

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

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 (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

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. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

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

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	»	181
<i>Index of Manuscripts</i>	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	»	242
<i>Index of Modern Names</i>	»	245

Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine

Jules Janssens

Abstract

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (ca. 1056 - 1111) is one of the major Muslim thinkers of all times. His doctrine of the human soul is based on both Sufī and philosophical sources. For this reason, it is not easy to determine al-Ġazālī's profound view on such a complex and delicate issue as the human soul. A Neo-Platonic inspiration might be present in some of its major themes, as e.g., the identification of the soul with man's immaterial quintessence, the establishment of a close link between self-knowledge and knowledge of God, and the attribution of two faces to the soul. Certainly, al-Ġazālī – or, already his immediate source – offers not seldom a reinterpretation of a specific Neo-Platonic idea, especially when it, according to its original formulation, implies serious tensions with basic tenets of the Islamic belief. However, al-Ġazālī uses many different sources coming from very different horizons – one of which is the moderate Sufism of classical Islam. With regard to the human soul, this Sufism expresses ideas that would have been undoubtedly accepted by most Neo-Platonic thinkers. Hence, one may wonder whether the latter did not influence – directly, or indirectly – the former. Whatever be the case, this paper shows the undeniable presence of significant similarities between the Neo-Platonic view on the human soul and al-Ġazālī's conception.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (ca. 1056-1111) est un des majeurs penseurs musulmans comme en témoigne son titre honorifique “Preuve de l'islam” (*ḥuġġat al-Islām*). Il a laissé une œuvre impressionnante qui couvre des domaines très variés, tels que le *kalām* (théologie), le *taṣawwuf* (mystique) et la philosophie. Toutefois, il n'est pas aisé de saisir sa pensée profonde, car al-Ġazālī combine, parfois même à l'intérieur d'un même exposé, et sans en faire mention, des sources appartenant à des horizons différents.¹ Cela laisse souvent le lecteur perplexe, car une telle combinaison de fragments doctrinaux hétérogènes, rédigés chacun selon un vocabulaire technique propre où un même terme n'a pas nécessairement la même signification, est rarement dépourvue d'ambiguïtés. Ces dernières ne font que s'accroître dans la mesure où al-Ġazālī affirme à plusieurs reprises ne pas pouvoir révéler la vérité profonde sur un sujet donné parce qu'une telle révélation mettrait en péril la foi des masses.²

¹ H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, The Magnes Press - The Hebrew University, Jerusalem 1975, p. 19, note: “It seems that al-Ghazzālī copied extensively from other predecessors [besides Abū Ṭālib al-Makkī, mentioned before] too, much beyond the customary copying habits of his period, which practice may account also for the extent of his writings and certainly makes their study most difficult”. Auparavant (pp. 14-8) elle mentionne deux autres problèmes majeurs qui rendent l'étude des œuvres ghazaliennes difficile, à savoir l'absence d'éditions critiques ainsi que de toute concordance. Malheureusement, à l'heure actuelle, ces deux problèmes subsistent toujours en grande partie.

² Significatif dans ce sens est le titre de l'ouvrage de T.J. Gionatti, *Al-Ghazzālī's Unspeakable Doctrine of the Soul*, Brill, Leiden [etc.] 2001 (Brill's Studies in Intellectual History, 104), autant que son sous-titre: *Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Iḥyā'*. De fait, si on se limite à la lettre des affirmations d'al-Ġazālī concernant

Ibn Rušd, connu en Occident sous le nom d'Averroès (m. 1198), avait lui-même remarqué cette ambiguïté, mais il l'explique au nom de l'éclectisme caractéristique d'al-Ġazālī. Il l'énonce ainsi dans le fameux jugement, prononcé dans le *Faṣl al-maqāl* (*Discours décisif*): "Il [c'est-à-dire al-Ġazālī] n'a jamais suivi dans [l'ensemble] de ses livres une seule et même école, mais [...] au contraire, avec les ash'arites il est ash'arite, avec les soufis, soufi, avec les philosophes, philosophe".³ Pour Ibn Rušd, al-Ġazālī est donc quelquefois "philosophe", mais il manque d'être un vrai philosophe dans la mesure où il suit à d'autres occasions d'autres écoles de pensée, in casu le *kalām* et le soufisme.

Ibn Taymiyya (m. 1328), dans son ouvrage *al-Nubuwwāt*, note que "Abū Naṣr al-Quṣayrī [m. 1120] et d'autres l'ont [à savoir al-Ġazālī] blâmé d'être un philosophe [...]. C'est la raison pour laquelle ils ont dit que le *Šifā'*, le *Livre de la guérison* [l'œuvre principale d'Ibn Sīnā (Avicenne)] a rendu malade Abū Ḥāmid".⁴ Selon ce témoignage, Abū Naṣr al-Quṣayrī accuse – et il n'était visiblement pas le seul à le faire – al-Ġazālī d'avoir fait trop confiance à la philosophie. En fait, l'accusation est formulée ironiquement par un jeu de mots: al-Ġazālī est tombé malade en ayant trop fait confiance à l'ouvrage principal du grand philosophe, dont le titre prétend qu'il est un "livre de guérison". Si cette accusation est en soi plutôt vague, elle ne laisse pourtant pas planer le moindre doute sur le fait qu'aux yeux d'Abū Naṣr, et de ceux qui partagent son avis, la philosophie occupe une place trop prépondérante dans la pensée ghazalienne. Dans la mesure où cette critique émane de quelqu'un qui n'est pas seulement contemporain et compatriote d'al-Ġazālī, mais qui est en plus, comme lui, shāfi'ite en *fiqh* et aš'arite en *kalām*, elle est indéniablement très significative. Il en va de même pour un autre auteur contemporain d'al-Ġazālī, Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148).⁵ Ce dernier a passé presque toute sa vie en Andalousie, à quelques années près où il a voyagé avec son père en Orient, visitant entre autres Bagdad. Là, il a eu un contact direct avec al-Ġazālī, qui fut limité dans le temps (à savoir "quelques mois") mais assez intense. Même si Abū Bakr estimait beaucoup al-Ġazālī, il lui reproche d'avoir trop adhéré à la pensée philosophique dans l'élaboration de certaines doctrines.

Au vu de ces témoignages anciens, il est étonnant qu'en Occident on a longtemps présenté al-Ġazālī comme un farouche opposant à la philosophie, voire comme celui qui aurait arrêté toute forme de philosopher en terre d'Islam. Depuis une trentaine d'années, les études de Richard Frank, Frank Griffel, et d'autres, ont montré l'impact indéniable qu'a exercé la philosophie, en particulier celle d'Avicenne, sur la pensée d'al-Ġazālī. Mais pas plus que ne le révèle la critique de nos deux auteurs anciens, elles ne permettent pas de déterminer la portée de cette influence.⁶ Quoi qu'il en soit, la présence dans les œuvres ghazaliennes de nombreux

l'âme dans les divers ouvrages où il en parle, on ne peut faire état que d'une doctrine "indicible". Ceci pointe assez naturellement un aspect "ésotérique" dans la pensée ghazalienne, mais il est loin d'être certain qu'il en soit ainsi.

³ Averroès, *Le livre du Discours décisif*, Introduction par A. de Libera. Traduction inédite, notes et dossier par M. Geoffroy, Flammarion, Paris 1996, pp. 146 (ar.), 147 (fr.).

⁴ Ibn Taymiyya, *Kitāb al-nubuwwāt*, Dār al-Fikr, Bayrūt s.d., pp. 81-2, cité par Y. Michot, "An Important Reader of al-Ghazālī: Ibn Taymiyya", *The Muslim World* 103 (2013), pp. 131-60, ici p. 158. Michot précise qu'Abū Naṣr est un juriste shāfi'ite et théologien aš'arite, et le fils de l'auteur de la fameuse *Risāla* [à savoir Abū l-Qāsim al-Quṣayrī].

⁵ Pour cet auteur et sa relation avec al-Ġazālī, voir F. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford U.P., Oxford 2009, pp. 62-71. Les quelques lignes qui suivent s'inspirent de cet exposé.

⁶ R. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and the Cosmic System*, Carl Winter-Universitätsverlag,

fragments tirés directement de textes philosophiques ouvre la voie à la probabilité de la présence d'éléments néo-platoniciens, dans la mesure où la falsafa s'inscrit dans la lignée de la philosophie hellénique tardive qui se caractérise par la synthèse effectuée entre néoplatonisme et aristotélisme.⁷ La découverte de tels fragments n'est pourtant pas la garantie qu'al-Ġazālī en accepte l'idée fondamentale, ou, s'il le fait, qu'il la fait sienne dans son intégralité ou, au contraire, s'il y apporte certaines modifications. Concernant la doctrine de l'âme humaine, un problème supplémentaire se pose, car al-Ġazālī combine souvent des textes d'origine philosophique avec d'autres d'origine soufie.⁸ Mais la notion de *nafs*, "âme", n'a pas la même signification dans ces deux courants de pensée, comme nous le verrons.

La quintessence immatérielle de l'homme

Après avoir expliqué les règles et comportements externes requis par la loi religieuse, al-Ġazālī se tourne à partir du vingt-et-unième livre de l'*Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, les '*Ağā'ib al-qalb*' ("Merveilles du cœur"), vers les aspects intérieurs de la foi. Ce livre débute par une distinction, devenue célèbre, entre quatre termes: *qalb* (cœur), *rūḥ* (esprit), *nafs* (âme, le "soi") et '*aql*' (intellect). Pour chacun d'eux il présente deux acceptions. Concentrons-nous sur la notion de *nafs*. Il n'est pas sans importance de noter qu'al-Ġazālī insiste sur le fait que les deux acceptions données à propos d'elle sont pertinentes pour son projet, à savoir l'explication de la science intérieure qui guide vers le bonheur final.

La première acception de *nafs*:

Il s'agit d'une intention qui englobe la puissance de colère et (celle du) désir [...]. Cet usage est prévalant chez les adeptes du soufisme, car ils entendent par *nafs* la racine commune à tous les attributs blâmables relatifs à l'homme. Ils disent: "Il est nécessaire de la combattre et de la briser", ce à quoi réfère la parole (du Prophète): "Le pire de tes ennemis est ton âme (ton toi-même), qui est entre tes deux flancs".⁹

Al-Ġazālī se réfère explicitement aux soufis comme tenants d'une telle compréhension.¹⁰ Mais, il mentionne au début de cette première acception le couple *gaḍab-ṣāḥwa*, colère-

Heidelberg 1992, p. 86 remarque: "(...) what he [i.e. al-Ġazālī] has to say regarding God's relation to the cosmos as its creator, however, reveals that from a theological standpoint most of the theses he rejected are relatively tame and inconsequential compared to some of those in which he follows the philosopher [i.e. Avicenne]". Griffel, *Al-Ġazālī's Philosophical theology* (cité *supra*, n. 5), p. 281, par contre, estime qu'al-Ġazālī "elegantly appropriates Avicenna's cosmology to his theological system". Dans les deux cas, une influence philosophique, plus particulièrement avicennienne, est reconnue, mais Frank juge son impact sur la pensée ghazalienne plus substantiel que ne le fait Griffel.

⁷ Concernant la continuité entre la pensée hellénique tardive et le début de la falsafa en terre d'Islam, voir R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Duckworth, London 2003, *passim*.

⁸ Voir, par exemple mon "Al-Ghazālī between Philosophy (*Falsafa*) and Sufism (*Ṭaṣawwuf*). His Complex Attitude in the Marvels of the Heart (*'Ajā'ib al-qalb*) of the *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*", *The Muslim World* 101/4 (2011), pp. 614-32.

⁹ Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 5 vols., Dār al-raṣād al-hadīṭ, al-Mağrib s.d., XXI, *bayān* 1, t. III, p. 4.

¹⁰ Par exemple, Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996) présente le terme *nafs* comme désignant le "soi" qui est autant répréhensible que l'est l'ennemi (à savoir le Diable); voir al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, I, 30, ed. M. al-Raḍwānī, Dār al-turāḡ, al-Qāhira 2001, p. 324. Al-Muḥāsibī (m. 458) offre une formulation davantage proche de celle d'al-Ġazālī, voir M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad. A Study on the Life and Teaching of Hārith B. Asād al-Muḥāsibī A.D. 781-857*, Sheldon Press, London 1935, repr. 1977, pp. 90-1.

désir, qui est bien attesté dans la psychologie philosophique arabo-musulmane où il figure comme expression pour désigner les deux puissances de l'âme inférieure animale.¹¹ On y reconnaît aisément une réminiscence platonicienne du couple $\theta\upsilon\mu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ / $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ dont la (pseudo-)Théologie témoigne explicitement.¹² Dans le premier chapitre du *Ma'āriğ al-quḏs fī madāriğ ma'rifat al-nafs*, qui a beaucoup en commun avec notre chapitre de l'*Iḥyā'*, le début de cette première acception de la notion de *nafs* est formulé ainsi: (l'âme) "est une intention qui englobe les attributs blâmables, qui sont les puissances animales (*ḥayawāniyya*) opposées aux puissances intellectuelles".¹³ Cette dernière formulation souligne davantage que ne le fait celle de l'*Iḥyā'* la vilénie de l'âme animale, et cela en opposition directe à l'âme rationnelle. Elle rappelle l'affirmation suivante, présente dans la (pseudo-)Théologie, un des textes majeurs des *Neoplatonica arabica*:

Il ne convient pas d'établir un lien entre un acte quelconque et l'âme intellectuelle, sauf si cet acte (appartient aux) actes réalisés par l'âme intellectuellement, qui sont ses actes essentiels, louables, nobles. En ce qui concerne les actes vils, blâmables, il ne convient pas de les lier à l'âme intellectuelle, mais, au contraire, ils doivent être uniquement liés à l'âme bestiale (*al-nafs al-bahīmiyya*).¹⁴

¹¹ Voir, par exemple, Miskawayh, *Tabḏīb al-ablāq*, ed. Q. Zurayk, al-Ġāmi'a al-Amīrikiyya fī Bayrūt, Bayrūt 1966, p. 15.

¹² *Uṭlūğiyā Aristūṭālīs*, ed. 'A. Badawī, *Aflūṭīn 'inda l-'Arab*, Wikālat al-maṭbū'āt, Quwayt 1966, pp. 1-164, ici p. 40. 4-5. Certes, les deux termes ne sont pas absents de la littérature soufie mais, sauf erreur de notre part, ils n'y figurent jamais comme un couple particulier dans les puissances de l'âme – par exemple, chez al-Tirmīḏī, ils apparaissent comme deux caractéristiques de l'âme parmi plusieurs autres; voir B. Radtke, *Al-Ḥakīm al-Tirmīḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Klaus Schwartz Verlag, Freiburg 1980, p. 64.

¹³ Al-Ġazālī, *Ma'āriğ al-quḏs fī madāriğ ma'rifat al-nafs*, Dār al-īfāq al-ğadīda, Bayrūt 1981, p. 15. Il est vrai que l'attribution de cet ouvrage à al-Ġazālī n'a pas encore été définitivement établie, mais plusieurs indices pointent en faveur d'une telle attribution; voir mon, "Le *Ma'āriğ al-quḏs fī madāriğ ma'rifat al-nafs*: un élément-clé pour le dossier Ghazzālī-Ibn Sīnā?", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 60 (1994), pp. 27-55, spécialement pp. 52-3. Signalons que la discussion de ces quatre mêmes notions dans le *Rawḏat al-ṭālibīn wa-'umdat al-sālikīn* (ed. M. Baḥīt, *Dār al-nabḏa al-ḥadīṭa*, Bayrūt 1981, *Bāb* 6, pp. 59-61) reste essentiellement fidèle à l'articulation de l'*Iḥyā'*, tout en l'abrégéant parfois. Nous estimons donc inutile d'y consacrer dans la présente recherche une attention particulière.

¹⁴ *Uṭlūğiyā Aristūṭālīs* (cité *supra*, n. 12), p. 109. 12-15 Badawī. Nous devons cette référence à T. Kukkonen, "The Self as Enemy, the Self as Divine: A Crossroads in the Development of Islamic Anthropology", in P. Remes – J. Sihvola (eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 205-24, ici p. 210. Signalons toutefois qu'al-Ġazālī n'utilise pas tel quel ce terme. Il est par contre utilisé d'une façon significative par Miskawayh dans son *Tabḏīb al-ablāq* (voir p. ex. pp. 46.4; 47.16; 54.7, 13-14 Zurayk, etc.), ainsi que ses réponses à des questions d'al-Tawhīdī (voir *al-Hawāmīl wa-l-šawāmīl* dans Abū Ḥayyān al-Tawhīdī et Abū 'Alī Miskawayh, *The Philosopher Responds. An Intellectual Correspondence from the Tenth Century*, ed. B. Orfali – M. Pomerantz, Transl. S. Vasalou – J. Montgomery, New York U.P., 2 vols., New York 2019, I, pp. 176 (39.2), 202 (49. 6) et 226 (55. 3); II, p. 30 (66. 1-2). Miskawayh l'aurait-il emprunté à la (pseudo-)Théologie? D'autres sources possibles peuvent être la paraphrase anonyme du *De Anima* d'Aristote; voir R. Arnzen (ed.), *Aristoteles' De anima. Ein verlorene spätantike Paraphrase in arabischer & persischer Überlieferung*, Brill, Leiden – New York – Köln 1998, p. 293.13. Arnzen (p. 418) réfère à des pages du *proœmium* du commentaire de Philopon, mais il me semble qu'il existe un rapport plus étroit avec le début du commentaire de Philopon sur III, 2, 427 b 27-29 (Ioannis Philoponi *In Aristotelis De anima libros*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 [CAG, 15], p. 494.4-11) ou le commentaire perdu de Porphyre sur l'*Éthique à Nicomaque*, compte tenu du fait que Miskawayh a sans doute été influencé par celui-ci; voir R. Walzer, "Some Aspects of Miskawayh's *Tabḏīb al-ablāq*", in Id., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer,

Cette affirmation rappelle incontestablement *Ennéades*, V.1.3, 17-20. Si les notions d'âme intellectuelle et d'âme bestiale n'apparaissent pas chez Plotin, il n'en reste pas moins vrai que l'auteur de la (pseudo-)*Théologie* trouve chez lui un support pour cette distinction, à savoir là où Plotin exprime une opposition nette entre "âme rationnelle" et "âme irrationnelle", comme Peter Adamson l'a remarqué à juste titre.¹⁵

Toutefois, al-Ġazālī inclut la première acception dans la seconde acception de *nafs*. Aussi bien dans l'*Iḥyā'* que le *Ma'āriḡ*, il exprime celle-ci en se basant sur trois termes coraniques: "âme apaisée" (*al-nafs al-muṭma'inna* - Cor. 89: 27-28); "âme qui blâme" (*al-nafs al-lawwāma* - Cor. 75:2) et "âme qui pousse au mal" (*al-nafs al-ammāra bi l-sū'* - Cor. 12: 53).¹⁶ Dans l'*Iḥyā'* ces "trois âmes" sont présentées comme des états différents de l'âme (du "soi") de l'homme, plus précisément de son essence. Il s'agit là du sens subtil de l'homme considéré dans sa réalité profonde. Toutefois, al-Ġazālī insiste sur le fait que l'âme est méprisable, si elle est entendue selon la première acception. Par contre, selon la seconde acception, elle est louable, dans la mesure où elle implique une connaissance englobant Dieu et tout ce qui est connaissable dans l'essence de l'homme. Quant au troisième terme, "l'âme qui blâme", il réfère à une opposition aux mauvais penchants issus de l'âme désirante. Il est frappant que dans le *Ma'āriḡ* cette "âme qui blâme" est décrite de façon plus dynamique comme étant dans une lutte permanente entre le fait de céder à ses désirs et de s'y opposer. L'homme y est expressément caractérisé comme mi-ange mi-animal qui, par les savoirs et excellences de son âme, ainsi que ses bonnes œuvres devient en quelque sorte un "ange corporel" (*malak ḡismānī*), mais qui, quand il se limite à jouir des plaisirs bestiaux, est comparable à un animal du genre chien ou âne. Ici, davantage que dans l'*Iḥyā'*, on peut reconnaître le thème néoplatonicien des deux faces de l'âme. On peut le rapprocher de la (pseudo)*Théologie*, où on lit: "Toute âme possède quelque chose qui, du côté inférieur, la lie au corps et, du côté supérieur, à l'intellect (*'aql, nouûs*)".¹⁷ Nous y reviendrons dans la suite.

Mais concentrons-nous pour l'instant sur l'identification de l'homme avec son âme qui se laisse distinguer selon trois états articulés sur une base coranique.¹⁸ Ceci rappelle à première vue l'évocation de ces trois types d'âmes chez certains soufis, tels al-Sulamī (dans l'introduction

Oxford 1963, pp. 220-35, spéc. pp. 225-9. Ceci mériterait sans doute un examen approfondi, mais un tel examen dépasse le cadre de notre présente recherche.

¹⁵ P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002, pp. 61 et 213 n. 12.

¹⁶ Ces trois termes coraniques ont inspiré le soufisme à concevoir la perfection de l'âme comme un progrès allant d'un état initial où l'âme est liée au mal vers un état où elle trouve sa véritable paix. Voir A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. 1975, pp. 25, 112 ; voir aussi *infra*, pp. 76-77.

¹⁷ *Uṭūlūḡiyā Aristūṭālīs* (cité *supra*, n. 12), VII, p. 91.5, correspondant à Plotin, *Ennéades*, IV 8[6], 8.11-13. Avicenne, dans son commentaire sur ce passage, l'interprète dans le sens d'une double puissance de l'âme, l'une intellectuelle, la disposant à une contiguïté avec le monde (supérieur) de l'Intellect, l'autre, sensitive, la disposant à la contiguïté avec le monde (inférieur) sensible; voir Ibn Sīnā, *Tafsīr Kitāb Uṭūlūḡiyā min al-Insāf*, in 'A. Badawī, *Aristū 'inda l-'Arab*, Wikālat al-ṣūfīyāt, Quwayt 1978, p. 69. Cette exégèse n'a nullement influencé al-Ġazālī, mais comme nous verrons dans la suite, un autre passage du même commentaire se rapproche sensiblement de la façon dont ce dernier exprime l'idée de ces "deux faces" dans l'*Iḥyā'*.

¹⁸ Dans le *ḥadīṭ* "Celui qui ..." (voir *infra*, p. 79), la polysémie du terme *nafs* (soi-même ou âme) joue incontestablement un rôle important, mais nous avons la forte impression qu'al-Ġazālī la comprend comme faisant référence à l'âme humaine, qui elle est identifiée avec l'essence de l'homme.

à son *‘Uyūn al-nafs wa-madāwātuhā*) ou al-Makkī (dans le f. 32 de son *Qūt al-qulūb*). Mais on y cherche en vain l'idée que l'âme constituerait l'essence de l'homme.¹⁹ En outre, al-Ġazālī ne mentionne le soufisme qu'à propos de la seule première acception en indiquant qu'il est prédominant chez eux, mais sans le qualifier d'exclusivement soufi, voire d'origine soufie – ce qui ne permet toutefois pas de conclure qu'aux yeux d'al-Ġazālī les idées du soufisme à ce propos ont uniquement une valeur très limitée. En effet, une certaine tonalité soufie est indéniablement présente, mais d'autre part on trouve des éléments philosophiques comme, par exemple, quand il utilise dans l'*Ihyā'* – pour indiquer ce à quoi "l'âme qui blâme" essaie de résister – la notion d'âme concupiscible (*al-nafs al-šahwiyya*), ce qui pointe vers une influence "platonicienne",²⁰ ou quand il définit l'âme dans le *Ma'āriğ* comme la substance qui est le lieu d'inhérence des intelligibles, *maḥal al-ma'qūlāt*.²¹

Dans ce dernier cas, il ajoute immédiatement après que l'âme appartient au (ou: est issue du – arabe *min*) monde du *Malakūt*, le monde de l'*amr*. Ce monde du *Malakūt* est le "Royaume" des réalités intelligibles, et dans ce sens le monde de l'*amr* (de l'Ordre) s'identifie avec lui. Dans l'*Ihyā'*, Livre XXX, *Damm al-ğurūr*, "Condamnation de la confiance aveugle dans les choses vaines et périssables de ce monde", *bayān* 1, al-Ġazālī distingue nettement entre le monde de la création (*‘alām al-ḥalq*) et celui de l'*amr*:

Les corps qui possèdent une quantité et des mesures sont du monde de la création – *ḥalq*, en effet, étymologiquement, désigne la mensuration – et tout être (*mawğūd*) exempt de quantité et de mesure est du monde de l'Ordre.²²

L'affirmation du *Ma'āriğ* que l'âme appartient au monde de l'Ordre implique donc qu'elle est foncièrement immatérielle, une idée qui n'est certes pas étrangère à la perspective (néo)platonicienne. Mais une telle conception de l'âme est-elle également présente dans l'*Ihyā'*? En effet, la distinction que nous venons de mentionner, y est exprimée en fonction du verset coranique 27: 85, où il est question de *rūḥ*, non de *nafs*. Mais pour al-Ġazālī, tant dans l'*Ihyā'* que le *Ma'āriğ*, le sens subtil de ces deux termes, ainsi que des deux autres, à savoir

¹⁹ Notons, toutefois, qu'al-Ġazālī s'inspirera largement de l'exposé d'al-Makkī dans le livre XXXI de l'*Ihyā'*, *rukn* 3, *bayān* 1, "sur les genres des serviteurs par rapport aux durées du repentir".

²⁰ Pour la source ultime de cette idée chez Platon, voir F.L. Lisi, "Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*", *Études platoniciennes* 4 (2007), pp. 105-18, ici p. 117: "*Timaeus*' description shows that he considers the concupiscent soul to be the real opposition to the mind. It is characterised as a savage (E4) and tumultuous beast (θόρυβον καὶ βοήν παρέχον; E7), which does not understand the logos nor takes nor cares for it". La notion de *al-nafs al-šahwiyya* est présente dans le *Compendium* de Galien du *Timée*, voir 'A. Badawī, *Platon en pays d'Islam*, McGill University - Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Montréal -Téhéran 1974, p. 107. Cette notion est aussi présente chez Yahyā ibn 'Adī (voir Yahyā ibn 'Adī, *The Reformation of Morals*. A Parallel Arabic-English Edition Translated and Introduced by S. Griffith, Brigham Young U.P., Provo, Utah 2002, spéc. pp. 15-9). Enfin, elle est mentionnée par Miskawayh dans sa présentation de la doctrine hédoniste de type épicurien de l'âme (voir *Tabḏīb al-ablāq*, cité *supra*, n. 11), p. 43.1 Zurayk.

²¹ Avicenne utilise cette expression à plusieurs reprises dans le deuxième chapitre du livre cinq du *Kitāb al-nafs* du *Šifā'*. L'expression a sans doute été inspirée par Aristote, *De An.* III 8, 431 b 30 - a 2; mais elle rappelle surtout Alexandre d'Aphrodise: Alexandri Aphrodisiensis *Praeter commentaria scripta minora*, *De Anima liber cum Mantissa*, ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887 (CAG, *Suppl.* II, 1), p. 85.6-9, où à la ligne 6 se trouve l'expression τῶπος εὐδῶν.

²² Al-Ġazālī, *Ihyā' ‘Ulūm al-Dīn*, XXX, *bayān* 1, t. III, pp. 381-2; passage signalé par F. Jabre, *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tabāfut*, Librairie Orientale, Bayrūt 1985, p. 5, avec traduction française (reprise – de façon légèrement modifiée – par nous).

qalb et *'aql*, est identique. Cela s'illustre très bien dans le passage suivant de l'*Ihyā'* qui suit de près le passage où il distingue entre le monde de la création et celui de l'Ordre:

La signification de la séparation de l'esprit du corps, c'est que l'esprit cesse de faire emploi du corps.²³ [...] La mort est l'arrêt fonctionnel de tous les membres (du corps) alors que chaque membre est un instrument que l'esprit utilise. J'entends par l'esprit cette entité (*ma'nā*) qui perçoit les sciences, ainsi que les douleurs des chagrins et les plaisirs des allégresses. Et même si l'emploi par l'esprit des membres (corporels) est réduit à rien, (ce qui est acquis à partir) d'eux (comme) sciences (*'ulūm*) et perceptions, allégresses et chagrins, ainsi que leur réceptivité aux douleurs et plaisirs n'est (pourtant) pas détruit. [...] La réalité de l'homme c'est son âme, son esprit, et c'est ce qui continue à exister.²⁴

Sans exclure la possibilité d'une résurrection corporelle, ce texte suggère une sorte de survivance "spirituelle" des douleurs et plaisirs comme étant le résultat du genre de vie que l'homme a mené pendant sa vie corporelle terrestre.²⁵ Plus que jamais elle pointe donc vers une conception spiritualiste de l'homme.²⁶

Al-Ġazālī, dans son ouvrage *Kīmīyā'-yi sa'ādat*, n'hésite pas à l'articuler sous l'angle d'un retour de l'homme à sa nature (quasi-)angélique:

Si tu souhaites connaître ton "toi-même", saches qu'il a été créé en deux parties: l'une, une carcasse extérieure, qui est appelée "corps" (*tan*) et qui par l'œil extérieur peut être perçue; l'autre, une entité intérieure, qui est appelée "âme" (*nafs*), "esprit vital" (*ḡān*) ou "cœur" (*dil*), qui peut être connue par la vue intérieure, mais pas être perçue par l'œil extérieur. [...] Fais un effort afin que tu (arrives à) savoir que le cœur est une substance précieuse (ou: un bijou précieux?), de l'espèce de la substance angélique, et que sa source essentielle est la présence divine: de là il est venu, et là-bas il désire retourner de nouveau. Et ici-bas, il est un étranger ayant (à exécuter) des actions commerciales et (à) cultiver la terre.²⁷

En s'exprimant ainsi, il se rapproche beaucoup de l'idée néoplatonicienne d'un retour de l'âme vers son origine, impliquant celle que l'homme est un étranger dans ce monde.²⁸

²³ On trouve ici un écho du *Phédon*; voir M. Chase, "Attention in Neoplatonism. From Plato to Porphyry and some Christian Church Fathers" [en préparation].

²⁴ Al-Ġazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, XL, *bāb* 7, *bayān* 1, t. IV, pp. 493-4.

²⁵ Il est intéressant de constater qu'al-'Āmirī, tout en présentant dans sa philosophie une conception très spiritualiste de l'homme – en fait plus prononcée que celle d'al-Ġazālī – accepte, en accord avec la *Révélation*, la doctrine de la résurrection du corps, bien que non sans un certain malaise; voir G. Endress, "Abū l-Ḥasan al-'Āmirī", in U. Rudolph - R. Würsch (eds.), *Philosophie in der islamischen Welt. Band I, 8.-10. Jahrhundert*, Schwabe Verlag, Basel 2012 (Grundriss der Geschichte der Philosophie), pp. 174-85, ici p. 183.

²⁶ Nous sommes conscients du fait que cette affirmation est assez vague et mérite d'être détaillée à plus d'un égard. Quand nous faisons ici mention d'une conception "spiritualiste" de l'homme, nous ne l'entendons pas dans un sens très spécifique, mais dans un sens plutôt large, qui néanmoins implique que l'homme est identifié avant tout à ses aspects non-corporels. Tant dans le néoplatonisme que dans le soufisme on trouve toutefois des différences d'accentuation à ce propos.

²⁷ Al-Ġazālī, *Kīmīyā'-yi sa'ādat*, ed. H. Ḥadīvġam, Širkat-i Intišārāt-i 'ilmī va-farhangī, Tehrān 1380H./2002, *'unwān* 1, *faṣl* 1, pp. 15-6.

²⁸ Dans le néoplatonisme, l'idée de l'homme comme étant un étranger dans ce monde, ayant le désir de faire retour à "son" pays d'origine, est bien attestée; voir, par exemple, Porphyre, *De l'abstinence. Livre I*, Introduction par J. Bouffartigue – M. Patillon, Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Les Belles Lettres, Paris 1977, I, 30.2-4,

Néanmoins, il est clair qu'al-Ġazālī réinterprète ce retour largement en des termes typiquement musulmans, excluant, entre autres, toute forme de préexistence de l'âme. Pour cela, il a pu trouver un appui dans le commentaire d'Avicenne sur la (pseudo-)Théologie. Avicenne souligne dans son commentaire de la phrase d'ouverture du *Mīmar* 1 – qui mentionne que l'âme, après avoir quitté le monde intelligible, est descendue dans le corps – ne peut pas avoir existé avant le corps: “cela (ou: “il”, à savoir l'auteur – sans doute, à ses yeux, Aristote) ne veut pas dire que l'âme de l'homme existait avant le corps”.²⁹ Mais al-Ġazālī souligne avant tout que l'homme a essentiellement une origine liée à la “présence divine”, allusion, dans le contexte, assez probable – bien que non absolument certaine – à la présence d'Adam et Ève dans le Paradis avant la “chute”. Comme dans le néoplatonisme il y a donc retour, mais celui-ci n'est plus entendu comme le correspondant d'une chute d'une âme unique, mais plutôt d'une chute causée par un facteur extérieur, le Diable. Toutefois, cette “chute” offre – par une grâce divine – la possibilité de regagner cet état dans lequel Adam et Ève se trouvaient. Cela s'inscrit assez naturellement dans un cadre soufi, bien que nous n'ayons pas pu identifier une source précise.³⁰ Mais comme le soufisme partage, généralement parlant, avec le néoplatonisme une conception spiritualiste de l'homme, on peut se demander s'il n'en a pas subi une certaine influence. Il s'agit d'un problème délicat et complexe. Une étude approfondie concernant ce point reste un *desideratum* majeur.³¹

pp. 64-5: “Nous ressemblons à des hommes qui, volontairement ou non, ont émigré au sein d'une nation d'une autre race que la leur. [...] Sous l'influence de cette terre étrangère, ils se sont imprégnés de passions, de mœurs et d'usages qui ne sont pas de leur race et pour lesquels ils ont pris de l'inclination. Or, celui qui veut quitter ce pays pour retourner au domaine qui lui est approprié n'a pas seulement à cœur de se mettre en route; il s'efforce également [...] d'abandonner tout ce qu'il a pu acquérir d'étranger à sa race [...]. Il en va de même pour nous; si nous voulons partir d'ici-bas pour retourner à ce qui nous est vraiment approprié, nous devons nous aussi abandonner tout ce que nous avons acquis sous l'influence de la nature mortelle...”. Ce thème fut incontestablement aussi présent chez les gnostiques; voir, par exemple, H.-C. Puech, *En quête de la Gnose. II. Sur l'évangile selon Thomas*, Gallimard, Paris 1978, pp. 118-21.

²⁹ Ibn Sīnā, *Tafsīr Kitāb Uṭlūḡiyā min al-Inṣāf* (cité *supra*, n. 17), p. 37.5. Pour une discussion de ce passage, ainsi que, plus généralement, le refus net d'Avicenne d'une préexistence de l'âme au corps (qui, dans le commentaire au *Mīmar* 1, apparaît à deux reprises de façon très prononcée: ici et dans le fragment *dāl*), voir C. D'Ancona, *Plotino. La Discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]. *Plotiniana arabica, Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 e 7*; “*Deti dei Sapiente greco*”), Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 105-10.

³⁰ Pour la notion de “présence divine”, voir, par exemple, Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, *al-Risāla*, ed. A. Maḥmūd – M. al-'Arīf, Maṭābi' mu'asassat Dār al-ša'b lil-ṣiḥāfa wa-l-ṭābi'a wa-l-naṣr, al-Qāhira 1989, p. 159, où celle-ci est présentée comme typifiant la *muṣāhada*.

³¹ Par exemple, Porphyre semble avoir compris le but ultime de la philosophie “as that contemplation in the soul of divine truth which was also an act of union with the divine”; voir R. Finn, *Ascetism in the Graeco-Roman World*, Cambridge U.P., Cambridge 2009, p. 9 (référence due à J. D'Alton, *The concept of jihād in pre-Islamic Syrian and early Sufi Muslim writings* (Ph.-D. Thesis), Monash University, Faculty of Arts, Melbourne 2018, p. 27; je remercie très sincèrement l'auteur de m'avoir procuré une copie de sa thèse). Ceci est clairement une idée qui est acceptable pour un soufi, et qui peut donc avoir été mise à contribution dans la formulation “théorique” de l'expérience mystique. A. Treiger, “Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār*”, *Journal of Qur'anic Studies* 9.1 (2007), pp. 1-27, ici pp. 16-7, note: “His (al-Ġazālī's) use of Avicenna's ideas, as we have seen especially in the first part of this study, represents an important milestone in the history of the progressive integration of philosophical concepts, terminology and even methods – both Aristotelian (and subsequently Avicennian) and Neoplatonic – by the Ṣūfī tradition”. Mais quand cette intégration a-t-elle commencé? Est-il impossible de penser qu'elle a déjà débuté assez tôt, par exemple au moment où les *Neoplatonica arabica* ont été élaborés dans le cercle d'al-Kindī?

Connaissance de soi-même, connaissance de Dieu

La conception spiritualiste de l'homme se trouve confirmée par la façon dont al-Ġazālī interprète l'adage du temple de Delphes "Connais-toi toi-même":³²

Celui qui connaît le secret du *rūḥ*, connaît son âme [ou: soi-même]. Quand l'homme connaît son âme [ou: soi-même], il connaît son Seigneur.³³ Quand il connaît son âme [ou: soi-même] et son Seigneur, il sait qu'il est quelque chose de seigneurial (*amr rabbānī*) par sa nature, plus précisément (*wa-*) par sa disposition innée (*fiṭra*); (il sait) en plus qu'il est un étranger dans le monde corporel et que sa descente (*hubūṭ*) dans celui-ci n'est pas requise par l'essence de sa nature, mais est due à quelque chose d'accidentel, étranger à son essence.³⁴

Ce texte décrit explicitement l'homme comme un être qui est essentiellement d'une nature "seigneuriale", proche de Dieu. Mais, en même temps, l'homme y est décrit comme un étranger dans le monde corporel, ce qui est contraire à son essence profonde. Une telle conception de l'homme se rapproche davantage d'une interprétation philosophique que coranique, sans pour autant totalement exclure celle-ci. En fait, cette formulation rappelle en quelque sorte Porphyre, *Sentence* 32, 102-103: "(En premier lieu, ce qui ... la purification), c'est de se connaître soi-même comme étant une âme enchaînée dans une réalité étrangère et d'une autre nature que la sienne".³⁵ Mais, on n'y trouve pas explicitement exprimée l'idée que cet "être étranger" est un facteur "accidentel". Ce silence n'est pourtant pas significatif, car qu'il soit accidentel pour l'âme de se trouver dans un corps, va de soi pour toute la tradition platonicienne. D'autre part, dans un contexte islamique, on pourrait interpréter cette "accidentalité" en termes du rôle du Diable dans l'histoire paradisiaque du Coran. On ne trouve non plus dans le passage de Porphyre une indication explicite que l'homme

³² Concernant l'origine de cet adage et sa réception dans la philosophie grecque et latine, voir P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vols. Études augustiniennes, Paris 1974. Pour sa réception dans la philosophie médiévale chez les penseurs musulmans et juifs, voir l'étude séminale de A. Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", in Id., *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, pp. 1-40.

³³ Ce début fait songer à Ibn Sahl al-Ṭabarī (m. 870), *Firdaws al-ḥikma*, ed. M. al-Ṣiddīqī, Maṭba' Āqṭāb, Berlin 1928, p. 60. 4-6: "Le philosophe Aristote a dit que la science (*ilm*) de l'âme rationnelle est plus compréhensive (*akbar*) que celle des autres sciences, parce que celui qui la connaît, connaît son essence, et celui qui connaît son essence est capable de la connaissance (*ma'rifa*) de Dieu". Nous devons cette référence à F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture* 14 (1940), pp. 387-422, ici p. 411. Il suggère un rapprochement avec la (pseudo-)Théologie, plus précisément où il est dit: "quand l'intellect intellige son essence, il intellige tout" (voir *Uṭūlūḡiyā Aristūṭālīs* [cité *supra*, n. 12], II, p. 32. 20). Il n'est sans doute pas sans intérêt de noter en plus qu'al-Mas'ūdī, dans son livre *Murūḡ al-ḡabab* (voir C. Barbier de Meynard – P. de Courteille, *Maḡḡdī. Les prairies d'or*, Leroux, Paris 1865, t. 4, pp. 64.10-65.1 [ar.]), mentionne avoir vu au-dessus du temple des Ṣābiens grecs, un adage en langue syriaque (dont al-Mas'ūdī présente expressément Platon comme source d'information), et qui selon l'explication proposée par Malik ibn Uḡbūn: disait *man 'arafa ḡātabu ta' allaba*, voir D. De Smet, "Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān. La 'voie diffuse' de la transmission du platonisme en terre d'Islam", *Res antiquae* 7 (2010), pp. 73-86, spécialement p. 78-80.

³⁴ Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, XXX, *bayān* 1, t. III, p. 382. Sur la conception de *fiṭra* chez al-Ġazālī, et ce qu'elle doit en particulier à Avicenne, voir F. Griffel, "Al-Ġazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna", *The Muslim World* 102, 1 (2014), pp. 1-32.

³⁵ Porphyre, *Sentences. Études d'introduction*, Texte grec et traduction française, Commentaire. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, Vrin, Paris 2005, t. I, pp. 342 (grec), 343 (trad. fr. reprise par nous).

posséderait essentiellement une nature “seigneuriale”, plus ou moins “divine”. De nouveau, on pourrait y voir une allusion au statut particulier de l’homme devant lequel, selon le Coran, les anges doivent se prosterner. Mais, d’autre part, selon la tradition platonicienne le but de la philosophie consiste dans la *ομοίωσις θεῷ*.³⁶ Ainsi, l’idée de la nature “seigneuriale, plus ou moins divine” de l’homme pourrait avoir été inspirée, entre autres, par la fameuse allégorie sur l’âme universelle, présente dans le *Mīmar* 1 de la (pseudo-) *Théologie*. L’auteur y affirme que c’est seulement après s’être dépouillé du corps et de tout ce qui s’y attache, en d’autres mots, après être entré dans l’intérieur profond de soi-même, qu’il a vu la splendeur unique du monde supérieur, et donc s’est rendu compte d’être “une partie des parties du monde élevé, noble, excellent, divin, et possesseur d’une vie active”. Il continue alors:

Quand je fus certain de cela, je m’élevai, avec mon essence, de ce monde [à savoir, le monde intelligible comme monde élevé] au monde divin (ou: à la cause divine), je devins comme si j’étais établi en, attaché à elle (ou: à lui), et donc au-dessus du monde intelligible entier. Je me voyais donc comme si j’avais fait halte dans cette station noble, divine.³⁷

Selon ce texte, ce n’est qu’en se concentrant exclusivement sur son âme, dont il est suggéré qu’elle constitue le vrai “soi” de la personne humaine, que l’homme se rend compte qu’il est une partie du monde noble et divin au-dessus de lui et qu’à partir de ce monde-là il peut se rapprocher de Dieu, sa cause ultime. Mais contrairement à Plotin, notre texte ne parle pas d’une “union” avec Dieu, mais se limite à mentionner un attachement au monde divin (ou à la cause divine). Ainsi, il ouvre la voie à une interprétation qui est conforme à un mysticisme modéré, qui rejette catégoriquement toute idée d’une union réelle avec Dieu et dont al-Ġazālī est un fervent adhérent et défenseur. Notons qu’un lecteur musulman pourrait comprendre le terme de *mawqif*, “station”, comme faisant allusion aux “stations ou reposoirs dans un des lieux saints que l’on visite pendant le pèlerinage de la Mecque”.³⁸ En termes mystiques il pourrait donc être compris comme exprimant l’idée du reposoir le plus élevé, accessible à l’homme, qui serait la contrepartie céleste de la station terrestre sur le mont ‘Arafat. Ainsi, on s’éloigne sans doute du néoplatonisme de Plotin, mais d’une façon un peu similaire, certes pas totalement identique à celle de S. Augustin, on y retrouve un néoplatonisme reformulé dans un cadre religieux monothéiste. Al-Ġazālī n’hésite nullement à combiner l’adage de l’auto-connaissance comme source de la connaissance de Dieu avec l’idée exprimée dans le Coran que Dieu a posé partout des signes afin que l’homme puisse connaître la vérité (plus spécifiquement de Sa Révélation):

Saches que la connaissance de ton âme propre est la clé pour la connaissance de ce qui est divin, et à propos de cela il a été dit: “Celui qui connaît son âme (ou: soi-même), connaît son Seigneur”, et à propos de cela Dieu a dit aussi: “Nous leur montrerons nos signes à tous les

³⁶ Voir Plat., *Théétète*, 176A-B.

³⁷ *Uṭlūġiyyā Aristūṭālīs* (cité *supra*, n. 12), I, p. 22.6-8; D’Ancona, Plotino (cité *supra*, n. 29), p. 230.4-6 (arabe), où (l. 4) la préférence est donnée à la lecture: *ilā ‘illat al-ilāhiyya*, “à la cause divine”, lecture qui semble effectivement plus proche du texte de Plotin – toutefois, quelques lignes plus loin (l. 13 dans les deux éditions), on lit *al-‘ālam al-ilāhī*, “monde divin” dans le texte, correspondant à Plotin, *Ennéades*, IV 8[6], 1.3-7.

³⁸ Voir A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris 1860, t. II, p. 1591.

horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce que la vérité éclate pour eux" (Cor. 41: 53). Dans la totalité de toutes les choses rien n'est plus proche de toi que toi-même. Comment si tu ne connais pas toi-même, connaîtrais-tu autre chose?³⁹

Tout dans la création est indicateur de l'existence du Vrai Dieu, et, avant tout, l'âme humaine qui est Sa créature la plus noble sur terre, ce qui s'inscrit naturellement dans une perspective coranique. Mais quand il pose comme condition pour la connaissance d'une chose autre que soi-même, une connaissance préalable de soi-même, il se place clairement en dehors de celle-ci. Nous n'avons pas pu identifier la source précise de cette idée, mais nous inclinons à y voir une reformulation de ce que la (pseudo-)Théologie articule en termes de "quand l'intellect intellige son essence, il intellige tout".⁴⁰ Si cette hypothèse s'avère juste, al-Ġazālī (ou sa source directe) a identifié l'intellect, le *Noûs*, avec l'âme humaine. Nous avons déjà vu que selon al-Ġazālī "intellect" et "âme" sont des termes échangeables quant à leur sens profond. Bien sûr, une telle démarche implique une différence doctrinale sérieuse par rapport à la (pseudo-)Théologie, car elle applique ce que celle-ci attribue à un être élevé, noble, à un être que la (pseudo-)Théologie qualifie de déchu.⁴¹

Ailleurs, al-Ġazālī spécifie que l'âme humaine est comme un miroir dans lequel Dieu peut être vu:

Dans les livres des anciens prophètes l'adage "Connais-toi toi-même, (de sorte que) tu connaisses ton Seigneur" est connu, et dans les traditions du Prophète il est connu (sous la forme): "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur". Tout cela indique que l'âme humaine est comme un miroir: quand on regarde dans (ce miroir), on voit le Vrai (*al-ḥaqq*).⁴²

³⁹ Al-Ġazālī, *Kīmīyā'-yi Sa'ādat* (cité *supra*, n. 27), 'unwān 1, p. 13 Ḥadīvġam. La traduction française du verbe coranique est celle de Si Boubakeur Hamza, *Le Coran*, traduction nouvelle et commentaires, Fayard-Denoël, Paris 1972, vol. 2, p. 955. Dans la suite du texte, al-Ġazālī indiquera que l'essentiel est de savoir "ce que tu es en toi-même, d'où tu viens et où tu retourneras volontairement, pour quelle affaire tu es venu dans ce lieu d'arrêt et si 'tu' es dit de toute chose". L'ensemble du passage ressemble à un fragment de l'Épître 48 des *Iḥwān*, où l'adage delphique est cité sous une double formulation, et où il est lié au problème de ce que c'est l'âme, d'où elle vient et où elle va; voir *The Brethern of Purity, The Call to God. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 48*, ed. A. Hamdani – A. Soufan, Oxford U.P., in association with the Institute of Ismaili Studies, Oxford 2019, pp. 134-7 (ar.), 103-4 (angl.). Néanmoins la formulation n'est pas strictement identique et il est donc douteux que l'Épître des *Iḥwān* soit la source directe de notre passage.

⁴⁰ *Uṭlūġiyā Arīṣūṭālīs* (cité *supra*, n. 12), II, p. 32. 20, correspondant à Plot., *Enn.*, IV 4, 2.11.

⁴¹ On notera toutefois que Porphyre (*De l'abstinence* [cité *supra*, n. 27], I. 29. 4, p. 64. 2-3 [gr.], 64.3 [fr., traduction reprise par nous] n'hésite pas à affirmer: "Or notre personne essentielle, c'est l'intellect" (αὐτότης δὲ ὄντως ὁ νοῦς), et que, plus généralement parlant, il incline à minimaliser la différence entre les hypostases, spécialement celles de l'âme et de l'intellect; voir M. Chase, "Porphyry and the *Theology of Aristotle*", in D. Calma (ed), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume II. Translations and Acculturations*, Brill, Leiden - Boston 2021 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Arabic Tradition, 26), pp. 159-83, ici p. 167.

⁴² Al-Ġazālī, *Kīmīyā'-yi Sa'ādat* (cité *supra*, n. 27), 'unwān 2, faṣl 1, p. 47 Ḥadīvġam. La formulation de l'adage selon les anciens correspond à celle donnée par Ibn Sīnā, *Kitāb fīl-nafs 'alā sunnat al-iḥtīṣār*, in S. Landauer, "Die Psychologie des Ibn Sīnā", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1876), pp. 335-418, ici pp. 341 (ar.), pp. 374-5 (allemand), mais Avicenne fait mention d'une inscription sur l'autel du temple dédié à Esculape, alors qu'al-Ġazālī parle de "livres". Il est donc douteux qu'Avicenne ait été la source directe d'al-Ġazālī. Quant à la "tradition prophétique", elle est considérée par les sunnites comme "faible". Son attestation la plus ancienne connue semble être celle du mystique Yahyā ibn Mu'ād (m. 871).

Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une réelle présence, mais d'une image qui se manifeste, excluant toute forme d'union.⁴³ Toutefois, cette interprétation peut avoir été partiellement inspirée par l'idée néoplatonicienne selon laquelle seule l'introspection profonde peut nous ouvrir le chemin vers ce qui est "divin" en nous, et donc vers Dieu lui-même.⁴⁴ Mais les *Ennéades*, V 3[49], 7,1-12, où Plotin souligne que l'Intellect (universel) ne peut pas connaître Dieu sans se connaître soi-même en tant que don, voire l'ensemble des dons de Dieu, peuvent avoir figurés comme source ultime.⁴⁵ Si l'âme peut miroiter Dieu, elle ne peut pourtant le faire que si elle correspond à un miroir parfaitement poli:

Certainement, Dieu se manifeste dans certains miroirs d'une façon plus vraie, plus claire, plus stable, plus évidente et dans d'autres d'une façon plus cachée, plus inclinée vers une déviation de la rectitude. (Ceci est à mettre en rapport) avec la pureté du miroir, plus précisément de son polissage (*ṣiqāla*), de la justesse de sa circularité et de la planéité de l'étendue de sa face.⁴⁶

En terre d'Islam al-Kindī, dans son traité *al-Qawl fī l-nafs*, semble être le premier grand penseur à avoir mentionné la comparaison de l'âme avec un miroir.⁴⁷ Pour l'âme, en tant que

⁴³ Voir mon "L'âme-miroir: al-Ġazālī entre philosophie et mysticisme", in D. De Smet – M. Sebtī – G. De Callatāy (eds.), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-mulmane*, Leuven U.P., Leuven 2008, pp. 203-17, spécialement p. 217, où je, sur la base d'un passage tiré du livre *Ġawābir al-Qur'ān*, conclus: "Toutefois, ici [dans le texte du *Ġawābir*] son souci [à savoir d'al-Ġazālī] est autre: il veut éviter que les mystiques ne se perdent complètement dans un (auto-)miroitement où la logique n'a plus droit de cité et où il y a une confusion complète entre image et réalité".

⁴⁴ Voir, par exemple, P. Remes, "Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine", in Remes–Sihvola (eds.), *Ancient Philosophy of the Self* (cité à la n. 14), pp. 155-76, ici p. 164: "For Plotinus, too, turning inwards is a beginning of a long journey towards truth and ultimately the One, and it starts by stripping the soul from the body and then step by step from those of its functions connected to the body and to this world (V 3 [49] 9.1-10)" et M. Chase, "Porphyry", in H. Tarrant – D. Baltzly – D.A. Layne – F. Renaud (eds.), *Brill Companion for the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden 2017, pp. 336-50, ici p. 337: "Porphyry then takes up the three-fold division of ignorance in the *Philebus* (48 ff.). Yet it is probably the *First Alcibiades*, with its identification of self-knowledge with temperance (133c), that constitutes the main background of his thought here, providing him with his distinction between what is us (*nous* or the perfect human being), what is ours (the body), and what pertains to what is ours (external goods). Our goal must be to come to know the immortal true inner man (*entos anthrōpos*, cf. Plat., *Rep.* IX 598a7), of whom the outer man is a mere image, but the knowledge of all three levels is essential".

⁴⁵ Le texte de ce passage fut accessible en arabe dans l'*Épître de la science divine*, dans une légère reformulation, voir *Risāla fī l-ilm al-ilāhī*, in *Aflūṭīn 'inda l-'Arab* (cité *supra*, n. 12), pp. 165-83, ici p. 172. 7-13. Selon Bréhier "c'est là le thème essentiel du traité [*Ennéades*, V.3.7]; la connaissance de soi est identique à la connaissance de Dieu; toute direction vers l'intérieur est en même temps la direction vers Dieu" – nous devons cette référence à F. Renaud – H. Tarrant, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge U.P., Cambridge 2015, p. 160 n. 19. Notons encore que les auteurs observent (*ibid.*, p. 160): "the passage works on the universal rather than on the individual level" (nous soulignons), où le "rather than" semble laisser la porte quelque peu ouverte à une éventuelle application à ce dernier.

⁴⁶ Al-Ġazālī, *Ġawābir al-Qur'ān*, in Al-Ghazālī, *Le perle del Corano*, Introduzione, traduzione e note M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000, p. 92. 1-4 (ar.).

⁴⁷ Al-Kindī, *al-Qawl fī l-nafs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, ed. M.'A. Abū Rīda, Dār al-fikr al-'arabī, 2 vols., al-Qāhira 1950-3, I, pp. 272-80, ici p. 276. Pour une traduction française de ce passage, voir M. Sebtī, "Réceptivité et spéculation dans la noétique d'Avicenne", in De Smet–Sebtī–De Callatāy (eds.), *Miroir et savoir* (cité *supra*, n. 35), pp. 145-71, ici p. 145, note 2. Une autre utilisation de la même image est présente chez les *Iḥwān al-Ṣafā'*, voir The Brethren of Purity, *On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of*

“substance spirituelle”, ce n’est pas sa forme, mais uniquement son polissage qui entre en jeu. Il faut éviter que l’âme devienne un miroir rouillé. De nouveau, on peut détecter une ressemblance, il est vrai assez lointaine, dans les *Ennéades*, cette fois-ci en I 4[46], 10.6-21. Plotin y établit un lien direct entre l’image du miroir et le domaine de la phantasia (supérieure). Toutefois, le miroir doit être “lisse et brillant” (λεῖτον καὶ λαμπρόν), sinon, par exemple dû à un dérangement par le corps, la vérité n’y est plus reflétée.⁴⁸ Une source plus significative – mais il est douteux qu’al-Ġazālī ait connu ce texte – constituerait sans doute la lettre de Porphyre à Marcelle, où il est écrit: “C’est par là [à savoir, quand Dieu t’aura manifesté que la droite demande est innée en toi] surtout que Dieu lui-même se reflète comme dans un miroir, lui qui n’est visible ni au corps ni à une âme laide et enténébrée par le vice”.⁴⁹ Comme dans le dernier texte cité d’al-Ġazālī, la clarté du miroitement de Dieu dans l’âme dépend pour Porphyre de la pureté de celle-ci.

Les deux faces de l’âme

L’âme de l’homme, lors de la vie de celui-ci sur terre, est tiraillée entre deux pôles: soit à faire les efforts nécessaires afin de se mettre en connexion maximale avec le monde supérieur, soit à se faire entraîner par le sensible et s’y perdre complètement. Al-Ġazālī articule de façon nette cette double option dans son *Mizān al-‘Amal*:

Celui qui fait usage de l’ensemble de ses puissances de telle sorte qu’il parvient par elles au savoir et à l’action, ressemble déjà aux anges [...], mais qui s’occupe exclusivement des jouissances corporelles se consume comme les bestiaux se consomment, et il est déjà descendu au niveau (*ilā ufq*) des brutes, et il devient soit ignorant comme un taureau, soit glouton comme un porc, soit rageur comme un chien (...).⁵⁰

Il est donc évident que l’homme atteint la perfection, et alors s’attachera, dans la proximité de Dieu, à l’horizon (*bi-ufq*) des anges, et c’est cela son bonheur; ou bien qu’il poursuit avec assiduité (l’exercice de) ce qui est commun entre lui et les brutes, à savoir les vilenies du désir et de la colère, et alors il s’abaissera au rang des brutes et périra éternellement, et c’est son malheur. Et une image de lui (offre) le cheval de race dont la perfection consiste dans la vigueur de sa course; mais alors, s’il manque à celle-ci, il descend à un rang en-dessous du sien, et il sera choisi comme bête à fardeaux, ou pour être mangé.⁵¹

Epistles 43-45, ed. et trad. S. Traboulsi – T. Mayer – I.R. Netton, Oxford U.P., in association with the Institute of Ismaili Studies, Oxford 2016, pp. 7-9 (arabe). Une traduction française de ce passage est offerte par G. De Callatay, “Miroir et jeux de lumière dans l’encyclopédie des Frères de la Pureté”, in *Miroir et savoir*, pp. 189-201, ici pp. 190-1. De Callatay souligne que cette formulation est très semblable à celle d’al-Kindī et pourrait remonter à une source commune, à savoir le contexte général de la (pseudo-)Théologie (voir *ibid.* pp. 191-2).

⁴⁸ Pour ce passage et cette explication, voir G. Claessens, “Proclus: Imagination as a Symptom”, *Ancient Philosophy* 32 (2012), pp. 393-406, ici pp. 394-5.

⁴⁹ Porphyrios, *Pros Markellam*, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1982, pp. 87-162, ici pp. 113. 6-8 (gr.), 112 (fr., traduction reprise ici). Nous devons cette référence à Ch. Genequand, “Platonism and Hermetism in al-Kindī’s *Fī al-Nafs*”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 4 (1987-88), pp. 1-18, ici p. 7 n. 24. Pour d’autres utilisations en terre d’Islam, et possibles sources grecques de la métaphore de l’âme comme miroir, voir *ibid.*, pp. 6-7.

⁵⁰ L’utilisation d’images animales pourrait témoigner d’une lointaine inspiration platonicienne (basée sur une tentative d’explication allégorique de la métempsychose?).

⁵¹ Al-Ġazālī, *Mizān al-‘amal*, ed. A. Šams al-Dīn, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt 1989, pp. 31 (*bayān* 5) et

L'homme s'y présente comme un être mi ange, mi bête, comme Wensinck l'a bien exprimé dans son étude séminale.⁵² On pourrait y détecter une certaine ressemblance avec la théorie plotinienne des deux faces de l'âme. Mais un tel rapprochement ne peut se faire qu'avec réserve. En effet, le contexte – l'enfantement des formes contemplées par l'âme dans l'Intellect, chez Plotin, d'une part; la situation intermédiaire de l'homme le faisant incliner tantôt au corporel, tantôt au spirituel, chez al-Ġazālī, d'autre part – est très différent.⁵³ Mais avant tout, al-Ġazālī, tout en jugeant une préoccupation trop excessive du corps comme dangereuse, voire néfaste, accorde au corps un rôle – certes, instrumental – positif dans l'acheminement de l'homme vers sa perfection ultime. Il semble s'inscrire ainsi dans la ligne d'interprétation d'Avicenne de la doctrine plotinienne des deux faces de l'âme, telle qu'elle est offerte dans son commentaire sur la (pseudo-) *Théologie*. Pour Avicenne, l'âme doit faire du corps et des organes corporels des instruments qui lui permettent d'acquérir la perfection qui ne revient qu'à elle. Toutefois, il existe le risque d'une trop grande propension envers le corps, car si elle y cède elle va inexorablement à sa perte.⁵⁴

Dans le second *bayān* des “Merveilles du cœur” de l'*Iḥyā'*, al-Ġazālī présente les cinq sens externes et les cinq sens internes, ainsi que les facultés de la concupiscence et de l'irascibilité comme des “armées du cœur” (lisez: l'âme). Al-Ġazālī identifie explicitement le cœur à un roi et ses “armées” aux serviteurs et auxiliaires de ce roi. On y découvre l'idée de l'homme comme microcosme, idée très développée chez les *Iḥwān al-Ṣafā'*, mais présente aussi chez Miskawayh et Rāḡib al-Iṣfahānī.⁵⁵ Contrairement aux deux premiers, al-Iṣfahānī n'adhère pas à une conception cosmologique de type émanatiste. Au contraire, il la remplace par l'idée coranique de “création”, en précisant que l'être microcosmique de l'homme est une voie rationnelle pour arriver à la connaissance de Dieu, et al-Ġazālī en fera de même.⁵⁶ C'est ce qui illustre parfaitement l'adage, évoqué plus haut, “Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur”. Hermias d'Alexandrie l'interprète dans le sens que l'homme dans son auto-connaissance “voit toutes les choses” et présente ainsi l'homme comme une sorte

91 (*bayān* 19). Le premier passage traduit correspond presque littéralement à al-Rāḡib al-Iṣfahānī, *Kitāb ḍarī'a ilā makārim al-ṣarī'a*, ed. T. 'A. Sa'd, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, al-Qāhira 1973, p. 23.10-14.

⁵² A.J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1940, p. 49.

⁵³ La situation intermédiaire de l'âme – qui se doit de se tourner vers le monde d'en haut, mais peut aussi diriger son attention vers le monde d'en bas – est un des principaux leitmotifs de la philosophie de Porphyre. Voir par exemple H. Dörrie, “Die Lehre von der Seele”, in *Porphyre*, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 1966 (Entretiens sur l'antiquité classique, 12), pp. 165-91; repris in Id., *Platonica Minora*, Wilhelm Fink Verlag, München 1976, pp. 441-53. Porphyre se rapproche certes de la conception ghazalienne à propos de la position intermédiaire de l'âme, mais on notera néanmoins que pour lui toute préoccupation de l'âme envers le monde d'en bas, y compris le corps, la rend coupable de “péché” et s'avère donc, contrairement à l'opinion d'al-Ġazālī, toujours négatif.

⁵⁴ Voir D. De Smet, “La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme”, *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 77-89, spécialement pp. 77-9. Le lecteur y trouve un bref, mais excellent résumé de la position spécifiquement avicennienne, avec référence aux affirmations essentielles du commentaire à la (pseudo-) *Théologie*. L'auteur observe à juste titre qu'Avicenne s'écarte beaucoup de la signification du texte original.

⁵⁵ Voir, par exemple, *Iḥwān al-Ṣafā'*, *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, ed. B. Bistāmī, 4 vols., Dār al-Bayrūt li-l-maṭba'at wa-l-naṣr, Bayrūt 1983, II, R. 12, f. 3, p. 468; Miskawayh, *al-Fawz al-aṣḡar*, ed. Š. 'Uḍayma, traduction française et notes R. Arnaldez, al-Dār al-'arabiyya li-l-kitāb, Tūnis 1987, M. 3, f. 2, pp. 118-22 (ar.), 74-7 (fr.); et al-Iṣfahānī, *Kitāb ḍarī'a ilā makārim al-ṣarī'a* (cité *supra*, n. 51), p. 33 Sa'd.

⁵⁶ Voir Y. Mohamed, “The Classical Islamic Concept of Man as a ‘Small World’”, *Afkār. Jurnal Akidah & pemikiran Islam. Journal of 'Aqīdah Islamic Thought* 2 (2001), pp. 87-106.

de microcosme, dans la mesure où il contient en lui les *logoi* de toutes les choses.⁵⁷ Hermias accentue ainsi la dignité unique de l'homme, idée répandue dans le néoplatonisme et qui se laisse facilement intégrer dans une perspective islamique. Mais, comme tout bon néoplatonicien, Hermias adhère à une vision émanatiste. Au maximum, on pourrait donc faire état chez al-Ġazālī d'une réinterprétation fondamentale.⁵⁸

Al-Ġazālī, dans ce deuxième *bayān*, valorise le corps plutôt positivement:

Le serviteur ne peut arriver jusqu'à Dieu tant qu'il n'a pas logé dans le corps et qu'il n'a pas traversé l'existence terrestre. Car il faut nécessairement passer par la plus basse station (*manzil*) pour parvenir à la plus haute.⁵⁹ Or ce bas-monde constitue un champ à cultiver en vue de l'au-delà et il est l'une des stations de la bonne guidance (*hudā*): il est appelé seulement "bas-monde" parce qu'il est la plus basse des deux stations. Le cœur doit donc prendre ses provisions dans ce monde et le corps est par conséquent le véhicule (*markab*) par lequel elle atteint ce monde. Il lui incombe donc le besoin de prendre soin du corps et de le préserver.⁶⁰

Comme pour Avicenne, le corps et les organes corporels sont des instruments qui permettent à l'âme, à condition d'une utilisation correcte, de se diriger vers sa perfection ultime dans l'au-delà.⁶¹ Ce qui frappe particulièrement dans le passage cité, c'est l'utilisation du terme *markab*, "véhicule", pour désigner le corps en tant qu'instrument qui permet à l'âme de se développer ("faire ses provisions") dans ce monde. Serait-il l'équivalent du terme grec *ὄχημα*? Mais nous n'avons pas trouvé une traduction gréco-arabe qui atteste cette traduction dans un tel contexte.⁶² Notons en plus que si al-Ġazālī l'avait emprunté à un texte néoplatonicien –

⁵⁷ Voir G. Verbeke, "Individual Consciousness in Neoplatonism", in J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven U.P., Leuven 1997, pp. 135-52, ici p. 148. Pour l'affirmation de Hermias, voir Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. C.M. Lucarini – C. Moreschini, De Gruyter, Berlin - Boston 2012, p. 33. 24-25. Verbeke souligne une influence stoïcienne forte sur les néoplatoniciens à ce sujet.

⁵⁸ Un examen approfondi des sources précises de la distinction microcosme-macrocosme en terre d'Islam reste un desideratum majeur. Un indice important à ce sujet se trouve chez G. Endress, "Antike Ethik-Traditionen für die islamische Gesellschaft: Abū 'Alī Miskawaih", in Rudolph (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (cité *supra*, n. 21), pp. 210-38, ici p. 233. Il pointe vers l'anthropologie des médecins hellénistes se basant sur le principe de l'harmonie entre macro- et microcosme, que le stoïcisme avait introduit dans l'explication de la nature et que Posédonius d'Apamée avait détaillé.

⁵⁹ Il est à noter qu'al-Ġazālī utilise le terme plutôt rare de *manzil* au lieu de celui plus habituel de *maqām*. Mais il est, par exemple, attesté – il est vrai, de façon restreinte – chez Sahl al-Tustarī dans son commentaire coranique, voir *Tafsīr al-Tustarī*, trad. A. Keeler – A. Keeler, Fons Vitae, Louisville KY 2011 - voir l'index p. 381: "*manāzil* sing. *manzil* / *manzila* (degrees, stations, resting places)" où les auteurs ajoutent: "see also *maqām*", suggérant ainsi que ces deux notions sont plus ou moins synonymes. Concernant la notion de *maqām*, on peut référer à l'étude séminale de Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (cité *supra*, n. 16), pp. 99-100 (toutefois, il est frappant que la notion de *manzil* ne figure pas dans l'index des sujets).

⁶⁰ Al-Ġazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, XXI, *bayān* 2, t. III, p. 5.

⁶¹ Il est intéressant de noter qu'au début du *bayān* 3, al-Ġazālī, comme Avicenne avant lui, soulignera que les facultés de la concupiscence et de l'irascibilité sont d'une grande aide pour le cœur [lisez: l'âme] si elles s'y soumettent, mais le mènent à sa perte si elles se montrent réfractaires.

⁶² Selon le *Glossarium Graeco-Arabicum* (telota.bbaw.de), une telle traduction est seulement attestée dans le *De Alimento* d'Hippocrate. Al-Kindī, *Kalām fī l-naḥs*, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyā* [cité *supra*, n. 47], pp. 281-2, rejette la doctrine de l'*ὄχημα*, telle que Proclus l'avait formulée (voir U. Rudolph, *Die Doxographie des pseudo-Ammonios. Ein Beitrag neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Fr. Steiner Verlag, Stuttgart 1989, p. 188). Toutefois, il le fait uniquement en évoquant une opposition entre *ḡism* et *ḡirm* – la notion de *markab* n'y figure nullement,

où il faisait référence alors à un “corps astral”, non au “corps humain”, il aurait introduit un changement radical d’interprétation.⁶³ Mais *markab* a aussi le sens de “navire”, et si al-Ġazālī l’entend ainsi, on peut, avec la prudence voulue, faire un rapprochement avec la première partie du *Dictum sapientis graeci* II, qui a un lien étroit avec les *Ennéades* IV 3[27], 21.⁶⁴ Le corps y est comparé à un navire (*safīna*) et l’âme à son pilote. Aristote, *De An.* II 1, 413 a 8-9, en constitue indéniablement la source, mais Plotin – et, à sa suite, le Sage grec – remarque que cette comparaison est imparfaite. Si elle indique correctement que l’âme dirige le corps d’une façon séparée, elle ne permet nullement de saisir son inhérence naturelle au corps. Celle-ci est semblable à celle de l’art propre à un instrument – à ceci près que l’âme, contrairement à tout art par rapport à son instrument, est séparable. Quoi qu’il en soit, al-Ġazālī présente le corps comme un instrument utile pour l’âme. L’idée que le corps est instrument de l’âme est omniprésente dans le néoplatonisme, mais on y souligne avant tout le caractère limité et péremptoire de tout instrument, donc aussi du corps.⁶⁵

Dans le troisième *bayān* al-Ġazālī mentionne encore une autre armée, à savoir celle de la science, la sagesse, la réflexion. Il insiste sur l’idée que cette armée doit garder le contrôle sur l’armée des facultés de la concupiscence et de l’irascibilité afin d’éviter que l’homme ne se dirige vers sa perte totale. Il voit donc certes le corps, dans sa matérialité foncière, comme une source possible de mal. Mais comme Proclus, *pace* Plotin, il ne considère pas la matière comme un mal essentiel, mais la conçoit comme un mal accidentel.⁶⁶ Concernant la science, al-Ġazālī note dans le neuvième *bayān* l’existence de deux sortes de connaissance: l’une acquise à partir des sens, l’autre par “inspiration”. À travers la fameuse histoire du concours entre peintres chinois et byzantins, il montre clairement qu’une connaissance scientifique basée sur les données véhiculées par les sens n’est pas sans valeur aucune, mais reste substantiellement inférieure à une science qui a sa source dans une illumination divine.⁶⁷ Ceci ressemble quelque peu à ces mots de Porphyre:

Les vertus de celui qui progresse vers la contemplation consistent à se détacher des choses d’ici-bas [...], ces vertus sont celles de l’âme qui tâche de se séparer (du corps) pour aller vers ce qui est véritablement [τὸ ὄντως ὄν]. [...] Le bien consiste donc pour elle [à savoir l’âme] à s’unir à ce qui l’a engendrée, et le mal à s’unir aux choses inférieures. Oui, et ce mal est double: s’unir à ces choses inférieures, et le faire avec un excès de passions.⁶⁸

ni d’ailleurs aucun autre terme arabe qui pourrait rendre le mot grec *ἄχρημα*. Notons encore qu’aucune traduction arabe des propositions des *Éléments de Théologie* (à savoir, 205, 207-10), où Proclus utilise ce mot grec, a été découverte jusqu’à présent.

⁶³ On songerait alors plutôt à une origine directement platonicienne, plus précisément Plat., *Tim.* 44E et/ou 69C.

⁶⁴ Voir E. Wakelnig, *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge U.P., Cambridge 2014, p. 130 § 35.

⁶⁵ Voir, par exemple, *Uṭūlūḡīyā Aristūṭālīs* (citée *supra*, n. 12), IX, p. 122. 6-18 (qui se réfère à *Ennéades* IV 7[2], 1); C. D’Ancona, *Plotino. L’immortalità dell’anima IV 7 [2]. Plotiniana arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX)*, Pisa U.P., Pisa 2018 (Greco, Arabe, Latino. Le vie del sapere. Testi, 5), p. 439.5-17.

⁶⁶ Le rejet par Proclus de l’identification entre matière et mal, proposée par Plotin, a été démontré de façon magistrale par J. Opsomer, “Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)”, *Phronesis* 41 (2001), pp. 154-88. Cf. D. Nikulin, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford U.P., Oxford 2019, p. 185.

⁶⁷ Voir mon “L’âme-miroir: al-Ġazālī entre philosophie et mysticisme” (citée *supra*, n. 43), pp. 211-3.

⁶⁸ Porphyre, *Sentences* (citée *supra*, n. 35), I, pp. 334-6 (gr.), 335-7 (fr., trad. reprise par nous).

Toutefois une telle conception se trouve aussi dans le soufisme classique.⁶⁹ Comme nous l'avons signalé plus haut, il reste à déterminer s'il y a eu, ou non, une influence néoplatonicienne sur le soufisme à ses origines, plus spécialement sur ses adhérents qui ont fortement inspiré al-Ġazālī, tels al-Muḥāsibī, al-Tirmīdī, al-Qushayrī et al-Makkī.

Conclusion

Dans la doctrine ghazalienne de l'âme humaine on trouve des éléments qui ont une certaine tonalité néoplatonicienne. La plus significative est sans doute la caractérisation de l'âme comme une entité spirituelle, immatérielle, séparée du corps. Le plus souvent on constate pourtant des éléments, qui, s'ils indiquent qu'il y a eu effectivement influence, témoignent d'une réinterprétation, soit d'inspiration islamique, soit avicennienne.⁷⁰ Nous ne cachons pas que dans l'ensemble de ces cas, tout jugement reste précaire, surtout si on voit combien de sources différentes, aussi bien mystiques que philosophiques, al-Ġazālī combine dans ses exposés. Afin de pouvoir se prononcer d'une façon définitive sur la présence réelle d'éléments néoplatoniciens dans la doctrine ghazalienne de l'âme humaine, il est impératif d'identifier de façon précise les sources mises à contribution, ainsi que la façon dont al-Ġazālī s'en est servi. Le problème le plus délicat à résoudre reste sans doute de savoir si ces sources elles-mêmes ont incorporé, et alors jusqu'à quel point, des éléments néoplatoniciens, et si al-Ġazālī se limite à les reproduire, ou ajoute d'éventuelles nouvelles reformulations.

⁶⁹ Voir, par exemple, en ce qui concerne al-Muḥāsibī, J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1961, p. 54: "Der Fromme fühlt sich in der Welt nicht geborgen; sie ist ihm ein Gefängnis, aus dem er sich in die Freiheit sehnt [...] oder in welchem er die Strafe für seine Sünden erwartet"; ou M. Smith, *Al-Muḥāsibī: An Early Mystic of Baghdad* (cité *supra*, n. 10), p. 117: "The desire of this world is corrupting to the soul [...]. The true servant of God should feel a stranger and a sojourner in this world, for his real abiding place is elsewhere".

⁷⁰ Mais on peut se demander si certaines de ces réinterprétations avicenniennes n'ont pas non plus une base dans sa foi musulmane.

