intelligible. Les formes provenant de l'imagination des âmes célestes s'impriment dans l'imagination de l'homme pour être perçues selon la même modalité que les formes issues de la perception sensible, puisque les formes des deux sortes ne peuvent être perçues que lorsqu'elles s'impriment dans le sens commun. La cosmologie fonde la fonction médiatrice que possède l'image dans la psychologie avicennienne.

La fonction judiciaire

L'âme ne peut être affectée directement par le sensible. Le corps est l'instrument qui lui permet de s'ouvrir au sensible, car si la sensation passe par le corps, elle s'achève dans l'âme : « La transmission des sensibles peut s'effectuer de l'extérieur vers le corps, puis du corps à l'âme, de sorte que l'âme est le sujet de la sensation (*al-ḥāss*), bien que le corps soit le moyen » (*NTA*, p. 78). Dans cette perspective, il est nécessaire de postuler l'existence d'une instance qui centralise les données sensorielles afin que l'âme puisse exercer un jugement. Avicenne assigne cette fonction au sens commun :

« S'il n'y avait pas en nous une puissance qui saisisse le coloré et le tactile, *nous* ne pourrions pas faire de distinction entre eux et dire : celui-ci n'est pas celui-là. Suppose que cette distinction soit effectuée par l'intellect, il serait nécessaire que l'intellect les trouve réunis de sorte qu'il puisse distinguer l'un de l'autre. Car l'intellect ne les appréhende pas en tant qu'ils sont sentis et selon les modalités qui caractérisent ce qui est transmis du sensible. Or *nous* les distinguons entre eux ; il est donc nécessaire que ces sensibles soient réunis dans une instance qui les distingue soit par elle-même, soit grâce à une autre [puissance]. » [\[30\]](#)

Le jugement (*ḥukm*) porté sur le sensible ne peut être identifié ni à l'affection sensorielle ni au jugement intellectuel (*al-taṣḍīq*), qui porte sur les objets intelligibles. Dans le cadre de la perception sensible,

l'activité judiciaire de l'âme est assignée à l'estimative, qui gouverne toutes les puissances perceptives : « L'estimative est la puissance de jugement la plus importante chez les animaux ; elle juge au moyen d'une impulsion qui provient de l'imagination, sans que ce jugement soit vérifié. C'est ce qui advient à l'homme qui éprouve une répulsion pour le miel en raison de sa ressemblance avec la bile. L'estimative juge qu'il en est ainsi et l'âme la suit même si l'intellect désapprouve. Les animaux, et les hommes qui leur sont semblables, ne suivent dans l'accomplissement de leurs actions que ce jugement qui ne contient pas de discernement rationnel, mais résulte seulement d'une impulsion » (*TAS*, IV, 3, p. 162). Cette thèse établit l'indépendance de l'activité intellectuelle à l'égard des facultés inférieures ; le jugement intellectuel peut accepter ou refuser le jugement de ces facultés. La puissance estimative supplée à l'absence de l'exercice de la puissance rationnelle : « L'estimative, par l'intermédiaire de la cogitative ou de l'imaginative, présente [les formes et les intentions] à l'âme, et c'est à elle que s'arrête la transmission de la forme sensible » (*ibid.*, III, 8, p. 134). La puissance estimative assume donc cette fonction judiciaire non seulement chez l'animal, mais aussi chez l'homme, lorsqu'il n'exerce pas son activité intellectuelle.

L'activité de jugement exercée par l'estimative n'est toutefois pas identique chez l'homme et chez l'animal. Grâce à sa proximité avec l'intellect, l'activité de l'estimative s'élève chez l'homme au-dessus de l'estimative animale. Une partie de son activité judiciaire ne s'explique que par le voisinage de cette puissance avec l'intellect dont l'activité irradie sur la sienne et influe sur son exercice. Ainsi, la capacité d'éprouver un plaisir esthétique à l'audition d'un son

harmonieux et de juger de sa beauté est un privilège réservé à l'homme. Les qualités sensibles produisent d'autres effets en l'homme que la sensation du chaud et la vision du bleu. Un son mélodieux est une source de plaisir pour l'âme, comme l'est la contemplation d'une composition harmonieuse de couleurs. La puissance estimative permet à l'homme d'éprouver, à partir des données sensibles, un plaisir autre que le plaisir lié à la seule activité sensorielle. Avicenne distingue la douleur sensorielle, qui provient de l'affection de l'organe du sens, comme la brûlure par exemple, de la douleur éprouvée par l'âme à cause d'une donnée sensorielle :

« La douleur et l'apaisement de la douleur font également partie des choses senties par le toucher. En cela, le sens du toucher se distingue des autres sens, car parmi ceux-là certains n'éprouvent ni plaisir ni douleur à cause de leurs sensibles. Certains éprouvent du plaisir et de la douleur par l'intermédiaire de l'un des sensibles. Quant à ceux qui n'éprouvent pas de plaisir, c'est comme le sens de la vision qui n'éprouve ni plaisir ni douleur à cause des couleurs. *Mais l'âme souffre ou se réjouit de cela intérieurement.* » [\[31\]](#) Seul l'homme éprouve un plaisir esthétique issu des données sensibles. Il ne s'agit pourtant pas d'une prérogative de l'intellect, celui-ci ne pouvant appréhender que l'universel. D'un autre côté, le fait que l'homme seul soit capable d'éprouver de tels sentiments permet d'établir que les facultés corporelles ne sont pas leur unique origine. Avicenne en conclut que la proximité des facultés de perception avec l'intellect est à l'origine de ces sentiments chez l'homme :

« Parfois, à cause de la proximité de la raison, il advient que les sens et les facultés de l'homme *deviennent presque rationnels* et se distinguent de ceux des bêtes. C'est pour cela que l'homme tire des

sons composés, des couleurs composées, des odeurs et des saveurs composées ainsi que de l'espoir et du désir des avantages que les autres animaux ne tirent pas, car c'est comme si la lumière de la raison (*nūr al-nuṭq*) s'écoulait et émanait sur ces facultés. » [32]

L'activité de remémoration – laquelle se distingue de la mémoire qui est commune aux hommes et aux animaux [33] – est également l'apanage de l'homme ; il ne s'agit pourtant pas d'une activité exclusivement intellectuelle, puisque, d'une part, ce dont il s'agit de se remémorer est lié à la perception sensible et que, d'autre part, il n'existe pas pour Avicenne de mémoire intellectuelle. Cette capacité est assignée à la faculté estimative – conçue comme principe gubernatif des facultés sensibles – que le voisinage de l'intellect surélève au-delà de son statut de faculté sensible : « La mémoire (*al-dīkr*) est présente chez les autres animaux ; quant à la remémoration (*al-tadakkur*), qui est l'art de retrouver ce qui est effacé, elle ne se trouve, selon ce que je pense, que dans l'homme. Établir par déduction (*al-istidlāl*) que quelque chose a existé, puis a disparu, n'appartient qu'à la puissance rationnelle ; si ce n'était pas à la puissance rationnelle, ce pourrait être à l'estimative embellie (*muzayyan*) par la raison » (*TAS*, IV, 3, p. 164).

De la même manière, seul l'homme a la capacité de revenir sur son activité sensorielle dans un mouvement réflexif qui lui donne à connaître son acte ; cette réflexivité ne peut être assignée à l'activité sensorielle elle-même : « Quant à l'aperception de sa perception (*wa amma idrāk annahā adrakat*), elle ne relève pas de la sensation. La perception n'est pas une couleur de sorte qu'elle soit vue, ni un son de sorte qu'il soit entendu. Elle est appréhendée soit par un acte

intellectuel, soit par l'estimative » (*ibid.*, II, 2, p. 57). La puissance estimative dont il est question ici n'est pas la faculté commune aux animaux et aux hommes – les animaux n'ont pas conscience de leurs sensations –, c'est l'estimative éclairée et transfigurée par la lumière de l'intellect.

La thèse qui établit que les facultés corporelles participent de la raison atténue la frontière stricte que trace la psychologie avicennienne entre l'intellect incorporel et les facultés corporelles. Les différents niveaux de l'activité psychique sont unifiés chez l'homme par leur réceptivité commune au flux émanant de la puissance rationnelle. L'analogie de la lumière, utilisée par Avicenne lorsqu'il évoque les différentes puissances de l'âme, est éloquente : selon sa théorie de la vision, la lumière permet aux couleurs et au diaphane présents en puissance dans le monde sensible de passer à l'acte. La lumière rend visible ce qui est caché et révèle la nature à elle-même. Pour que la couleur existe, il faut un œil pour la voir et de la lumière pour la faire apparaître. L'intellect est à la fois l'œil et la lumière. Il manifeste ce que le monde sensible contient d'intelligible et le saisit. La beauté renfermée dans un accord musical est comparable à la couleur, elle n'existe que si une âme rationnelle la recueille et la dévoile. La beauté du monde sensible, l'harmonie de ses couleurs, en un mot la perfection de la Création, demeurerait voilée si l'homme ne les manifestait pas par la lumière de sa raison pour les appréhender : « L'âme est venue dans ce monde par l'effet de la miséricorde de Dieu envers ce monde et pour *ornier celui-ci de sorte qu'il y ait en lui vie et intelligence.* » [34] Au mouvement processif correspond toujours un mouvement de conversion ;

l'intellect illumine ce qui est inférieur à lui afin de le faire remonter à soi et le saisir.

L'âme humaine a, selon Avicenne, deux faces ; l'une tournée vers le bas, et l'autre dirigée vers le haut [35]. La première est déterminée comme étant l'intellect théorique (*al-'aql al-naẓarī*), la seconde comme étant l'intellect pratique (*al-'aql al-'amalī*) (*TAS*, I, 5, p. 38). L'intellect théorique n'est pas soumis dans son exercice à l'activité des facultés sensibles – bien qu'elles le préparent d'une certaine manière à cette réception –, il reçoit les intelligibles de l'intellect agent. Il s'agit de deux expériences cognitives distinctes, avec d'un côté l'intellection et de l'autre l'activité des facultés sensibles unifiées par l'intellect pratique. L'intellect théorique et l'intellect pratique de l'âme ne peuvent toutefois être considérés comme étant indépendants l'un de l'autre, de sorte que chacun puisse exercer son activité propre : la saisie des objets intelligibles pour l'un, le gouvernement (*al-siyāsa*) des activités que requiert le corps pour l'autre, car l'activité de l'un empêche celle de l'autre et *vice versa* (*TAS*, V, 2, p. 195). Avicenne considère que les différentes activités de l'âme entrent en compétition : la force des unes s'accroît lorsque s'affaiblit celle des autres. Lorsque l'âme est occupée par l'activité des sens externes, celle des sens internes diminue, et inversement ; lorsque son activité motrice est importante, son activité perceptive s'amoindrit (*ibid.*, IV, 2, p. 152). Il convient de souligner qu'Avicenne traite sur le même plan la sensation, la perception et l'intellection. L'activité sensorielle peut être un obstacle à l'activité perceptive, et inversement, de même qu'elle peut faire obstacle à l'activité de l'intellect. De son côté, l'activité intellectuelle requiert toute l'attention de l'âme et entraîne la quasi-disparition de toute autre activité (*ibid.*,

V, 2, p. 196). L'expérience cognitive ne se sépare pas en deux champs radicalement distincts l'un de l'autre, avec d'un côté l'intellection et de l'autre l'activité pratique ; elle se présente comme une unité qui englobe les différents niveaux de l'activité psychique. Chaque expérience cognitive engage l'âme dans sa totalité. Lorsque l'âme intellige, elle se détourne complètement de ses autres activités. Chaque perception mobilise l'ensemble du réseau des sens internes, chaque sensation, qui entraîne l'âme vers l'extérieur et la soumet aux aléas de l'expérience sensorielle, l'empêche de se tourner vers soi. Selon Avicenne, il n'existe qu'une explication à ce fait : « La cause de cela est une : c'est la conversion (*inṣirāf*) de l'âme tout entière vers une seule chose » (*ibid.*). Il n'est de pensée, de sensation et de perception véritables que conscientes, c'est-à-dire sous la conduite de l'âme conçue comme l'instance centralisatrice de toute l'activité psychique. L'âme est ce que chaque homme reconnaît comme étant lui-même, comme ce qui permet à chacun d'affirmer : « Lorsque nous sentons, nous désirons, ou encore lorsque nous voyons cela, nous nous mettons en colère » (*TAS*, V, 7, p. 224). L'âme est une entité mobile et fluctuante ; elle parcourt tous les niveaux de l'activité psychique. Cette conception de l'âme comme *ego* permet à Avicenne de fonder l'unité de la personne que les présupposés dualistes de sa psychologie mettaient en péril.

La relation de l'âme humaine au sensible s'effectue par l'intermédiaire d'un corps dont le statut est équivoque. Les cinq sens ouvrent l'âme au monde et l'activité des sens internes lui permet de s'intérioriser, et d'échapper au désordre et à la passivité qui caractérisent l'expérience sensorielle. Les sens internes sont plus

nobles que les sens externes en ce qu'ils permettent à l'âme de revenir sur elle-même ; ils n'en demeurent pas moins attachés à l'être sensible particulier et d'une certaine manière à la matière. Ils constituent une étape importante, mais non nécessaire, dans le processus d'acquisition du savoir rationnel. La position d'Avicenne concernant les sens internes varie au sein même du *TAS*. Tantôt considère-t-il l'imagination, le désir, la colère (IV, 4, p. 175-176) comme des états ou des activités de l'âme qui provoquent des transformations dans le corps, tantôt place-t-il l'imagination au même plan que la sensation et la caractérise-t-il comme une activité corporelle : « Quant aux occupations qui proviennent du corps ce sont : la sensation, l'imagination, le désir, la colère, la peur, la tristesse, la joie et la douleur » (V, 2, p. 196). Il ne s'agit pas d'une contradiction interne à la pensée d'Avicenne, il convient plutôt d'y voir un trait distinctif des sens internes : comparés à l'exercice de la sensation qui soumet l'âme à l'intermittence de l'expérience sensorielle, ils amorcent le mouvement du retour de l'âme vers elle-même. En revanche, si l'on considère l'activité intellectuelle, alors celle des sens internes – en raison de la relation qui lie les formes et les intentions au particulier – apparaît comme une ouverture sur le monde sensible.

L'équivocité qui marque l'approche avicennienne des sens internes s'étend à leurs objets, les images mentales : faut-il les considérer comme des intermédiaires entre le sensible et l'intelligible ? Ont-elles une valeur heuristique propre, comme cela semble être le cas des images reçues par l'imagination des âmes célestes ? Ne sont-elles que des décalques des formes intelligibles, si l'on considère que l'image reçue par l'imagination n'est que le reflet d'une forme

intelligible ? Doit-on n'y voir que de simples épures du sensible en attente de l'illumination de l'intellect agent ? Une analyse méticuleuse de la noétique avicennienne permettrait de trancher. Considérées d'un point de vue anthropologique, les images mentales acquièrent par rapport aux formes sensibles un statut autre. Qu'elles soient produites à partir des formes sensibles ou des formes d'origine céleste, elles jouent un rôle primordial dans le processus d'autoconstitution de l'âme humaine et dans l'orientation de sa destinée après la mort. Le rêve, la remémoration, l'exercice de l'imagination fournissent à l'âme humaine des images mentales qui sont comme autant de médiations qu'elle tire de sa propre substance pour se constituer. Le monde sensible offre à l'âme la plus grande partie sinon l'intégralité de la nourriture qu'elle va assimiler dans ce processus d'autoconstitution. Il est caractéristique de l'intérêt qui prime dans sa perspective qu'Avicenne construise une grille explicative du mécanisme de la perception sensible autour de la nature des puissances pour déterminer ensuite la nature de leurs objets. Si le processus mis au jour ne permet pas de comprendre le passage du sensible à l'intelligible, il éclaire en revanche la constitution de l'individu. La multiplicité des expériences sensibles, loin d'avoir pour conséquence une dispersion sans limite du sujet de la sensation, le soumettant, au gré des circonstances, à la chaleur ou au froid, à la lumière comme aux ténèbres, l'aide au contraire à revenir sur lui-même, à découvrir ses propres capacités et à thésauriser un nombre variable de formes mentales vers lesquelles il est en mesure de se tourner dès qu'il le souhaite. Ce processus, différent en chaque homme, contribue à les distinguer les

uns des autres dès le commencement de leur existence, et cette individualisation s'accroît avec le temps.

La conception avicennienne du sensible ne peut s'inscrire dans la tradition du dualisme tel qu'on le conçoit depuis Descartes : le psychisme n'est pas ce qui subsiste après qu'a été exclu tout ce qui provient de l'expérience sensible ; il est constitué d'activités diverses : rêve, pensée discursive, imagination, intellection, qui s'excluent les unes les autres. L'âme entendue comme instance centralisatrice de l'activité psychique s'engage entièrement dans chacune de ses multiples activités. Elle est ce qu'elle choisit d'être. Chacune de ces activités s'accompagne de la conscience qu'a l'âme d'être absorbée entièrement par elle. Lorsque l'âme sent, elle est sensation, et lorsqu'elle pense, elle est pensée.

Notes du chapitre

[1] ↑ Cf. *Théétète*, 151 *b-e*, où Platon amorce une distinction entre sentir et percevoir.

[2] ↑ Cf. en particulier le traité IV.7. Pour la doctrine plotinienne de la perception sensible, cf. H. J. Blumenthal, *Plotinus Psychology*, La Haye, 1971, p. 67-79, et E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, Cambridge University Press, 1988.

[3] ↑ Cf. G. Strohmaier, « Avicennas Lehre von den "inneren Sinnen" und ihre Voraussetzungen bei Galen », *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galenico internazionale*, Naples, 1988, p. 235-236.

[4] ↑ Il s'agit d'une encyclopédie rédigée au X^e siècle par un ou plusieurs auteurs anonymes d'obédience ismaélienne. Sur les sens spirituels, cf. *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā*, Beyrouth, 1957, t. 2, p. 414-415.

[5] ↑ D'après Wolfson, l'idée que les sens particuliers qui agissent par l'intermédiaire d'organes sensoriels ne suffisent pas à saisir le sensible a été forgée dans l'interprétation de passages d'Aristote. Ils sont doublés d'une série de sens internes qui, bien que sans organes, sont localisés dans les différentes cavités du cerveau. Il considère que seule la localisation dans le cerveau est d'origine galénique ; cf. « The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophic texts », *Harvard Theological Review*, vol. XXVIII, 2, 1935, p. 69-133.

[6] ↑ *Ibid.*, p. 79. Cf. Diogène Laërce, *Vie et opinion des philosophes*, VII, 110, éd. É. Bréhier, *Les stoïciens I*, Paris, 1997, p. 51.

[7] ↑ *TAS*, III, 8, p. 139.

[8] ↑ *De anima*, 418 *a* 12 ; 427 *b* 11 ; 430 *b* 29.

[9] ↑ *De anima*, 418 *a* 4.

[10] ↑ *Ibid.*, II, 5, 417 *b* 22.

[11] ↑ L'odorat a pour intermédiaire l'air qui se transforme par l'évaporation du corps odorant ; le goût, la salive qui est en elle-même, chez l'animal sain, dépourvue de saveur et qui est transformée par ce qui est goûté ; l'ouïe nécessite qu'une commotion de l'air se produise et vienne ébranler l'air immobile situé dans la cavité de l'oreille pour atteindre ensuite le nerf auditif ; la vue n'est possible que grâce à la lumière qui actualise les couleurs. Contrairement à Aristote (*De anima*, II, 11, 423 *b* 4-5), Avicenne soutient que le toucher se passe d'intermédiaire, car le contact avec l'objet s'opère directement avec la chair. Cf. G. Verbeke, « Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne », *Avicenna Latinus. Liber « De anima » I-II-III*, Louvain 1972, p. 48-63.

[12] ↑ Transcription du grec *phantasia*.

[13] ↑ Ainsi l'explique J. Brunschwig dans « Les multiples chemins de la sensation commune », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1991, p. 464.

[14] ↑ *Enn.*, IV, 3.29, 25 ; IV, 3.30 ; IV, 4.8.

[15] ↑ *Les stoïciens et l'âme*, Paris, 1996, p. 36-40.

[16] ↑ C'est ce qu'établit Avicenne dans *LD*, n° 850, p. 303-304.

[17] ↑ Le commentaire de G. Deleuze sur le souvenir chez Proust pourrait s'appliquer à la conception avicennienne du souvenir : « Tout se passe comme si la qualité enveloppait, retenait captive l'âme d'un autre objet que celui qu'elle désigne maintenant. Nous "développons" cette qualité, cette impression sensible, comme un petit papier japonais qui s'ouvrirait dans l'eau et libérerait la forme prisonnière » (*Proust et les signes*, Paris, 1998, p. 19).

[18] ↑ *TAS*, IV, 2, p. 151.

[19] ↑ Ce mot reprend le latin *intentio* employé au Moyen Age pour traduire *ma'nā*. Ce terme a un champ sémantique très large aussi bien en arabe qu'en latin ; chez les scolastiques, ce terme qualifie l'acte de l'esprit par lequel il tend à un objet ; cf. A. de Libera, *Averroès. L'intelligence et la pensée*, Paris, 1998, p. 27, et *La querelle des universaux*, *op. cit.*, p. 180.

[20] ↑ Pour ce terme, cf. D. B. Macdonald, *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., t. 3, p. 1147.

[21] ↑ *LD*, n° 242-243, p. 108-109.

[22] ↑ Cf. *L'incohérence de l'incohérence (Tahāfut al-tahāfut)*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, 1987, p. 546. Dans cet ouvrage, Averroès (1126-1198) défend la philosophie contre l'un de ses détracteurs les plus acharnés, l'imam al-Ġazālī (1058-1111), auteur de *L'incohérence des philosophes (Tahāfut al-falāsifa)*.

[23] ↑ *TAS*, I, 5, p. 41.

[24] ↑ Le *ḥads* est pour Avicenne une intuition intellectuelle, qu'il caractérise comme la saisie instantanée du moyen terme (*TAS*, V, 6, p. 219). Pour l'importance de cette notion dans la théorie avicennienne de la connaissance, cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, 1988, p. 159-176.

[25] ↑ L'exemple du cube est utilisé par M. Merleau-Ponty ; on peut se référer à la *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 236.

[26] ↑ Avicenne insiste sur l'idée que ce ne sont pas ces formes mêmes qui deviennent les formes intelligibles.

[27] ↑ Cf. le récit de Nizami Aruzi sur l'infaillibilité du diagnostic d'Avicenne concernant les maladies d'origine psychique, dans *Mağma'āt 'al-nawādir*, trad. française, *Les quatre discours*, I. de Gastines, Paris, 1968, p. 143-148.

[28] ↑ Je reprends pour ce terme la traduction que suggère F. Rahman dans *A history of muslim philosophy*, Wiesbaden, 1963, p. 492.

[29] ↑ Dans le *TAS*, la prophétie liée à l'imagination est considérée comme étant le résultat d'une émanation de formes à partir des âmes célestes sur l'imagination de l'homme. Or, dans *LD* (n^{os} 262, 263, 264, p. 113), Avicenne considère que l'émanation provient de l'intellect agent puis, de là, émane sur l'intellect de l'homme, qui transmet ensuite ces formes à l'imagination. Il retrouve la thèse d'al-Fārābī, cf. *Kitāb 'Arā'ahl al-madīna-l-fāḍila*, éd. Dār al-mašraq, Beyrouth, 1991, p. 112.

[30] ↑ *TAS*, IV, 1, p. 145.

[31] ↑ TAS, II, 3, p. 61.

[32] ↑ TAS, IV, 3, p. 162.

[33] ↑ Aristote établit une distinction entre la mémoire et la remémoration ; la seconde exige la connaissance du temps et n'appartient qu'à l'homme, alors que la première est partagée par de nombreux animaux, *De memoria et reminiscentia*, II, 453 a 5-10.

[34] ↑ Le commentaire d'Avicenne à la *Théologie d'Aristote*, trad. G. Vajda, *Revue thomiste*, 1951, p. 363 ; éd. arabe, *op. cit.*, p. 46.

[35] ↑ La thèse des deux faces de l'âme se rencontre dans la philosophie plotinienne où elle recèle une autre signification. Rappelons que chez le philosophe grec l'âme se compose de deux parties : une partie supérieure qui demeure dans le monde intelligible et une partie inférieure qui descend dans le corps, *Énn.*, IV.1.12 ; IV.8.8.11 ; III.4.3.22-26.

Intellection et aperception de soi

Les substances immatérielles effectuent un retour complet sur soi par lequel il leur est donné de connaître leur nature véritable [1]. Cette réflexivité les caractérise et assure leur indépendance à l'égard de tout ce qui leur est extérieur : elles sont closes sur elles-mêmes et conçoivent l'ensemble des formes intelligibles en s'intelligenceant. L'âme humaine est soumise à l'intermittence et à la succession, puisqu'elle ne contient pas les formes intelligibles, mais les reçoit du dehors et qu'elle ne les intellige pas simultanément comme un tout, mais une à une. Il faut rendre compte de sa permanence dans le temps. Ni substance matérielle exposée à la corruption, ni intellect pur plongé dans la contemplation de soi, l'âme humaine relève d'un ordre ontologique à part qu'Avicenne tente de circonscrire.

L'âme rationnelle est une substance spirituelle comme les dix intelligences séparées de la cosmologie avicennienne. Comme telle, elle est douée de la faculté de penser l'universel ; mais, contrairement à ces intelligences, elle n'est pas en mesure d'exercer seule son activité intellectuelle. Sa faculté d'intellection est une puissance qui nécessite pour être actualisée l'intervention de l'intellect agent. De plus, Avicenne rejette l'innéisme platonicien ; selon lui, l'âme rationnelle ne contient aucune forme intelligible. Pour acquérir ces formes, elle doit se disposer – par le travail de ses facultés corporelles : imagination, mémoire, etc. – à les recevoir de l'intellect agent. Dans cette perspective, il apparaît clairement que l'âme rationnelle diffère des intelligences séparées lesquelles

contiennent la totalité des formes intelligibles. Elle requiert le sensible – auquel elle accède par la médiation du corps – afin que son intellect se dispose à la jonction (*ittiṣāl*) avec l'intellect agent. L'homme est son âme, et l'âme c'est le moi, le foyer de convergence de toute l'activité psychique, tant cognitive qu'affective, tant sensible qu'intellectuelle. Tout homme a l'aperception de l'unité de son être. Cette aperception garantit la continuité de l'expérience humaine et l'identité de l'individu au long de son existence. La conscience ininterrompue que chaque homme a d'être lui-même et d'être celui qui agit, pense et aime, et d'être aussi celui qui a agi, a pensé et a aimé, l'assure de son identité propre. Dans la conscience que chacun a d'être lui-même (*šū'ūr bi-dātihī*) se résout la tension qui semblait irréductible dans le cadre de l'anthropologie avicennienne entre l'activité exclusivement intellectuelle de l'âme et l'activité qu'elle dirige vers le sensible et exerce par la médiation du corps. L'aperception de soi est-elle une simple présence ontologique à soi-même, une conscience préréflexive ainsi que le laissent entendre certains textes, ou bien faut-il la caractériser comme réflexivité et l'identifier au retour complet sur soi qu'effectuent les substances immatérielles et qui les détermine comme telles ?

Il semble qu'Avicenne n'ait pas rigoureusement distingué la question de la particularité de la vie psychique – déterminée comme présence à soi – de la thèse qui établit que, pour toute substance immatérielle, penser consiste à contempler sa propre essence. Tout se passe comme si, soumis à la rigueur du système qu'il a édifié, Avicenne n'a pas toujours été en mesure de rendre raison de l'intuition la plus profonde de sa psychologie, qui lui fait saisir la particularité de la vie

psychique comme indissociable d'une présence ontologique à soi
qui garantit l'identité de l'individu.

Le rôle de l'intellect agent dans l'activité intellectuelle de l'âme

L'âme humaine exerce une activité intellectuelle qui comprend deux sphères distinctes : l'une – celle de l'intellect pratique – est orientée vers le corps ; l'autre – celle de l'intellect spéculatif – consiste dans la contemplation des réalités intelligibles : « La substance de l'âme a deux activités : l'une d'elles est en rapport avec le corps, il s'agit du gouvernement, et l'autre est en rapport avec l'âme elle-même et avec ses principes, il s'agit de l'intellection » (*TAS*, V, 2, p. 195).

L'activité spéculative de l'âme rationnelle consiste à se tourner vers les substances immatérielles – plus particulièrement vers l'intellect agent – pour recevoir les formes intelligibles qu'il contient : « Les formes des choses inhérent dans l'âme ; elles inhérent en elle et l'embellissent, et l'âme est à leur égard comme un lieu (*makān*) pour elles par l'intermédiaire de l'intellect matériel » (*TAS*, V, 6, p. 212).

Par « intellect matériel », Avicenne désigne l'intellect de l'homme comme pure puissance ; c'est l'aptitude, présente en tout homme, à recevoir les formes intelligibles : « Cette puissance qui s'appelle "intellect matériel" est présente chez tous les individus de l'espèce.

Elle n'est appelée "matérielle" que du point de vue de sa ressemblance avec la matière première (*al-hayūlā al-ūlā*), qui n'est en elle-même l'essence d'aucune forme, alors qu'elle est le lieu d'inhérence (*mawḍū'*) de toutes les formes » (*ibid.*, I, 5, p. 39).

Avicenne tient comme principe, à la suite d'Aristote [\[2\]](#), que tout ce qui est en puissance ne passe à l'acte que sous l'impulsion d'un

principe en acte : « L'âme humaine est d'abord principe d'intellection en puissance, puis devient principe d'intellection en acte. Tout ce qui passe de la puissance à l'acte ne le fait que sous l'impulsion d'une cause en acte. Il y a donc là une cause qui fait passer nos âmes de la puissance à l'acte à l'égard des choses intelligées » (*ibid.*, V, 5, p. 208). Tant qu'elle est attachée au corps, l'âme rationnelle – pour le commun des hommes – dépend d'un principe séparé pour réaliser son activité : « Tant que l'âme humaine commune (*al-nafs al-bašariyya al-'āmmiyya*) est dans le corps, il lui est impossible d'intelliger l'intellect agent d'un seul coup (*duf'atan*) » (*ibid.*, V, 6, p. 209). L'âme reçoit les formes intelligibles une à une en fonction de sa demande et de sa capacité ; il ne lui est pas donné ici-bas d'embrasser en un seul acte l'ensemble du monde intelligible. La dépendance à l'égard de l'intellect agent est d'autant plus forte qu'Avicenne rejette l'existence d'une mémoire intellectuelle [3]. Chaque intellection entraîne une nouvelle jonction avec le principe séparé : « Si les intelligibles ne sont pas constamment représentés en acte auprès de l'intelligence, c'est parce que notre âme en est vide. Si elle ne l'était pas, ils y seraient représentés en acte, [seulement les intelligibles] ne disposent pas [dans l'âme] d'un dépôt comme la mémoire, car celle-ci a pour unique [objet] les sensibles. Tout au contraire, l'âme est tantôt en jonction, tantôt en disjonction et la mémoire est la recherche de la disposition à la parfaite jonction. » [4] Les formes intelligibles ne sont pas déposées dans l'âme rationnelle, auquel cas elles seraient intelligées en acte, puisque selon les principes de la noétique avicennienne, « l'existence de la forme intelligible dans l'âme est l'appréhension même de cette forme par l'âme » (*ibid.*, p. 218). Cette thèse aurait

pour conséquence que rien ne différencie l'ignorant du savant, puisque l'un comme l'autre doivent recevoir la forme intelligible du dehors, si l'activité intellectuelle du savant n'avait laissé aucune trace en lui. Or, l'intellect de l'homme de science n'est pas semblable à celui de l'ignorant ; il a acquis l'habitus (*malaka*) de se joindre à l'intellect agent. D'intellect matériel, il est passé au stade d'intellect habitus. Le processus de jonction entre l'âme rationnelle et l'intellect agent est de plus en plus rapide au fur et à mesure que l'homme exerce son activité intellectuelle. Avicenne compare l'intellect – en son premier stade – à un œil malade qui, une fois guéri, peut voir dès qu'il le veut : « Le premier apprentissage est comme la guérison de l'œil lequel, lorsqu'il vient à guérir, peut dès qu'il le désire regarder la chose de laquelle il prend une certaine forme » (*ibid.*). L'homme se doit d'être son propre médecin ; il doit s'attacher à ôter le voile qui l'empêche d'être comme un miroir parfaitement poli où le monde intelligible se reflète dans sa totalité, de la même manière que le médecin ôte le voile de la cataracte qui recouvre l'œil et l'empêche de voir. Car ce n'est pas la faiblesse du flux qui émane de l'intellect agent qui explique que nous ne saisissons qu'une infime partie des formes intelligibles, c'est notre propre incapacité qui en est la cause. L'exercice de la philosophie est une thérapie de l'âme, une voie vers le salut [5], l'unique voie peut-être, puisque pour Avicenne la seule destinée digne de l'homme est de devenir un monde purement intelligible dans lequel se dessine la forme du tout (*ŠM*, IX, 7, p. 425-426). Ici-bas, seuls quelques élus – les prophètes – dont l'intellect a atteint le degré suprême d'intellect saint [6] (*'aql qudsī*) connaissent instantanément (ou presque) tout ce qu'ils veulent connaître. Leur savoir est sûr parce que les formes qui sont

dans l'intellect agent s'impriment dans leur intellect selon un ordre logique qui comprend tous les moyens termes : « Les formes qui sont dans l'intellect agent s'impriment en lui soit d'un coup, soit presque et de façon telle qu'il ne les accepte pas comme un enseignement d'autorité auquel il se soumettrait aveuglement (*taqlīdiyyan*), mais selon un ordonnancement qui comprend les moyens termes. » Il s'agit là du plus haut degré de la faculté prophétique (*TAS*, V, 6, p. 220).

L'extrinsécisme professé par Avicenne oriente toute sa noétique. Les formes intelligibles reçues par l'âme rationnelle sont conçues par elle comme des objets distincts de son essence. Dans l'acte d'intellection, l'objet et le sujet ne peuvent coïncider, puisqu'ils sont essentiellement distincts l'un de l'autre : « L'intellect, le sujet de l'intellection et l'objet de l'intellection ne sont pas identiques dans nos âmes » (*ibid.*, p. 213). En revanche, lorsque l'âme s'intelligit elle-même, l'intellection de sa propre essence fait qu'elle est à la fois un intellect, le sujet de l'intellection et l'objet de l'intellection : « L'âme intelligit en ce qu'elle prend en elle les choses intelligibles abstraites de la matière. L'âme s'intelligit elle-même et cet acte fait qu'elle est un intellect (*'aqlan*), le sujet de l'intellection (*'āqilan*) et l'objet de l'intellection (*ma'qūlan*). Quant à son intellection de ces [autres] formes, elle ne produit pas cela » (*ibid.*, p. 212). Par cette affirmation, Avicenne s'oppose à l'une des thèses majeures de la noétique aristotélicienne [7] selon laquelle l'intellect est identique à l'objet intelligé dans l'acte d'intellection. Le philosophe musulman attribue cette thèse, qu'il juge absurde, à Porphyre : il considère que si l'âme devait s'identifier aux formes intelligibles lors de l'intellection,

alors, s'identifiant à une première forme, elle ne pourrait concevoir d'autres formes (*ibid.*, p. 213).

La thèse aristotélicienne selon laquelle le sujet et l'objet de l'intellection coïncident dans l'acte d'intellection est fondamentale, car elle institue une communauté de nature entre l'intellect et son objet sans laquelle la connaissance serait impossible. Comme le note E. Barbotin, « l'intellect est l'intelligible en puissance, et l'intellect en acte, c'est l'intelligible même » [8]. L'identification du sujet et de l'objet dans l'acte de perception fonde également, on l'a vu, la possibilité de la perception sensible aussi bien chez Aristote que chez Avicenne. En distinguant strictement l'intellect de l'intelligible, Avicenne s'écarte de la théorie de la connaissance aristotélicienne et se rapproche de celle de Platon. Car si l'intelligible n'est pas l'actualisation de l'intellect, alors il a une existence réelle en acte : son statut ontologique n'est pas dépendant de son existence dans l'intellect de l'homme. Avicenne a écarté la théorie platonicienne des Idées conçues comme des entités subsistant par soi pour lui substituer la thèse selon laquelle les formes intelligibles ne subsistent pas par elles-mêmes, mais dans un intellect séparé, l'intellect agent [9], moteur séparé de la dixième et dernière sphère du cosmos. La doctrine cosmologique semble être convoquée pour répondre au refus d'Avicenne de conférer aux formes intelligibles une existence par soi. Dans le cadre de la noétique avicennienne, l'identité de nature entre l'âme rationnelle et l'intellect agent autorise, par le biais de la théorie de l'émanation, la réception progressive par l'âme rationnelle des formes contenues dans le principe séparé. Dans ce contexte doctrinal, comment comprendre l'affirmation d'Avicenne selon laquelle l'activité spéculative de l'âme rationnelle

consiste à « se tourner vers elle-même et vers ses principes », puisque l'intellection de soi et l'intellection des formes reçues du dehors ne peuvent coïncider ? D'après les présupposés de la noétique aristotélicienne, l'intellection de soi résulte, pour l'intellect, de l'acte par lequel il pense un autre que soi : il ne se connaît qu'à travers la connaissance de l'autre. L'intellection de soi est transitive, elle dépend de l'objet extra-mental ; la connaissance de soi n'est pas immédiate : « L'intellect est intelligible au même titre que les intelligibles. » [10] C'est en devenant identique à l'autre que l'intellect se connaît comme connaissant et a accès à sa propre essence. L'intellect est ce qu'il est par la présence des formes intelligibles en lui, il ne se connaît que dans l'acte même par lequel ces formes sont actualisées en lui. Pour Avicenne, l'intellect au moyen duquel l'âme rationnelle exerce son activité spéculative – en son premier stade – est en puissance. Il ne passe à l'acte qu'après avoir reçu les premières formes intelligibles du dehors. L'âme rationnelle ne peut d'emblée se penser elle-même. Pour pouvoir se penser, sa puissance d'intellection doit être actualisée. L'intellection de soi est donc médiatisée et n'a lieu comme n'importe quelle autre intellection que lorsqu'une forme intelligible émane de l'intellect agent. Cela implique que l'âme rationnelle n'est pas intelligible par soi. Cette conclusion est difficilement conciliable avec le principe avicennien selon lequel toute substance spirituelle est transparente à elle-même.

Structure de l'intellection de soi

Dans la *Métaphysique* du *Šifā'*, Avicenne établit que toute substance immatérielle est intelligible par soi : « Ce qui est libre de la matière et de ses attaches, ce qui est réalisé dans l'existence séparée, est intelligible par soi. Parce qu'il est intellect par soi, il est également intelligible par soi. Il pense donc son essence. Son essence est donc intellect, intelligent et intelligée. » [\[11\]](#)

Dans le *TAS*, il affirme que l'âme rationnelle en tant que substance immatérielle intellige son essence sans intermédiaire ni instrument (V, 2, p. 192). Elle diffère en cela des substances matérielles qui ne perçoivent qu'au moyen d'un instrument et sont incapables de se saisir elles-mêmes et de revenir sur leur acte (*ibid.*, p. 195). L'âme rationnelle, comme les intelligences séparées, comme Dieu, se pense elle-même parce qu'elle est une substance incorporelle subsistant par soi [\[12\]](#) .

Replacée dans le cadre de la noétique avicennienne, cette thèse soulève plusieurs difficultés concernant l'âme humaine. Car la structure de l'intellect divin ou de la première intelligence n'est pas identique à celle de l'âme rationnelle. L'un et l'autre sont intelligibles en acte [\[13\]](#) ; leur activité intellectuelle respective ne dépend pas d'un principe extérieur. Dès lors, ils se pensent eux-mêmes de manière continue. De plus, ils contiennent toutes les formes intelligibles : de l'intellection de leur propre essence découle celle de l'ensemble des formes intelligibles. Dieu est le principe de toutes choses, il ne pense rien en dehors de lui-même ; en pensant son essence, il conçoit ce dont il est le principe [\[14\]](#) . En Dieu,

l'intellection est identique à l'essence [15], elle la constitue : elle est infinie. Quant à la première intelligence, elle est un acte pur, elle se pense elle-même et pense Dieu qui est sa cause parce qu'il se manifeste à elle : le retour complet sur soi manifeste à la fois son essence et celle de son principe. L'intellect agent, comme les dix intelligences séparées, contient la totalité des formes intelligibles ; il est un intellect par l'existence de ces formes en lui : en se pensant, il conçoit toutes les formes simultanément : « Les intelligences actives intelligent toutes les choses à partir d'elles-mêmes, comme elles intelligent les effets à partir des causes qui les rendent nécessaires. » [16] Le mode d'être des formes intelligibles dans ces substances immatérielles est tel qu'elles ne sont pas séparées les unes des autres, de sorte qu'une seule forme puisse être conçue à l'exclusion des autres. Si c'était le cas, lorsque ces intelligences reviennent sur leur essence, elles ne concevraient alors qu'une partie de ce tout : le retour sur soi ne serait pas complet et l'intellection de soi se réduirait à être celle de l'une de ses parties. Que l'intelligence soit intelligible par soi implique nécessairement qu'elle contient l'ensemble des formes intelligibles.

En considérant que les âmes rationnelles se pensent elles-mêmes directement parce qu'elles sont immatérielles, Avicenne laisse, semble-t-il, subsister une incohérence grave au sein de sa noétique. Les âmes rationnelles, on l'a vu, dépendent de l'intellect agent pour actualiser leur pensée intellectuelle. Pour se penser elle-même, l'âme rationnelle doit être en acte : sa transparence à soi dépend de l'intervention d'un principe qui lui est extérieur. Lorsqu'il n'est pas en jonction avec ce principe en acte, l'intellect de l'homme ne peut revenir complètement sur lui-même. Par ailleurs, puisqu'il ne

contient pas toutes les formes intelligibles qu'il lui serait donné de concevoir comme un tout, et que le fait de se penser lui-même ne peut coïncider avec l'intellection d'une autre forme, alors, s'il se pense, il ne peut concevoir une autre forme : l'aporie décelée par Avicenne dans la doctrine qu'il attribue à Porphyre frappe sa propre thèse. En effet, l'une des conséquences de la position avicennienne est que si l'intellect s'intelligé, alors il ne peut concevoir une autre forme, ou bien il conçoit une autre forme et ne peut s'intelliger. Quel que soit le cas, l'intellection de soi n'est pas continue et ininterrompue comme l'est celle des intelligences séparées, qui sont toujours en acte et qui contiennent l'ensemble des formes intelligibles.

C'est ce qu'affirme Avicenne dans *Le livre des discussions*, puisque, à la question suivante : « Quelle est la démonstration qui établit que notre intellect intelligé toujours (*dā'iman*) son essence et avant que ne se réalise en lui cet habitus ? », il répond : « L'âme quant à son existence n'est pas composée ; ce qui est composé, c'est l'ensemble constitué par elle et par [cet] habitus. *Notre intellect n'intelligé pas toujours son essence, mais notre âme a toujours l'aperception de notre existence (dā'imatu-l-šū'ūr bi-wuğūdinā).* » [\[17\]](#) Avicenne distingue ici l'intellection de soi, qui désigne le retour complet qu'effectue une substance spirituelle sur son essence, de l'aperception qu'a l'âme de son essence singulière. Tant qu'elle demeure attachée au corps, l'âme rationnelle ne peut exercer continuellement une activité strictement intellectuelle ; elle est subordonnée à l'intermittence de la jonction avec un principe séparé. Il faut attendre la séparation d'avec le corps pour que l'âme puisse réellement devenir transparente à elle-même ; alors elle effectuera

un retour complet sur sa propre essence dont la nature lui sera ainsi manifestée : « Lorsque [l'âme] s'abstrait [du corps] et que l'empêchement qu'il représente est ôté, alors elle connaît son essence et ses modalités et ses qualités propres ; elle connaît qu'elle saisit les choses sans instruments corporels et qu'elle se passe d'eux » (*Les notes*, p. 23).

Bien que l'âme n'ait pas une connaissance immédiate de sa nature véritable, elle est toujours présente à soi. Pour cela, elle n'a pas besoin de recevoir quelque chose d'extérieur à son essence. L'aperception de soi et de son existence précède et fonde la connaissance qu'elle détient des autres réalités. L'intellection de soi n'est pas identique à l'aperception de soi. Le mouvement de retour complet sur soi qui est le privilège des substances spirituelles leur donne à connaître la nature de leur essence ; l'intellection de soi est un savoir métaphysique qui manifeste la nature du sujet de l'intellection. En s'intelligenceant, les substances immatérielles s'appréhendent comme connaissant et ont ainsi accès à leur essence. La présence à soi est une donnée d'ordre psychologique qui caractérise le mode d'être de l'âme déterminée comme *ego*.

La présence à soi

Comme instance centralisatrice de l'activité psychique, l'âme est présente à elle-même : « Lorsque l'ipséité (*al-dāt*) est réalisée, elle est accompagnée de la conscience d'elle-même (*al-šū'ūr bihā*) qui lui est constitutive. Elle en a l'aperception par elle-même et non par [l'intermédiaire] d'un instrument. Son aperception de soi est absolue (*šū'ūr 'alā -l-itlāq*), c'est-à-dire qu'elle ne dépend d'aucune condition en aucune manière. Son aperception est donc ininterrompue et n'a pas lieu seulement par instants » (*Les notes*, p. 79). Dans le *TAS*, la question de la présence à soi est abordée dans le cadre de la critique contre la théorie platonicienne de la réminiscence. L'un des arguments qu'Avicenne lui oppose dénonce l'absurdité de l'affirmation des partisans de cette doctrine selon laquelle l'âme doit faire retour sur soi pour prendre conscience du fait qu'elle connaît toute chose. Car, selon lui, l'âme est toujours déjà présente à elle-même : « [L'âme] ne s'absente absolument pas de sa propre essence » (*TAS*, V, 7, p. 228). Le mode d'être de l'âme se caractérise par son intériorité. Cette intériorité précède toute activité psychique et la fonde. Elle s'exprime dans la conscience qu'a l'âme d'elle-même. La conscience de soi est immédiate : il s'agit d'une présence ininterrompue à soi qui ne s'ajoute pas à l'âme comme une donnée externe ; elle accompagne toujours son existence, elle est cette existence. La présence à soi ne cesse jamais et ne peut cesser, parce que la nature de l'âme appelle cette intimité à soi. L'âme a toujours l'aperception de son existence singulière, car, sans cette conscience de soi qui accompagne toute activité psychique,

l'individu ne pourrait se poser comme le sujet de son acte : « La saisie de mon ipséité (*idrākī li-dātī*) est un fait qui me constitue ; il n'est pas réalisé en moi à partir de la considération d'autre chose. Car, lorsque je dis : "J'ai fait cela", je fais allusion à la saisie de mon ipséité, même si je suis [à ce moment-là] dans l'oubli de mon aperception de mon ipséité. Sinon comment saurais-je que j'ai fait cela, si je n'avais pas d'abord considéré mon ipséité ? Je considère d'abord mon ipséité et non son acte ; je ne considère pas une chose par laquelle je saisis mon ipséité. Notre aperception de notre ipséité est son existence même » (*Les notes*, p. 161). Avicenne revient dans *Les notes* sur le lien indissociable qui unit l'existence de l'âme et son aperception de soi : « L'existence [de l'âme] est sa saisie d'elle-même ; ce sont deux notions qui s'impliquent mutuellement (*ma'nayān mutalāzimān*) » (*ibid.*, p. 148).

L'aperception qu'a chacun de son ipséité n'est pas selon le mode d'une connaissance qui s'acquiert, c'est la condition *sine qua non* de toute connaissance : ce que l'on connaît se détache sur l'arrière-fond de la coïncidence avec soi qui caractérise le mode d'être de l'âme : « L'aperception qu'a l'âme humaine d'elle-même est première pour elle ; elle ne lui est pas donnée par acquisition (*bi-kasbin*) de sorte qu'elle serait réalisée pour elle après n'avoir pas été (...). *Si l'âme ne se connaissait pas elle-même, comment connaîtrait-elle les autres choses ?* » [18] Nos perceptions, notre activité cognitive, ont comme horizon cette saisie. C'est parce que nous avons conscience de nous-mêmes que l'autre peut nous apparaître comme autre ; sa saisie n'est possible que s'il m'apparaît comme m'étant distinct. Dans l'acte par lequel le sujet prend conscience de lui-même, il ne se pose pas comme objet. Afin qu'il y ait une connaissance objective

de soi, il faut distinguer le sujet de l'objet de la connaissance et démontrer qu'ils coïncident dans l'acte de connaître. Ainsi, pour qu'il y ait véritablement intellection de soi [19], il convient d'établir que le sujet de l'intellection est distinct de son objet et de montrer que l'intellection est l'acte par lequel l'intellect pense l'intelligible et coïncide avec lui. La conscience de soi dont fait état Avicenne n'entraîne pas une telle distanciation : elle ne suppose pas l'existence d'un sujet et d'un objet distincts l'un de l'autre ; elle ne requiert la médiation d'aucune forme, d'aucune notion. Si l'âme devait se connaître au moyen d'une forme, alors il faudrait pouvoir comparer cette forme à une forme préalable qui serait celle de moi-même, et cette première forme encore à une autre forme et ainsi jusqu'à l'infini. Pour éviter cette régression à l'infini, il faut établir que l'âme ne se connaît pas comme objet, mais qu'elle est présente à soi et que cette présence est l'expérience intime de son existence singulière, qui lui permet d'éclairer comme par contraste toute perception de ce qui n'est pas elle :

« S'il existait une impression (*atar*) de moi-même en moi-même, alors je me saisisrais comme je saisis une autre chose, en ce qu'il y a une impression de cette chose en moi. Cependant, l'impression par laquelle je me saisis n'a pas d'autre effet dans ma perception de moi-même que sa présence en moi, puisque ma présence à moi-même (*wuġūdī lī*) ne requiert pas, dans ma saisie de moi-même, qu'une autre impression soit présente, excepté celle de moi-même. C'est-à-dire que je ne pâtis pas sous l'effet de mon ipséité et d'autre chose ; à savoir que lorsque je me saisis moi-même, ma saisie proviendrait d'une impression qui serait actualisée en moi. Comment pourrais-je

saisir que cette impression est bien celle de mon ipséité, si je ne connaissais pas d'abord [mon ipséité] avant cela ? Je connaîtrais à partir de cette impression, au moyen d'un certain signe, que c'est l'impression de mon ipséité. Lorsque j'apporte une impression provenant de mon ipséité, dans mon ipséité ou encore dans un instrument de mon ipséité, puis que je juge que cette impression provient de mon ipséité, j'ai besoin de réunir cette impression et mon ipséité afin que je puisse juger et dire : "Cette impression est celle de mon ipséité", dans ce cas, ma saisie de moi-même aurait précédé et elle ne proviendrait pas de cette impression-ci. Si quelqu'un objectait : elle vient d'une autre impression [que celle-ci], le statut de cette seconde serait identique à celui de la première et il y aurait alors une régression à l'infini. Il est donc nécessaire que ma saisie de moi-même ne soit pas due à une impression, mais à la présence (*wuğūd*) réelle (*fī al-a'yān*) en moi de la forme de mon ipséité et non pas à la présence d'une autre forme qui serait l'impression de mon ipséité ».

(Les notes, p. 79)

L'âme est toujours présente à elle-même, il lui suffit d'y prêter attention (*yunabbihu*) pour le savoir. L'ivrogne, l'homme endormi ou encore le fou ont aussi l'aperception de leur ipséité. C'est ce qu'établit Avicenne dans *Le livre des discussions*, lorsqu'il est confronté à l'objection selon laquelle l'homme endormi à son réveil ne se souviendrait pas de son activité ; ce qui induirait, lui objecte-t-on, qu'il n'a pas souvenir non plus de l'aperception de lui-même. Dans sa réponse, le philosophe distingue la présence ontologique à soi-même du retour conscient que l'on effectue sur soi : « Cela n'est

pas un argument contre le fait qu'il ait l'aperception de lui-même : l'aperception de la conscience de soi n'est pas la conscience de soi ; le souvenir de la conscience de soi n'est pas la conscience de soi. De la même façon, celui qui est à l'état de veille ne se souvient pas de son aperception de lui-même s'il ne conserve pas dans sa mémoire des pratiques par lesquelles il ne s'oublie pas lui-même » (n° 68, p. 61). La présence ontologique à soi est innée. Avicenne la caractérise comme « conscience de soi innée » (*al-šū'ūr bi-l-ṭab'*) ; elle est toujours déjà là, alors que l'aperception de la conscience de soi est l'acte réflexif par lequel l'homme revient sur lui-même et connaît qu'il est toujours et originellement conscient de lui-même : c'est « la conscience de soi acquise » (*al-šū'ūr bi-l-iktisāb*). Elle est le fruit d'une intellection et comme telle n'est pas continue : « L'aperception de la conscience (*al-šū'ūr bi-l-šū'ūr*) est le fait de l'intellect » (*Les notes*, p. 80). Il est possible de ne pas avoir l'aperception de la conscience de soi, mais pour ce qui est de l'aperception première de soi-même, Avicenne affirme que « le dormeur dans son sommeil et l'ivrogne dans son ivresse, leur ipséité ne s'éloigne pas d'eux, quand bien même la représentation de leur ipséité n'est pas fixée dans leur mémoire » (*LIR*, t. 4, p. 319). La présence originaire à soi est une conscience psychologique de soi qui accompagne toute l'activité psychique de l'individu : « Il est impossible de dire, concernant les actes de l'âme, qu'elle s'absente d'eux, car ce qui est absent, est présent pour lui-même et n'est pas présent pour un autre que lui-même, et tous ces actes ne peuvent absolument pas être, si ce n'est au moment où l'âme leur est présente ; elle n'est donc pas absente d'eux. Quant à l'essence de

[l'âme], elle ne s'en absente pas et ne revient pas à elle » (*TAS*, V, 7, p. 228).

Aperception de soi et unité de la personne

C'est dans la conscience de soi comme puissance psychique d'attention à soi-même que se constitue le moi et l'identité personnelle. L'âme est le principe unificateur de l'activité psychique, elle est le moi : « Ce qui est visé comme étant ce que je reconnais être moi-même, c'est ce que j'entends par mon propos : j'ai senti, j'ai pensé, j'ai agi, et ce qui réunit ces propriétés, c'est une autre chose que j'appelle moi (*šay'an āḥar huwa -l-laḡī usammīhi anā*) » (TAS, V, 7, p. 226). Avicenne assigne à l'âme la fonction d'instance centralisatrice de l'activité psychique parce qu'il constate l'existence d'une concurrence entre les différentes activités cognitives et affectives [20].

Il démontre ensuite que cette fonction ne peut être assignée au corps pour trois raisons [21] :

1. 1.

Le corps en tant que corps n'a pas pour propriété nécessaire d'être l'instance centralisatrice de ces puissances. Si tel était le cas, alors chaque corps serait doté de cette propriété. Cette fonction est donc assignée au corps par quelque chose qui est en lui et qui possède cette capacité d'unification, à savoir l'âme.

2. 2.

Certaines des facultés qui entrent en compétition ne sont pas corporelles ; elles ne peuvent donc être centralisées par une entité corporelle.

3. 3.

En admettant que l'instance en question soit un corps, il se présente alors deux possibilités : *a)* elle est le corps dans sa totalité ; *b)* elle n'est qu'une partie de ce corps, membre ou organe.

1. a.

Si on l'identifie au corps dans sa totalité, alors l'amputation de l'une des parties du corps entraînerait la disparition de ce moi dont chacun a l'aperception et qu'il reconnaît comme étant lui-même. A ce stade du raisonnement intervient pour la seconde fois [22] dans le *TAS* l'argument de l'« homme volant », qui permet à Avicenne d'affirmer qu'un homme privé de tout savoir transmis, incapable de voir ses membres ni de les sentir, sans aucune connaissance du monde qui l'entoure, a pourtant la connaissance de l'unité de son être : « Si un homme était créé d'un coup et de telle sorte que ses membres soient disjoints et qu'il ne puisse les voir ; de telle sorte qu'il ne puisse les toucher et qu'ils ne puissent se toucher entre eux ; de telle sorte [aussi] qu'il n'entende aucun son, *alors il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais il connaîtrait l'existence de son ipséité comme une chose une* (*'alima wuğūda anniyatihi šay'an wāḥidan*) malgré le fait qu'il ignore tout cela. » [23]

2. b.

Si cette instance était identifiée à un organe particulier du corps, alors l'aperception du moi serait également celle de cette partie du corps. Or je sais que je suis moi sans

connaître aucun de mes organes corporels, dont l'existence m'est révélée par transmission et par expérience.

Sans rien connaître de son corps, chaque homme a l'aperception de l'unité de son être. Avicenne convoque la conscience de soi pour garantir l'unité et la continuité de l'activité tant cognitive qu'affective. Cette unité n'est pas octroyée de l'extérieur : elle trouve sa source et le principe de sa constitution dans l'activité psychique même. L'ego est défini par son objet d'attention : il a toujours l'aperception de soi. L'expérience n'est unifiée que par cette présence ontologique à soi ; elle n'est mienne que parce que je suis toujours déjà présent à moi-même. L'aperception de soi apparaît comme l'activité unificatrice de la totalité de l'expérience individuelle.

L'identité personnelle

Chaque homme a l'aperception de son ipséité. Ce sentiment intérieur n'appelle aucun doute, c'est une certitude qui l'accompagne au long de l'existence. L'aperception ininterrompue de son ipséité est la garantie de son identité propre :

« Chacune des parties de notre corps remplace quelque chose qui s'est dissout en lui. Et si quelque chose se conservait en lui jusqu'à la fin de sa vie, cette chose serait soumise à la composition et à la séparation et n'aurait donc pas une forme une selon le nombre. Elle ne pourrait également pas conserver une forme une selon le nombre, qu'elle soit sensible, imaginée ou pensée. Il est nécessaire que ce qui subsiste (*al-tābit*) soit lui-même un en nous, et soit *ce de l'existence de quoi on ne doute pas* ; il est une substance formelle et non matérielle. » [\[24\]](#)

L'assurance de cette identité est cruciale pour un philosophe qui conçoit l'existence comme entièrement dirigée vers la finalité intellectuelle. Il faut pouvoir considérer l'homme dans la continuité du progrès qui le conduit à sa réalisation ultime, s'assurer que c'est bien le même homme qui hier comme aujourd'hui s'évertue à tendre vers la perfection. Or, l'identité ne peut se comprendre sans la continuité et la permanence d'une chose dans le temps. Cette permanence ne peut être assignée au corps qui se transforme sans cesse : sa mixtion est labile, soumise à une corruption incessante.

La permanence de l'individu et la continuité de sa vie psychique ne sont possibles que grâce à la conscience préréflexive et ininterrompue que chacun a de lui-même et qui fait le lien entre l'activité passée et l'activité présente :

« La subsistance de la chose comme une selon le nombre ne provient pas du fait qu'elle subsiste en étant une selon le nombre par sa quantité et sa qualité, mais par sa substance. *Ma subsistance en tant qu'un est due à mon ipséité substantielle (bi anniyatī al-ğawhariyya)* et au fait que celui qui était hier n'est pas détruit, ne disparaît pas et n'est pas remplacé par un autre selon le nombre ; que je sois moi *celui-là même qui expérimente ce que j'ai expérimenté hier, qui me souviens de ce que j'ai oublié avoir expérimenté hier – c'est là un fait qui ne pose également aucun doute.* Je ne suis pas créé aujourd'hui et mon corps n'est pas un autre qui s'est corrompu hier, et je ne disparaîtrai pas demain, et mon individualité (*šahṣī*) ne disparaîtra pas si ma vie est prolongée jusqu'à demain, de sorte que la substance d'un autre soit créée. » [\[25\]](#)

La personne n'est pas une entité figée. C'est l'individu envisagé dans sa singularité et son devenir, dans la richesse de son expérience dont la continuité n'est garantie que par la certitude inamissible qu'il a d'être lui-même : « La mixtion et l'ensemble des qualités qui sont susceptibles d'augmentation et de diminution, lorsqu'elles changent, varient non seulement quant à leur individualité, mais quant à leur espèce. L'ipséité de l'homme (*al-dāt al-insāniyya*) par laquelle il est un, et qui est permanente quant à son individualité, n'est aucun de ces changements selon le nombre »

(LD, n° 94, p. 68). L'identité de la personne est due à l'adéquation avec soi-même qui précède toute activité psychique et sans laquelle l'homme serait semblable à une pierre : « [L'homme] serait comparable au minéral en ce qu'il n'aurait pas l'aperception de lui-même avant d'ouvrir les yeux par exemple, et avant que son regard ne rencontre alors son apparence extérieure. Ce qu'il a saisi, c'est son ipséité dont il a l'aperception, car il ne saisit rien si ce n'est dans la saisie qu'il a de son ipséité comme percevante » (LD, n° 58, p. 59). Le minéral, au même titre que les substances matérielles, n'a pas de principe interne d'unité et donc d'identité : l'identité lui est conférée de l'extérieur par un esprit qui la pose. La personne singulière ne demeure ce qu'elle est que parce qu'elle porte en elle-même le principe de son identité.

L'intuition centrale d'Avicenne est d'avoir saisi que l'unité de la personne, son identité et sa permanence ne peuvent être conçues au moyen des notions permettant de rendre compte des divers changements – selon le nombre, le mouvement, la qualité, etc. – qui affectent les autres substances du monde sublunaire. L'âme, ou le moi, est une entité fluctuante qui parcourt tous les niveaux de l'activité psychique ; elle se meut sans cesse, mais son mouvement ne la disperse pas et ne l'altère pas : elle demeure identique à soi, car chacune de ses activités, chacun de ses mouvements, sont accompagnés de l'aperception de soi ; c'est dans cette présence ininterrompue à soi que l'ipséité se constitue et subsiste [26]. Cette approche permet à Avicenne de penser l'existence individuelle comme l'histoire de la réalisation progressive qui conduit la personne singulière à une félicité déterminée en fonction du mérite intellectuel acquis ici-bas.

Cette thèse lui fournit les critères pour poser les fondements d'une éthique. Il est désormais en mesure de dissocier le bien véritable du mal véritable qui se distinguent du bien superficiel et du mal superficiel en ce que les premiers sont les actes de l'âme rationnelle, alors que les seconds ne sont que des accidents affectant le corps :

« L'homme, ou ce que l'on considère comme étant l'homme, est ce à quoi correspond en lui le "moi" : c'est l'essence véritable. C'est la chose dont il sait qu'elle est lui-même, et cette chose, c'est l'âme nécessairement. [L'homme] ne conserve et ne craint que le bien et le mal qui l'atteignent réellement ; le bien et le mal qui atteignent ce qui lui est extérieur ne sont pas réels, mais ils sont dus à l'association qu'il entretient avec [le corps] (...). A partir de là, il apparaît clairement que la signification de ce que l'on appelle "homme" vise celui qui a en partage (*naṣīb*) le bien ou le mal – qui sont en réalité le lot (*naṣīb*) de son âme seule ».

(ER, p. 96)

Entre la vie et l'au-delà, point de rupture radicale, la destinée personnelle se détermine en fonction des actes bons ou mauvais accomplis durant l'existence. L'acte bon est celui qui dispose l'âme à la jonction avec l'intellect agent et l'acte mauvais celui qui l'en détourne.

Le statut épistémique de l'aperception de soi

La distinction que nous avons vue à l'œuvre dans *Les notes* entre l'« aperception de la conscience », déterminée comme un mouvement réflexif sur soi effectué par l'intellect et l'« aperception de soi », conçue comme conscience préreflexive, ne se retrouve pas dans tous les ouvrages d'Avicenne. Ainsi, dans *Le livre des discussions*, tantôt caractérise-t-il l'aperception de soi comme une intellection, et tantôt distingue-t-il l'aperception de soi non seulement de l'intellection de soi, mais encore de toute connaissance, et la définit-il comme simple présence ontologique à soi. Dans de nombreux passages de cet ouvrage, lorsque, sous la pression des interrogations de ses disciples, Avicenne tente de déterminer le statut épistémique de l'aperception de soi, il l'identifie, après hésitation, à une intellection. Il cherche à intégrer l'aperception de soi dans sa classification des connaissances. Les principes sur lesquels repose sa théorie de la connaissance rendent la résolution de ce problème malaisé. Dans ce cadre, le particulier est saisi au moyen des puissances corporelles et l'universel n'est appréhendé que par une puissance incorporelle, l'intellect. Or, bien que l'âme humaine soit une entité singulière, elle ne peut être assimilée à une substance matérielle ; de plus, le *TAS* établit qu'une substance matérielle ne peut revenir sur elle-même à cause des organes au moyen desquels elle perçoit et qui s'interposent entre son acte et son essence.

Avicenne est ainsi confronté à ce problème : « Par quelle faculté avons-nous l'aperception de nos ipsités individuelles (*bi-dawātinā al-ğuz'iyya*) ? L'âme appréhende les notions soit par la faculté intellectuelle – or l'aperception de l'ipsité individuelle n'est pas une intellection –, ou au moyen de la faculté estimative, et cette dernière saisit les notions qui sont associées aux choses imaginées.

Cependant, il a été montré que j'ai l'aperception de moi-même sans avoir celle de mes membres et sans imaginer mon corps. »

Avicenne répond qu'« il a déjà été établi que la notion universelle n'est pas appréhendée au moyen d'un corps. Il est apparu que la notion individuelle (*al-ma'nā al-šahṣī*) dont l'individuation est due aux accidents matériels – venant d'une quantité déterminée et d'un lieu d'inhérence déterminé – ne peut être appréhendée que par un corps. En revanche, il n'a pas été établi que le particulier ne pouvait absolument pas être appréhendé par ce qui n'est pas un corps, ni ne pouvait se transformer dans un jugement portant sur ce qui est général. En fait, rien n'empêche que le particulier soit appréhendé par l'intellect lorsque son individuation n'est pas due à une quantité, à un lieu d'inhérence et à ce qui leur est semblable. L'impossibilité de cela n'a été démontrée nulle part » [\[27\]](#) . Il affirme la possibilité pour l'intellect de connaître le particulier. Non pas n'importe quel type de particulier : la pensée intellectuelle ne peut appréhender les substances matérielles individuées par la matière, mais uniquement des substances incorporelles dont l'individualité est due à l'activité psychique. Avicenne vise un intelligible d'un autre ordre lequel n'est pas dépouillé de toute particularité, comme c'est le cas des notions universelles. Dans un autre passage, on lui objecte que seul ce qui est universel, sans particularité aucune, peut être objet

d'intellection : « Je dois donc, pour avoir l'intellection de mon ipséité, me faire [chose] abstraite. » [28] Ce qu'il convient de retenir de la longue réponse du maître, c'est qu'il distingue au moins deux sortes d'intelligibles : le premier est simple, abstrait et universel ; le second est doté d'accidents, lesquels sont appréhendés dans l'acte d'intellection : « En effet, l'intelligible au sens absolu, qui dans toute chose est d'ordre général, peut avoir une quiddité abstraite, mais aussi une quiddité qui est en conjonction [avec un ou des accidents] que l'intellection dont cette quiddité est l'objet embrasse également. » [29] Avicenne semble admettre l'existence d'un intelligible dont le statut ontologique n'est pas celui de l'universel. Dans la *Métaphysique* du *Šifā'*, il affirme la connaissance par Dieu du particulier. En intelligant son essence, le Premier Principe connaît tout ce dont il est la cause : « Le Premier intellige de par son essence qu'il est leur principe. » [30] Le problème ici est différent ; il ne s'agit pas de connaître le particulier à partir de l'universel dont il dérive, mais de le connaître dans sa singularité. Les passages concernant cette question importante sont malheureusement trop brefs pour permettre de circonscrire la pensée d'Avicenne sur ce sujet.

D'autres passages du *Livre des discussions* laissent entendre que l'aperception que tout homme a de son ipséité ne peut être assimilée à une intellection ; car, d'une part, ce dont on a l'aperception n'est pas universel, et, d'autre part, la notion reçue par l'intellect n'a pas le caractère abstrait des notions universelles. Alors qu'un disciple lui objecte : « Lorsque j'intelligé mon âme comme une notion universelle, je suis alors une âme de façon absolue, et non une âme individualisée et particulière (*muḥaṣṣaṣa, šaḥṣiyya*) : je suis donc

toutes les âmes », il répond : « Il y a une différence entre [l'âme] absolue considérée en elle-même et [l'âme] universelle. Cette dernière, qui est imputée à toute âme, est selon une autre considération. L'une est une partie de mon âme, l'autre non » (n° 625, p. 212). Plus loin, Avicenne parlera de l'aperception de soi comme « d'une intellection mêlée (*naw'an min al-'aql maḥlūṭan*) » (n° 865, p. 308). Ailleurs, il distingue l'intellection de soi de l'aperception de soi ; la première est caractérisée comme une connaissance portant sur la nature de l'essence intelligée alors que la seconde ne l'est pas :

« La réponse d'[Avicenne] [dans laquelle il établit] que : “[l'âme] se saisit elle-même signifie qu'elle est présente à elle-même (*mawḡūd li-dātihī*) et ne signifie pas que la vérité de son essence est réalisée pour elle (*kāna kunhuhu ḥāṣilan lahu*)” n'est pas conforme à ce que j'avais appris de lui ; qu'il apporte une réponse plus précise. Réponse : la saisie intellectuelle de [l'âme] par elle-même consiste en ce qu'elle détient la vérité de son essence (*ḥaḳīqatu dātihī*). La saisie absolue (*mutliqan*) que [l'âme] a d'elle-même n'est pas la même chose ».

(n° 675, p. 226-227)

Le caractère fragmentaire de cet ouvrage, auquel s'ajoute l'absence de repère chronologique qui autoriserait le classement des différents passages en fonction d'une maturation de la pensée d'Avicenne, ne permet pas de déterminer le statut épistémique qu'il assigne précisément à l'aperception de soi. On ne peut par ailleurs affirmer avec certitude si Avicenne admet ou non la connaissance par l'intellect du particulier. Néanmoins, on note que ni lui, ni le cercle

constitué par ses disciples n'écartaient les difficultés que ne pouvait manquer d'entraîner la caractérisation de l'aperception de soi comme une intellection. Les divers passages des *Notes* et du *Livre des discussions*, dans lesquels l'aperception de soi est distinguée de toute connaissance, qu'elle soit de l'ordre de la représentation ou de la pensée intellectuelle – puisque l'une comme l'autre repose sur une distinction entre un sujet et un objet –, sont difficilement compatibles avec les tentatives entreprises pour déterminer le statut épistémique de ce qui n'est qu'une présence ontologique à soi-même et ne se laisse pas comme telle caractériser comme connaissance positionnelle d'un objet. On peut avancer l'hypothèse selon laquelle la caractérisation de l'aperception de soi comme présence ontologique à soi constitue l'étape ultime de sa réflexion [\[31\]](#).

La preuve de l'immatérialité de l'âme

L'usage que fait Avicenne de l'argument de l'« homme volant » au livre I du *TAS*, où il est présenté comme une preuve indéniable de l'immatérialité de l'âme – la seule que donne Avicenne dans cet ouvrage [32] –, fait aussi difficulté :

« Il faut que l'un de nous s'imagine comme s'il était créé d'un seul coup et parfait, mais que sa vue soit voilée et [qu'il ne puisse] avoir une vision des choses extérieures ; qu'il est créé tombant dans l'air ou le vide de telle sorte que la constitution de l'air ne le heurte pas de façon telle que cela l'oblige à sentir ; que ses membres sont séparés de sorte qu'ils ne se rencontrent pas et ne se touchent pas. Alors il examine attentivement s'il établit l'existence de son essence. Il n'a pas de doute dans l'établissement de son moi comme existant et il n'établit pas avec cela une partie de ses membres, ni aucun de ses organes internes, ni un cœur, ni un cerveau, ni aucune des choses extérieures. Mais il établit son moi sans établir pour lui ni longueur, ni largeur, ni profondeur (...). *Ainsi le moi dont [cet homme] a établi l'existence a la propriété d'être lui-même et d'être distinct de son corps et de ses membres qui n'ont pas été établis. Donc, celui qui affirme a un moyen d'éveiller son attention au fait que l'âme est une chose différente du corps, ou plutôt d'un corps – il sait cela et en a conscience, quand bien même il en est détourné et a besoin qu'on le lui rappelle* ».

(TAS, I, 1, p. 13)

L'argument d'Avicenne s'inscrit dans une tradition philosophique qui prend vraisemblablement sa source dans les traités d'inspiration néoplatonicienne très tôt traduits en arabe et dont l'influence s'exerça parmi les philosophes et les théologiens. C'est ainsi que l'auteur de la *Théologie d'Aristote* enjoint l'homme à se détacher du corps et à revenir sur lui-même pour prendre conscience de sa nature véritable : « Il m'arrive parfois de me retirer en moi-même et de laisser mon corps de côté ; je suis alors comme une substance séparée sans corps. Dans cet état, je suis à l'intérieur de mon essence, de retour vers elle et extérieur à tout autre chose. Je suis à la fois l'intelligible, l'intelligent et l'intelligé. Je contemple dans mon essence une beauté, une splendeur et un éclat tels que je demeure stupéfait par eux. *Je sais alors que je suis une des parties du noble monde divin, dotée d'une vie en acte.* » [33] La contemplation de son intériorité révèle à l'homme la nature véritable de son essence et lui permet d'appréhender que, si le corps lui appartient, il n'entre pas dans la constitution de son essence. Le même type d'argumentation est à l'œuvre dans une épître traduite en arabe et faisant probablement partie du corpus hermétique :

« Ô âme, sépare-toi de la nature *par ton imagination (bi-wahmika)* puis observe : *trouves-tu autre chose que ton ipséité et son existence ?* Lorsque tu caractérisés ton essence, dis alors : c'est la substance qui informe, qui est motrice et qui meut, qui est vivante et intelligente, douée de distinction (...). Lorsque tu caractérisés ton essence par ces notions qui te sont essentielles et t'appartiennent par nature, *tu reconnais nécessairement* que tu es la chose vivante et subtile qui gouverne le corps. » [34]

On peut lire chez l'un des tout premiers mu'tazilites, Mu'ammar (m. 215/830), un argument qui s'inscrit dans la lignée de ceux qui précèdent. Dans un passage consacré à une classification des connaissances humaines, le théologien musulman définit dix types de connaissances, dont les cinq premières sont les cinq sens, la sixième la connaissance des faits concernant le passé et les pays lointains, et la septième la certitude que lors d'un dialogue les mots échangés ont le même sens pour les deux interlocuteurs. Il considère que la huitième connaissance est la conscience de soi. Elle constitue selon lui la première des connaissances et se distingue de la connaissance des sens qu'elle précède. Voici le passage rapporté par al-Ġāhiz :

« En l'homme, la conscience de soi (*wuġūd al-insān li-nafsihi*) doit précéder celle qu'il a de l'autre. [Mu'ammar] la conçoit comme une connaissance distincte de celle des [cinq] sens. Car l'homme serait-il aveugle qu'il se sentirait lui-même (*aḥassa nafsahu*), quand bien même il ne verrait pas son apparence extérieure ; serait-il sourd qu'il se sentirait lui-même [*la 'aḥassa nafsuhu*], quand bien même il ne sentirait pas sa voix ; serait-il dépourvu d'odorat, qu'il se saisirait lui-même, quand bien même il ne sentirait pas son odeur. Ce raisonnement est valide pour le sens du goût et celui du toucher. Puisqu'il en est ainsi, la conscience de soi (*wuġūd al-insān li-nafsihī*) doit être séparée des sens et considérée elle-même comme un huitième genre de connaissance. » [\[35\]](#)

On trouve dans les fragments conservés d'une épître sur l'âme d'un auteur chrétien de la première moitié du xi^e siècle, Muḥyī al-Dīn al-

Iṣfahānī, le passage suivant : « Lorsque l’homme dit “moi”, il désigne par cette parole quelque chose de présent dont il est conscient. Mais il est évident qu’au moment où il dit cela, il est inconscient de son corps et de chacune de ses parties. *Son essence est donc différente de son corps* et de chacune des parties de son corps et c’est elle que l’on exprime par le [mot] “âme”. » [36]

La reprise de cet argument par Avicenne sous une forme réélaborée laisse supposer qu’il admet l’expérience de mystique philosophique sur laquelle il repose. L’homme aurait un accès direct à lui-même que l’on peut qualifier d’expérience fruitive de soi et qu’il faut considérer alors comme un don divin, puisque la manifestation à laquelle elle est liée résulte nécessairement d’une initiative divine. Dieu se révèle à nous lorsqu’il nous est donné de saisir dans une intuition fulgurante la part de nous-mêmes qui est semblable à Lui [37]. Conçue dans cette perspective, l’expérience de l’« homme volant » ne pose pas de difficulté.

Mais si on lui confère une fonction démonstrative comme le fait Avicenne au livre I du *TAS* – il considère que l’immatérialité de l’âme est définitivement établie grâce à cet argument (I, 3, p. 22) – on peut remettre en question sa validité. De la possibilité de saisir intuitivement l’existence du moi sans avoir recours aux sens et en faisant totalement abstraction du corps, le philosophe conclut que l’âme et le corps sont deux natures radicalement distinctes. Or, relue à la lumière des principes de la philosophie avicennienne, ce raisonnement soulève au moins deux difficultés :

du fait que l’âme est quelque chose de logiquement distinct du corps, Avicenne en déduit que l’identité de l’âme ne dépend pas de celle du corps ; de cet argument suit l’idée que la personne

est une entité non matérielle, qu'elle est une substance qui subsiste par soi sans l'aide du corps. Pouvoir opérer une distinction de raison entre deux réalités ne constitue pas une preuve suffisante pour établir qu'elles sont *réellement* distinctes. Avicenne, on l'a vu, critique sévèrement Platon lorsqu'il utilise cette méthode pour conclure à une division réelle des parties de l'âme ;

dans cet argument, Avicenne opère un passage du singulier à l'universel ; en partant de la conscience qu'a toute âme *qu'elle est*, il en arrive à la connaissance de *ce qu'elle est* dans son essence. La conscience qu'a chacun de son existence singulière ne peut véhiculer une connaissance d'ordre métaphysique sur l'essence de la nature de l'âme. La présence ontologique à soi-même, qui est une expérience d'ordre psychologique, ne peut être identifiée à une connaissance d'ordre métaphysique de l'essence. L'âme rationnelle ne peut revenir sur elle-même dans un mouvement de réflexion complet qui lui donne à connaître la nature de son essence, que si son intellect est actualisé par l'intellect agent. La pensée qu'elle a d'elle-même n'est ni immédiate, ni directe. Chez Avicenne, l'activité intellectuelle de l'homme ne peut être la première des connaissances, celle qui rend toutes les autres possibles. Pour exercer son activité intellectuelle, l'homme est tributaire d'un principe séparé. L'intellection de soi dans le cadre de cette noétique ne peut être que médiatisée [38]. Au sens strict, la conscience de soi n'est pas une connaissance de soi, c'est une conscience préreflexive de soi [39]. La première relève de l'ordre de l'expérience psychologique et n'est pas un savoir en

acte ; la seconde porte sur la nature de l'essence et constitue un savoir en acte. Les présupposés de la noétique avicennienne font que la connaissance de la pensée ne peut être une donnée immédiate pour nous. Nous ne pouvons avoir accès à nous-mêmes comme essence rationnelle sans la médiation de l'intellect agent. Dans ce contexte doctrinal, l'immédiateté de l'existence singulière ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même [\[40\]](#) .

La dépendance de l'âme rationnelle à l'égard d'un principe séparé la prive d'être transparente à elle-même. L'accès à sa véritable nature présuppose l'émanation d'une forme. La difficulté relative à l'argument de l'« homme volant » révèle le caractère équivoque du statut ontologique de l'âme humaine. Elle est définie comme une substance « rationnelle », « spirituelle », et « parfaite » par essence. Pourtant, contrairement aux autres substances immatérielles, les intelligences séparées – qui sont intelligibles par soi et se suffisent à elles-mêmes –, l'âme humaine requiert un corps pour être instaurée dans l'existence et l'intervention d'un principe séparé pour actualiser sa faculté d'intellection. Si la substance doit être déterminée comme une entité close sur elle-même détenant le principe de sa réalisation, alors l'âme humaine n'est pas pleinement une substance. Ce hiatus découle de l'utilisation par Avicenne d'outils conceptuels qui ne sont pas appropriés lorsqu'il s'agit d'appréhender une entité qui n'est ni figée dans l'éternité ni plongée dans la dispersion frappant les substances matérielles. Comme être essentiellement spirituel par son âme, l'homme ne peut être défini que comme une substance incorporelle ; cette notion caractérise toutefois une entité tournée vers la contemplation de soi et intemporelle, car connaissant dans

un seul et même acte la totalité de l'intelligible. Or, l'homme est précisément un être assujéti à l'intermittence de la jonction avec l'intellect agent ; sa pensée intellectuelle se déploie dans le temps. L'anthropologie avicennienne recèle plusieurs zones d'ombre, mais son mérite est d'avoir intégré la dimension temporelle de l'homme en le pensant comme un être en devenir, qui tend vers l'absolu. En considérant que l'intellect individuel acquiert le savoir dans un mouvement progressif, Avicenne inscrit sa psychologie dans le sillon de l'*épistèmè* péripatéticienne [41]. L'intellect de l'homme, vide de toute science au commencement de son existence, peut, au prix d'un effort constant, actualiser en lui les formes intelligibles contenues dans l'intellect agent. L'exigence philosophique conduit à la félicité ultime. Dans cette perspective, le corps joue un rôle indispensable dans le processus d'acquisition de la science en ce qu'il fournit à l'intellect le matériau sur lequel il va s'exercer pour se disposer à l'union avec le principe séparé. Son statut est néanmoins ambigu ; il apparaît comme un objet de méfiance, car il peut détourner l'âme d'elle-même, la fragmenter et l'appauvrir. Pour cette raison, elle doit conserver vis-à-vis de lui une attitude dominatrice, le gouverner et l'utiliser comme un instrument de son perfectionnement, qu'elle abandonne une fois son objectif atteint. L'ambivalence qui frappe la condition du corps reflète l'équivocité qui sous-tend la théorie avicennienne de la connaissance. Elle caractérise l'âme comme une substance immatérielle dont le mode d'être est l'intériorité et qui prend le risque, à trop regarder les choses extérieures, de se disperser ; elle doit intérioriser le sensible, l'assimiler pour s'en délivrer. L'importance accordée par Avicenne à l'étude du fonctionnement des sens internes est à cet égard

révélatrice, comme l'est la fonction de l'imagination qui assure la médiation entre le sensible et l'intelligible. En identifiant l'homme à son âme rationnelle, Avicenne accorde du même coup à l'intériorité un privilège gnoséologique sur la connaissance du monde extérieur. C'est en faisant retour sur soi que l'âme découvre ce qu'elle est réellement. Mais l'ouverture sur le sensible est nécessaire à sa réalisation. L'âme ne contient aucune forme intelligible et la connaissance de soi ne peut la conduire à l'acquisition de la science. Cette tension qui traverse la théorie avicennienne de la connaissance est irréductible et soulève de nombreuses difficultés, mais ce n'est qu'à ce prix qu'Avicenne préserve la spiritualité de l'âme humaine tout en conférant à son association avec le corps une valeur positive. Engagé dans un mouvement qui le conduit à la béatitude, l'homme se doit d'accorder sans répit chaque instant de son existence au travail intellectuel et à l'acquisition de la science.

Notes du chapitre

[1] ↑ L'un des principes du *Livre du Bien pur* est que toute substance qui subsiste par soi effectue un retour complet sur elle-même, car en elle se vérifie l'identité entre le sujet et l'objet de la connaissance ; cette identité fonde l'indépendance de cette substance à l'égard de tout ce qui lui est extérieur ; cf. *Kitāb al-īdāh fī-l-ḥayr al-maḥḍ*, dans *al-Aflāṭūnīyya al-muḥdaṭa 'inda -l-'arab*, éd. A. Badawi, Koweit, 1977, p. 10, 16 et 27.

[2] ↑ Cf. *Métaph.*, θ, 8, 1049 b 24-25.

[3] ↑ Dans le *De memoria*, 450 a 10-14, Aristote affirme : « La mémoire n'appartiendrait que par accident à la faculté de penser, tandis que par soi, c'est à la faculté sensible qu'elle appartiendrait » (trad. J. Tricot, Paris, 1951, p. 59).

[4] ↑ Le commentaire d'Avicenne à la *Théologie d'Aristote*, trad. G. Vajda, *op. cit.*, p. 406 ; éd. arabe, *op. cit.*, p. 73.

[5] ↑ L'encyclopédie philosophique d'Avicenne s'intitule *Le livre de la Guérison* : ce dont il est question, c'est de la guérison de l'âme et non de celle du corps. Parmi ses autres ouvrages, on trouve *Le livre du Salut* et *Le livre de la Direction*. Guérir-guider-sauver l'homme : tel est le but de la philosophie qui détermine la destinée de l'homme.

[6] ↑ Au livre I du *TAS* (p. 40), Avicenne désigne l'intellect acquis comme étant le degré suprême que puisse atteindre l'intellect de l'homme. L'intellect saint n'est pas un degré supplémentaire de l'intellect adjoint aux quatre autres ; il caractérise l'état de réceptivité parfaite de certains hommes, qui est tel qu'il leur est donné de recevoir instantanément les formes intelligibles, sans avoir besoin de recourir à un travail de préparation. C'est cette disposition singulière que désigne Avicenne par « intellect saint », alors qu'« intellect acquis » caractérise non pas le degré de réceptivité de l'intellect, mais l'actualisation des formes intelligibles dans l'intellect.

[7] ↑ *De anima*, III, 4, 430 a 4.

[8] ↑ *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953, p. 17.

[9] ↑ Il semble que la théorie de l'intellect agent comme principe séparé dans lequel inhérent les formes intelligibles soit uniquement destinée à sauver l'idéalisme avicennien tout en évitant d'avoir recours à la théorie platonicienne des Idées. Pour la critique avicennienne des Idées, cf. *ŠM*, VII, 3.

[10] ↑ *De anima*, III, 4, 430 a 2-3. Pour la subordination de la connaissance de soi à la connaissance de l'autre dans la pensée d'Aristote, cf. F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1991, p. 29-38.

[11] ↑ *ŠM*, trad. Anawati modifiée, *op. cit.*, t. II, p. 95-96.

[12] ↑ Cf. *Les notes, Kitāb al-Ta'liqāt*, éd. A. Badawī, Le Caire, 1973 p. 189.

[13] ↑ Dans le *Livre du Bien pur*, il est précisé que ce sont les intellects en acte qui s'intelligent eux-mêmes ; de cette intellection découle la connaissance de toutes choses,

op. cit., p. 14. La noétique du *Livre du Bien pur* s'inscrit dans le cadre de l'innéisme platonicien : l'intellect contient toutes les formes intelligibles.

[14] ↑ ŠM, trad. Anawati, t. II, p. 97, éd. arabe, p. 359.

[15] ↑ Aristote (*Métaph.*, Λ, 9, 1074 b 33) définit la pensée du Premier moteur comme « pensée de pensée ».

[16] ↑ Le commentaire d'Avicenne à la *Théologie d'Aristote*, trad. G. Vajda légèrement modifiée, *op. cit.*, p. 368 ; éd. arabe, *op. cit.*, p. 49-50.

[17] ↑ N° 549, p. 185. Le passage de la puissance à l'acte est conçu par Avicenne comme un habitus (*malaka*).

[18] ↑ *Les notes*, p. 79-80.

[19] ↑ Plotin ne s'arrête pas à une simple identité à soi de l'Intellect, mais distingue le sujet et l'objet de l'intellection ; cf. I. Crystal, « Plotinus on the Structure of Self-Intellection », *Phronesis*, XLIII, 3, 1998, p. 279. Selon Plotin, il faut distinguer deux intellects, l'intellect discursif (*dianoia*) et le *Nous* ; seul ce dernier est orienté complètement vers lui-même (*Enn.*, V, 5 et 6). Il n'y a véritablement connaissance de soi que lorsque le sujet et l'objet d'abord distincts coïncident dans l'acte de connaître ; cette coïncidence n'advient que dans l'intellection. Cf. C. G. Steel, *The changing self*, Bruxelles, 1978, p. 44.

[20] ↑ *TAS*, V, 7, p. 223-224. Comme le note D. Modrak à propos d'Aristote, l'unité de l'expérience est déduite de cette compétition entre les différentes puissances et non à partir du fait que l'objet momentanée de l'expérience constitue un tout cohérent. Cf. *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago, 1987, p. 138.

[21] ↑ Pour le détail de cette argumentation, cf. A. Hasnaoui, « La conscience de soi chez Avicenne et Descartes », *Descartes et le Moyen Age*, Paris, 1997, p. 289-290.

[22] ↑ La première occurrence de cet argument sera analysée plus loin ; cf. *infra*, p. 116.

[23] ↑ *TAS*, V, 7, p. 225.

[24] ↑ *LD*, n° 456-457, p. 164.

[25] ↑ *LD*, n° 403, p. 147.

[26] ↑ Le moi est affecté par des changements dans le temps auquel il est réceptif, la conscience qu'il a de lui-même accompagne cette réceptivité, elle n'est pas un acte fondateur qui le détermine comme un être actif. L'acception avicennienne du sujet s'inscrit dans le sillage de celle de la philosophie antique qui le définit comme *hypokeimenon*.

[27] ↑ N°s 278-279, p. 117. Cf. S. Pines, « La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî », *Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî Physics and Metaphysics*, Leyde, 1979, p. 206-207.

[28] ↑ N° 282, p. 118 ; trad. S. Pines, *op. cit.*, p. 209.

[29] ↑ N° 284, p. 118 ; trad. S. Pines, *op. cit.*, p. 210.

[30] ↑ ŠM, VIII, 7, trad. Anawati, *op. cit.*, p. 103.

[31] ↑ Elle aurait vu le jour alors qu'il rédigeait *Les notes* ainsi que certaines réponses du *Livre des discussions*. L'état de la question ne permet que des conjectures ; les deux ouvrages considérés comme tardifs auraient été rédigés entre 1034 et 1037 ; cf. D. Gutas, *op. cit.*, p. 141-145. J. Michot conteste cette hypothèse : certains passages du *LD*

remonteraient à une date antérieure, vers 1015. Il établit de manière convaincante que les différents passages du *LD* ne sont pas tous rédigés à la même époque, ce qui pourrait expliquer les contradictions relevées. Cf. « Une nouvelle œuvre du jeune Avicenne », *Bulletin de philosophie médiévale*, 34, 1992, p. 150-152.

[32] ↑ Au chapitre 4 du livre V, Avicenne donne une démonstration de l'*immortalité* de l'âme fondée sur le principe de l'absolue simplicité de l'essence de l'âme, p. 205-206.

[33] ↑ *Uṭlūḡiyā Aristāṭālīs*, *op. cit.*, p. 22.

[34] ↑ *Kitāb al-mu'āḡalatu al-nafs lī Aflāṭūn*. Certains manuscrits attribuent cette épître à Platon, d'autres à Hermès. Son éditeur pense qu'elle a probablement été rédigée à l'époque hellénistique tardive entre le III^e et le V^e siècle et qu'elle appartient au corpus hermétique. Cf. A. Badawi, *al-Aflāṭūniyya al-muḡdaṭa 'inda-l-'arab*, *op. cit.*, p. 112.

[35] ↑ Ğāḡiḡ, *al-Masā'il wa-l-ḡawābāt fī-l-ma'rifa*, éd. Hārūn (modifiée), Beyrouth, 1991, vol. II, p. 51. Le théologien ne déduit pas que l'âme est une substance immatérielle parce qu'elle est capable d'avoir conscience de soi en dehors de toute saisie sensorielle – sa préoccupation est liée à la question de la connaissance. Néanmoins, la doctrine de l'âme de Mu'ammār, selon Šahrastānī, se rattache à celle des philosophes, c'est-à-dire, vu l'époque, aux premiers traités traduits en arabe de l'école néoplatonicienne (*Le livre des religions et des sectes*, t. I, trad. D. Gimaret, p. 233). Bien que l'âme soit pour lui un atome, il la considère comme séparée du corps et comme n'étant ni spatiale, ni temporelle, ni localisée ; cf. al-Aš'arī, *Maḡālāt al-Islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, Wiesbaden, 1963, p. 281.

[36] ↑ *Fragment sur l'âme*, trad. par M. Allard et G. Troupeau, Beyrouth, 1962, p. 63. On ne sait presque rien de Muḡyī al-Dīn al-Iṣfahānī, si ce n'est qu'il vécut dans la première moitié du XI^e siècle.

[37] ↑ Dans le *Compendium sur l'âme*, Avicenne énonce en écho, au précepte delphique : « Qui se connaît soi-même, connaît son Dieu » (*op. cit.*, p. 147). La connaissance de soi apparaît comme l'une des voies menant à Dieu. La connaissance qu'a d'elle-même et de Dieu la première intelligence du cosmos avicennien relève d'une manifestation du même ordre ; elle ne connaît sa cause en se connaissant elle-même que parce que Dieu s'est révélé à elle. Cf. *C. Th.*, *op. cit.*, p. 50.

[38] ↑ La transparence à soi des substances immatérielles est une thèse développée dans la tradition néoplatonicienne. Platon ne dit pas que, lorsque l'homme prend conscience de lui-même, il lui est donné par ce même acte de connaître l'essence de sa nature. Comme le note L. Westra, au sens strict, la connaissance de soi – entendue comme connaissance métaphysique de l'essence – est impossible dans le contexte de l'épistémologie platonicienne. Cf. L. Westra, « Self-Knowing in Plato, Plotinus and Avicenna », dans *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York, 1992, p. 89-92.

[39] ↑ Thomas d'Aquin distinguera clairement ces deux formes de connaissance de soi ; cf. F.-X. Putallaz, *op. cit.*, p. 110-119.

[40] ↑ Pour Descartes, l'âme pense toujours et la pensée est présente à elle-même ; comme l'explique É. Balibar : « "Je pense" se démultiplie à l'infini, car c'est une idée qui enveloppe toutes les modalités de la pensée, les pensées de tous les objets possibles, et

finalement toutes mes actions en tant que je les pense » ; cf. *Identité et différence*, Paris, 1998, p. 42. Dans la perspective cartésienne, n'importe laquelle de mes activités me renvoie à moi-même en tant que chose pensante. Mon activité intellectuelle est ininterrompue et éclaire toutes mes autres activités. Par ailleurs, le « je pense » est un commencement absolu. Pour Avicenne, le « je pense » n'a de signification qu'à l'intérieur d'un système métaphysique préétabli dans lequel la pensée de l'homme n'est qu'un moment qui participe d'une réalité bien plus vaste, qui le dépasse et constitue le principe à la fois de son être et de sa pensée. La pensée intellectuelle de l'homme est conçue comme le fruit d'un processus qui a pour origine l'intelligibilité et la générosité divine.

[41] ↑ L'influence de la conception aristotélicienne du savoir sur celle d'Avicenne a été notée par D. Gutas, *op. cit.*, p. 218-234.

Conclusion

« L'homme a besoin de plus de chose que ce qui est dans la nature. »

(*TAS*, V, 1, p. 181).

La pensée intellectuelle est le point culminant de la capacité d'initiative et d'invention de l'homme. Penser, c'est être capable de combiner à l'infini les principes premiers pour s'adapter à des situations nouvelles, les prévoir et les maîtriser. L'homme ne limite pas son existence aux mobiles qui animent les êtres vivants uniquement préoccupés par la survie et la génération de l'espèce ; il les dépasse par son activité politique, par sa compréhension esthétique du monde. Là où l'animal ne voit qu'une indication sur ce qui est lui est favorable ou nuisible, l'homme éprouve du plaisir à la contemplation d'une composition harmonieuse de couleur. Là où des animaux, comme l'oiseau ou l'abeille (*TAS*, V, 1, p. 182), guidés par leur instinct, manifestent un certain art en construisant des nids ou des ruches pour survivre, l'homme fonde une cité dont les lois trouvent leur origine dans la contemplation d'un ordre idéal. Chez l'homme, l'activité des facultés corporelles est illuminée par l'intellect, par cette capacité de dépasser les lois qui régissent la nature. La pensée intellectuelle est le pouvoir de se détacher de la matière : qu'est-ce à dire, sinon affirmer la liberté créatrice de l'homme, sa spontanéité, sa faculté d'appréhender la nature d'après les principes de sa pensée ?

Mais l'activité intellectuelle dépend d'un principe extérieur. Le fonctionnement même de l'imagination – entendue comme faculté composante autorisant l'individu à produire des phantasmes uniques et à accéder à ses désirs – est décrit dans les termes servant à expliquer le mécanisme de la vision. Les images s'impriment dans la puissance corporelle de la même manière que les formes des choses vues dans l'humeur cristalline de l'œil. L'imagination est comparée à un miroir : c'est un outil qui réfléchit ce qu'on lui tend, il ne réfracte que ce qui se présente à lui. Le statut des images et celui des formes intelligibles est semblable, elles sont reçues respectivement par la puissance corporelle et par la puissance incorporelle. La faculté d'imagination et la faculté intellectuelle sont caractérisées en termes de disposition et de réceptivité. L'optique sert de modèle paradigmatique tant pour décrire le fonctionnement de nos représentations que celui de notre pensée intellectuelle, qui n'a pas sa source dans l'homme. La personne singulière n'est pas le commencement de cet acte pur qu'est la pensée ; c'est l'intelligibilité absolue du Premier Principe qui en est l'origine. Dieu est conçu par Avicenne comme un pur intellect (*'aql maḥḍ*) (*ŠM*, VIII, 6, p. 356), qui contemple continuellement son essence. Tout ce qui est procède de cet acte réflexif du Premier Principe. Le cosmos avicennien est le fruit du mouvement de conversion qui conduit chaque intelligence séparée à intelliger le principe de son être (*ŠM*, IX, 4, p. 406). Les âmes rationnelles émanent de la dernière intelligence, et la pensée intellectuelle, acte créateur, procède aussi du mouvement qui ramène l'âme vers son principe. Dans un système émanatiste, la réceptivité n'est pas seulement une marque d'infériorité ontologique, elle manifeste l'aptitude de l'inférieur à être illuminé par son principe :

elle révèle une similarité de nature entre eux. Ainsi, le prophète, qui est l'une des figures avicenniennes de l'homme accompli, est aussi celui dont les facultés sont les plus réceptives au flux divin. Son imagination reçoit fidèlement les formes contenues dans les âmes des sphères célestes et son intellect est qualifié de « saint », parce qu'il reflète les formes intelligibles dans tout leur éclat. L'homme est un être libre parce qu'il appartient par sa faculté de penser au monde intelligible qui a son origine dans l'absolue liberté de Dieu. Reste que le modèle avicennien de l'homme libre et accompli peut paraître exclusif. La finalité intellectuelle de l'homme et l'assimilation de l'activité vertueuse à l'activité intellectuelle entraînent le risque d'une réduction du tout de l'existence à un seul de ses aspects, fût-il le plus noble.

Bibliographie

Œuvres d'Avicenne citées

Al-Šifā', *Kitāb al-nafs*, texte arabe : éd. I. Madkour, Le Caire, 1969 ; traduction latine médiévale : *Avicenna Latinus, Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I-II-III, éd. S. Van Riet, introd. de G. Verbeke, Louvain-Leyde, 1972, et livres IV-V, éd. S. Van Riet, introd. de G. Verbeke, Louvain-Leyde, 1968.

Al-Šifā', *al-Ilāhiyyāt*, texte arabe : éd. G. C. Anawati et S. Zayed, Le Caire, 1960 ; trad. franç. : Avicenne, *La métaphysique du Šifā'*, livres I à V, trad. et notes par G. C. Anawati, Paris, 1978 ; livres VI à X, trad. et notes par G. C. Anawati, Paris, 1985.

Al-Šifā', *al-Manṭiq*, I, *al-Madḥal*, éd. Ḥ. Bāšā et I. Madkkour, Le Caire, 1962.

Manṭiq al-mašriqiyyīn, éd. Š. al-Nağğār, Le Caire, 1982.

Kitāb al-Mubāḥaṭāt, éd. M. Bīdārfar, Ghom, 1992.

Kitāb al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt lī Abī 'Alī bin Sīnā ma'a šarḥ Našīr al-Dīn al-Ṭūsī, éd. S. Dunyā, 4 vol., Le Caire, 1957 ; trad. franç. : A.-M. Goichon, *Le Livre des directives et des remarques*, Paris, 1961.

Tafsīr kitāb Utūlūgiyā min al-Inšāf 'an al-Šayḥ al-Ra'īs Abī 'Alī bin Sīnā, texte arabe : éd. A. Badawī, dans *Aristū 'inda-l-'arab*, Koweit, 1978, p. 37-74 ; trad. franç., G. Vajda,

« Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote* », *Revue thomiste*, 1951, p. 346-406.

Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī kitāb al-nafs li-Aristāṭālīs, éd. A.

Badawī, dans *Aristū 'inda l-'Arab*, Koweit, 1978, p. 75-116.

Kitāb al-Nağāt, texte arabe : éd. M. T. Dānešpağū, Téhéran,

1945 ; traduction anglaise du *Traité de l'âme* de *Kitāb al-*

Nağāt : R. Rahman, *Avicenna's Psychology, an english*

translation of Kitāb al-Najāt, II, 6, Oxford, 1952.

Kitāb al-Ta'liqāt, éd. A. Badawī, Le Caire, 1973.

Kitāb al-Hidāya, éd. M. 'Abduh, Le Caire, 1974.

Al-Risāla al-aḍḥawīyya fī-l-ma'ād, éd. S. Dunyā, Le Caire,

1949.

Al-Firdaws fī māhiyyat al-insān, éd. D. Ḥ. 'Āṣī, dans *Al-tafsīr*

al-Qur'ānī wa -l-luğat-l-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā, Beyrouth,

1983, p. 126-147.

Tafsīr ṣurat- al-nās, éd. D. Ḥ. 'Āṣī, dans *Al-tafsīr al-Qur'ānī*

wa -l-luğat- l-ṣūfiyya fī falsafat Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 121-125.

Al-Qānūn fī -l-ṭibb, 4 vol., éd. S. al-Laḥḥām, Beyrouth, 1994.

Risāla fī-l-kalām 'alā-l-nafs al-nāṭiqā, éd. F. al-Ahouani,

dans *fī aḥwāl al-nafs*, Le Caire, 1952, p. 195-199.

Mabḥaṭ 'an al-quwā al-nafsāniyya, texte arabe : éd. F. al-

Ahouani, dans *fī aḥwāl al-nafs*, *op. cit.*, p. 146-178 ; trad.

all. : S. Landauer, « Die Psychologie des Ibn Sīnā »,

Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft,

vol. XXIX, 1876, p. 335-372.

Aḥwāl al-nafs, éd. F. al-Ahouani, dans *fī aḥwāl al-nafs*, *op.*

cit. p. 46-142.

Ta'alluq al-nafs bi-l-badan, manuscrit de la bibliothèque
Sībahsālār de Téhéran : Sep 1217 10, f. 1-5.