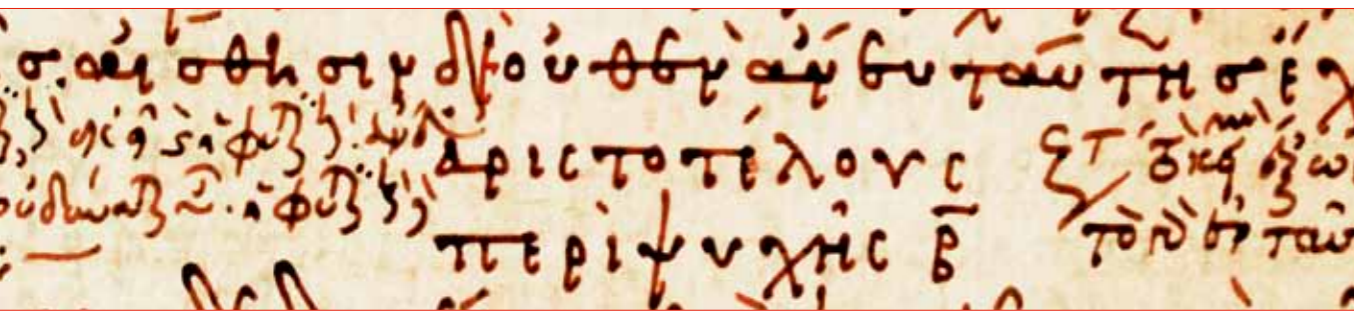
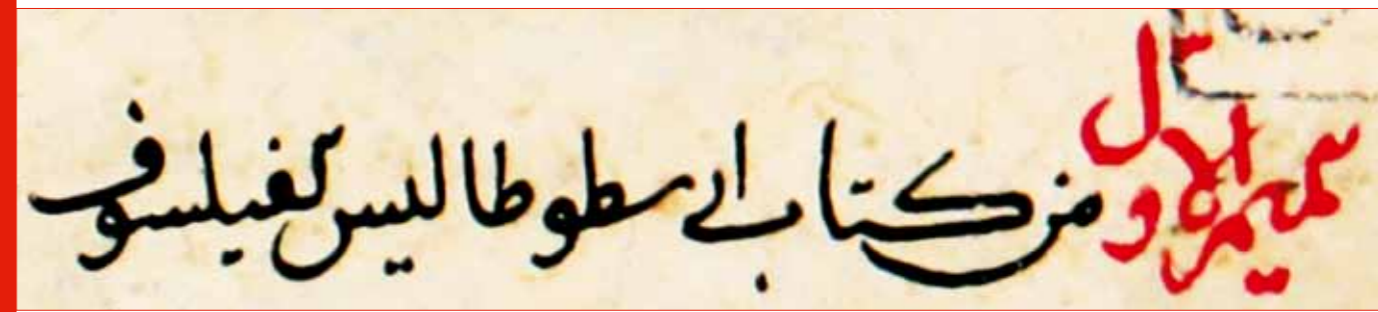


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica



2

2012

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

2

2012



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

2
—
2012

La question de l'authenticité de l'Épître des états de l'âme (Risāla fī aḥwāl al-naḥs) d'Avicenne

Meryem Sebti

Abstract

Avicenna's *Risāla fī aḥwāl al-naḥs* is quite a problematic text. A large part of this epistle is identical with the psychological part of the *Kitāb al-Naḡāt*. Some scholars think that this epistle has been written before the *Naḡāt* and was inserted by Avicenna afterwards in this book; others, on the contrary, consider that it has been extracted from it. In this paper, chapters I, XIII and XVI of this epistle are inspected in detail, thus allowing to establish that they are not genuinely Avicennian. We therefore consider that the *Risāla fī aḥwāl al-naḥs*, as we know it today, has not been put together by Avicenna himself. The epistle is composed by chapters extracted from the *Naḡāt* to which three chapters – not written by Avicenna – have been added.

L'Épître des états de l'âme, *Risāla fī aḥwāl al-naḥs*¹ d'Avicenne pose de nombreux problèmes qui conduisent à s'interroger sur le bien fondé de son attribution à Avicenne, du moins dans la forme sous laquelle elle nous est parvenue.

Cette épître, comme l'indique Y. Mahdavi,² nous a été transmise sous différents titres: *Fī l-naḥs 'alā tariq al-dalīl wa-l-burhān*; *al-Ma'ād al-aḡḡar*; *al-Ma'ād*; *Fī l-naḥs al-nāḥiqā*, *Aḥwāl al-naḥs*, *Naḥs fālakī* ou encore *Fī l-naḥs*.³ D'après G. C. Anawati,⁴ elle porte aussi le titre *al-Kabīr fī 'ilm al-naḥs* et celui de *Risāla fī ḥaqīqat al-naḥs al-insāniyya wa-mā rifatihā*. Hormis le titre de cette épître qui pose problème, les chercheurs modernes s'interrogent également sur sa date de composition, au sujet de laquelle ils ne sont pas d'accord. D'après Mahdavi, Avicenne aurait rédigé cette épître et s'en serait servi pour la composition du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, puis pour celui de la *Naḡāt*. D. Gutas⁵ reprend la thèse du savant iranien. Al-Ahwānī, dans

¹ Je me réfère à l'édition de F. al-Ahwānī de Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs: risāla fī l-naḥs wa-baqā'ihā wa-mā ādihā*, éd. F. al-Ahwānī, Tubī'a bi-Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire 1952, p. 42-142.

² Voir Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā* (en persan), Tihārān Čāphāna-i Bānk-i Millī-i Irān, Téhéran 1333/1954 (Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihārān, 206), p. 244. D'après le savant iranien, les propos d'Ibn Abī Uṣaybi'a, que l'on retrouve chez d'autres, selon lesquels Avicenne aurait écrit cette épître pour Maḡd al-Dawla al-Daylamī sont faux. Car dans son introduction à cette épître, Avicenne note qu'elle est destinée à "ba'ḍ al-ḥulus min al-iḥwān" ("certains frères sûrs"). Le problème c'est qu'Avicenne nomme parfois ainsi Maḡd al-Dawla, mais il a composé un ouvrage intitulé *al-Ma'ād* pour ce prince de sorte que notre épître ne peut être identifiée à cette dernière.

³ Pour le détail des mss, voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, p. 244-6.

⁴ Voir G. C. Anawati, *Essai de Bibliographie avicennienne*, Dar al-Maaref, Le Caire 1950, p. 142-4.

⁵ D. Gutas lui donne le titre de *The State of the Human Soul (Ḥāl al-naḥs al-insāniyya)*. Il lui donne le nom d'après lequel Avicenne l'a décrite dans son introduction: "it contains the marrow (of the theory) about the *State of the Human Soul* arrived at through demonstrative proofs". Dans certains traités, rappelle Gutas, elle est désignée sous le titre *al-Ma'ād* ou *al-Ma'ād al-aḡḡar*; dans ce cas, elle pourrait être identifiée avec *al-Ma'ād (Le Retour)*, dont Gūzḡānī dit (voir W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, State Univ. of New York Press, Albany NY 1974, p. 50) qu'elle a été composée par Avicenne à Rayy alors qu'il était au service de Maḡd al-Dawla. Si c'est le cas, l'épître aurait alors été composée approximativement autour de 1014. Même si cette identification n'est pas avérée, la date de composition ne laisse cependant aucun doute pour Gutas qui pense qu'elle appartient à la période qu'il qualifie 'de transition' de la pensée du philosophe. Selon Gutas, de même que *al-Mabda' wa-l-ma'ād* donne la quintessence de la doctrine avicennienne de la métaphysique, de même *The State of the Human Soul*

l'introduction à son édition de l'épître, soutient quant à lui une thèse qui s'oppose à la précédente. Il pense, pour diverses raisons,⁶ que cette épître est postérieure à la rédaction du *Traité de l'âme du Šifā'* et de la *Psychologie* de la *Nağāt*, et il penche pour la thèse selon laquelle cette épître serait une compilation qu'Avicenne n'aurait pas réunie lui-même. Al-Ahwānī considère que le seizième et dernier chapitre de l'épître est un pseudépigraphe. Pour J. Michot,⁷ la rédaction de cet ouvrage est postérieure à celle du *Traité de l'âme* du *Šifā'* ainsi qu'au chapitre consacré à l'âme dans la *Nağāt*. Son argument

établit la quintessence de la physique, à savoir la théorie de l'âme. De même que *al-Mabda' wa-l-ma'ād* était recopié entièrement dans la *Nağāt* et le *Šifā'*, *The Human Soul* est également recopié dans la *Psychologie* des deux ouvrages; voir D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden 1988, p. 99-100 (Islamic Philosophy and Theology, 4).

⁶ Voir al-Ahwānī, Introduction à Ibn Sinā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 9-11. Voici le résumé de la notice introductive d'al-Ahwānī, dont nous reprenons, en les élayant, la plupart des conclusions. Al-Ahwānī note que le lien entre la *Nağāt* et ce texte a été perçu par le copiste du manuscrit – qu'il désigne par la lettre 'S' – de la Baladiyya Iskandariyya. Ce copiste écrit dans le chapitre XI: "ce chapitre provient de la *Nağāt* entre le chapitre X et XI de cette épître". Il se trouve que ce copiste a recopié de la *Nağāt* trois paragraphes en entier, puis est revenu ensuite à ce qui suit et a corrigé la copie à partir de la *Nağāt*, et ce dès le début. Cela influe sur cette version et la distingue des autres manuscrits. Voici les différences avec la *Nağāt* relevées par al-Ahwānī: le premier chapitre sur la définition de l'âme n'est pas dans la *Nağāt*, ainsi que le treizième sur "Itbāt al-nubuwwa" et le dernier "fi Maḥall ḥādīhi l-risāla". Quant au second chapitre, "fi Quwāhā", il ne figure pas dans son intégralité dans la *Nağāt* en dehors de la dernière partie. Quant au quatorzième chapitre, "fi Dakā' al-naḥs", seule une partie est incluse dans la *Nağāt*. Al-Ahwānī suppose que quelqu'un, ou un groupe de personnes ou bien certains disciples, après la mort d'Avicenne, auraient réuni certains chapitres de la *Nağāt*, auxquels ils auraient ajouté d'autres chapitres provenant d'un ou de plusieurs ouvrages du philosophe. Selon al-Ahwānī, il faut revenir à la *Nağāt*, qui est selon lui à l'origine de cette épître. Il est bien connu, rappelle-t-il ensuite, que la *Nağāt* est un résumé du *Šifā'* et que les idées qui y sont contenues ne sont pas neuves comme celles des *Isārāt* (sur ce point, cette thèse longtemps soutenue a été revue depuis, la *Nağāt* n'est pas un résumé du *Šifā'*, mais un assemblage de divers ouvrages avicenniens, cf. Gutas, *Avicenna*, p. 112-14). On sait également, note al-Ahwānī, que la *Nağāt* a été écrite après le *Šifā'*. Il apparaît après comparaison de *Aḥwāl al-naḥs* et de la *Nağāt*, puis de la *Nağāt* et du *Šifā'*, que les chapitres sur l'âme de la *Nağāt* sont recopiés du *Šifā'* avec des ajouts au début afin de préserver la cohérence de l'ouvrage. La *Nağāt* n'est pas un abrégé, mais certaines parties du *Šifā'*, qui étaient considérées comme trop spécialisées, en ont été ôtées comme ce qui concerne la vision, les rayons, et les opinions des anciens sur l'âme. Le savant égyptien considère l'hypothèse selon laquelle Avicenne aurait écrit *Aḥwāl al-naḥs* puis l'aurait ensuite inséré dans la *Nağāt*. Mais il lui semble plus pertinent de considérer que *Aḥwāl al-naḥs* est un traité de la *Nağāt*, puis qu'il en a extrait ce résumé à l'intention de ceux qui le lui avaient demandé. Le dernier chapitre de cette épître, intitulé "fi Maḥall ḥādīhi l-risāla", contient les propos suivants: *innī taraktu fi ḥādīhi al-maqāla al-kalām fi l-umūr al-zāhirā min 'ilm al-naḥs ilā mā lam yakun minhu budd, wa kaṣafī al-ğitā' wa-rafa' tu al-ḥiğāb*. Al-Ahwānī ne pense pas que ces propos soient d'Avicenne, car dans ce cas, ce dernier se contredirait, puisque nous savons que la plus grande partie de cette épître est identique à la *Nağāt*. Or, cet ouvrage est destiné à une large diffusion et ne contient aucun enseignement ésotérique. Tout ce qui concerne l'âme, ses facultés, son retour, rien de ce qui est exposé dans *Aḥwāl al-naḥs* n'est nouveau, mais l'essentiel a déjà été écrit dans le *Šifā'* et dans d'autres épîtres. Pourquoi Avicenne aurait-il parlé dans ce cas de *al-aṣṣār al-mahzūna fi zawāya al-kutub al-madnūn bi-l-taṣrīḥ bihā*? Peut-être est-ce à cause du chapitre sur la prophétie qui n'est pas contenu dans la *Nağāt*. Or, selon al-Ahwānī, les doctrines qui y sont énoncées sont déjà dans le *Šifā'*, qui n'est pas considéré comme un écrit ésotérique. Selon Anawati, ce que dit Avicenne de la prophétie dans *al-Mabda' wa-l-ma'ād* ne diffère pas de ce qu'il y a à ce propos dans *Aḥwāl al-naḥs*. Toutes ces raisons conduisent al-Ahwānī à conclure que le dernier chapitre n'est pas de la main d'Avicenne. Pour lui, Avicenne n'aurait jamais composé cette épître, qui aurait été assemblée sous cette forme à partir de divers ouvrages du maître par l'un de ses disciples. Il propose plusieurs hypothèses: quelqu'un aurait réuni des chapitres de la *Nağāt* et leur aurait ajouté ce dernier paragraphe; Avicenne aurait arrêté son épître au chapitre XV et l'un de ses disciples aurait ajouté le dernier paragraphe; l'un des copistes du manuscrit aurait ajouté ce dernier chapitre assez tôt, puis les autres l'auraient recopié par la suite; Avicenne aurait dicté, comme il le faisait souvent, cette épître à l'un de ses disciples, qui aurait ajouté de sa main cette conclusion.

⁷ Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme Avicenne*, Peeters, Louvain 1986, p. 3. Il réfute les affirmations de Gohlman, *The Life of Ibn Sinā*, p. 147, n. 11, qui semble considérer comme acquis que le *Kitāb al-Ma'ād* mentionné par Ğūzġānī correspond à l'épître des *États de l'âme*: "La chose est cependant fort improbable, car on se représente mal qu'une œuvre dont la plupart des sections sont tirées du *Šifā'* et de la *Najāt* ait été composée avant ce dernier ouvrage", p. 6, note 29. Selon lui, l'éschatologie de cette épître n'est autre que celle de la *Métaphysique* du *Šifā'*. Il invite à comparer les p. 27-40 de l'édition al-Ahwānī (voir *supra* note 1) et le chapitre IX, 7, de la *Métaphysique* du *Šifā'* (voir Ibn Sinā, *al-Šifā': al-ilāhiyyāt*, I-II, éd. par G. Anawati - S. Zāyid, Organisation générale des imprimeries gouvernementales, Le Caire 1960, p. 423-32; voir Michot, *La destinée de l'homme*, p. 8).

est le suivant: étant un résumé des deux traités mentionnés, cette épître peut difficilement avoir été rédigée avant eux. Selon Michot,⁸ elle daterait de 1030 ou de 1032-1034, période durant laquelle Avicenne a rédigé le *Livre de Science*, les *Ta'liqāt* (*Les Notes*) les *Iṣārāt wa-l-tanbīhāt* (*Le Livre des directives et des remarques*), la *Risālat al-fi'l wa-l-infi'āl* (*L'Épître de l'action et de la passion*) et les *Mubāḥaṭāt* (*Le Livre des recherches*), c'est-à-dire lors de son séjour à Iṣfahān. Il s'agirait donc d'une œuvre de la maturité du philosophe.

Cette épître est composée de seize chapitres. Nous donnons, à la suite de cet article, les correspondances entre les chapitres II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV et XV de cette épître et les passages correspondants de la *Naḡāt*. Les chapitres en question, inclus dans cette épître, reprennent parfois mot à mot, parfois en les abrégant, des passages de la *Naḡāt* consacrés à la doctrine de l'âme (ces passages étant eux-mêmes repris, souvent mot à mot, du *Traité de l'âme* du *Šifā'*).

Hormis le fait que le *Traité de l'âme* du *Šifā'* soit le texte le plus abouti d'Avicenne sur l'âme et qu'il est porté par une stricte unité interne, nous ne pouvons pas rejeter de manière catégorique l'hypothèse selon laquelle le philosophe aurait utilisé des passages de la *Risāla fi aḥwāl al-nafs* pour élaborer son *magnum opus* sur l'âme. Cependant, la *Risāla fi aḥwāl al-nafs* pose un autre problème qui, selon nous, invalide cette supposition. Nous pensons être en mesure d'établir que les chapitres I, XIII et XVI, ne peuvent être attribués à Avicenne. Pour cette raison, il nous semble fondé de penser que l'épître *Aḥwāl al-nafs*, telle qu'elle nous est parvenue, n'est pas un écrit authentiquement avicennien, mais une compilation réalisée en partie à partir de textes avicenniens et en partie – pour les chapitres I, XIII – de bribes de textes avicenniens. Le chapitre XVI est quant à lui un ajout censé conclure l'épître, mais qui ne correspond pas à son contenu.

La *Risāla fi aḥwāl al-nafs* constitue selon nous, et c'est ce que nous souhaiterions établir dans cet article, un texte constitué d'une compilation de passages copiés de la *Naḡāt* auxquels ont été adjoints trois chapitres pseudépigraphes. Notre conclusion rejoint en partie l'hypothèse avancée par al-Ahwānī dans l'introduction de son édition et elle est en accord avec celle de H. Davidson, qui estime également que cette épître, bien que basée sur des écrits avicenniens, n'est pas authentique.⁹

1. Le chapitre I de la *Risāla fi aḥwāl al-nafs*

Ce chapitre, comme nous l'apprend Mahdavi,¹⁰ était également conservé comme un traité indépendant portant le titre *al-Nufūs* dans un manuscrit d'Aya Sofya (ms 2052). Anawati répertorie d'ailleurs cette épître à part dans sa bibliographie.¹¹ Ce chapitre circule également comme un traité indépendant sous le nom de *Risāla fi l-quwā l-ḡismāniyya* dans un manuscrit conservé à Téhéran (Meškāt 3672). Il est important de noter que le savant iranien classe *al-Nufūs* dans sa *Bibliographie d'Ibn Sīnā* parmi les ouvrages dont l'authenticité lui semble incertaine (*ātār maškūk*).¹² Ce chapitre

⁸ Voir Ibn Sīnā, *al-Šifā': al-ilābiyyāt*, p. 7 Anawati - Zāyid.

⁹ C'est à propos de l'activité cognitive assignée dans le chapitre XIII à l'intellect pratique que Davidson remet en question l'authenticité de l'épître. Voici la remarque de Davidson à ce sujet: "*Aḥwāl al-nafs* states that the human 'practical intellect' employs the 'compositive imagination' to 'conjoin' with the 'supernal soul-substance', that is to say, with the souls of the spheres, and thereby gain knowledge of the future. The book does not, however, appear in the earliest lists of Avicenna's works and is very possibly not genuine, although it is plainly based on Avicenna's thought and writings"; voir H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect*, Oxford U. P., New York 1992, p. 122, n. 183.

¹⁰ Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, p. 245.

¹¹ Voir Anawati, *Essai de Bibliographie avicennienne*, n° 109, p. 169.

¹² Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sīnā*, n° 240, p. 303.

est intitulé “de la définition de l’âme”. Michot le considère comme un exposé synthétique du *Traité de l’âme* du *Šifā’*.¹³ C’est précisément ce qui me paraît douteux.

Il est toujours difficile d’établir par une critique interne l’inauthenticité d’un texte ou encore, comme c’est le cas ici d’un chapitre, surtout lorsque celui qui l’a rédigé semble connaître dans ses grandes lignes la doctrine de l’âme d’Avicenne et le *Traité de l’âme* du *Šifā’* en particulier. Cependant, le manque de rigueur de ce chapitre, la façon dont y sont mêlés des arguments provenant de divers stades de la réflexion du philosophe, l’utilisation à contre-courant de certains arguments élaborés dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* dans un but démonstratif bien précis, tout cela me conduit à poser la question de l’authenticité de ce chapitre. On pourrait nous objecter qu’Avicenne est coutumier du fait de réutiliser ses écrits antérieurs afin de composer un nouvel ouvrage sans pratiquement écrire une seule ligne originale, comme c’est le cas de la *Nağāt* (qui est composé d’extraits du *Traité de l’âme* du *Šifā’*), ou encore de la *Psychologie* du *Dānešnāme-ye ‘Alā’ī*, dans lequel Avicenne reprend en partie le chapitre consacré à la doctrine de l’âme du *Kitāb al-hidāya*. Dans ces cas précis, les passages repris sont pratiquement copiés mot à mot et, lorsqu’Avicenne abrège l’une de ses épîtres, il en reprend l’essentiel sans laisser de côté les arguments fondamentaux au profit de développements secondaires, comme c’est le cas de ce chapitre I de *Aḥwāl al-nafs* (désormais *Nufūs*).

1.a. L’âme et ses puissances dans *Nufūs*

Avant d’entreprendre une analyse détaillée de ce premier chapitre, je vais présenter un résumé du premier paragraphe: dans un premier temps, l’auteur affirme que les puissances qui agissent dans les corps peuvent être distinguées selon une division quadripartite. Il existe tout d’abord une puissance qui accomplit son activité par intention et par choix, puis une puissance qui accomplit son activité par essence et obligation. La première connaît à son tour deux divisions: une puissance qui agit par intention et choix dans plusieurs directions et selon plusieurs modes (mouvement/repos; haut/bas). L’activité de la seconde se divise également en deux. Elle a soit plusieurs actions, comme la puissance responsable de l’extension des membres des animaux et des végétaux dans différentes directions; soit une activité qui n’a qu’une seule direction et un seul acte, comme le mouvement du feu, qui se dirige nécessairement vers le haut. À partir de cette division, l’auteur dénombre 4 puissances:

La puissance qui exerce par obligation un acte qui n’a qu’une seule direction a en propre le nom de ‘nature’.
La puissance qui exerce par obligation un acte, qui est multiple quant à sa direction et à son espèce a en propre le nom d’ ‘âme végétale’. La puissance qui exerce par des intentions et des choix divers entraînant nécessairement la diversité des actes qui en proviennent a en propre le nom d’ ‘âme animale’. La puissance qui exerce par intention et choix selon une direction et une relation unique a en propre le nom d’ ‘âme angélique’.

L’examen des épîtres consacrés à l’âme par Avicenne, ainsi que celui de tous les passages consacrés à cette question dans ses sommes philosophiques¹⁴ permet de constater que le philosophe ne formule jamais

¹³ Il a été édité et traduit par Michot, qui le considère comme un exposé synthétique de la pensée d’Avicenne sur la question: “*les âmes* ne comporte point d’innovation doctrinale par rapport aux autres œuvres d’Avicenne. Cet opuscule présente néanmoins l’intérêt considérable d’offrir un exposé synthétique et transparent de sa conception de la nature de l’âme, en toutes ses dimensions et débarrassé des contraintes et détours d’école du type de celui qu’il poursuit dans la psychologie du *Šifā’*”, voir J. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*, section I de l’*Épître des états de l’âme*”, in A de Libera - A. Elamrani Jamal - A. Galonnier (éd.), *Langage et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, p. 239-56 (Études de philosophie médiévale, 74).

¹⁴ J’ai examiné le *Šifā’*, la *Nağāt*, les ‘*Uyūn al-ḥikma*, le *Dānešnāme-ye ‘Alā’ī* ainsi que le *Kitāb al-Išārāt wa-tanbihāt*.

de définition de l'âme qui englobe à la fois l'âme végétale, l'âme animale et l'âme angélique (*al-nafs al-malakiyya*), fût-ce par homonymie. On trouve cependant, dans son ouvrage intitulé *Des définitions* (*al-Hudūd*), une définition de l'âme qui, par homonymie, englobe d'une part l'homme, l'animal et le végétal et d'autre part, l'homme et l'ange:

Définition de l'âme: l'âme est un nom homonyme qui se dit d'une notion partagée par l'homme, l'animal et le végétal (d'une part), et d'une notion qui est partagée par l'homme et les anges célestes (d'autre part). La définition de la première notion est qu'il s'agit de la perfection d'un corps naturel organique qui a la vie en puissance. La définition de l'âme d'après la seconde notion est qu'il s'agit d'une substance qui n'est pas un corps. Elle est la perfection d'un corps mù par (cette substance) par choix en tant qu'elle est un principe rationnel à savoir intelligent en acte ou en puissance. Le (principe intelligent) en puissance est la division de l'âme humaine et celui qui est en acte, c'est la division – ou la particularité – de l'âme angélique.¹⁵

C'est cette définition de l'âme qui sera considérée par la postérité comme étant la définition classique des philosophes. Elle est citée comme telle par Šahrastānī et par Ġazālī.¹⁶ Si on la compare à la définition de *Nufūs*, on peut noter deux choses. Tout d'abord, il n'est pas fait mention de l'âme humaine dans *Nufūs*. Ensuite, l'âme angélique n'y est pas considérée comme une substance qui meut le corps en tant qu'elle est un principe séparé et rationnel. Aucun traité d'Avicenne sur l'âme n'effectue une distinction telle qu'elle inclut dans la même classification la nature et l'âme angélique. Si l'on se réfère à nouveau au livre *Des définitions*, on constate que le philosophe rejette expressément toute définition de la nature qui l'assimilerait à une puissance présente dans les corps et agissant comme principe de leur activité:

La définition de la nature: la nature est le principe premier par essence d'un certain mouvement, qui est en elle par essence et d'un repos par essence; en bref, de tout changement et de toute permanence essentiels. Ceux qui apportent à cette définition une addition en disant qu'il s'agit d'une puissance se diffusant dans les corps et étant le principe de telle et telle chose divagent et sont dans l'erreur. Car la définition de la puissance utilisée ici n'est autre que le principe d'un changement dans ce qui change. C'est comme s'ils disaient que la nature est le principe d'un changement, qui est le principe d'un changement. Il s'agit là de divagations.¹⁷

Si l'on se réfère maintenant aux *Mubāḥaṭāt*, on y trouve une discussion dans laquelle un disciple rapporte la définition suivante de la nature d'Avicenne:

Son propos concernant la définition de la nature: elle n'est pas telle que dans toute chose il soit nécessaire qu'il y ait un principe du mouvement et du repos en même temps. Elle est plutôt le principe de toute caractéristique essentielle qui relève du mouvement – quand il existe – et appartient à la chose (qui se meut). Cela signifie qu'(Avicenne) n'entend pas par (nature) qu'elle est le principe d'une chose qui se

¹⁵ Voir Ibn Sinā, *Hudūd*, éd. M. Fülādvand, Surūsh, Téhéran 1987, p. 14.

¹⁶ Pour Šahrastānī, on peut se référer à *Nihāyat al-iqdām fi 'ilm al-kalām*, Bairūt Dār al-Kutub al-'Ilmīya, Beyrouth 2004, p. 186 et dans le *Kitāb al-milāl wa-l-nihāl* où Šahrastānī attribue cette définition à Avicenne (voir Šahrastānī, *Kitāb al-milāl wa-l-nihāl*, éd. par Ahmad Fahmi Muhammad, I-III, Dār Šādir, Beyrouth 1974-1993, III, p. 622). Pour al-Ġazālī, on peut voir *Mī yār al-'ilm fi fann al-manṭiq: muṭarrāz bi-tā liqāt al-fuḍalāt wa-muṣaddar bi-tarġamat al-mu'allif*, éd. Muḥyī al-Dīn al-Kurdī, Le Caire 1927, p. 189.

¹⁷ Ibn Sinā, *Hudūd*, p. 21 Fülādvand.

meut puis se met au repos, mais d'un mouvement et d'un repos distincts et successifs. Le second aspect (de cette définition) est que la nature meut ce qui se meut par essence. La nature s'entend selon l'une des deux significations mentionnées.¹⁸

Il ressort clairement de ces deux passages que la nature ne peut être assimilée à un principe duquel procèdent dans les corps le mouvement et le repos; principe que l'on désigne par 'âme'. De plus, l'auteur de *Nufūs* annonce, en préambule à sa division quadripartite, qu'il s'agit "des puissances agissant dans les corps par essence".¹⁹ Si, comme l'explique le passage des *Mubāḥaṭāt*, "la nature meut ce qui se meut par essence", ce n'est pas le cas de l'âme, qui est une puissance de laquelle procèdent le mouvement et la perception dans les corps, qui sans elle n'en seraient pas dotés.

Reprenons donc le résumé de la suite de *Nufūs* pour être à même d'en poursuivre l'analyse. L'auteur indique que les puissances 2-3-4 de son énumération ont seulement le nom d'âme en commun, mais ne peuvent en aucun cas être comprises dans la même définition de la notion d'âme. Il en est ainsi, car si nous donnions le nom d'âme à ces puissances en tant qu'elles accomplissent un certain acte, alors toute puissance serait une âme. Or, ce n'est pas le cas. 'Âme' et 'puissance' sont des notions distinctes. Cette affirmation de *Nufūs* est parfaitement conforme à l'authentique doctrine avicennienne. Cependant, elle pose problème ici. En effet, la distinction entre l'âme et ses puissances mise en œuvre dans le *Šifā'*,²⁰ prend son origine dans la distinction qu'établit Avicenne entre une âme qui est un

¹⁸ Ibn Sīnā, *Al-Mubāḥaṭāt*, éd. M. Bidārfar, Intiṣārāt-i Bidār, Qum 1371/1992, n° 1108, p. 355.

¹⁹ Ibn Sīnā, *Al-Mubāḥaṭāt*, p. 48 Bidārfar.

²⁰ Avicenne identifie l'âme et ses puissances dans ses ouvrages de jeunesse. C'est le cas dans le *Compendium sur l'âme* (*Mabḥaṭ 'an al-quwwa al-naḫṣāniyya*). Ce texte est publié par al-Ahwānī dans Ibn Sīnā, *Aḫwāl al-naḫṣ*, p. 145-78. Le premier à avoir établi la date de composition de ce texte est S. Landauer, qui l'édite et le traduit en allemand: voir S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sina", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875), p. 335-418. Dans ce texte en effet, Avicenne identifie les puissances de l'âme à l'âme. Il prend comme point de départ de son investigation les activités des êtres vivants. Il montre que, si une catégorie d'êtres vivants se distingue de celle d'autres êtres vivants par certaines activités, cela est dû à l'existence en eux de puissances psychiques. Le premier chapitre du *Compendium sur l'âme* s'intitule "De l'établissement des puissances psychiques (*naḫṣāniyya*) dont j'entreprends une exposition détaillée" (*ibid.*, p. 150). Dans cet ouvrage, Avicenne considère les termes 'âme' et 'puissance psychique' comme synonymes. Il établit donc de manière empirique l'existence de deux sortes de puissances dans certains corps, les puissances motrices et les puissances perceptives, et il conclut qu'étant donné que tous les corps n'ont pas ces capacités en partage, cela signifie que ces dernières ne sont pas dues à la corporéité en tant que telle, mais à quelque chose d'autre qui lui est surajouté: les puissances psychiques. Au chapitre II, il distingue ces puissances selon trois degrés; en partant du plus général, celles qu'ont en commun le plus grand nombre d'êtres vivants, au plus particulier, celles qui ne sont l'apanage que d'une espèce donnée. On a alors la classification suivante: la puissance végétale; la puissance animale; la puissance rationnelle. D'après le *Compendium sur l'âme*, seule la puissance végétale, animale ou rationnelle existe concrètement. L'âme entendue comme "perfection première d'un corps naturel" n'est pas autre chose qu'une définition générique et ne se rapporte pas à une entité concrète. Le jeune Avicenne la désigne comme étant l'âme générique (*al-muṭlaqa al-ḡinsiyya*), c'est-à-dire comme correspondant à une distinction de raison. Dans ce même ouvrage, les expressions 'âme animale' et 'puissance animale' sont considérées comme équivalentes, excepté lorsqu'il s'agit de donner une définition générique. Le terme 'âme' se rapporte alors à une distinction strictement intellectuelle: ce n'est pas une substance séparée, mais la capacité d'accomplir telle ou telle action. Dans *al-Hikma al-'Arūḍiyya*, autre ouvrage de jeunesse d'Avicenne, la méthode adoptée suit de près celle du *Compendium sur l'âme*. Cet ouvrage n'est pas édité, il n'en existe qu'un *unicum* défectueux conservé à Uppsala (Uppsala 364). Pour les détails sur ce manuscrit et l'éventuelle survivance d'une ou plusieurs parties de cet ouvrage conservées dans le manuscrit Nūr Uṭmaniyye 4894, voir Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 87. J'ai traduit et édité la partie consacrée à l'âme dans mon "L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge* 73 (2006), p. 7-28. Avicenne établit dans ce texte une distinction empirique des différentes puissances, végétale, animale et rationnelle. Après avoir énuméré les différentes puissances de l'âme humaine, il écrit: "ce sont là les puissances d'une âme appelée 'rationnelle'". Toutefois, sans identifier clairement l'âme aux différentes puissances, comme dans le *Compendium sur l'âme*, il utilise la même argumentation pour établir la substantialité de l'âme, à savoir le fait qu'elle est le lieu d'inhérence des formes intelligibles. Ce qui laisse penser que l'âme est identifiée à l'intellect dans cet ouvrage comme c'était le cas dans le *Compendium*. Il faut noter que dans cette épître de

principe interne d'activité (dans le cas du végétal et de l'animal) et une âme qui est un principe séparé dont toutes les puissances procèdent par émanation, dans le cas de l'âme humaine (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, V, 1, p. 185-6).²¹ C'est la structure ontologique de l'âme humaine, qui – parce qu'elle soulève le problème aigu de la séparabilité du principe d'animation –, contraint le philosophe à revoir les principes de l'hylémorphisme aristotélicien et à établir une nette distinction entre la substance de l'âme et son activité; entre l'essence et l'acte. Or, il n'a pas été question jusqu'à présent de l'âme humaine dans *Nufūs* et la mention qu'il y est fait de l' "âme angélique" ne permet pas d'aborder ce problème épineux dans la mesure où dans ce texte, cette notion est appréhendée non comme un principe d'animation séparé, mais comme une puissance "qui exerce par intention et choix selon une direction et une relation unique". *Nufūs* affirme, d'une part, que l'âme agit par essence dans les corps et que, d'autre part, l'âme ne peut être identifiée à ses puissances, et ce, sans justifier cette distinction par la mention d'une âme séparée. Or, seule cette mention la justifierait. Les enjeux doctrinaux qui caractérisent les traités d'Avicenne sur l'âme – qu'il s'agisse de traités de jeunesse ou de textes plus tardifs – sont absents de *Nufūs*.

Nufūs poursuit et affirme que si nous donnions le nom d' "âme" à la puissance qui agit intentionnellement, sa définition vaudrait pour les âmes animales et angéliques, tandis que l'âme végétale échapperait à cette définition. Selon la psychologie avicennienne, l'animal est toujours défini comme l'être vivant doué de mouvements volontaires et de perception. Dans *Nufūs*, l'âme animale est définie comme la puissance qui agit selon la volonté et est capable d'effectuer des actes divers. Si Avicenne considère dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* que l'on peut mettre dans la même classification l'âme animale et l'âme céleste, c'est parce que les animaux et les sphères célestes ont en commun le mouvement volontaire et la perception.²² L'âme végétale et l'âme animale ne sont pas intégrées chez Avicenne dans la même définition de l'âme, car la seconde dote l'être vivant du mouvement volontaire et de la perception, alors que la première ne le dote que d'un certain type de mouvement non volontaire destiné à assurer sa conservation. La sensation a une fonction fondamentale et paradigmatique dans la psychologie d'Avicenne; le rapport entre vie sensitive et vie végétative n'a pas d'équivalent dans l'échelle des êtres vivants, l'âme céleste est plus proche de n'importe quel animal que l'animal du végétal. Si on revient à la *Métaphysique* du *Šifā'* et au rapport de l'âme des sphères aux sphères dont elles causent le mouvement, on lit: "L'âme motrice est, comme cela t'a été clairement montré, corporelle, susceptible d'être transformée et changeante, et elle n'est pas dépouillée de matière, mais son rapport à la sphère céleste est le même que celui de notre âme animale à nous-même".²³ *Nufūs* méconnaît encore une fois ce principe clef de la psychologie avicennienne inspiré du Stagirite.

jeunesse, Avicenne semble identifier l'âme rationnelle et l'intellect matériel: "Il n'y a aucun doute que l'espèce animale rationnelle se distingue des autres par une puissance par laquelle elle est capable de se représenter les intelligibles. Cette puissance est celle qui est appelée 'âme rationnelle'. Or l'habitude a été prise de lui donner l'appellation d' "intellect matériel", *ibid.*, p. 168.

²¹ Dans certains textes, Avicenne compare l'âme à un principe séparé dont procéderaient, par émanation, les puissances. Il évoque l'âme comme un principe-origine, *al-aṣl*. Cf. par ex., Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāṣī kitāb al-naṣf* (*Les Notes au De Anima d'Aristote*), éd. Badawī dans Id., *Aristū 'inda l-'Arab*, Wikālat al-Maṭbū'āt, Koweit 1978, p. 75-116, p. 87 et 90; Ibn Sīnā, *Al-Šifā', al-Naṣf* (*Traité de l'âme du Šifā'*), VI, 4, p. 206, éd. G. Anawati - S. Zāyid, al-Hay' al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, Le Caire 1395/1970. Dans les *Mubāḥaṭāt*, Avicenne, en réponse à l'un de ses disciples cherchant à déterminer s'il n'existe qu'un seul principe qui soit l'origine à la fois du mouvement, de la nutrition et de la croissance, rappelle que le lien entre ces diverses puissances est la puissance imaginative (*al-muṣawwira*). Il s'interroge ensuite pour savoir si cette puissance appartient ou non à l'âme-origine (*al-naṣf al-aṣliyya*) et s'il n'existe qu'un seul principe en nous qui soit la source de toutes nos puissances. Il note que cette question est un point de divergence entre Platon et Aristote. Puis, il renvoie au *Traité de l'âme du Šifā'*; cf. Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 480-81, p. 169 Bidārfar.

²² Voir Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Traité de l'âme*, p. 10-11 Anawati - Zāyid.

²³ Ibn Sīnā, *Šifā'*, *Métaph.*, IX, 2, p. 387 Mūsā - Zāyid - Dunyā.

1.b. La distinction entre la notion de forme et celle de perfection dans *Nufūs*

Le texte de *Nufūs* poursuit et affirme que, puisque les puissances se dénombrent par leurs actes et que, par ailleurs, les activités apparentes de l'âme sont soit dans leur corps soit par leur corps, alors, il n'est pas nécessaire d'inclure les corps dans leur définition. Ensuite, il établit une distinction entre les notions de 'forme', de 'puissance' et d'acte'. 'Perfection' nous est-il dit est une notion plus complète et plus générale que celle de 'forme'. Voici le passage relatif à cette question dans *Nufūs*:

Que (cette notion) soit plus complète, c'est parce que 'perfection' se rapporte à une idée qui est plus proche de la nature de la chose, à savoir l'espèce, et non à la chose qui en est plus éloignée, à savoir la matière. Car la matière de la nature de l'homme est première dans ce cas par rapport à la matière de l'homme. La matière de l'homme, en effet, est homme en puissance, et elle est seulement une partie de la nature de l'homme, tandis que l'homme est homme en acte. Référent à l'homme (fournit) donc une indication plus complète que référent à la matière de l'homme, étant donné que l'indication de la matière se trouve incluse dans l'indication de l'homme et non l'inverse. La perfection (fournit) là l'indication qu'il s'agit d'une forme pour la matière, de même qu'il s'agit d'une perfection pour l'espèce.²⁴

Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne, il est vrai, préfère la notion de 'perfection' à tout autre pour caractériser l'âme.²⁵ Il en est ainsi parce que cette notion a une extension très large qui permet d'y subsumer les diverses caractéristiques de l'âme: séparabilité ou non séparabilité, passion (réception des formes lors de la perception ou de l'intellection), action (lors de la motion du corps), puissance (en tant que d'elle procèdent des actions), forme (quand l'âme et le corps forment une unité indissociable comme dans le cas de l'animal). Mais l'intérêt premier de la notion de perfection pour Avicenne est que, contrairement à celle de forme, elle peut désigner une forme séparée: "toute forme est une perfection, mais toute perfection n'est pas une forme", écrit-il au chapitre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*.²⁶ L'exemple du roi et du nocher, perfection respective de la cité et de la nef, sont appelés en confirmation de ses dires: l'un comme l'autre sont les perfections respectives de la cité et de la nef, alors que ni l'un ni l'autre n'est la forme respective de la cité et de la nef.

Or, dans *Nufūs*, il est bien souligné que 'perfection' est une notion plus complète et plus générale que celle de 'forme'; mais les raisons invoquées pour justifier cette distinction sont différentes, voire même contredisent, celles qui sont invoquées dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*. Le passage de *Nufūs* mentionné ci-dessus, en identifiant la perfection à la forme substantielle dans le cas de l'homme, va à l'encontre de l'effort de relecture de la notion aristotélicienne de perfection entrepris par Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, qui lui permet précisément de distinguer la notion de perfection de celle de forme. Pour Aristote, 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 au Stagirite de déduire que l'âme est une substance, parce qu'elle est la forme d'un corps.²⁷ C'est là une conséquence qu'Avicenne récuse, afin de pouvoir préserver la séparabilité de l'âme rationnelle. Il s'attachera à établir que l'âme rationnelle est par soi une substance

²⁴ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 51 al-Ahwānī; trad. Michot modifiée, p. 245-6 (voir *supra*, note 13).

²⁵ Sur cette question, voir mon "La signification de la définition avicennienne de l'âme comme 'perfection première d'un corps naturel organique' dans le livre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*", *Bulletin d'Études Orientales, IFEAD* 51 (1999), p. 299-312 et pour une étude détaillée de la notion de perfection dans la pensée d'Avicenne, voir R. Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell U. P., Ithaca N.Y. 2003.

²⁶ Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Šifā'*, I, 1, p. 5 Anawati - Zāyid.

²⁷ Arist., *De An.* II 1, 412 a 20: "il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie" (trad. R. Bodéüs, Flammarion, Paris 1993, p. 136).

séparée et immatérielle. Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne s'écarte de la doctrine aristotélicienne en établissant que, lorsqu'Aristote définit l'âme comme la perfection d'un corps, il signifie autre chose que s'il l'avait caractérisée par la notion de forme. Le pivot autour duquel tourne la réinterprétation avicennienne du passage du *De Anima* cité est la notion d'entéléchie (perfection - *kamāl*). L'entéléchie n'est pas autre chose pour l'Aristote historique que la forme substantielle, avec la nuance que cette notion exprime l'idée de résultat, de réalisation, que la notion de forme ne contient pas. C'est précisément cette équivalence qui est récusée par Avicenne, car elle implique que l'âme en tant que forme substantielle n'est pas séparée du corps, mais constitue avec lui une entité individuelle concrète. La notion de perfection se distingue pour lui d'un acte d'ordre formel; elle désigne, en ce qui concerne l'âme, un complément, un principe extrinsèque au corps à la fois anoblissant et moteur. Il faut se référer à ses *Notes au De Anima* d'Aristote pour pouvoir déterminer sa compréhension de la notion aristotélicienne d'entéléchie'.

Voici son annotation au passage correspondant à *De Anima* II 1, 412 a 10-30:

Il semble qu'(Aristote) entende par 'perfection' autre chose que ce qu'il entend par 'forme' (*šūra*). Si cela n'avait pas été nécessaire pour lui, il n'aurait nommé la chose 'forme' qu'en rapport à son lieu d'inhérence, et il ne l'aurait nommée 'perfection' qu'en rapport à tout ce qui atteint sa perfection par elle. Parfois, c'est le lieu d'inhérence ou la matière qui atteint sa perfection par elle, mais ce n'est pas parce que (la perfection) en constitue une partie. Parfois, c'est le composé qui atteint sa perfection par elle en obtenant la nature d'espèce (et) on sait que (la perfection) constitue la partie du (composé) de laquelle procèdent ses actes. Ainsi, c'est la perfection qui agit sur la forme, parce que la perfection est la perfection de l'espèce, alors que la forme est la forme de la matière. La matière est ce qui est informé par la forme, elle n'est pas ce qui est perfectionné. Lorsque ce qui est perfectionné est informé par quelque chose, ce n'est que par des choses qui lui sont extérieures et n'en sont pas des parties. Parce que (la notion de) 'forme' fait penser à (l'idée) d'impression (dans la matière), (Aristote) l'a évitée et lui a préféré un autre terme qui convient aussi bien à ce qui est séparé (de la matière) qu'à ce qui n'est pas séparé (de la matière). Si son intention à présent n'avait pas été (de faire appel) à la 'forme' qui englobe les deux (significations), il aurait abandonné ce terme au profit d'un terme nouveau, qui n'a pas une connotation habituelle.²⁸

La distinction effectuée par Avicenne entre la notion d'entéléchie' et celle de 'forme' est fondamentale en ce qu'elle permet d'établir que l'âme, tout en exerçant une action perfective et motrice sur le corps, demeure séparée de lui quant à son essence.

Affirmer comme le fait *Nufūs* que "référer à l'homme (fournit) donc une indication plus complète que référer à la matière de l'homme, étant donné que l'indication de la matière se trouve incluse dans l'indication de l'homme" contredit l'une des thèses centrales de la doctrine de l'âme avicennienne. En effet, à la fin du chapitre 1 du livre I du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, Avicenne établit, grâce à l'argument connu sous le nom d'argument de l'homme volant', que si l'homme peut appréhender sa nature véritable alors même qu'il est maintenu dans une totale ignorance de son propre corps, c'est parce qu'il est par essence une pure substance immatérielle. Pour Avicenne, l'homme est identifié à son âme²⁹ et le corps n'entre pas dans sa définition essentielle.

Il convient également de noter que les analogies avec le roi et le nocher ne sont pas invoquées pour les mêmes raisons dans *Nufūs* et dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*. On lit dans *Nufūs*: "Il semble que le navire ne serait pas spécifiquement complet ou que l'ensemble des causes de par lesquelles son

²⁸ Ibn Sīnā, *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristātālis*, p. 75-116 Badawī, en part. p. 91.

²⁹ Sur ce point, voir mon *Avicenne. L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 112.

action [pourrait] être complète serait bloqué”.³⁰ Il est fait référence ici à une forme substantielle par laquelle l’être est constitué selon l’acte premier et second. Ce qui est l’intention exactement contraire à celle pour laquelle Avicenne fait appel à ces deux analogies dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* où elles lui permettent de montrer qu’une perfection n’est pas nécessairement une forme substantielle.

1.c. L’identification de l’âme et de l’intellect dans Nufūs

Les arguments qui suivent s’enchaînent dans *Nufūs* sans aucune rigueur logique, ils semblent compilés par quelqu’un auquel échappent le sens et les enjeux philosophiques du très complexe, mais néanmoins cohérent et rigoureux chapitre premier du livre I du *Traité de l’âme* du *Šifā’*. Le texte poursuit ainsi:

L’âme, nous ne la nommons donc ‘âme’ que du point de vue où elle existe en un corps parmi d’autres en accomplissant une action parmi d’autres. (Par contre), en fonction de sa substance, qui lui est propre, et de par laquelle elle est séparée, nous ne la nommons ‘âme’ que par homonymie et métaphore. Le plus vraisemblable est qu’alors son nom propre soit ‘intellect’, non point ‘âme’.³¹

Ce n’est que dans le *Compendium sur l’âme*, ouvrage de sa prime jeunesse, qu’Avicenne identifie l’âme rationnelle à l’intellect, puisque, l’âme y est identifiée à ses puissances.³² Dans ses œuvres de maturité, il rejette explicitement cette identification entre l’âme et l’intellect. Il reproche même à Porphyre de l’opérer. Pour Avicenne, cette identification aurait pour conséquence que l’âme serait identique aux formes intelligibles, puisque l’intellect n’est pas autre chose, dans la perspective de sa noétique avicennienne, que l’actualisation de la forme intelligible.³³ Voilà ce que dit clairement Avicenne sur cette question dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*:

L’âme, si elle était elle-même la forme intelligible, deviendrait sans aucun doute autre chose qu’elle-même. Or, il n’en est rien, mais l’âme est ce qui intellige, et par ‘intellect’, on entend seulement la puissance au moyen de laquelle (l’âme) intellige ou encore les formes de ces intelligibles en elle. (Ces formes) sont intelligées dans l’âme et l’intellect, ce qui intellige et l’objet de l’intellection ne sont pas une seule et même chose en nous.³⁴

³⁰ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 51 al-Ahwānī, trad. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*”, p. 246 (voir *supra* note 13).

³¹ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs*, p. 53 al-Ahwānī; trad. Michot, “Avicenne, *La Définition de l’âme*”, p. 247 modifiée (voir *supra* note 13).

³² Voir *supra* note 19.

³³ Pour la critique adressée par Avicenne à Porphyre sur ce point, voir Ibn Sīnā, *Traité de l’âme* du *Šifā’*, V, 6, p. 212-3 Anawati - Zāyid et sur toute cette question, voir mon “La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l’âme humaine d’Avicenne”, *Philosophie* 77 (2003), p. 23-44, et surtout, p. 24-33.

³⁴ Ibn Sīnā, *Traité de l’âme* du *Šifā’*, V, 6, p. 213 Anawati - Zāyid. Je souligne. Bahmanyār reprend dans son *Kitāb al-Taḥṣīl* cette thèse importante de la psychologie avicennienne. L’âme rationnelle est une substance spirituelle qui subsiste par soi; dès lors, elle ne peut être définie uniquement de manière négative comme puissance intellectuelle; la puissance d’intelligence procède d’elle, mais ne s’identifie pas à son essence: “(Sache) que l’âme humaine à propos de laquelle nous avons établi qu’elle est une et qu’elle régit ces puissances a la puissance d’intelligence les intelligibles et de régir par nature et non par acquisition les puissances corporelles. La réalité de l’âme n’est pas d’avoir la puissance (d’intelligence les intelligibles). Car la puissance est une notion privative, (alors que) les âmes existent en acte. Si la réalité de l’âme était d’être une chose en puissance, alors elle ne pourrait agir; il est donc nécessaire qu’elle ait la puissance [d’intelligence les intelligibles] autrement que par son essence, mais par deux dispositions: par l’une d’elles, l’âme est réceptive au bénéfice des formes intelligibles que nous mettrons en évidence plus loin, et cette disposition s’appelle ‘intellect théorique’. Par l’autre, elle est réceptive au corps et régit ses puissances, et (cette disposition) s’appelle ‘intellect pratique’, car c’est grâce à elle que l’âme agit. Elle ne s’appelle ‘intellect’ que parce qu’elle est une disposition de l’essence de l’âme et non d’une matière.” (voir Bahmanyār, *Kitāb al-Taḥṣīl*, éd. M. Muṭahharī, Intiṣārāt Dānešgāhe Tehrān, Téhéran 1375/1996, p. 789).

L'âme rationnelle n'est pas dotée d'un intellect en acte, mais seulement d'un intellect en puissance: elle existe en tant que substance spirituelle et autonome, alors même qu'elle ne possède aucune forme intelligible; de plus, son aptitude à gouverner le corps auquel elle est attachée lui appartient en propre, au même titre que sa puissance d'intelliger. C'est pourquoi, lorsque dans les *Mubāḥaṭāt* un disciple demande à Avicenne: "Quelle est la différence entre l'âme rationnelle et l'intellect?" (Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 160, p. 89 Bidārfar), le maître répond: "L'âme rationnelle est la substance qui reçoit les intelligibles et c'est l'administrateur (*mutaṣarrif*) du royaume du corps. L'intellect matériel est pour elle une disposition, et ce qui est en acte est en elle une forme perfective (*ṣūra kamāliyya*). Lorsqu'on la désigne comme 'intellect' ('*aql*) cela signifie 'intelligente' ('*āqil*)" (Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, n° 163, p. 90 Bidārfar).

Il y a donc sur ce point encore une fois dans *Nufūs* un contresens sur l'authentique doctrine noétique avicennienne, qui établit que les différents degrés de l'intellect sont les puissances d'une âme rationnelle conçue comme substance immatérielle et séparée.

Après cette identification de l'âme et de l'intellect dans *Nufūs*, on trouve un petit passage sur l'âme céleste qui, est-il affirmé, "meut par essence" contrairement à l'intellect, "qui meut en étant séparé et par le désir qu'il provoque". C'est effectivement ce qu'affirme Avicenne au chapitre IX de la *Métaphysique* du *Šifā'*. Mais que viennent faire ces considérations dans un chapitre consacré à l'établissement d'une définition générique de l'âme?

Nufūs se conclut sur la définition de l'âme comme "perfection première d'un corps naturel organique, ou d'un corps possédant la vie en puissance",³⁵ qui est présentée comme étant la définition "de l'âme terrestre". Alors que dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, il s'agit d'une définition générique de l'âme en tant que ce par quoi tout être vivant est vivant.

En conclusion, le manque de cohésion de ce chapitre, l'absence de rigueur et de précision dans les termes utilisés (il est question d'âme terrestre', d'âme particulière', d'âme' pour parler de la même entité), ainsi que de méthode: l'âme est déterminée comme 'puissance', puis comme 'perfection', sans que ce changement de dénomination soit expliqué au préalable, alors qu'Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* distingue nettement les deux et affirme: "Tu connais la différence entre l'âme animale et la faculté de perception et de motion, entre l'âme rationnelle et entre la puissance dotée de distinction".³⁶

Tous ces éléments conduisent à penser qu'il s'agit du travail d'un compilateur qui n'a pas une compréhension claire des doctrines avicenniennes. Cela permet d'écarter des disciples proches comme Bahmanyār ou Ibn Zayla qui, comme le montrent la pertinence de certaines de leurs interventions dans les *Mubāḥaṭāt*, connaissaient et comprenaient la subtilité des efforts conceptuels engagés par Avicenne. À moins de supposer qu'il ne s'agisse des notes de cours d'un disciple peu attentif ou peu doué!

2. La structure du chapitre XIII de la *Risāla fī aḥwāl al-nafs*

Examinons à présent le treizième chapitre de cette épître intitulé "Établissement de la prophétie".³⁷ Il s'agit d'un chapitre original, qui n'est un extrait littéral ni de la *Nağāt* ni d'aucun autre ouvrage avicennien à notre disposition. Ce chapitre, comme le note Mahdavi, est également conservé à part,

³⁵ Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 56 al-Ahwānī; trad. Michot, "Avicenne, *La Définition de l'âme*", p. 249 modifiée (voir *supra* note 13).

³⁶ Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Šifā'*, I, V, p. 32 Anawati - Zāyid.

³⁷ Al-Ahwānī précise dans son édition qu'au moins l'un des manuscrits qu'il a collecté ne porte pas ce titre, voir Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-nafs*, p. 114 al-Ahwānī, note 2.

sous le titre *L'âme de la sphère*, à Istanbul, à la bibliothèque Aya Sofya sous les n° 4829 et 4849¹⁴, et à la bibliothèque Nūr Uṭmaniyye sous le n° 4894¹¹².³⁸ Dans sa recension de la bibliographie d'Avicenne, Anawati signale d'ailleurs cette épître comme un opuscule indépendant.³⁹ Ce chapitre fut l'objet d'une traduction par Michot, sous le titre *l'Épître de l'âme de la sphère*.⁴⁰

Dans sa présentation de ce chapitre, Michot considère qu'il s'agit d'un écrit authentique d'Avicenne, qui a, selon lui, voulu "réunir en un seul exposé une doctrine (i.e. la prophétologie) dont il examine, dans le *Šifā'*, certains éléments en psychologie et d'autres en métaphysique".⁴¹ Or, lorsque l'on analyse ce chapitre attentivement, il apparaît que l'absence totale de rigueur qui le caractérise, l'imprécision du vocabulaire, qui révèle une connaissance approximative de la pensée avicennienne et certains contresens dans l'exposé de la doctrine avicennienne de la prophétie et de la perception, conduisent à conclure qu'il ne peut s'agir d'un écrit avicennien authentique.

Un manque évident de construction surprend à première lecture. Tout d'abord l'absence de cohésion de l'argumentation: les idées font suite les unes aux autres sans enchaînement logique ainsi que nous le montrerons. Avant d'examiner dans le détail les contresens et les imprécisions de vocabulaire, nous allons donner les correspondances des divers chapitres de cet opuscule avec les divers ouvrages d'Avicenne dont ils sont un résumé plus ou moins approximatif. Ainsi le premier chapitre (*Épître de l'âme de la sphère*, p. 114.3-6)⁴² – qui explique que les principes des sciences particulières doivent être recherchés dans la Philosophie première – reprend une partie de l'introduction d'Avicenne à sa *Physique* du *Šifā'*. Dans l'introduction de la *Physique* du *Šifā'*, Avicenne explique que les principes de l'objet de la physique, à savoir les corps sensibles en tant qu'ils sont soumis au changement, sont l'objet d'une autre science que la physique elle-même, à savoir la métaphysique.⁴³

Ce chapitre est immédiatement suivi par un paragraphe (*Épître de l'âme de la sphère*, p. 114.6 - 115.4, jusqu'à *ḥattā tatağaddadu*⁴⁴ *l-ḥarakāt*), qui pourrait provenir de l'un des traités métaphysiques d'Avicenne dans lequel la diversité des mouvements dans le cosmos est expliquée par l'existence d'entités psychiques non purement intellectuelles, les âmes des sphères. Il pourrait correspondre par exemple à *Métaphysique* du *Šifā'* IX, 3 (Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-Ilāhiyyāt*, p. 401.1-10 Anawati - Zāyid), où Avicenne explique que les âmes motrices des sphères célestes sont dotées de la représentation des particuliers. La suite du texte de *l'Épître*, à savoir de la lig. 4 de la page 115 à la lig. 12 de la page 116, reprend dans ses grandes lignes un autre passage de la *Métaphysique* du *Šifā'*, résumé cette fois du chapitre 1 du livre X, dans lequel Avicenne détermine la non existence du hasard et le fait que les âmes célestes connaissent les particuliers. Dans *l'Épître*, de la lig. 13 de la p. 116 à la lig. 11 de la p. 119, on trouve un passage – sur lequel nous reviendrons en détail – qui constitue un résumé inexact de la doctrine avicennienne de l'imagination telle qu'elle est développée dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* (par exemple en IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid). Dans *l'Épître*, de la lig. 11 de la page 119 à la fin du chapitre page 121, il s'agit toujours d'un exposé de la doctrine avicennienne des sens internes et de l'imagination permettant d'expliquer comment les hallucinations dues à la maladie ou à la folie sont possibles, alors qu'une phrase introductive annonçait "les particularités de la puissance théorique"! (*ibid.*, p. 119.12).

³⁸ Voir Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sina*, p. 245.

³⁹ Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, la recense sous le n° 74, p. 139, et donne une description des trois manuscrits.

⁴⁰ Voir J. Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction et index de *l'Épître de l'âme de la sphère*", *Revue philosophique de Louvain* 83 60 (1985), p. 507-35.

⁴¹ Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 510.

⁴² Pour la numérotation des lignes, nous suivons l'édition de al-Ahwānī.

⁴³ Voir Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-Ṭabī'īyyāt*, *al-Samā' al-ṭabī'ī*, éd. S. Zāyid, Le Caire 1405/1985, p. 7-9.

⁴⁴ Nous retenons ici la correction de Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 514.

2.a. L'activité de l'intellect pratique

Ayant constaté la provenance hétéroclite des passages qui constituent ce chapitre,⁴⁵ examinons à présent le texte en détail.

On lit à la p. 117.4-8 l'affirmation selon laquelle l'intellect pratique a une activité cognitive propre:

La jonction avec les formes intelligibles a lieu grâce à l'intellect théorique. Quant à ces formes dont il est question (i.e. les formes contenues dans l'imagination des âmes des sphères), l'âme se les représente par une autre puissance, il s'agit de l'intellect pratique qui est, dans cette perspective, servi par l'imagination. L'âme obtient les choses particulières des substances élevées et dotées d'une âme par sa puissance qui s'appelle 'intellect pratique'; elle obtient les universaux par sa puissance qui s'appelle 'intellect théorique', dans laquelle il ne peut se trouver absolument aucune forme particulière.

Cette affirmation est réitérée à la p. 121.10-12:

Il advient à l'intellect pratique d'accéder à l'horizon du monde de l'âme qui a été évoqué, il contemple alors ce qu'il y a là-haut et fait parvenir ce qu'il a contemplé à l'imagination, alors cela apparaît comme (quelque chose) qui est (réellement) vu et entendu.

Dans le corpus connu d'Avicenne, l'intellect pratique est conçu comme étant l'activité de l'intellect chargé de gouverner le corps. Il n'apparaît pas comme une puissance cognitive. Le nom d' 'intellect' ne lui a été donné que par homonymie.⁴⁶ C'est la capacité de régir les puissances corporelles en vue de l'achèvement de la puissance la plus noble, l'intellect théorique. Avicenne introduit en effet une division dans la partie rationnelle de l'âme, distinguant une puissance théorique et une puissance pratique. Par une de ces parties, l'homme est tourné vers les principes séparés et immuables, en particulier vers l'intellect agent duquel il reçoit les formes intelligibles; par l'autre, il est apte à gouverner son corps et à connaître les choses contingentes avec lesquelles ce dernier est en contact afin d'adapter ses actions à leurs cours:

L'âme humaine est une substance une qui a une relation et un rapport avec deux directions (*ḡibatayn*): une direction qui est en dessous d'elle et une direction qui est au-dessus d'elle. En fonction de chaque direction, l'âme a une puissance qui ordonne la relation entre elle et cette direction. Cette puissance pratique est celle qui appartient à l'âme en vertu de sa relation à la direction inférieure: il s'agit du corps et de son gouvernement. Quant à la puissance théorique, c'est une puissance qui appartient à l'âme en vertu de la relation à la direction qui est au-dessus d'elle afin qu'elle pâtisse (de ses effets), qu'elle en tire profit et qu'elle en reçoive (les effets). C'est comme si l'âme avait deux faces: l'une (tournée) vers le corps – et il est nécessaire que cette face ne reçoive absolument aucun des effets qui suivent nécessairement la nature du corps –, et l'autre (tournée) vers les principes élevés.⁴⁷

⁴⁵ Il est évident que cela ne constitue pas un argument pour établir l'inauthenticité du texte, puisque, on l'a vu, Avicenne a souvent inséré des extraits de certains écrits dans d'autres. Toutefois, Avicenne n'a jamais accompli ce travail au détriment de la cohérence de l'œuvre à écrire. Dans la tâche malaisée qui consiste à établir l'inauthenticité d'un écrit, il s'agit de réunir un faisceau d'indices qui, joints les uns aux autres, permettent de conclure que le texte examiné est un pseudépigraphe.

⁴⁶ Dans son commentaire aux *Iṣārāt wa-tanbihāt*, Ṭūsī souligne que le nom d'intellect n'est donné à l'intellect théorique et à l'intellect pratique que par homonymie: seul le premier est réellement un intellect, l'activité du second étant plus proche de l'opinion que de la science; voir Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt*, éd. S. Dunyā, Dār al-ma'ārif bi-miṣr, Le Caire 1958, t. IV, p. 363.

⁴⁷ Ibn Sīnā, *Traité de l'âme* du *Ṣifā'*, I, 5, p. 38 Anawati - Zāyid.

Avicenne précise que la capacité à gouverner le corps n'est pas acquise:

(L'âme) possède initialement dans (sa) nature une attache et une inclination à l'égard du (corps).⁴⁸

La classification téléologique des puissances de l'âme esquissée par le philosophe illustre le rapport de subordination qui lie l'intellect pratique à l'intellect théorique. En réagissant au mieux les parties inférieures de l'âme, l'intellect pratique permet à l'intellect spéculatif, alors libéré des tâches subalternes, d'œuvrer à son propre perfectionnement:

Considère maintenant et observe l'état de ces puissances (de l'âme), comment certaines en dirigent certaines autres et comment certaines sont au service de certaines autres. Tu trouves l'intellect acquis ('*aql mustafād*) qui dirige et qui est servi par le tout, il est le but ultime; puis l'intellect agent ('*aql bi-l-fi'l*'), qui est servi par l'intellect *in habitu* ('*aql bi-l-malaka*); puis l'intellect matériel ('*aql hayūlāni*) – avec ce qu'il contient comme disposition –, sert l'intellect *in habitu*; puis l'intellect pratique les sert tous.⁴⁹

Il est vrai qu'Avicenne, s'il s'attarde longuement dans ses différents ouvrages consacrés à l'âme sur les modalités du perfectionnement progressif de l'intellect théorique, n'est pas très explicite lorsqu'il s'agit de rendre raison de l'activité de l'intellect pratique.⁵⁰ Dans les *Iṣārāt wa-tanbihāt*, il tente de circonscrire cette activité:

(L'intellect pratique) est la puissance qui fait dériver (*tastanbiṭ*) à partir des principes premiers, des traditions admises et de l'expérience, les activités humaines particulières et (établit) celles qui doivent nécessairement être accomplies afin d'atteindre les buts choisis. Cela avec le concours de l'intellect spéculatif, qui fournit l'opinion universelle à partir de laquelle on parvient (à l'opinion) particulière.⁵¹

Dans ses notes sur *De Anima* III 10, 433 a 12,⁵² Avicenne établit que les normes nécessaires à l'activité pratique sont appréhendées par l'intellect théorique qui les transmet ensuite à l'intellect pratique, lequel les transmet à son tour à la puissance motrice. La position d'Avicenne concernant la pensée pratique n'est, il est vrai, pas très claire. Tantôt apparaît-elle, en accord avec la perspective aristotélicienne, comme relativement indépendante de la pensée théorique, tantôt considère-t-il que les normes de l'action humaine sont transmises par l'intellect théorique à l'intellect pratique. Il ne semble cependant attribuer d'autonomie cognitive à l'intellect pratique que par défaut.

Venons-en maintenant à l'examen de la fonction de l'intellect pratique dans la doctrine de l'imagination, puisque c'est de cela dont il s'agit dans le texte du chapitre XIII de l'*Épître*. Il est donné à l'homme de recevoir des images provenant des âmes des sphères célestes par l'intermédiaire de leur imagination. Cette réception, nous dit Avicenne, survient pendant le sommeil, particulièrement à l'aube, lorsque l'âme est reposée:

⁴⁸ Ibn Sīnā, *Tafsīr kitāb Uṭūlūḡiyyā min al-Inṣāf*, p. 37-74 Badawī, en part. p. 37; trad. G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie d'Aristote*", *Revue thomiste* 51 (1951), p. 346-406, en part. p. 349.

⁴⁹ Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, I, 5, p. 41 Anawati - Zāyid.

⁵⁰ Pour la critique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, voir mon "La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne" (citée *supra*, n. 33), p. 34, note 23.

⁵¹ Ibn Sīnā, *Kitāb al-Iṣārāt wa-tanbihāt*, t. IV, p. 363-4 Dunyā.

⁵² Ibn Sīnā, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī kitāb al-naḥs li-Aristātālīs*, p. 112 Badawī.

Toutes les pensées passagères (*al-ḥawāṭir*) sont apaisées à ce moment-là et les mouvements dus aux apparitions se sont déjà calmés. Si l'imagination composante est à l'état de sommeil à ce moment-là et qu'elle n'est pas occupée avec le corps, que sa relation avec (la puissance) rétentive et formative n'est pas interrompue, mais qu'elle l'utilise, alors à plus forte raison son service au profit de l'âme sera meilleur. Car l'âme a besoin que ce qui lui est transmis s'imprime de façon fidèle dans cette puissance. *Ce qui s'imprime, c'est soit l'image elle-même, soit son imitation.*⁵³

Selon Avicenne, Dieu connaît toute chose d'une connaissance intellectuelle: ce qui est, a été et adviendra. Les dix intellects séparés du cosmos 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-ḡuz'iyāṭ*) et inclinent vers elles (Ibn Sīnā, *al-Šifā'*, *al-ilāhiyyāt*, IX, 3, p. 135 Anawati - Zāyid). Il existe une correspondance entre les formes intelligibles contenues dans l'intellect divin et dans les dix intellects séparés et les images présentes dans les âmes célestes.⁵⁴

Pour Avicenne, c'est ainsi que s'expliquent les rêves prémonitoires et aussi les visions prophétiques des prophètes. La question qui se pose à la lecture de cette doctrine est celle du statut de ces images. On peut en effet se demander quel est le rapport entre les images que l'imagination reçoit des âmes des sphères célestes et les formes intelligibles que l'intellect reçoit de l'intellect agent. Dans le *Traité de l'âme du Šifā'* (IV, 2), la prophétie liée à l'imagination ainsi que les rêves prémonitoires sont considérés comme le résultat d'une émanation de formes provenant *sans intermédiaire* des âmes célestes vers l'imagination de l'homme, qu'il soit endormi ou éveillé. Dans les *Mubāḥaṭāt*⁵⁵ en revanche, Avicenne établit que l'émanation provient de l'intellect agent, d'abord vers l'intellect de l'homme, ensuite vers l'imagination, laquelle imprime les images dans le sens commun, afin qu'elles puissent être perçues:

Lorsque nous contemplons quelque chose en rêve, nous l'intelligions d'abord, puis nous l'imaginons. La cause de cela est que l'intellect agent émane sur nos intellects cet intelligible, puis l'émane (ensuite) sur notre imagination (*al-Mubāḥaṭāt*, n° 858, p. 306 Bidārfar).

Dans le *Kitāb al-Mabda' wa-l-mā'ād*,⁵⁶ Avicenne dissocie deux cas, celui des visions liées à la prophétie imaginaire, qui sont constituées d'images ayant leur source première dans l'intellect agent,⁵⁷ et celui des visions véridiques, obtenues en rêve, que l'imagination reçoit des âmes des sphères célestes.⁵⁸

La vision prophétique et la vision prémonitoire dues à la réception par l'imagination de l'homme des images contenues dans les âmes des sphères célestes se réfèrent à des événements déterminés. Elles donnent à connaître ce qui n'a jamais été expérimenté par l'homme dans son rapport concret

⁵³ Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, IV, 2, p. 160 Anawati - Zāyid.

⁵⁴ "Les idées de toutes les choses existantes dans le monde, passées, présentes et à venir sont 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 séparés) en raison des corps sensibles. Là, il n'existe ni occultation ni avarice. 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 la direction inférieure", Ibn Sīnā, *Traité de l'âme du Šifā'*, IV, 2, p. 158 Anawati - Zāyid.

⁵⁵ Ce même passage se trouve dans les *Ta'liqāt*, p. 83 Badawī.

⁵⁶ Voir Ibn Sīnā, *Kitāb al-Mabda' wa-l-mā'ād*, éd. 'A. Nūrānī, Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University, Téhéran 1404/1984.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 167.

au sensible: elles ont un contenu heuristique. Mais la doctrine avicennienne recèle à cet égard une ambiguïté, dans la mesure où il n'est pas clairement établi si les images reçues des sphères célestes possèdent une valeur cognitive propre indépendante de celle des formes intelligibles.

La question qui se pose alors, par rapport aux deux thèses énoncées par Avicenne respectivement dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* et dans les *Mubāḥaṭāt*, est de savoir si l'homme peut être le réceptacle de visions véridiques par l'intermédiaire de son imagination sans avoir exercé son intellect au préalable, ou si la réception des images visionnaires est conditionnée chez l'homme par la possession d'un intellect développé rompu à la pratique de la philosophie. En ce qui concerne le prophète, la position d'Avicenne est claire: c'est en vertu de la réalisation de son intellect que son imagination est dotée de la capacité de recevoir sans les altérer les images contenues dans les sphères célestes. Cette position concernant le prophète (i.e. l'homme ayant atteint le plus haut degré de réalisation qu'il est donné à l'être humain d'atteindre ici-bas) conduirait à considérer la thèse des *Mubāḥaṭāt* comme étant plus conforme aux principes de la psychologie d'Avicenne. La réception des formes contenues dans les âmes des sphères célestes serait conditionnée chez l'homme par le développement préalable de son intellect théorique. Dans aucun des textes connus d'Avicenne on ne trouve la doctrine selon laquelle l'intellect pratique a un accès direct aux images célestes. Ces dernières sont transmises soit par l'intellect agent d'abord à l'intellect théorique puis à l'intellect pratique, soit sont imprimées directement dans l'imagination de l'homme.⁵⁹

L'auteur de cet opuscule franchit un pas qu'Avicenne n'a pas franchi, en conférant à l'intellect pratique une activité cognitive propre et indépendante due à la réception des images provenant des âmes des sphères. Bahmanyār, lecteur attentif du maître, dénie quant à lui toute activité cognitive indépendante à l'intellect pratique:

Par l'autre (puissance), (l'âme) est réceptive au corps et régit ses puissances et (cette disposition) s'appelle 'intellect pratique', car c'est grâce à elle que l'âme agit. Elle ne s'appelle 'intellect' que parce qu'elle est une disposition de l'essence de l'âme et non d'une matière. Elle est la relation entre l'âme et le corps. Il n'est pas dans sa nature d'appréhender quoi que ce soit, elle est active seulement. Rien ne s'oppose à ce que la relation entre l'âme et le corps s'établisse au moyen d'une puissance corporelle (de l'âme).⁶⁰

Attribuer à l'intellect pratique une activité cognitive propre constitue une interprétation possible de la pensée d'Avicenne, mais il ne s'agit pas là d'une thèse proprement avicennienne, du moins telle que les ouvrages à notre disposition nous permettent de la comprendre.

2.b. L'imagination composante, les rêves et la prophétie

Lorsque l'auteur de cet opuscule décrit les causes pour lesquelles l'imagination est faible et ne peut reproduire avec exactitude les images reçues des sphères célestes, il écrit (*Épître*, p. 117.9-13):

Les dispositions à la réception [des formes] diffèrent dans l'âme, notamment la disposition à recevoir les choses particulières par la jonction avec ces substances psychiques. Ainsi cette disposition s'affaiblit et diminue totalement dans certaines âmes en raison également de la faiblesse de la puissance imaginative.⁶¹

⁵⁹ Il est vrai que l'imagination étant une puissance corporelle est sous le contrôle de l'intellect pratique. Mais dans aucun de ses textes connus Avicenne n'identifie l'intellect pratique à l'imagination.

⁶⁰ Bahmanyār, *Kitāb al-Taḥṣīl*, p. 789 Muṭahharī.

⁶¹ Dans la traduction de Michot faite à partir d'une nouvelle édition critique, on lit à cet endroit: "Dans d'autres âmes, en raison également de la faiblesse de la puissance imaginative, il n'y a pas cette disposition", cf. Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 518, n. 75.

Dans certaines autres, (cette disposition) est plus puissante, si bien que lorsque les sens cessent d'utiliser la puissance imaginative et cessent de l'occuper avec ce qu'ils lui transmettent,⁶² alors la puissance pratique l'attire vers ce côté, de sorte que ces formes s'impriment en elle.

Bien que fort proche de la doctrine d'Avicenne, ce passage recèle toutefois une imprécision lorsqu'on le compare à la doctrine du *Traité de l'âme* du *Šifā'*.⁶³

L'imagination reproduit les formes contenues dans les âmes des sphères en partie à l'aide des formes conservées dans la puissance formative. Cette puissance conserve les formes transmises par les sens externes, c'est la raison pour laquelle elle est davantage disponible pendant le sommeil, alors que les sens sont au repos. Les sens externes ne transmettent rien à l'imagination; c'est d'abord le sens commun puis la puissance formative qui reçoivent les formes senties. Le mécanisme avicennien des sens internes – permettant d'expliquer entre autres, les rêves, les hallucinations, les visions prophétiques – est complexe, mais précis. Il serait étrange que dans un chapitre censé revenir sur ces points de doctrine, Avicenne commette de telles imprécisions. À la page 118, dans sa description d'une des catégories de personnes susceptibles d'avoir des visions à l'état de veille, l'auteur de l'opuscule écrit:

Une autre catégorie possède une disposition plus grande que cette dernière. Ils s'agit de ceux dont la puissance imaginative a atteint une perfection et une intensité telles qu'elle ne peut être submergée par les puissances sensibles (en raison) de ce qu'elles lui apportent, de sorte que cela l'empêcherait de servir l'âme rationnelle dans sa jonction avec ces principes qui lui révèlent les choses particulières. Alors (l'âme rationnelle) se joint (à ces principes) également à l'état de veille et reçoit ces formes.

Si l'on se réfère à l'exposé du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, on apprend que par le biais de l'âme des sphères, des formes particulières sont reçues par l'homme. C'est la réception de telles formes qui explique l'existence de visions véridiques durant le sommeil. Certains individus, dotés d'une âme forte et d'une imagination puissante, auront ce type de vision durant l'état de veille; ce sont les prophètes:

Il arrive que l'imagination composante de certaines personnes soit créée extrêmement puissante et dominante de sorte que les sens ne puissent la soumettre et que la puissance formative ne se détourne pas de son service. (Il arrive) également que leur âme soit puissante et que le fait d'être tournée vers l'intellect n'empêche pas leur inclination vers les sens. Il advient à ceux-là ce qu'il advient aux autres à l'état de sommeil, concernant cet état dont nous parlerons plus tard et qui est l'état de la perception par le dormeur de choses cachées qu'il expérimente telles qu'elles sont en elles-mêmes ou par leurs symboles. (Pour ce qui est des prophètes), la même chose leur advient à l'état de veille. Tantôt au cours de cet état, s'absentent-ils complètement de (la perception) des sensibles et s'évanouissent-ils, et tantôt cela n'est pas le cas. Parfois, ils voient la chose telle qu'elle est (*bi ḥālīhi*), et d'autres fois, ils se représentent un symbole de la chose pour la même cause que celle pour laquelle le dormeur se représente le symbole de ce qu'il voit. Quelquefois, ils se représentent une apparition (*šabab*) et ils s'imaginent que ce qu'ils perçoivent est la transcription en paroles de cette apparition grâce à des paroles entendues qui sont apprises, puis récitées. Il s'agit là de la prophétie propre à l'imagination composante (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 154 Anawati - Zāyid).

⁶² Nous suivons ici la correction de Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne", p. 518, note 78.

⁶³ Il s'agit du passage IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid que nous traduisons quelques lignes plus loin.

Ce type de prophétie est apparenté à la vision onirique en raison du rôle de l'imagination, qui est le même dans les deux cas: elle restitue, en composant et en décomposant les formes et les intentions ainsi que les images qui ont été envoyées par les âmes célestes et qui sont conservées dans les deux réserves de mémoire que possède l'homme, la puissance formative et la puissance remémorative. Dans le *Traité de l'âme* du *Šifā*, ce n'est pas l'âme rationnelle qui entre en jonction avec les âmes des sphères pour recevoir les formes particulières, c'est l'imagination. Avicenne soutient tantôt que ces images sont comme des reflets des formes intelligibles, tantôt qu'elles sont indépendantes de ces dernières, comme nous l'avons vu. Quoi qu'il en soit, le fait que ce n'est pas l'âme rationnelle qui entre en jonction avec les âmes des sphères, mais l'imagination constitue un principe clef de la doctrine avicennienne de l'imagination. Pour le philosophe, seul l'universel est l'objet de la faculté intellectuelle. À la p. 119, on lit:

Puis, l'imagination agit également comme elle le fait dans le cas de la vision, qui a besoin d'interprétation, en ce qu'elle prend ces états (révélés) et les imite; qu'elle domine la (puissance) sensorielle de sorte qu'elle imprime ce qu'elle s'est représenté de (ces états) dans la *bantāsiyā* (i.e. le sens commun), de façon à ce que les formes qui sont réalisées en elle s'impriment dans la *bantāsiyā* pour être participées. Alors des formes divines merveilleuses sont contemplées (*tušhad*), ainsi que des paroles divines entendues; elles sont des images de ces choses perçues révélées. Il s'agit là du degré le plus bas de ce qui est appelé 'prophétie'.

Comme on peut le lire dans le passage du *Traité de l'âme* du *Šifā*' cité plus haut, l'imagination ne soumet pas les sens, mais la puissance formative qui contient les formes issues de la perception sensible afin qu'elle puisse les composer sans devoir d'adéquation avec le réel. Ce chapitre (*Épître*, p. 119.5 al-Ahwānī) se clôt par la phrase suivante: "Il s'agit là du degré le plus bas de ce qui est appelé 'prophétie'". Cela constitue un contresens, car dans le *Traité de l'âme* du *Šifā*' Avicenne distingue trois modes de prophétie,⁶⁴ l'un lié à la puissance imaginative: le prophète reçoit la révélation d'images se rapportant à des événements particuliers par l'intermédiaire de sa puissance imaginative, qui entre en jonction avec les âmes des sphères; la prophétie liée à la puissance motrice, qui est le pouvoir de l'âme du prophète d'agir sur la matière extérieure, ce qui lui permet d'accomplir des miracles tels que la production de pluie, de tremblements de terre, etc.; enfin le mode le plus noble de la prophétie, qui est lié à sa puissance intellectuelle qualifiée d' 'intellect saint'. Avicenne ne subdivise pas le mode de prophétie liée à la puissance imaginative en plusieurs degrés, comme le fait ici l'auteur de ce texte qui, après le degré cité ci-dessus, ajoute un autre degré, "plus puissant que celui-là en ce que les états et les formes (reçus par l'imagination) sont établis (dans l'imagination) selon une disposition telle qu'elle empêche (l'imagination) de les imiter par d'autres choses" (*Épître*, p. 119.6-7 al-Ahwānī). L'imagination prophétique se distingue précisément par sa disposition à recevoir et à reproduire telles quelles les formes contenues dans les âmes des sphères. En-deçà, il ne s'agit pas d'imagination prophétique, mais de la capacité épisodique qu'ont certains hommes d'avoir des visions véridiques.

Cette analyse vaut pour le paragraphe suivant, où un degré encore plus élevé de la puissance imaginative prophétique est distingué. À la suite de ces deux premiers degrés, l'auteur de l'*Épître* évoque:

un degré encore plus puissant en ce que l'imagination poursuit son imitation (des formes perçues) et que l'intellect pratique et l'estimative ne sont pas privés de ce qui s'est établis en eux. La forme de ce qu'ils ont appréhendé s'établit alors dans la puissance remémorative et l'imagination se tourne vers le

⁶⁴ Pour une étude de ces trois modes, voir A. Elamrani-Jamal, "Multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā", dans J. Jolivet - R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 125-39.

sens commun (*banṭāsiyā*), et elle y imite ce qu'elle a reçu des formes merveilleuses audibles et visibles, chacune procédant (d'elle) selon un mode distinct" (*Épître*, p. 119.8-11).

En réalité, ce que cet opuscule distingue ainsi correspond non à des degrés de l'imagination prophétique, mais aux différentes catégories de rêves distingués par Avicenne dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'* (IV, 2), allant des rêves confus (*adḡāt al-aḥlām*) aux rêves véridiques (*al-aḥlām al-ṣādiqa*). L'auteur de l'*Épître* opère donc une confusion entre les différentes catégories de rêves et les divers modes de prophétie.

À la lig. 12 de la page 119 de l'*Épître*, on lit: "Nous éclaircirons dans ce qui suit la particularité de la puissance théorique (*buṣūṣiyyat al-quwwa al-naẓariyya*)". Or, ce qui suit aux pages 120-21 al-Ahwānī ne se rapporte d'aucune manière à la prophétie liée à la puissance intellectuelle, à savoir au degré qualifié par Avicenne d'«intellect saint». Il s'agit d'une description plus ou moins exacte du mécanisme qui, chez Avicenne, permet d'expliquer aussi bien les rêves véridiques que les hallucinations, à savoir le fait que les formes sensibles, lorsqu'elles s'impriment dans le sens commun, sont perçues avec la même intensité et ce, qu'elles proviennent de l'extérieur (de la saisie sensible) ou de l'intérieur (produit de l'imagination ou de l'estimative).

L'imagination est décrite comme une puissance intermédiaire entre deux puissances, l'une inférieure, l'autre supérieure, à savoir les sens et l'intellect, qui l'utilisent respectivement. Les sens "lui apportent des formes qui l'occupent" peut-on lire (p. 120.4-5). Cela n'est pas tout à fait exact, puisque l'imagination, on l'a vu, ne reçoit pas directement les formes sensibles. Ces dernières sont transmises au sens commun, puis de là à la puissance formative, qui les conserve. C'est cette puissance qui doit être disponible, afin que l'imagination composante puisse puiser dans cette réserve les formes dont elle a besoin pour exercer son activité.

Aux lignes 5-6, on lit: "Quant à la puissance supérieure, c'est l'intellect, qui par sa force, détourne (l'imagination) des images mensongères que les sens lui apportent⁶⁵ et que lui-même n'utilise pas". Là encore, il y a une imprécision. L'intellect ne détourne pas l'imagination des images trompeuses issues de la perception sensible. Il faut noter que les sens ne se trompent jamais dans la perception de leur objet propre (la couleur pour la vue, etc.); lorsqu'erreur il y a, elle porte sur les sensibles communs (mouvement, etc.). L'intellect contrôle les errances de l'imagination afin qu'elle produise des phantasmes qu'il puisse utiliser. Laisse à elle-même, les productions de l'imagination sont imprévisibles. Ensuite vient le passage suivant:

La réunion de ces deux puissances (le sens et l'intellect) pour utiliser (l'imagination) empêche (cette dernière) d'être capable de produire parfaitement ses actes propres, de sorte que les formes qu'elle imite s'impriment dans le sens commun (*banṭāsiyā*) et soient alors senties. Lorsque l'une de ces deux puissances se détourne d'elle, elle est alors en mesure de résister à l'autre de différentes manières de sorte qu'elle ne soit pas totalement empêchée d'accomplir ses actes. Parfois, elle se débarrasse de l'attraction des sens et devient plus forte pour résister à l'intellect. Elle se consacre alors à son agir propre sans se soucier de l'opposition de l'intellect et cela à l'état de sommeil lorsqu'elle rend les formes présentes comme si elles étaient perçues directement. Parfois, elle se débarrasse du gouvernement de l'intellect – lorsque l'instrument par lequel l'intellect gouverne le corps se corrompt; elle se rebelle alors contre les sens qui ne peuvent plus l'occuper. Alors, elle se consacre à ses actes de sorte que les formes qui s'impriment en elles soient (selon un mode tel) que si elles étaient perçues directement,

⁶⁵ Michot effectue ici une correction sur la base des manuscrits qu'il a examinés et traduit: "que les sens ne lui apportent pas" (voir *Prophétie et divination selon Avicenne*, p. 521); si cette correction préserve une certaine adéquation avec la thèse avicennienne, elle conduit en revanche à obtenir une phrase sans signification.

parce qu'elles sont imprimées dans les sens. Cela advient dans les états de folie et de maladie. Cela advient aussi dans la peur, alors que l'âme est affaiblie et désemparée, et que l'opinion et l'estimative adjuvantes de l'action de l'imagination prennent le dessus; alors des choses terrifiantes sont perçues. Il advient pour cette raison aux mélancoliques et aux fous d'imaginer ce qui n'existe pas (*Épître*, p. 120.6-12 et p. 121.1-4 al-Ahwānī).

Tout ce chapitre reproduit plus ou moins fidèlement le passage suivant du *Traité de l'âme* du *Šifā'*:

L'âme empêche l'imagination composante 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 l'imagination cogitative. L'imagination ne peut alors agir. Dans ce cas, la puissance formative ne peut être à l'usage exclusif de l'imagination composante. Ces deux puissances ont besoin du sens commun qui est (dans cette situation) occupé par les sens externes. Ceci est la première manière. Parfois, cela survient lorsque l'âme utilise l'imagination composante dans ses activités propres comme la distinction et la pensée. Cela se produit également de deux manières différentes: la première en dominant l'imagination composante et en la mettant avec le sens commun à son service pour composer les formes elles-mêmes et pour les décomposer, afin que l'âme en tire un résultat probant. L'imagination composante 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 composante des phantasmes qui ne correspondent pas aux êtres sensibles; elle s'affaiblit alors et ne parvient plus à conserver la force de son apparition et de sa représentation (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 153 Anawati - Zāyid).

Il convient néanmoins de noter les imprécisions que recèle le passage de *Ahwāl al-nafs*: "Parfois, elle se débarrasse du gouvernement de l'intellect – lorsque l'instrument par lequel l'intellect gouverne le corps se corrompt; elle se rebelle alors contre les sens qui ne peuvent plus l'occuper". L'intellect n'agit pas sur le corps au moyen d'un instrument, mais plutôt sous le mode de l'effusion; c'est le corps qui est l'instrument de l'intellect, ou plutôt de l'âme rationnelle selon la doctrine authentique d'Avicenne.

On peut lire ensuite: "alors, elle se consacre à ses actes de sorte que les formes qui s'impriment en elle soient (selon un mode tel) que si elles étaient perçues directement, *parce qu'elles sont imprimées dans les sens*". Pour Avicenne, afin qu'une chose soit vue ou entendue comme si elle relevait d'une expérience sensorielle directe, il faut qu'elle s'imprime dans *le sens commun* et non dans "les sens".⁶⁶

Il convient de noter par ailleurs que rien dans ce passage traduit ne traite de la prophétie de la puissance théorique ainsi que l'annonçait la phrase introductive. Quant au paragraphe suivant, page 121.5-14 (fin du chapitre), en voici la traduction:

Quant à leur prédiction de l'inconnu, cela advient le plus souvent lors d'états tels que la syncope ou l'épilepsie, alors que les mouvements de leurs puissances sensibles s'affaiblissent. Il arrive que leur puissance imaginative s'affaiblisse en raison de la multiplicité de leurs mouvements désordonnés, car ce sont des puissances corporelles, alors leur attention est détournée des sensibles et leur rejet des sens augmente. S'il en est ainsi, il advient alors accidentellement que cette puissance ne s'occupe pas des sens de manière telle qu'elle soit absorbée (par eux), et elle trouve à ce moment-là un quasi-repos relativement aux mouvements désordonnés, elle est donc plus facilement attirée par l'âme rationnelle. Il advient alors à l'intellect pratique d'accéder à l'horizon du monde de l'âme qui a été évoqué. Il contemple ce

⁶⁶ Sur ce point voir mon *Avicenne. L'âme humaine*, p. 58-62 (cité *supra*, note 29).

qu'il y a là et il conduit ce qu'il a contemplé à l'imagination, et (ces choses) apparaissent alors dans le même état que si elles étaient saisies directement et entendues. Alors, lorsque le mélancolique annonce ces choses et qu'elles s'accomplissent, il a prédit les événements futurs. Il nous faut à présent conclure ce chapitre. Nous y avons rapportés les points essentiels de ces secrets préservés. Et Dieu est le guide!

L'auteur de ce chapitre assimile la prophétie, les hallucinations des malades et des fous et les rêves véridiques. S'il est vrai que du point de vue de la théorie de la perception sensible, c'est le même mécanisme qui permet d'expliquer qu'une chose qui n'existe pas concrètement soit vue ou entendue, ou sentie, bref perçue avec la même intensité que si elle provenait d'une saisie directe des sens, il n'en reste pas moins que ces différentes visions ne peuvent être mises sur le même plan. Celles du fou ou du malade sont dues à une imagination affaiblie, soumise aux déséquilibres de la mixtion corporelle. Au contraire, le rêve véridique advient à l'homme dont la mixtion corporelle est parfaitement équilibrée et elle se produit souvent à l'aube, heure propice où l'esprit est au repos. Voici ce qu'écrivait Avicenne à ce sujet dans le *Traité de l'âme* du *Šifā'*:

Ainsi le corps dans lequel prime l'élément sec, s'il est parfaitement apte à conserver les formes reçues est, en revanche, inapte à leur bonne réception. Celui dont la mixtion est humide, bien que prompt à recevoir les formes, les relâche rapidement et c'est comme si finalement il ne les recevait ni ne les conservait bien. Quant à celui dont la mixtion est chaude, ses mouvements sont confus, et celui dont la mixtion est froide est stupide (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 60 Anawati - Zāyid).

Il précise que si la mixtion peut être déséquilibrée de manière innée, les mauvaises mœurs accentuent le déséquilibre (*ibid.*, p. 60). Les rêves de ce type de personnes ne doivent pas être pris en compte, ils ne sont la plupart du temps que le reflet de leur dysfonctionnement corporel. De la même manière, il ajoute qu'on ne prendra pas en compte les rêves du poète, du menteur, de l'homme pervers, de l'ivrogne, du malade, du mélancolique, ou de celui qui est obnubilé par une pensée (*ibid.*, p. 60). Les visions d'origine céleste, elles, auront lieu plus facilement à l'aube:

Car toutes les pensées passagères (*al-hawāṭir*) sont apaisées à ce moment-là et les mouvements dus aux apparitions se sont déjà calmés. Si l'imagination composante est à l'état de sommeil à ce moment-là et qu'elle n'est pas occupée avec le corps, que sa relation avec (la puissance) rétentive et formative n'est pas interrompue, mais qu'elle l'utilise, alors à plus forte raison son service au profit de l'âme sera meilleur. Car l'âme a besoin que ce qui lui est transmis s'imprime de façon fidèle dans cette puissance. Ce qui s'imprime, c'est soit l'image elle-même, soit son imitation (*Traité de l'âme* du *Šifā'*, IV, 2, p. 160 Anawati - Zāyid).

Contrairement au passage correspondant du *Traité de l'âme* du *Šifā'*, celui de *Aḥwāl al-nafs* met sur le même plan ces différentes sortes de visions et ne distingue pas l'imagination prophétique qui se caractérise par sa force singulière due à un intellect puissant contrôlant ses productions et la contraignant à restituer avec précision les images reçues des âmes célestes.

Examinons à présent la phrase qui conclut ce chapitre: "Il nous faut à présent conclure ce chapitre. Nous y avons rapportés les points essentiels de ces secrets préservés. Et Dieu est le guide!". Rien dans ce que contient ce chapitre ne se réfère à des "secrets préservés". La doctrine avicennienne de la prophétie est élaborée dans le cadre de sa doctrine de l'âme, elle met en jeu des mécanismes de perception ordinaires. Il n'est question ni d'ésotérisme ni de doctrines secrètes, la spécificité de la doctrine avicennienne de la prophétie étant justement de faire partie de la psychologie: le prophète n'est pas un *élu* doté de capacités extraordinaires, c'est l'homme qui a réalisé au plus haut point les puissances – imaginatives, motrices et intellectuelles – données en partage à tous les hommes.

Imprécisions dans l'usage du vocabulaire relatif à la doctrine avicennienne de la perception sensible; manque de rigueur dans la construction (le contenu des paragraphes ne traite pas des questions annoncées); amalgame de plusieurs doctrines distinctes: ces éléments nous conduisent à rejeter l'attribution de ce chapitre à Avicenne. Peut-être est-il l'œuvre du même auteur que celui qui a composé le chapitre I.

Le chapitre XVI

Voici la traduction de ce court chapitre intitulé "Sur l'occasion de [la rédaction] de ce traité":

Dans ce traité, j'ai abandonné le discours portant sur l'aspect extérieur de la science de l'âme, (me restreignant sur ce point) à ce qui est absolument nécessaire. J'ai dévoilé ce qui recouvre, j'ai ôté le voile, j'ai rendu manifeste les secrets enfouis à l'intérieur (*buṭūn*) des livres, (ceux) que l'on préserve de la diffusion. (Je l'ai fait) (d'abord) pour me rapprocher de mes frères et avec la certitude que (notre) époque est désertée par ceux qui seraient capables d'hériter de ces secrets à travers l'enseignement, capables d'en avoir une connaissance globale en les découvrant par eux-mêmes. (Ensuite) parce que j'ai renoncé (à l'idée) que celui qui cherche ardemment à perpétuer la science philosophique et à la léguer à la postérité ait d'autre possibilité à sa disposition pour ce faire que de la consigner en la recopiant. On ne peut compter sur le désir de l'étudiant d'établir (ces sciences) selon le mode qui leur convient, de les conserver et de les léguer à la postérité. (De même qu'on ne peut compter) sur les contemporains et leurs épigones – qui leur ressemblent – pour chercher à déchiffrer les passages recelant des symboles et à les interpréter, lorsqu'ils sont utilisés, et à expliciter les (passages) concis lorsque (l'auteur) les a résumés. J'ai interdit à tous mes amis qui liraient ce traité de le répandre auprès d'une âme vile ou obtuse, de le lui montrer ou encore de le déposer dans un lieu qui n'est pas le sien. Je m'en remets à Dieu quant à mes adversaires. C'est par Dieu que la vérité se parachève, c'est Lui qui conduit à elle, qu'Il soit loué. Que la bénédiction s'étende sur les meilleurs d'entre ses serviteurs, en particulier sur l'auteur de notre Loi, Muḥammad, et aux siens qui suivent son exemple. Il est notre jugement, le don de Dieu.⁶⁷

Notre analyse à propos de ce chapitre est la même que celle qui concerne la dernière phrase du chapitre XIII. Rien de ce qui est contenu dans *Aḥwāl al-naḥs* ne relève d'un enseignement ésotérique. Le *Traité de l'âme* du *Šifā'* dont est repris, souvent mot pour mot, la majeure partie des passages composant *Aḥwāl al-naḥs* est précisément un ouvrage dans lequel Avicenne entend exposer le résultat de ses recherches philosophiques dans la ligne de la philosophie péripatéticienne. Avicenne qualifie la démarche philosophique qui est la sienne dans le *Šifā'* de la manière suivante: il entend tout en y préservant l'héritage péripatéticien exposer le résultat de ses propres investigations philosophiques.⁶⁸

Dans la dernière épître qu'il a composée, Avicenne qualifie les recherches entreprises dans son épître de jeunesse, le *Compendium sur l'âme* de la *ḥikma al-baḥṭiyya*, à savoir de résultats obtenus par démonstrations logiques construites à l'aide de syllogismes.⁶⁹ Le *Traité de l'âme* du *Šifā'*, comme cette épître de jeunesse, relèvent de la même méthode philosophique et ne contiennent rien qui puisse être assimilé à un enseignement ésotérique. Quant aux théories énoncées au sujet de la prophétie qui, dans ce traité, ne proviennent pas de textes connus d'Avicenne, elles ne sont que des distorsions maladroites des doctrines

⁶⁷ Ce chapitre a été traduit en anglais par Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 32-3.

⁶⁸ Gutas a étudié cette question dans *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 50-54.

⁶⁹ Voir "Ibn Sīnā, *Risāla fi l-kalām 'alā l-naḥs al-nāṭiqa'*", éd. al-Ahwānī dans Ibn Sīnā, *Aḥwāl al-naḥs* (voir *supra* note 1), p. 199.

authentiques du philosophe. En conclusion, il nous semble justifié de considérer que *Aḥwāl al-naḥs* tel que nous le connaissons aujourd'hui, est un texte qui n'a pas été compilé par Avicenne. Il nous semble fondé de conclure que les chapitres I, XIII et XVI de cette épître n'ont pas été rédigés par le philosophe.

Les correspondances entre Aḥwāl al-naḥs (AN) et la Nağāt (N)

- Le deuxième chapitre de *AN*: "Exposition abrégée des puissances de l'âme", de la p. 57.1 à la p. 58.2, ce passage est extrait de *N*, p. 318-20, avec une légère variante dans les deux premières lignes de la p. 58 de *AN*.⁷⁰ À la lig. 2 de la page 58 correspond un nouveau chapitre dans *N*, "Chapitre sur l'âme animale", mais l'éditeur précise que seuls certains manuscrits portent ce titre. La partie consacrée à l'âme animale est sensiblement identique dans les deux épîtres, à savoir de la p. 58 à la p. 62 de *AN* correspondant aux p. 321-30 de *N*. Excepté que *N*, après le passage consacré à la description des cinq sens externes, contient un long passage sur la vision, de la p. 323.11 à la p. 327.3. Les lig. 2-5 de la p. 330 de *N* ne sont pas dans *AN*. La partie consacrée à l'âme humaine dans *AN*, porte un titre dans *N*: "Sur l'âme humaine" (l'éditeur précise que tous les manuscrits ne portent pas de titre). Cette partie dans *N* va de la p. 330.6 à la p. 332, auxquelles correspondent les p. 63 et 64 de *AN*. À la p. 64 de *AN*, lig. 3-5, se trouve un petit passage qui n'est pas dans *N* (*fa-yakūn šay' wāḥid [...] wa lahu nisbatān*). La partie consacrée à la puissance théorique et ses degrés dans *N* porte un titre: "Sur la puissance théorique et ses degrés" (tous les manuscrits ne portent pas de titre); elle va de la p. 333 à la p. 336. Dans *AN*, elle va de la p. 65 à la p. 67.11. Suit dans *AN*, de la p. 67.12 à la fin de la p. 68, un passage consacré à la classification téléologique des puissances de l'âme, qui se trouve dans *N* à la p. 341.11 à la p. 343.

- Le troisième chapitre de *AN*: "Comment se distinguent les actions des puissances perceptives de l'âme", qui va de la p. 69 à la p. 73, est extrait de *N*, mais dans *N* il ne vient pas après le chapitre sur la puissance théorique, mais après un chapitre intitulé: "Chapitre sur la modalité d'acquisition des sciences pour l'âme rationnelle", qui va de la p. 339 à la p. 343. Le chapitre sur les différentes puissances perceptives de l'âme vient après, de la p. 344 à la p. 349.8.

- Le quatrième chapitre de *AN*: "Que les puissances qui perçoivent des formes singulières ne peuvent le faire qu'au moyen d'organes", de la p. 74 à la p. 79, correspond au chapitre de *N* intitulé: "Que le particulier est perçu seulement par ce qui est matériel, et ce qui est universel seulement par ce qui est immatériel", allant de la p. 349.11 à la p. 356.7. Dans *AN*, à la fin du chapitre (p. 79.5-7) sont ajoutées deux lignes ("il nous serait possible d'ajouter à cette question d'autres explications et exemples, mais nous recherchons la concision, surtout lorsqu'il s'agit des épîtres").

- Le cinquième chapitre de *AN*: "Que les puissances qui perçoivent des formes universelles ne peuvent le faire au moyen d'organes, et que cette puissance ne peut subsister dans un corps", p. 80-6 est identique au chapitre de *N* intitulé: "Que le substrat des intelligibles est immatériel", p. 352-64. Dans *AN*, p. 86.8, le chapitre se clôt par une phrase qui n'est pas dans *N* ("il nous aurait été possible d'expliquer cela plus en détail, mais nous avons préféré restreindre notre propos à ce qui est le plus clair").

- Le sixième chapitre de *AN*: "Dans quelle mesure l'âme s'aide du corps, et dans quelle mesure elle n'a pas besoin de lui, ou plutôt il lui est nuisible", allant de la p. 87 à la p. 89, n'apparaît dans *N* qu'à la p. 371 et s'achève à la p. 374.10.

- Le septième chapitre de *AN*: "Que l'âme se passe du corps", de la p. 90 à la p. 95, apparaît dans *N* p. 375. Les lig. 1 à 3 de la p. 90 proviennent de la p. 364.11-14 de *N*. À partir de la lig. 4 de la p. 90 de *AN*, jusqu'à la fin du chapitre, ce passage est extrait de *N*, p. 364.15-18 à la p. 371.11. Les lig. 8-10 de la p. 93 (*wa min ḥādīhi al-ašyā' [...] wa-l-quwwa al-'aqliyya bi-ḥilāf dālīka kullīhi*) ne sont pas dans *N*.

⁷⁰ Nous ne signalons pas les variantes mineures qui existent entre ces ouvrages.

- Le huitième chapitre de *AN*: “Que l’âme commence d’être en même temps que le corps”, de la p. 96 à la p. 98, est extrait de *N*, où le chapitre est intitulé “Que l’âme commence d’être”, et allant de la p. 375 à la p. 378.2.

- Le neuvième chapitre de *AN*: “De l’immortalité de l’âme”, de la p. 99 à la p. 105, est extrait de *N*, où il est intitulé: “Que l’âme ne meurt pas de la mort du corps”, allant de la p. 378.4 à la p. 386.11.

- Le dixième chapitre de *AN*: “Réfutation de la transmigration des âmes”, de la p. 106 à la p. 107, est extrait de *N*, où il porte le même titre et va de la p. 386.13, à la p. 387.17.

- Le onzième chapitre de *AN*: “L’ensemble des puissances (de l’âme) appartient à une âme unique”, de la p. 108 à la p. 110 provient de *N*, p. 391.10-12 à la p. 394.4. Les lignes 5 et 6 de la p. 394 qui clôturent le chapitre servent dans *AN* d’introduction au chapitre suivant. La phrase d’introduction du chapitre dans *AN* – par laquelle l’auteur souligne que les recherches sur l’âme, qu’il ne rappelle pas pour ne pas allonger l’épître, l’ont amené à établir que toutes les puissances de l’âme proviennent d’un seul principe (il s’agit des lignes qui dans *N* précèdent la critique du platonisme qui ouvre le onzième chapitre de *AN*) – n’est pas dans *N*.

- Le douzième chapitre de *AN*: “L’intellect spéculatif passe de la puissance à l’acte”, de la p. 111 à la p. 112.10 est extrait de *N*, p. 394.9-13 à la p. 396.7, ce qui correspond à la fin de *N*. Le passage de *AN* allant de la p. 111 de la p. 112 jusqu’à la p. 113 (fin de *AN*) n’est pas extrait de *N*.

- Le quatorzième chapitre est intitulé: “De la pureté de l’âme”. Les trois premières lignes de ce chapitre p. 122, qui ne sont pas dans *N*, annoncent une étude des degrés de la puissance théorique de l’âme. De la lig. 4 de la p. 122 à la lig. 9 de la p. 123, il s’agit d’un passage extrait de *N*, p. 340.2-19 à p. 341.1-7. Ce passage traite de l’intuition. De la lig. 10 de la p. 123 à la fin du chapitre, p. 126.9, il est établi que les formes sensibles sont précédées par l’existence de formes intelligibles dans les intellects séparés, qui sont leur principe. Cela explique que les principes séparés puissent agir sur la matière et permet de comprendre que l’âme, qui est une puissance séparée, puisse agir sur la matière. C’est la raison pour laquelle la colère peut agir sur la mixtion corporelle, etc. Cela explique aussi que parfois l’âme puisse agir sur d’autres corps que le sien, provoquant des phénomènes comme les raz de marée, le mauvais œil, etc. (ce passage reprend les développements consacrés par Avicenne dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’*, IV, 4, p. 177-8 au mode de la prophétie liée à la puissance motrice). À la p. 125, il est précisé que l’homme qui a atteint le plus haut degré de réalisation est celui qui est doté d’intuition, puis d’une imagination développée et de la capacité d’agir sur la matière. Celui-là, “lorsqu’il se joint (*nasaba nafsahu*) au monde intelligible, trouve qu’il est tel que s’il était en jonction immédiate avec lui, et s’il se joint au monde de l’âme (*‘alam al-nafs*), trouve qu’il est un habitant de ce monde, et s’il se joint au monde physique, agit sur lui comme il le désire” (*ibid.*, p. 126). Il s’agit là les trois modes de prophétie distingués par Avicenne dans ses traités de psychologie. Seulement, dans ce chapitre, il est énoncé explicitement que ces trois modes de prophétie sont liés à l’intellect théorique. Cette thèse ne contredit pas la doctrine d’Avicenne. Il précise, on l’a vu, que l’imagination prophétique est liée au degré de réalisation de l’intellect. Et, bien qu’il ne le stipule pas concernant la prophétie liée à la puissance motrice, affirmer que cette capacité est liée au degré de réalisation de l’intellect, est en accord avec la doctrine avicennienne, puisqu’il est dit dans le *Traité de l’âme* du *Šifā’* que si l’âme agit sur la matière, c’est qu’elle est un principe séparé. Cette paraphrase des passages du *Traité de l’âme* du *Šifā’* pourrait être composée par Avicenne, mais il est également possible qu’elle ait été rédigée par le compilateur de l’épître, car ce qu’Avicenne désigne habituellement comme les degrés de la puissance théorique de l’âme, ce sont les quatre degrés de l’intellect.

- Le quinzième chapitre reprend intégralement le passage consacré au retour dans la *Métaphysique* de *N*, p. 681.15-16 jusqu’à la p. 698.7. Seules quelques lignes situées *ibid.*, p. 688.8-15 et p. 689.1-3 ne sont pas recopiées dans *AN*.