IBN-E-SINA OU AVICENNE

IBN-E-SINA OU AVICENNE

Avicenne est un des plus grands noms de la philosophie islamique et l'avicennisme se situe au carrefour de la pensée orientale et de la pensée occidentale. La forme du nom sous lequel Avicenne est traditionnellement connu dans l'histoire de la philosophie et de la médecine en Occident résulte d'une mutation de la forme authentique Ibn Sina, advenue au cours du passage de ce nom à travers l'Espagne. Cette mutation est déjà un indice de la double perspective sous laquelle on peut envisager l'œuvre d'Avicenne et, d'une façon générale, l'avicennisme: perspective occidentale, telle que nous l'avait léguée la scolastique latine médiévale, et perspective de l'islam oriental ou, plus exactement, celle de l'islam iranien, où la tradition avicennienne a continué de vivre jusqu'à nos jours.

La perspective occidentale latine résulte de la pénétration d'une partie de l'œuvre d'Avicenne dans le monde médiéval. Dès le milieu du XIIe siècle, à Tolède, on traduisit, avec quelques œuvres d'Aristote, un certain nombre de traités de penseurs musulmans: al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali (Algazel), Avicenne. Viendront ensuite les traductions des œuvres d'Averroès. Si importantes que fussent ces traductions, il ne s'agissait cependant que d'une entreprise fragmentaire par rapport à l'ensemble des œuvres d'Avicenne. Elle s'attachait, il est vrai, à un ouvrage fondamental: la somme qui a pour titre le Kitab al-Shifa' (Livre de la guérison de l'âme), embrassant la logique, la physique et la métaphysique. Aussi cela suffit-il pour déterminer une influence considérable, telle qu'il est permis de parler d'un "avicennisme latin" médiéval, même si peut-être il n'y eut pas de penseur chrétien pour être avicennien "jusqu'au bout", au sens où il y eut des averroïstes pour qui l'œuvre d'Averroès s'identifiait avec la vérité philosophique tout court.

La doctrine d'Avicenne put s'allier avec les formes de platonisme déjà connues (celles de saint Augustin, Denys, Boèce, Jean Scot ?rigène); cependant, la cassure devait se produire à la limite où la doctrine avicennienne fait corps avec son angélologie, et, partant, avec sa cosmologie. C'est à cause de cette brèche que l'averroïsme devait, en Occident, submerger l'avicennisme. Les conséquences en pourraient être suivies, de siècle en siècle, jusqu'à nos jours. Il reste que les grands noms de la philosophie islamique connus de la scolastique latine sont uniquement ceux d'al-Kindi, al-Farabi, Avicenne, Ibn Bajja, Ibn Tufayl, Averroès. Ce sont ces mêmes noms qui eurent le privilège de retenir, les premiers, l'attention des philosophes orientalistes.

Il en résulta un schéma assez simple. On connut la critique incisive portée par al-Ghazali contre Avicenne et contre la philosophie en général; on estima que la philosophie n'avait pas pu s'en relever. On connaissait l'effort massif d'Averroès, faisant face simultanément à la critique ghazalienne et à la philosophie avicennienne, pour restaurer ce qu'il estimait être le pur péripatétisme d'Aristote. L'effort d'Averroès, poursuivi en Andalousie dans des circonstances difficiles, fut sans lendemain en Islam occidental. Et c'est pourquoi, pendant longtemps, tout le monde a répété, après Ernest Renan, que la philosophie islamique s'était finalement perdue dans les sables après la mort d'Averroès. C'était par là même adopter une mauvaise perspective pour juger de l'œuvre d'Avicenne, sans pressentir la riche signification qu'elle revêtait ailleurs.

Cette signification, et avec elle la vitalité philosophique de l'avicennisme, c'est en effet ailleurs qu'en Occident que nous avons à en chercher le témoignage, à savoir en Islam oriental, dans ce monde iranien dont Avicenne était originaire et dans les limites duquel il passa toute sa vie.

Là même où nous rencontrons une tradition avicennienne persistante, les philosophes qui y ont lu Ghazali n'en ont point tiré pour la philosophie les conséquences qu'en tirèrent certains Occidentaux, un peu obsédés par leur comparaison avec la critique de Kant. Quant au nom d'Averroès, il fut pratiquement ignoré en Orient; son œuvre ne put guère franchir les limites de l'Espagne; elle ne survécut même que grâce, en partie, à l'abri de l'écriture hébraïque et par les traductions latines publiées en Occident. L'averroïsme, c'est essentiellement le phénomène de l'"averroïsme latin", qui se prolongea en Occident jusqu'au XIIe siècle, et qui exerça une influence en profondeur sur la pensée moderne. Pour comprendre l'œuvre d'Avicenne, il importe donc de la replacer dans la perspective où elle ne cessa de fructifier et d'inspirer, de génération en génération, des commentaires le plus souvent très originaux. Ce faisant, on la dissocie du complexe où nos historiens de la philosophie la situaient comme appelée à succomber soit devant Ghazali soit devant Averroès.

1. La vie et l'œuvre

Avicenne (Abu 'Ali al-Husayn b. 'Abd Allah Ibn Sina) est né, au mois d'août 980, près de Boukhara, en Transoxiane, c'est-à-dire à cette extrémité orientale du monde iranien qui, aujourd'hui en dehors des limites politiques de l'?tat iranien, est souvent désignée comme l'"Iran extérieur".

Quelques coordonnées seront utiles: en Occident latin, la fin du Xe siècle et le début du XIe sont plutôt une période d'attente; on ne peut guère signaler que les noms de Gerbert (Sylvestre II, 1003), Fulbert (1028) et l'école de Chartres, Lanfranc (1005-1089); saint Anselme naît en 1003. A Byzance, nous rencontrons le nom du grand philosophe néoplatonicien Michel Psellos (1008-1075). En Orient islamique, la pensée est en plein essor.

Le grand théologien du Kalam sunnite, al-Ash'ari, avait quitté ce monde en 935; le philosophe al-Farabi, surnommé "le Second Maître" (après Aristote), et dont un des livres devait mettre Avicenne définitivement sur la voie, était mort en 950. Les théologiens du shi'isme duodécimain, Shaykh Saduq Ibn Babuyeh (991) et Shaykh Mufid (1022), achèvent de constituer le corpus des traditions des Imams du shi'isme duodécimain, source de méditation pour plus d'un philosophe avicennien. Enfin l'œuvre d'Avicenne est contemporaine d'un fait d'une importance majeure: la constitution de ce que l'on peut désigner comme le corpus ismaélien, c'est-à-dire les œuvres considérables, tant en langue arabe qu'en langue persane, où s'expriment la philosophie et la théosophie de cette branche du shi'isme que l'on appelle ismaélisme et qui représente par excellence l'ésotérisme de l'islam.

Avicenne et le shi'isme

Il y a seulement peu d'années que nous sont connues quelques-unes des œuvres ismaéliennes représentatives, que la "discipline de l'arcane" fit trop longtemps garder dans le secret des bibliothèques. Il faut au moins mentionner les grands noms d'Abu Ya'qub Sejestani (Xe s.), Abu Hatim al Razi (mort en 933) qui eut de célèbres controverses avec un digne adversaire, le médecin Abu Bakr al-Razi, le Rhazès des Latins, son compatriote (originaire comme lui de Rayy, l'ancienne Rhagès, ville toute proche de l'actuel Téhéran), Hamid Kermani (vers 1017), Nasir Khosraw (entre 1072 et 1077). Le fait est d'importance, parce que, sans que nous puissions discerner leur genèse, les penseurs ismaéliens produisent de véritables sommes dont la découverte a changé quelque chose dans notre vision de la philosophie en Islam.

C'est ainsi, par exemple, que la théorie des Dix Intelligences, définitivement constituée chez al-Farabi et qui se retrouve au long des siècles dans toute cosmologie et gnoséologie traditionnelles, reparaît avec un sens approfondi, chez Hamid Kermani, avant qu'Avicenne ne l'intègre à son propre système. Fait non moins significatif pour la vie culturelle et spirituelle de l'islam iranien: le propre père et le frère d'Avicenne appartenaient à l'ismaélisme. Lui-même, en son autobiographie, fait allusion à leurs efforts pour entraîner son adhésion à la confrérie, à la

da'wat ismaélienne. Mais, bien que l'on puisse dégager certaines analogies de structure entre l'univers avicennien et la cosmologie ismaélienne, le philosophe ne se décida pas à rallier la confrérie. Une autre question reste posée: s'il se déroba devant le shi'isme ismaélien, la confiance que lui témoignèrent les princes shi'ites de Hamadan et d'Ispahan ne conduit-elle pas à penser qu'il a dû rallier le shi'isme duodécimain? Une opinion assez courante en Iran répond à la question par l'affirmative en s'autorisant, en outre, de certaines pages du philosophe.

écrivain et homme politique

On vient de faire allusion à l'autobiographie d'Avicenne. Le récit, continué et achevé par son fidèle disciple Juzjani, nous permet de suivre au mieux la vie de notre philosophe. Son père sut excellemment pourvoir aux soins de son éducation: puis il aborda seul les hautes sciences. Nous apprenons que, à peine âgé de dix-sept ans, il s'était déjà assimilé toute l'encyclopédie du savoir: mathématiques, physique, logique, métaphysique, droit canonique, théologie. La Métaphysique d'Aristote lui causa de grandes difficultés; il la relut quarante fois avant qu'un traité d'al-Farabi lui en ouvrît enfin la compréhension. Il s'était en outre appliqué avec un si grand zèle à l'étude de la médecine, sous la direction d'un médecin chrétien, 'Issa Ibn Yahya, que le prince samanide Nub Ibn Mansur (mort en 997) n'hésita pas à confier au jeune homme le soin de le guérir d'une grave maladie. Le traitement ayant réussi, le jeune Avicenne reçut en récompense libre accès à l'importante bibliothèque du palais. Après la mort du prince et celle de son père commence sa vie itinérante.

Il donne des cours publics à Gorgan (région nord-est de la mer Caspienne), où il commence à composer son Canon (Kanun) de médecine, ouvrage qui en traduction latine fut pendant plusieurs siècles la base des études médicales en Europe. Puis Avicenne progresse vers l'ouest de l'Iran; à Rayy d'abord, puis à Hamadan où l'émir Shamsoddawleh le choisit comme ministre (une opinion, naguère émise en Occident, a proposé d'expliquer par sa situation de ministre, vizir , la qualification d'al-shaykh al-ra'is sous laquelle Avicenne est désigné couramment. En réalité, la tradition orientale s'accorde à interpréter ce titre comme signifiant ra'is al-hukama' (le chef de file des philosophes). Avicenne inaugura à Hamadan un programme de travail écrasant; le jour était consacré aux affaires publiques, la soirée et la nuit aux affaires scientifiques. Le shaykh menait de front la composition du Shifa' et celle du Canon médical; un disciple relisait les feuillets du premier, un autre ceux du second. Malheureusement, la situation politique d'un ministre n'est guère conciliable avec les exigences

de la vie philosophique. Avicenne en fit la cruelle expérience.

Après la mort du prince Shamsoddawleh et dès le début du règne de son fils, les choses se gâtèrent tout à fait pour notre philosophe. Il réussit à s'enfuir près du prince d'Ispahan, l'émir bouyide 'Alaoddawleh. ? Ispahan, nouveau programme de vie studieuse et productive. Finalement, tandis qu'il accompagnait son prince dans une expédition contre Hamadan, une grave affection intestinale dont notre philosophe souffrait depuis longtemps tourna à la crise aiguë; le médecin Avicenne se soigna lui-même, mais trop énergiquement, et mourut de façon très édifiante, en musulman fidèle, au mois d'août 1037 (Ramadan de l'an 428 de l'hégire) à l'âge de cinquante-sept ans.

Une œuvre encyclopédique

On ne peut donner ici qu'une idée de son immense production. La bibliographie minutieuse établie par G. C. Anawati (Le Caire) comporte deux cent soixante-seize titres. Celle, non moins minutieuse, établie par le professeur Yahya Mahdavi (Téhéran) comporte deux cent quarante-deux titres. Sans que nous puissions rendre compte ici des raisons de leur différence, les deux chiffres suffisent à indiquer que l'œuvre totale d'Avicenne correspond à un labeur écrasant. Certains ouvrages sont des monuments, comme le Shifa' , le Canon ; d'autres sont des ouvrages de dimension normale (le Kitab al-Nadjat ou Livre de la délivrance de l'âme), voire de simples opuscules. Avicenne a écrit principalement en arabe classique, qui était pour lui ce que fut pour nous le latin. Mais il a écrit également en persan, sa langue maternelle.

Sa production couvre tout le champ du savoir, tel qu'il typifie la culture islamique de l'époque: logique, linguistique, poésie; physique, psychologie, médecine, chimie; mathématiques, musique, astronomie; morale et économie; métaphysique: les ilahiyat (la philosophia divinalis).

Relevons enfin particulièrement les ouvrages sur la mystique (parmi lesquels les récits symboliques que l'on rappellera plus loin), les commentaires sur plusieurs sourates du Coran, auxquels on rattachera le traité sur le sens ésotérique de la prière (Asrar al-Salat). Il faut encore mentionner une importante correspondance avec quelques philosophes contemporains. Le dessein personnel du philosophe devait trouver son achèvement dans ce qu'il désigne à maintes reprises comme devant être une "philosophie orientale" (hikmat mashriqiya). Nous mentionnerons plus loin ce qu'il en est de cette "philosophie orientale", disparue lors du sac d'Ispahan (1034) avec le Kitab al-Insaf (Livre de l'arbitrage équitable), monumental ouvrage

répondant à vingt-huit mille questions et dont il ne subsiste que quelques fragments, Avicenne n'ayant eu ni le temps ni la force de le refaire.

2. La métaphysique

Pour le très bref aperçu qui s'impose ici, le centre de perspective à choisir est la théorie avicennienne de la connaissance, solidaire de toute sa métaphysique, parce que cette noétique se présente comme l'aspect gnoséologique d'une théorie des Intelligences qui est une angélologie, et que cette angélologie fonde la cosmologie, en même temps qu'elle situe l'anthropologie.

L'exister : un accident nécessaire

La métaphysique d'Avicenne est une métaphysique des essences , et cette métaphysique des essences subsistera dans la tradition de l'avicennisme iranien jusqu'à la grande réforme opérée par Molla Sadra Shirazi (1640), personnalité dominante de l'école d'Ispahan, qui substituera une métaphysique de l'exister à cette métaphysique des essences.

L'essence, ou la nature, ou la quiddité, est ce qu'elle est, absolument, inconditionnellement. Cela veut dire qu'elle est neutre et indifférente à l'égard de la condition négative qui doit en maintenir à l'écart tout ce qui peut l'empêcher d'être une idée générale, un des "universaux", de même qu'elle est neutre et indifférente à l'égard de la condition positive déterminant ce qu'il faut lui ajouter pour qu'elle soit réalisée dans un individu particulier. Or, parmi ces essences qui, de par elles-mêmes, n'impliquent ni n'excluent l'universalité ni la singularité et qui, indifférentes et supérieures à l'une et à l'autre, sont l'objet propre de la métaphysique, il en est une privilégiée. De par la nécessité de son contenu propre, chaque essence est ce qu'elle est, c'est-à-dire est quelque chose. Qu'en est-il de ce quelque chose, de cet être quelque chose? La question est telle que, d'emblée, la notion d'être se dédouble en être nécessaire et être possible. Possible est chaque essence, ce quelque chose qu'elle est, mais qui n'existera jamais si quelque cause ne la rend nécessaire. L'exister est alors un accident se surajoutant à l'essence, mais un accident "nécessaire", dès lors que la cause totale en étant donnée, cette cause rend nécessaire cette existence.

L'exister : un accident nécessaire

L'univers avicennien ne comporte pas ce que nous appelons la "contingence", dès lors que le possible est fait existant. Si quelque possible est actualisé dans l'être, c'est que son existence

est rendue nécessaire en raison de sa cause, laquelle à son tour est nécessitée par sa propre cause.

Il s'ensuit que l'idée orthodoxe de "création" subit ici une altération radicale. Il ne peut s'agir de quelque chose comme d'un coup d'?tat survenu en la Volonté divine dans la "prééternité"; c'est une nécessité intradivine qui conduit de l'?tre pur au premier être fait existant. La Création consiste dans l'acte même de la pensée divine se pensant elle-même, et cette connaissance que l'?tre divin a éternellement de soi-même n'est autre que la Première ?manation, le Premier Nouv ou Première Intelligence ('Aql awwal). Cet effet initial, nécessaire et unique, de l'énergie créatrice identique à la pensée divine, assure la médiation de l'Un au Multiple, en posant soi-même le principe auquel il satisfait: "De l'Un ne peut procéder que l'Un".

A partir de cette Première Intelligence médiatrice, la pluralité de l'être va procéder d'une série d'actes de pensée ou de contemplation qui font en quelque sorte de la cosmologie une phénoménologie de la conscience angélique. La Première Intelligence contemple son Principe, et de cet acte de penser procède la Deuxième Intelligence. Elle se contemple elle-même en tant que sa relation avec son Principe rend nécessaire sa propre existence , et de cette pensée par laquelle elle se pense elle-même comme nécessaire par son Principe procède la Première ?me, Motrice du premier ciel ou Sphère des Sphères qui englobe toutes les autres.

Enfin elle se contemple elle-même, dans ce qu'elle est par elle-même, c'est-à-dire qu'elle contemple son essence en tant que possible dont l'existence n'est rendue nécessaire que par son Principe, et de cette pensée impliquant son virtuel non-être procède la matière de la Sphère des Sphères, c'est-à-dire la matière céleste encore toute subtile, une quinta essentia par rapport aux quatre éléments sublunaires. Tandis que la "dimension" de son exister est sa dimension de lumière, la "dimension" de sa propre essence représente donc en quelque sorte sa dimension d'ombre ; le ciel qui en procède marque ainsi la distance qui sépare l'?me motrice de ce ciel et l'Intelligence dont elle émane; c'est cette distance que vise à combler le désir qui entraîne cette ?me vers cette Intelligence, tandis que cette ?me entraîne ainsi son propre ciel dans le mouvement de son désir. Cette triple contemplation instauratrice des premiers degrés de l'être se répète d'Intelligence en Intelligence, jusqu'à ce que soit complète la double hiérarchie : hiérarchie supérieure des Dix Intelligences, celles qu'Avicenne désigne comme les Chérubins (Karubiyun, Kerubim) ou Anges sacro-saints (mala'ikat al-quds, angeli intellectuales), et hiérarchie inférieure des ?mes célestes, celles qu'il désigne comme Anges de

la magnificence (mala'ikat a-l'izza, angeli coelestes).

Ces ?mes célestes, motrices des cieux, n'ont point les facultés de perception sensible; en revanche, elles possèdent l'imaginative à l'état pur, exempte de la servitude et du trouble des sens. Elles sont le "lieu" de l'imaginal entre l'intelligible pur et le sensible (c'est pourquoi leur disparition, dans le système d'Averroès, sera si lourde de conséquences, quand il s'agira d'interpréter les événements visionnaires, les récits prophétiques, l'eschatologie). Il n'est point exclu qu'il faille compter autant d'Intelligences et d'?mes motrices que peut en requérir soit la physique céleste péripatéticienne homocentrique, soit la physique céleste de Ptolémée, comportant pour chaque ciel autant de Sphères qu'en impliquaient les mouvements dans lesquels il apparaissait nécessaire de décomposer le mouvement d'ensemble de l'astre (système des excentriques et des épicycles). Il reste que la hiérarchie des Dix correspond aux Sphères majeures ou englobantes (Sphère des Sphères, Sphère des Fixes, sept Sphères planétaires, Sphère sublunaire). Chaque fois, c'est le désir de l'?me aspirant à l'Intelligence dont elle émane qui communique à chacun des cieux leur mouvement propre. Les révolutions cosmiques auxquelles prend origine tout mouvement sont donc l'effet d'une aspiration d'amour toujours inassouvie.

L'exister : un accident nécessaire

La dernière des Dix Intelligences est celle qui est désignée comme l'"Intelligence agente" ou active ('Aql fa ''al, Intelligentia agens); les philosophes avicenniens l'identifient avec l'Esprit-Saint que le Coran, de son côté, identifie avec Gabriel, l'Ange de la révélation. De cette dernière Intelligence émanent non plus une Intelligence unique et une ?me unique; mais, trop éloignée du Principe, sa vertu émanatrice se fragmente en la multitude des âmes humaines. Elle est celle dont l'"illumination" (ishraq) projette les idées ou formes de connaissance sur les âmes qui ont acquis l'habitus de se tourner vers elle. Il importe en effet de noter que, selon la doctrine avicennienne, l'intellect humain n'a ni la tâche ni le pouvoir d'abstraire les formes, les Idées; il ne peut que se préparer, se rendre apte, par la perception sensible, à recevoir l'illumination de l'Ange projetant sur lui la forme intelligible. Cette illumination est donc une émanation venant de l'Ange ; elle n'est pas une abstraction accomplie par l'intellect humain; elle est eo ipso présence de l'Ange (faute de comprendre cette relation, on ne peut saisir la relation entre cette gnoséologie et l'expérience mystique).

Aussi bien, l'intellect humain a-t-il une structure analogue à celle de l'Ange (la double

"dimension" analysée plus haut). Cependant, la différenciation avicennienne entre intellect contemplatif ou théorétique et intellect pratique n'est pas exactement celle qui, chez Aristote, est désignée par ces mêmes noms. L'intellect est tout simplement l'anima , l'âme pensante. L'intellect pratique (qui est appelé aussi "intellect actif"), c'est l'âme pensante dans sa fonction pratique et active, c'est-à-dire en tant qu'occupée à gouverner le corps et ses puissances vitales. Il est envers l'intellect contemplatif dans le même rapport que l'?me céleste, motrice de son ciel, envers l'Intelligence dont elle émane, ou dans le même rapport que l'intellect contemplatif lui-même envers l'Intelligence agente (c'est ce rapport que mettent en œuvre les récits symboliques de Hayy ibn Yaqzan et de Salaman et Absal).

Quant à l'intellect contemplatif, il comporte quatre degrés: un premier degré où l'intellect, nu et vide, est dans le même état qu'une matière en puissance à l'égard de toute forme; ensuite, il entre déjà en acte par les sensations et les images; il entre tout à fait en acte, devient intellect "acquis", dès qu'il se tourne vers l'Intelligence agente séparée pour en recevoir les formes intelligibles correspondant à ses images sensibles; enfin, à force de répéter cette "conversion" vers l'Ange, cela devient chez lui un état "habituel" ('aql bi-l-malaka, intellectus in habitu) . La relation n'est donc pas une relation purement "intellectuelle" au sens moderne du mot. L'Ange de la connaissance est aussi en un sens éminent l'Ange de la révélation dans chaque acte de connaissance qu'il opère dans l'âme, lorsque celle-ci est devenue apte à recevoir l'irradiation d'une Forme intelligible. La connaissance de soi impliquera la connaissance du "Donateur" de ces formes. On a pu retrouver, dans l'analyse avicennienne d'une essence se pensant elle-même sans référence à son corps, une préfiguration du Cogito . Il conviendrait d'ajouter que ce Cogito implique un Cogitor .

Au-dessus des quatre états qui viennent d'être indiqués, il y a encore un état supérieur d'intimité de l'intellect contemplatif avec l'Ange, qui est l'Intelligence agente et l'Ange de la révélation. Cet état supérieur est désigné comme l'intellect saint ('aql qudsi). Son cas privilégié et son sommet, c'est l'esprit de prophétie, la révélation communiquée aux prophètes. Le schéma de la gnoséologie avicennienne fait ainsi sa place à une "philosophie prophétique", telle qu'en avaient besoin penseurs et spirituels appartenant à la religion prophétique qu'est l'islam.

L'immortalité de l'âme

Tout cela suffit à faire entrevoir que, sur la question du Nouv poictikov qui a départagé dès

l'origine les interprètes d'Aristote, Avicenne, à la suite d'al-Farabi, a opté (contrairement à Themistius et à saint Thomas d'Aquin) pour une Intelligence séparée et extrinsèque à l'intellect humain, sans l'identifier pour autant au concept de Dieu (comme Alexandre d'Aphrodise ou comme les augustiniens). Farabi et Avicenne ont fait de cette Intelligence un être du Plérôme suprême auquel l'être humain se trouve rattaché directement et précisément par elle et c'est là l'originalité "gnostique" de nos philosophes. D'autre part, en puissant contraste avec la doctrine averroïste de l'Intelligence, la doctrine avicennienne considère chaque acte de conjonction de l'âme humaine avec l'Intelligence agente comme marquant un degré de croissance de l'individualité spirituelle de l'homme. Dire que l'Intelligence agente est unique pour le genre humain, ce n'est pas dire pour autant qu'elle est seule immortelle de plein droit. Car la capacité de surexistence, d'immortalité, c'est cela même qu'elle confère à tous ceux chez qui l'aptitude à recevoir son illumination est devenue un état habituel. Ni Farabi, ni Avicenne, ni Sohrawardi ne pouvaient se satisfaire de l'idée péripatéticienne de l'âme comme "forme" d'un corps, "perfection (entéléchie) d'un corps organique ayant la vie en puissance". Cette "information" ou animation d'un corps n'est que l'une des fonctions de l'âme; ce n'est pas même la principale. L'anthropologie de nos philosophes est néo-platonicienne.

3. La "philosophie orientale"

Cette brève esquisse permet de pressentir comment le projet de "philosophie orientale" s'articulait à l'ensemble de l'œuvre ou, pour mieux dire, était la clef de cet ensemble. En Occident latin, il semble que seul Roger Bacon, qui avait lu de très près les traductions latines, s'en soit sérieusement avisé (Opus majus , III, 46: "...secunda philosophia Avicennae quam vocant orientalem , quae traditur secundum puritatem philosophiae in se , nec timet ictus contradicentium lancearum "). Lui fait écho, parmi beaucoup d'autres en Iran, le monumental commentaire produit par Sayyed Ahmad 'Alawi (élève et gendre de Mir Damad, le grand maître de philosophie et de théologie à Ispahan, 1631) sous le titre Clef du Shifa' (Miftah al-Shifa'). Le commentateur justifie son titre en se référant expressément aux quelques lignes par lesquelles Avicenne, dès le début du Shifa' , renvoie à sa "philosophie orientale" comme expression de sa vraie doctrine personnelle.

Orient et Occident

Malheureusement, on l'a rappelé ci-dessus, il ne subsiste de cette "philosophie orientale" que des esquisses, fragments et allusions qu'éclaire, il est vrai, leur contexte. Parce que l'un d'eux (de Slane) avait commis une erreur de vocalisation, les orientalistes ont longtemps débattu sur

la question de savoir ce qu'il convenait d'entendre par cette "philosophie orientale". Nallino passa pour avoir tranché la question (en 1925), en montrant qu'il ne s'agissait pas de philosophie "illuminative", mais de philosophie "orientale"; bref, qu'il convenait de lire mashriqiya et non pas mushriqiya. C'était un peu enfoncer une porte ouverte, car en Orient, en particulier chez les philosophes se succédant de génération en génération en Iran, jamais personne ne s'était avisé de lire autrement que mashriqiya. Malheureusement, cette tradition fut longtemps ignorée en Occident.

Malheureusement aussi, Nallino était animé d'une inexplicable phobie à l'égard des néo-platoniciens. Son propos tendait, en premier et dernier lieu, à dissocier le projet "oriental" avicennien de toute compromission avec la philosophie dite "illuminative" de Sohrawardi. C'était là perdre de vue que l'un et l'autre, Avicenne et Sohrawardi se servent du même terme ishraq (illumination de l'astre à son lever, à son orient); c'était oublier que Sohrawardi, chef de file des Ishraqiyun , n'avait lui-même voulu restaurer rien d'autre qu'une philosophie ou une théosophie "orientale" (les deux termes ishraqiya et mashriqiya sont pour lui équivalents).

Ce qu'il y a de commun et de différent entre Avicenne et Sohrawardi, c'est ce qu'il y a de commun et ce par quoi diffèrent deux philosophes dont l'un reprend le projet de l'autre parce qu'il estime que son prédécesseur n'a pas pu le mener à bien ou n'était pas en mesure de le réaliser. Ainsi s'exprime Sohrawardi à l'égard d'Avicenne, parce que celui-ci n'avait pas atteint, selon lui, jusqu'aux sources "orientales" premières. On s'est donné beaucoup de peine en Occident pour localiser géographiquement et ethniquement les "orientaux" auxquels pouvait penser Avicenne, lorsqu'il parle de "philosophie orientale". Aucune solution proposée sur ce plan n'a, semble-t-il, été convaincante. En revanche, il y a une tradition constante en théosophie et mystique islamiques, selon laquelle l'"Orient" (mashriq) désigne le monde de la lumière, le monde des Intelligences, les univers angéliques, tandis que l'"Occident" (maghrib) réfère au monde des ténèbres et de la matière sublunaire où "déclinent" les âmes. Or, cette façon de comprendre l'Orient est parfaitement explicite non seulement chez Sohrawardi mais chez Avicenne lui-même, dans son récit symbolique de Hayy ibn Yaqzan.

Orient et Occident

Nous dirons seulement ici que, dans l'état des textes, l'idée la plus précise que l'on puisse se faire de cette "philosophie orientale" d'Avicenne est à chercher, d'une part, dans ce qui a survécu de ses Notes sur la Théologie dite d'Aristote (théologie qui est en fait une paraphrase,

en arabe, des dernières Ennéades de Plotin). Ce n'est pas un hasard si toutes les références qu'y donne Aristote à sa "philosophie orientale" (une demi-douzaine) se rapportent au devenir posthume de l'âme, aux conditions de son retour dans le monde qui lui est propre, le monde qui dans les Récits symboliques est précisément désigné comme l'"Orient".

D'autre part, cette idée de l'Orient au sens spirituel est à recueillir dans la trilogie de ces Récits mystiques où Avicenne a déposé le secret de son expérience personnelle, offrant ainsi le cas assez rare d'un philosophe prenant parfaitement conscience de lui-même et parvenant à configurer ses propres symboles. Les trois Récits ont pour thème le voyage spirituel vers un Orient mystique, introuvable sur nos cartes, mais dont l'idée émerge déjà dans les gnoses antérieures à Avicenne. Le Récit de Hayy ibn Yaqzan (dont Sohrawardi écrira intentionnellement la "suite", dans son propre Récit de l'exil occidental) débute par un prologue qui rappelle certains autres récits inspirés de l'hermétisme en Islam; il forme une invitation et une initiation au voyage mystique dont il décrit les étapes jusqu'à l'Orient, en compagnie de l'Ange illuminateur, l'Intelligence agente, dont la relation personnelle avec le philosophe s'individualise sous les traits du personnage de Hayy ibn Yaqzan (Vivens filius Vigilantis , Veilleur, cf. Les Egregoroï des livres d'Hénoch). Le Récit de l'oiseau effectue ce voyage aux péripéties dramatiques, jusqu'à l'Extrême-Orient.

Sohrawardi le traduira en persan; il y en aura plus d'une imitation, l'ensemble formant un cycle qui trouvera son couronnement dans l'admirable épopée mystique persane de Faridoddin 'Attar (XIIe s.). Le Récit de Salaman et Absal , c'est le drame des deux héros de la partie finale du Livre des directives et des remarques (Kitab al-Isharat wa-l-tanbihat); ils typifient les deux intellects contemplatif et pratique (cf. supra), et plus largement encore correspondent aux figures des documents hermétistes: Phôs- Lumière et Adam terrestre, Prométhée et ?piméthée, l'homme "célestiel" et l'homme de chair. Ce ne sont point là des allégories, mais des symboles (on confond trop souvent les deux termes). Il ne s'agit pas d'affabulations de vérités théoriques pouvant être aussi bien dites autrement. Ce qu'Avicenne essaye d'y configurer - son drame intime personnel, l'apprentissage de toute une vie - ne pouvait être dit autrement. Car le symbole est chiffre et silence; il dit et ne dit pas. Il n'est point expliqué une fois pour toutes; sa signification s'amplifie au fur et à mesure que chacun y lit le chiffre de sa propre transmutation.

Comprendre vraiment, c'est prier

A ce moment précis, la question se poserait de savoir si le philosophe Avicenne fut ou non un

mystique. Il ne semble pas, en tout cas, que l'on soit en mesure de répondre à la question, si l'on commence par adopter le point de vue de quelque théologie dogmatique étrangère à l'avicennisme, voire étrangère au climat propre à l'Islam. En vertu de ses prémisses, semblable théologie pourra refuser à Avicenne et à ses confrères la qualification de "mystique". Elle aura commis une pétition de principe et la question n'en continuera pas moins de se poser. C'est que le mot "mystique" peut aussi bien prendre des acceptions différentes, en passant d'une théologie à une autre.

On observera qu'en Islam même, Avicenne est généralement classé, de plein droit, parmi les falasifat al-Islam , les philosophes de l'Islam, plutôt que parmi les spirituels, qu'il s'agisse des soufis ou qu'il s'agisse des 'urafa' . Mais c'est qu'à le classer parmi ces derniers, rien ne laisserait entendre qu'il fut aussi un philosophe, tandis qu'en le classant, comme il se doit, parmi les philosophes, rien n'exclut qu'il ait eu aussi sa propre expérience mystique. Or, si l'on médite le Récit de l'oiseau et le personnage d'Absal, il semble impossible de nier que le philosophe Avicenne ait atteint une réalisation spirituelle personnelle nettement différenciée d'une philosophie purement théorique. En outre, sa doctrine de la conjonction (ittisal) de l'âme avec l'Intelligence, Ange de la connaissance et de la révélation, est l'archétype auquel se réfère mainte explication de l'unio mystica , union essentielle sans confusion des personnes. Si l'on réfléchit sur la progression de l'âme, telle qu'elle s'exprime dans la doctrine avicennienne de l'intellect, on comprend qu'il soit vrai de dire qu'à son sommet tout acte de connaissance devient une prière. C'est ce que l'on ne doit jamais oublier pour juger de l'efficacité de la doctrine comme pédagogie spirituelle. Quant au secret de l'homme Avicenne, c'est, comme toujours en Islam, un secret entre lui et son Dieu. Il n'est point d'autorité humaine habilitée à porter sur lui un jugement.

4. Avicennisme latin et avicennisme iranien

Longue est l'"histoire" de l'Intelligence agente jusqu'en ce milieu des Fideli d'amore , autour de Dante, qui la saluaient comme Madonna Intelligenza . Et l'on peut dire que la figure et le rôle de l'Ange, Intelligence agente et Esprit-Saint, permettent de comprendre les destinées ultérieures de l'avicennisme en Occident latin d'une part, en Islam iranien d'autre part. Il y eut certes en Occident, au XIIe siècle et à l'orée du XIIIe, l'esquisse d'un avicennisme latin à l'état pur, dont il subsiste quelques textes. Cet avicennisme latin tendait à conserver intégralement la noétique avicennienne qui n'est qu'un aspect de la cosmologie, l'une et l'autre n'étant aussi bien qu'un aspect de l'angélologie. Mais cet authentique avicennisme latin n'a pas survécu. Il suffit, pour

en comprendre les raisons, de se reporter aux sarcasmes de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, qui s'exprime à l'égard de la hiérarchie des Intelligences et des ?mes un peu à la façon de Voltaire s'exprimant à l'égard du christianisme.

Avicenne et Albert le Grand

En cherchant une autre direction dans laquelle fructifia l'avicennisme au cœur de la scolastique latine, on s'oriente, par le fait même, dans la direction où l'avicennisme exerça une nette influence, certes, mais finalement au prix d'une altération radicale. On relèvera, en premier lieu, l'intérêt des références à Avicenne chez Albert le Grand, dans ses œuvres minéralogiques. Maître Albert a lu dans la physique d'Avicenne qu'une certaine force est immanente à l'âme humaine, une force à laquelle sont soumises les choses et qui est capable de les transformer, surtout quand l'âme est portée à un grand excès d'amour ou de haine, ou à quelque chose de semblable (De mirabilibus mundi). Plus précisément encore, il affirme, en se référant à Avicenne, que l'alchimie appartient à la magie, en ce sens qu'elle est fondée sur les forces occultes de la psyché humaine qui, elle, reçoit des virtutes coelestes l'impulsion à de telles opérations. L'alchimie comporterait ainsi une opération purement physique au niveau de l'analyse, purement psychique au niveau de la synthèse. C'est pourquoi, estime Albert le Grand, tant d'alchimistes ont échoué (De mineralibus , II, 1). Cette remarque est particulièrement frappante parce qu'il s'ensuit que l'alchimie n'est pas une forme archaïque de la chimie, mais une activité à la fois pratique et spirituelle. La référence à Avicenne suggère ici qu'il y aurait à rechercher tout au long de l'alchimie de langue latine les traces d'une influence avicennienne tantôt réelle quand il s'agit d'œuvres authentiques, tantôt purement nominale quand il s'agit d'apocryphes.

Quant à la doctrine de l'Intelligence, il est remarquable qu'Albert le Grand se réfère encore à Avicenne pour affirmer que tout le vrai que nous connaissons n'est connu de nous que par une inspiration de l'Esprit-Saint. En effet, posséder une science ne signifie rien d'autre, en termes avicenniens, que l'aptitude acquise à se tourner vers l'Intelligence agente pour en recevoir l'intelligible. On trouvera des thèses semblables chez Ulrich de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand.

L'augustinisme avicennisant

Comme on le sait, l'œuvre d'Albert le Grand fut recouverte, pendant des siècles, par l'œuvre de son élève le plus célèbre, saint Thomas d'Aquin. Et précisément une grande part de l'activité de

saint Thomas fut consacrée à la critique destructive d'une forme d'augustinisme qui conduisit ?tienne Gilson à la découverte et à l'analyse mémorable du phénomène qu'il caractérisa comme "augustinisme avicennisant".

Le docteur le plus représentatif en fut sans doute Roger Bacon, au XIIIe siècle. Cet "augustinisme avicennisant" obéit à la nécessité de "crever le plafond de l'univers avicennien" (Gilson) pour aller jusqu'à Dieu. Il transfère à Dieu "en personne" les perfections et la fonction illuminative de l'Intelligence agente. Un tel transfert n'était possible que si l'on perdait de vue les prémisses de l'avicennisme et si l'on consentait à une défiguration radicale. Tout ce qui faisait le lien nécessaire entre la cosmologie et la gnoséologie, la sotériologie et les hiérarchies célestes, tout cela s'effondre. Le fin mot de l'affaire, c'est chez Duns Scot, semble-t-il, que nous le trouvons plus tard. Certes, Duns Scot eut une compréhension subtile et approfondie des thèses avicenniennes; sa métaphysique du singulier en est une géniale mise en œuvre. Mais il reste que Duns Scot rejette, lui aussi, l'idée de l'Intelligence agente comme substance séparée, divine et immatérielle. En outre, il entre en conflit avec Avicenne sur la question de savoir si l'homme a, comme le professe Avicenne, une capacité naturelle de connaître sa fin dernière et le moyen de l'atteindre. Et là, Duns Scot estime qu'Avicenne a mélangé sa religion, qui était l'islam, avec les choses de la philosophie. La remarque est si pertinente que sa portée va beaucoup plus loin que ne l'envisageait sans doute Duns Scot.

Pas de rupture entre l'homme et l'ange

C'est qu'en effet la notion coranique de "nature" autorisait Avicenne à professer cette doctrine. La fitra , c'est la nature foncière et originelle de l'homme, telle qu'elle est éclose du mystérieux pacte préexistentiel avec l'Unique; une telle origine fait aussi bien de cette nature une "surnature". Et partant aussi, il n'y a pas entre nécessité et liberté divine, entre le savoir et le croire, entre philosophie et théologie, le rapport antithétique que la conscience occidentale a l'habitude de formuler. Philosophie et théologie se conjuguent finalement en une sagesse divine, une theosophia , une connaissance qui est salut, "gnose". Aucun de nos penseurs n'est gêné pour citer un verset coranique en exposant un problème philosophique. Quelle crainte, au fond, l'avicennisme inspirait-il aux docteurs de la scolastique latine? Sans doute une certaine conception de l'homme solidaire de l'angélologie. L'Intelligence agente est, chez Avicenne, une Intelligence séparée c'est-à-dire transcendante; elle est à la fois l'Ange de la connaissance pour les philosophes et l'Ange de la révélation pour les prophètes: elle est à la source d'une "philosophie prophétique" (hikmat nabawiya) où se conjoignent philosophie et théologie.

Chaque individualité humaine pensante, entrant en conjonction avec elle, entre par elle en relation directe et immédiate avec le Plérôme céleste et reçoit d'elle sa capacité d'immortalité.

Tout cela ne laissait pas beaucoup de place au magistère ecclésiastique. Mais précisément il n'y a pas de magistère ecclésiastique en Islam. Saint Thomas accorde à chaque individu un intellect agent, mais non "séparé"; du même coup est brisée la relation que l'individu en tant que tel entretenait par l'Ange de la révélation avec le Plérôme céleste. L'autorité du magistère se substitue à la norme personnelle de Hayy ibn Yaqzan. Au lieu que la norme religieuse, parce qu'initiation individuelle, signifiât liberté, c'est désormais contre elle, parce que socialisée, que se dresseront les insurrections de l'esprit et de l'âme. Mais, lorsque ces insurrections n'auront abouti qu'à substituer au magistère "sacral" un magistère laïcisé, ce ne sera que l'avènement d'une res religiosa désacralisée, comportant une norme collective non moins impérieuse. Les admirables pages qu'Avicenne a écrites sur l'état de liberté spirituelle (après avoir évoqué, dans les Isharat , le cas de Salaman et Absal) sont d'une grande portée. Il y a enfin ceci: l'angélologie est le second des cinq articles de foi en Islam (l'Unité divine, les Anges, la mission des prophètes, les Livres révélés, la Résurrection). L'angélologie avicennienne se trouvait d'emblée en Islam dans une position autre qu'en chrétienté.

L'idée avicennienne de l'Intelligence, le Nouv néo-platonicien, eût été encore compatible avec la christologie d'Arius (ou toute autre christologie du type que les historiens des dogmes désignent comme celui de "Christos-Angelos"). Elle ne l'était pas avec le dogme officiel des conciles, dont était solidaire l'autorité du magistère. En revanche, en Islam, l'idée avicennienne de l'Intelligence, assimilée par les différentes écoles ésotériques, apparaîtra comme la sauvegarde de la pureté du tawhid , de l'Unité divine transcendante. Elle recevra des désignations multiples, mais sera postulée par la théologie apophatique (tansih) comme la Figure qui permet au penseur croyant d'éviter à la fois l'anthropomorphisme (tashbih) et l'agnosticisme (ta'til). Les résonances de l'avicennisme et de l'antiavicennisme se propagent jusque dans le monde moderne; toute "analyse spectrale" de la conscience occidentale aurait à en tenir compte. Les raisons et les conséquences de la crue de l'averroïsme, évoluant en averroïsme politique (Jean de Jandun, Marsile de Padoue, XIVe siècle) et submergeant finalement l'avicennisme, suggèrent que les noms d'Avicenne et d'Averroès pourraient être pris comme les symboles des destinées spirituelles respectives de l'Orient et de l'Occident.

De cette crue de l'averroïsme, en effet, il n'y a pas trace en Orient, nommément en Iran, pays qui, du XIIe siècle à nos jours, est resté le principal foyer de la philosophie en Islam. Le plus important continuateur immédiat d'Avicenne fut Bahmanyar Marzuban, dont le nom est d'une consonance iranienne préislamique. Ce qui succède à cette première école avicennienne, ce n'est ni la critique d'al-Ghazali, considérée comme mettant fin à toute entreprise philosophique, ni l'entreprise d'Averroès restaurant contre Avicenne le pur péripatétisme, mais l'œuvre de Sohrawardi, qui ressuscita la "philosophie orientale" de l'ancienne Perse, et l'influence de la théosophie d'Ibn 'Arabi, très rapidement intégrée (ou réintégrée) à la gnose shi'ite.

L'œuvre d'Avicenne n'a cessé d'être enseignée et commentée en Iran jusqu'à nos jours. On a évoqué ci-dessus le monumental commentaire de Sayyed Ahmad 'Alawi, élève de Mir Damad (1631) qui, de son côté, discute des doctrines d'Avicenne dans un grand ouvrage (les Qabasat). Non moins considérable est le commentaire de Molla Sadra Shirazi (1640) sur le Shifa' . Pour ne citer que quelques noms d'avicenniens ou avicennisants iraniens, mentionnons encore 'Inayatollah Gilani, Mohammad Baqir Sabzavari (1680), Husayn Khwansari (1687), Muhammad Reza Qomsheyi (1889), Abul-Hasan Jilveh (1897), etc. Les professeurs ne disposaient pas de périodiques comme de nos jours pour notifier l'état de leurs recherches. On s'expliquait dans des "gloses". C'est pourquoi la plupart de ces commentaires portent une empreinte très personnelle.

La coutume iranienne est de partager les philosophes en Mashsha'un ou péripatéticiens, et Ishraqiyun , équivalent de platoniciens. A vrai dire, la frontière est souvent indécise; elle ne passe pas seulement entre les philosophes, mais parfois aussi à l'intérieur de chaque philosophe; elle est alors d'autant plus facile à franchir. Prenons le cas de Sadra Shirazi, maître à penser des philosophes iraniens traditionnels jusqu'à nos jours.

C'est un avicennisant plutôt qu'un avicennien strictement dit, un avicennisant très proche de l'Ishraq de Sohrawardi; il est profondément imprégné des doctrines d'Ibn 'Arabi, et c'est avant tout un penseur shi'ite, ayant lui-même enseigné et commenté la gnose issue des traditions des Douze Imams. Il cite et commente Avicenne tout au long de ses œuvres, mais en toute indépendance. Ne retenons qu'un exemple, parce qu'il est capital; il provient de son commentaire sur la Théosophie orientale de Sohrawardi. Cet exemple, tout en référant à Avicenne, met en cause une des doctrines les plus caractéristiques de Sadra Shirazi, à savoir la thèse affirmant que la puissance imaginative est une faculté indépendante, comme l'intellect,

de l'organisme physique, et apte par conséquent à survivre à celui-ci. Elle est le "corps subtil" de l'âme, cette enveloppe ou "véhicule" subtil, originel et impérissable que le néo-platonicien Proclos désignait sous le nom d'ohcma. De cette thèse dépend la réalité du monde "imaginal" ('alam al-mithal), intermédiaire entre le pur intelligible et le sensible. Et c'est à ce propos que Molla Sadra discute certaines pages d'un traité auquel Avicenne attachait beaucoup d'importance, parce qu'il le considérait comme un de ses traités ésotériques, la Risalat al-adhawiya .

Avicenne y est amené à prendre position quant à la résurrection du corps, pour finalement en rejeter l'idée. Molla Sadra discerne avec clairvoyance que ce qui a manqué ici à Avicenne, c'est une doctrine satisfaisante de l'Imagination active et du monde imaginal, et partant une claire notion du corps subtil ou imaginal (jism mithali). Avicenne semble rester prisonnier du dilemme, ne reconnaissant que le corps matériel ou l'esprit totalement immatériel. Traitant du devenir posthume immédiat de l'âme, il en est réduit à une accumulation de "comme si", pour cerner quelque chose comme une "illusion imaginative" qui ne satisfait nullement le réalisme spirituel de Molla Sadra, lequel fait ensuite état, avec bonheur, d'autres pages d'Avicenne se rapprochant de sa propre thèse (le problème était le même que lorsqu'il s'agit d'expliquer le mi'raj ou assomption nocturne du Prophète de ciel en ciel). Par leur affirmation de la corporéité subtile, de la "matière spirituelle" (maddat ruhaniya), nos platoniciens de Perse rejoignent à leur insu le lexique des platoniciens de Cambridge, leurs contemporains. Il est significatif que récemment encore, un professeur éminemment représentatif de la philosophie traditionnelle en Iran, M. Sayyed Jalaloddin Ashitiyani, ait insisté tout particulièrement, dans des livres déjà nombreux, sur la transcendance (tajarrud) de l'Imagination active et la réalité essentielle du monde imaginal.

Par cette lignée iranienne, c'est en milieu shi'ite qu'a principalement continué de fructifier l'avicennisme. Sa doctrine de l'Intelligence, du Nouv, y a contribué à l'élaboration philosophique du concept de la "Réalité prophétique éternelle" (la Haqiqat muhammadiya), dont l'Imam, au sens shi'ite du mot, est la "dimension" ésotérique en laquelle se réalise l'Homme Parfait. L'identification de l'Ange de la révélation, qui est l'Esprit-Saint, avec l'Intelligence agente fonde une philosophie de l'Esprit demeurée fidèle à son inspiration eschatologique; elle tend essentiellement à une assomption transfiguratrice de l'homme, non pas à une incarnation évoluant en socialisation du divin. Mais faut-il rappeler de nouveau qu'il reste une masse de .textes manuscrits à éditer? Les études avicenniennes ont encore longue carrière