



HAL
open science

**La formation de l'avicennisme iranien et l'oeuvre de
Nasîr al-dîn al-Tûsî : étude du commentaire de
al-Ishârât wa l-tanbîhât**

Maxime Delpierre

► **To cite this version:**

Maxime Delpierre. La formation de l'avicennisme iranien et l'oeuvre de Nasîr al-dîn al-Tûsî : étude du commentaire de al-Ishârât wa l-tanbîhât. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2022. Français. NNT : 2022UPSLP036 . tel-04502053

HAL Id: tel-04502053

<https://theses.hal.science/tel-04502053>

Submitted on 13 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

**La formation de l'avicennisme iranien
et l'œuvre de Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī :**
Etude du *Commentaire de al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*

Soutenue par

Maxime DELPIERRE

Le 7 juin 2022

Ecole doctorale n° 472

**(Ecole doctorale
de l'Ecole Pratique
des Hautes Etudes)**

Spécialité 2152

**Etudes arabes et civilisation
du monde musulman**

Composition du jury :

Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI Directeur d'études, Ecole Pratique des Hautes Etudes	<i>Président</i>
Meryem SEBTI Chargée de recherches, CNRS Chargée de conférence invitée, EPHE	<i>Rapporteur</i>
Olga L. LIZZINI Professeur des universités, Université d'Aix-Marseille	<i>Rapporteur</i>
Mathieu TERRIER Chargé de recherches, CNRS Chargé de cours, Université de Paris Nanterre	<i>Membre invité</i>
Christian JAMBET Directeur d'études émérite, Ecole Pratique des Hautes Etudes	<i>Directeur de thèse</i>

**La formation de l'avicennisme iranien
et l'œuvre de Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī :**
Etude du *Commentaire de al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*

Remerciements

Il est dans les usages de commencer son ouvrage par des remerciements. Malgré tout ce qu'un tel discours peut avoir de convenu, nous voudrions que ceux à qui il s'adresse soient d'autant plus persuadés de sa sincérité, que nous avons plus de gêne à nous livrer à un exercice bien digne de l'artiste ou du sportif récompensé, et qui ne néglige rien en pareille occasion pour accabler son assistance d'un pompeux discours, où l'on salue tour à tour père, mère, femme, enfants, sans oublier tout le monde enfin, et même le reste, sans qui « rien de tout cela n'eût été possible ». La tartine est épaisse, difficile à avaler.

Sacrifions donc à cet usage, même s'il sent toujours un peu son caudataire. Nous exprimons notre gratitude à l'égard de tous ceux qui ont, de près ou de loin, une part dans la réalisation de ce travail, soit qu'ils nous aient découvert par leur enseignement certaines provinces d'un continent de la pensée inconnu de nous jusqu'alors, soit qu'ils aient eu la gentillesse de croire que nous pouvions avoir quelque chose d'intéressant à dire ou à écrire sur le sujet qui nous occupait. Ils ont œuvré en tout cas de façon à ce que notre travail s'accomplisse dans les meilleures conditions possible.

Notre reconnaissance va d'abord à notre directeur de recherche, M. Christian Jambet, à qui nous devons jusqu'au sujet de cette thèse, dont l'enseignement a nourri notre recherche depuis tant d'années, et qui en a suivi le cours avec un soin, une patience, une indulgence même, en un mot une sollicitude, dont peu de directeurs sont capables, assurément. Nous remercions Mme Souâd Ayada, dont la générosité n'a d'égale que l'élégance la plus exquise, MM. Mohammad-Ali Amir-Moezzi, Pierre Lory, Mathieu Terrier et Fâres Gillon, qui nous ont honoré de leur confiance, parfois même, nous osons le croire, de leur amitié.

Nous n'oublions pas nos professeurs à l'ENS, en particulier Marwan Rashed et Ziad Bou Akl, qui nous ont les premiers donné le goût de la « philosophie arabe », et nous ont communiqué le premier mouvement qui nous a conduit vers l'islamologie. Nous avons une pensée pour feu Houda Ayoub, qui nous a appris les rudiments du peu d'arabe que nous savons.

Comment ne pas avoir une pensée émue, enfin, pour quelques-uns des élèves et parents d'élèves d'une part, personnels de direction de l'Education nationale et inspecteurs d'académie d'autre part, dont la fréquentation fut pour nous une source de motivation constante pendant la rédaction de la thèse, nous rappelant sans cesse, les uns par leur manque d'éducation, les autres par leur manque de courage, l'urgente nécessité de se tirer de ce cloaque qu'on appelle, qu'est devenu, le lycée. Dans certains moments de découragement, on a pu compter sur eux pour nous redonner un salutaire coup de fouet. Qu'ils en soient remerciés.

Nous oublions probablement quelqu'un. Mais il faut bien s'arrêter. Pourquoi ne pas remercier aussi nos parents, nos amis, nos proches, sans qui « rien de tout cela n'eût été possible » ?

Table de translittération

ا	a	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	ū ou w
س	s	ه	h
ش	sh	ي	ī ou y
ص	ṣ	ى	ā
ض	ḍ	ء	’
		ة	a

Introduction

Le mot « précurseur » est indispensable au vocabulaire critique, mais il conviendrait de le purifier de toute connotation de polémique ou de rivalité. Le fait est que chaque écrivain *crée* ses précurseurs. Son apport modifie notre conception du passé aussi bien que du futur. Dans cette corrélation, l'identité ou la pluralité des hommes n'importe en rien.

– Borges, *Autres inquisitions*, « Kafka et ses précurseurs ».

Une dernière réflexion. Ceux qui copient minutieusement un auteur le font d'une façon impersonnelle, le font parce qu'ils confondent cet écrivain et la littérature, parce qu'ils croient que s'écarter de lui sur un point, c'est s'écarter de la raison et de l'orthodoxie.

– Borges, *Autres inquisitions*, « La Fleur de Coleridge ».

Notre étude entend jeter une lumière nouvelle sur un commentaire majeur d'une œuvre non moins majeure de l'histoire de la philosophie en islam : le commentaire de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī au *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt* d'Ibn Sīnā, sous le titre de *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*. Commentaire majeur car, si le commentaire des *Ishārāt* devient un exercice d'école incontournable dans la formation philosophique de générations d'étudiants dans les premiers siècles de l'époque post-avicennienne, c'est le commentaire de Ṭūsī qui doit devenir la pierre de touche de la vérité sur le sens qu'il convient de donner à la philosophie d'Avicenne, imposant, sur le fond, une interprétation forte de cette philosophie et, sur la forme, une certaine méthode exégétique, le commentaire étant le mode d'expression par excellence de la philosophie en islam. Commentaire d'une œuvre majeure ensuite, car c'est dans la dernière philosophie d'Avicenne, sa « philosophie orientale », que les avicenniens vont voir le fin mot de toute sa philosophie, les *Ishārāt* devenant le texte de référence de l'enseignement philosophique et, tout simplement, un texte « à la mode » dans les milieux savants et chez les élites cultivées. Texte, au passage, qui coupe en deux l'histoire de la pensée en islam, en forgeant une nouvelle « image de la pensée » sous le nom de *'irfān*, et sous le nom de *'ārif* la figure de ce qu'on pourrait appeler *cum grano salis* un « nouveau philosophe ».

Aussi le commentaire de Ṭūsī a-t-il un rôle de première importance car, dans le même temps qu'une tradition exégétique naît, modifiant ses règles et ses canons, c'est une nouvelle figure de l'avicennisme qui se forme. A la limite, il y a autant d'avicennismes possibles qu'il y aura de grands commentateurs et, à cet égard, Ṭūsī réalise un grand coup, en désignant l'ennemi, Fakhr al-dīn al-Rāzī : dans le même temps qu'il nous indique le sens d'Avicenne, il nous avertit du contresens. Autrement dit, dans le même temps qu'il forge la figure idéale du « vrai » avicennisme, il ne forme pas moins celle du « faux », en une opposition décisive et définitive. L'avicennisme sera nasirien ou ne sera pas. Et pour la suite des temps, on se trouvera sans fin confronté au dilemme « Rāzī ou Ṭūsī ». C'est un geste de commentateur magistral, car il condamne tout lecteur à venir à un « choix forcé », en le confrontant à une bivalence telle que *tertium non datur*. De cette façon, le *Ḥall* contient déjà virtuellement les transformations futures des pratiques exégétiques en simple arbitrage (*muḥākama*).

Enfin, ce commentaire donne un second souffle à la philosophie avicennienne et fait

beaucoup pour sa transmission et sa diffusion dans les milieux shīites, où elle n'est pas encore en faveur. Or cela ne va pas du tout de soi de réhabiliter l'avicennisme, ni pour la doctrine nizarite d'abord (les philosophies ismaélienne et avicennienne ne divergent pas seulement ; à maints égards, elles s'opposent), ni pour la doctrine duodécimaine ensuite. Aussi voit-on Tūsī se dépenser pour assimiler des doctrines avicenniennes à la théologie ismaélienne, au prix de contorsions aussi admirables que vaines (tâche impossible), puis à la théologie duodécimaine en train de se constituer, et sauver un système avicennien attaqué de toutes parts, par toutes sortes d'adversaires, ash'arites (Fakhr al-dīn al-Rāzī), soufis (Qūnawī), ismaéliens même (Shahrastānī), d'autant plus redoutables que leur rapport à Avicenne n'est lui-même pas sans mélange, n'étant pas dépourvu de sympathie.

Il est permis de penser que le commentaire de Tūsī permet à celui-ci de faire d'une pierre deux coups : confisquer la récupération ash'arite d'Avicenne préparée par Rāzī, et préparer la récupération shīite d'Avicenne. Notre commentateur a dû trouver dans le shīisme ismaélien d'abord, duodécimain ensuite, le terrain idéal pour la transplantation : la théologie ismaélienne parce qu'elle est lâche (n'ayant rien de la rigueur de la méthode d'exposition dialectique du *kalām* classique), la théologie duodécimaine, parce qu'elle n'existe pas.

Face à quelque commentaire des *Ishārāt* que l'on voudra, on peut envisager deux angles d'approche : situer la place du commentaire dans la perspective diachronique de la tradition historique de l'exégèse ou dans la perspective synchronique de l'œuvre de son auteur. Or, si les *Ishārāt* ont trouvé un regain d'intérêt ces dernières années, c'est d'abord la première voie qui a été empruntée avantageusement, de façon à reconsidérer la place des *Ishārāt* dans l'histoire de l'avicennisme, et de l'avicennisme dans l'histoire de la philosophie islamique¹. Les tendances lourdes de la recherche actuelle sur l'histoire de l'avicennisme sont à l'étude des *Ishārāt* comme du foyer générateur de cette tradition philosophique. Source textuelle (les *Ishārāt* ou le *Shifā'* ?), pratique exégétique (philologie, analyse etc.), conflit herméneutique (pour Rāzī ou Tūsī ?), évolution de la méthode exégétique (critique, explication ou arbitrage), tout cela contribue à la formation d'une école philosophique. Tūsī a tant et si bien fait que la savante mise en scène de sa confrontation avec Rāzī a servi de cadre de référence à tous leurs successeurs prochains (jusqu'au XIV^e siècle)². Par le même mouvement, l'esprit critique des premiers commentaires a peu à peu cédé la place à l'esprit de système, et l'esprit de contention, à l'esprit de compréhension³.

Le deuxième filon a été exploité non moins avantageusement pour réviser le rôle de Fakhr al-dīn al-Rāzī dans la naissance de cette tradition exégétique et plus généralement dans la construction d'une certaine figure de l'avicennisme : l'histoire de la philosophie et de la théologie en islam connaîtrait un tournant au XII^e siècle, dont Ghazālī marque le commencement et Rāzī la fin. D'un côté, les Anciens ; de l'autre, les Modernes. Les temps modernes commenceraient avec une nouvelle théologie née de la rencontre du *kalām* classique et de la philosophie avicennienne. L'œuvre de Rāzī serait le creuset de cette transformation, dont le fruit serait un « néo-ash'arisme », que nous appellerions plutôt « ash'arisme avicennisant »⁴. Rāzī, proposant une telle « théologie

¹ Wisnovsky, R., « Avicenna's Islamic Reception », in *Interpreting Avicenna, Critical Essays*, éd. P. Adamson, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 190-213.

² Wisnovsky, R., « Towards a Genealogy of Avicennism », in *Oriens* 42, Brill, Leyde-Boston, 2014, pp. 323-363.

³ Wisnovsky, R., « Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt* », in *Oriens* 41, Brill, Leyde-Boston, 2013, pp. 349-378.

⁴ Shihadeh, A., « From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th-12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology », in *Arabic Sciences and Philosophy* 15, 2005, pp. 141-179 ; « Al-Rāzī's Earliest Kalām Work, Eastern Ash'arism in

philosophique », serait ainsi à peu près à la théologie islamique ce qu'Avicenne est à la philosophie arabe, révolutionnant le *kalām* comme celui-ci a révolutionné la *falsafa*. Il s'agit de vaincre les préjugés de l'historiographie des deux derniers siècles, selon laquelle Fakhr al-Dīn al-Rāzī, sorte de Ghazālī *redivivus*, serait venu à bout d'Avicenne, avant que Ṭūsī, champion de la philosophie avicennienne, défie le champion de l'orthodoxie sunnite ash'arite et le terrasse à son tour⁵.

Certes, la *doxa* des spécialistes a longtemps voulu que Rāzī soit d'abord un critique d'Avicenne. Ainsi, les premières études comparées ont plutôt mis en lumière les divergences entre Rāzī et Avicenne (la nature de l'espace, du corps, l'éternité du monde, le nombre de cieux, la nature de la connaissance, humaine et divine, l'existence absolument séparée de l'intellect, la possibilité du repentir, la nature de la punition divine et celle de la foi)⁶. Jusqu'à une date encore récente, c'est encore le scénario qui prévalait, d'un jeu de rôles clairement distribués, où Rāzī, héritier de Ghazālī, attaque sous l'uniforme du théologien ash'arite son adversaire philosophe, tandis que Ṭūsī défend son maître en bon petit soldat avicennien⁷. Le scénario s'est depuis largement complexifié : la distribution des rôles s'affinait à mesure que le genre du commentaire était mieux compris.

A ce stade, il nous a ainsi paru que la recherche récente portant sur la tradition avicennienne était, du point de vue de la méthode, plutôt centrée sur la philologie et l'histoire des textes, dans une perspective d'histoire critique, et, du point de vue de l'objet, sur le rôle fondateur de Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pour au moins deux raisons : le choix du texte-source des *Ishārāt* comme matrice de l'avicennisme et l'élaboration de l'avicennisme comme système. Mais aussi que, si les lieux communs ont la peau dure, ils ne sont pas sans raison : pour nous, nous n'avons que faire de toute cette couche de démythification historique qui est certes très propre à nous révéler une figure de Rāzī aussi proche qu'il est possible de la réalité, mais aussi loin qu'il est possible de la grimaçante caricature que veut en dresser Ṭūsī pour des raisons qui lui appartiennent et qu'il nous appartient de comprendre. Aussi sommes-nous presque contraints de prendre l'orientation inverse de celle que prennent les études razziennes : ce mythe de la lutte des champions de deux camps opposés, qui parasite l'historiographie, n'est pas innocent et ne tombe pas du ciel. C'est un mythe qui n'est certainement pas vieux de deux siècles. C'est précisément celui même qu'a voulu et forgé Ṭūsī et c'est à son point de vue que nous entendons nous situer pour le comprendre tant soit peu. Si pour comprendre la position originale de Rāzī, il faut la tirer de l'image produite en surimpression par Ṭūsī, à l'inverse, pour comprendre la position originale de Ṭūsī, il faut garder l'image⁸.

Par ailleurs, on constate qu'une toute autre école, celle des orientalistes et islamologues français du siècle dernier, qui ne s'y est pas trompée et a dès longtemps accordé aux *Ishārāt* et à sa

the Twelfth Century », in *Philosophical Theology in Islam: New Texts and Perspectives*, Later Ash'arism East and West, Islamic Intellectual History, vol. 5, Brill, Leyde-Boston, 2020, pp. 36-70.

⁵ Shihadeh, A., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Critical Commentary on Avicenna's *Ishārāt* », in *Muslim World* 104, Hartford, 2014, pp. 1-61 ; « Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers*, The Confluence of Exegesis and Aporetics », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. K. el-Rouayheb et S. Schmidtke, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 296-325.

⁶ Radawi, M., *Aḥwāl wa athār-e ustād al-bashar Khwājeh-e Naṣīr al-Dīn*, Tehran University Press, Téhéran, 1955.

⁷ Voir Heer, N., « Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation », in *Neoplatonism and Islamic Thought*, éd. P. Morewedge, Albany State University of New York Press, pp. 111-125.

⁸ Si l'on veut s'en convaincre davantage, il n'est que de constater l'efficacité historique bien réelle de la réputation que Ṭūsī a faite au commentaire de Rāzī, attestée par tous les prologues des commentaires postérieurs à celui de Ṭūsī : le témoignage est accablant, d'après l'étude qu'y a consacrée Wisnovsky (« Avicennism and Exegetical Practice... », in *Oriens* 41, Leyde-Boston, 2013, pp. 349-378).

tradition interprétative une place de choix non seulement dans le corpus avicennien, mais dans la formation de l'avicennisme, a largement et injustement négligé la puissance philosophique de notre auteur, se contentant d'en faire un épigone, brillant certes, mais pas moins épigone. C'est le millénaire de la mort d'Avicenne qui a donné un souffle nouveau aux études avicenniennes et imprimé certaines orientations décisives à la réception d'Avicenne en France. Le *Kitāb al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* a ainsi été traduit en français en 1952 par A.-M. Goichon sous le titre de *Livre des directives et remarques*. Or le nom de notre auteur se trouve dès l'abord étroitement associé à cette entreprise, puisque la traductrice a fait le choix d'assortir le texte d'Avicenne d'un important appareil de notes faisant la part belle aux gloses de Ṭūsī, abondamment paraphrasées et mises au service de la compréhension du texte d'Avicenne, en tout lieu obscur qu'il aura semblé bon à Goichon d'éclairer. Choix judicieux, souvent, cavalier, parfois : ainsi ce jugement de la traductrice, à l'orée de l'important chapitre 8 : « Bien que le commentaire de ce chapitre soit parfois assez copieux, il ajoute peu d'indications au texte, qui est d'ailleurs plus clair que celui des chapitres précédents. Aussi les emprunts seront-ils plus rares. »⁹ Cela ne manque certes pas de panache. Il fallait oser.

C'est ensuite Henry Corbin qui étudie spécialement le récit visionnaire de Salamān et Absāl, situé en tête du neuvième chapitre des *Ishārāt*¹⁰. Nous possédons ce récit, dont l'original est perdu, par une version abrégée de Ṭūsī, qui n'affaiblirait que trop la puissance visionnaire du récit avicennien. Or ce récit clôt le cycle des récits visionnaires, après *Ḥayy ibn Yaqdhān* et *Le Récit de l'Oiseau*, représentant « ton degré d'avancement dans la gnose mystique »¹¹ (Avicenne) – « ton Paradis »¹² (Rāzī). Ainsi, même Rāzī aurait été plus clairvoyant que Ṭūsī, en voyant bien son aspect de mystère (*ahājī*) et de mythe d'anthropologie fondamentale. C'est à l'occasion de l'édition de ces récits visionnaires que Corbin propose une première présentation de la thématique du « monde imaginal » et de ce qu'il entend par l'expression d'« avicennisme iranien ». Le « monde imaginal » serait la différence spécifique de l'avicennisme iranien, se distinguant par là de l'avicennisme latin, en ménageant une place à un monde intermédiaire entre les mondes sensible et intelligible : « si la noétique avicennienne n'est qu'un cas particulier de la cosmologie, c'est en tant que l'une et l'autre ne sont à leur tour qu'un aspect de l'angélologie »¹³. Or, notre auteur se voit dans cette histoire réserver un traitement quelque peu injuste de la part de H. Corbin, qui ne fait pas honneur à son intelligence : « Pour nous, nous en sommes réduits au maigre résumé de Nasīr Tūsī ; si pauvre soit-il, c'est à lui pourtant que nous sommes redevables de pouvoir donner un nom propre au *ʿarīf*, à savoir ce nom d'Absāl qui est celui du héros-archétype proposé par la conclusion mystique du troisième livre des *Ishārāt*. [...] On ne passera pas sous silence son laborieux *ta'wīl* de l'une et l'autre version [...] »¹⁴. Ou encore, un peu plus loin : « Le *ta'wīl* n'est pas impossible : c'est un peu l'opération qu'a tentée Nasīr Tūsī, mais il s'y est égaré en décomposant en plusieurs personnages "fictivement réels" ce qui est l'histoire symbolique d'un seul et même ». Ṭūsī aurait réduit l'interprétation allégorique du récit au pensum d'un « inventaire », se donnant « beaucoup de mal pour caser toutes les pièces de

⁹ Avicenne, *Livre des Directives et remarques, Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, tr. A.-M. Goichon, Vrin/UNESCO, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1951, p. 467.

¹⁰ Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Islam spirituel (3^e éd.), Paris, 1999, pp. 253-298.

¹¹ *Ibid.*, pp. 255, 290.

¹² *Ibid.*, p. 296.

¹³ *Ibid.*, pp. 149-150.

¹⁴ *Ibid.*, p. 258.

son puzzle ; le tableau semble complet, mais si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que les pièces ne s'ajustent pas très bien l'une à l'autre et que le jeu de patience est à recommencer »¹⁵.

Or c'est sans doute commettre un impair que de réserver un tel traitement à notre auteur. On appelle Ṭūsī à la rescousse quand le texte d'Avicenne est obscur ou manquant. C'est déjà beaucoup, mais ce n'est sans doute pas assez. Comme si Ṭūsī n'avait rien à nous dire que d'Avicenne quand il parle d'Avicenne, et rien de lui-même. Comme s'il n'avait pas ses raisons de dire ce qu'il en dit, ou qu'elles ne valaient pas la peine d'être considérées pour elles-mêmes. C'est méconnaître les puissances créatrices de l'interprétation. C'est du reste une ironie du sort assez piquante, puisqu'on a alors fait mine de (re)découvrir une espèce d'essence mystique de l'avicennisme, comme si le fond de la pensée d'Avicenne était tout entier condensé, nous ne disons même pas dans les *Ishārāt*, mais dans les trois derniers chapitres des *Ishārāt*, qui ont fait les délices de l'école des orientalistes et islamologues français, dans un engouement qui, il faut bien le dire, va presque jusqu'à la manie¹⁶. Or il nous apparaît que, en ne prenant l'œuvre de Ṭūsī que comme un document de seconde main à l'appui de la compréhension du texte d'Avicenne, le chercheur ressemble au baron de Münchhausen, qui se tire de l'eau en se tirant par sa perruque : son travail repose sur une pétition de principe. On feint de découvrir que la pensée religieuse d'Avicenne est foncièrement mystique en son principe. On en voit la confirmation chez des seconds couteaux, comme Ṭūsī, sorte d'avicennien incomplet ou un peu abâtardi, mais quand même bien commode. Et on ne s'avise pas du fait que cela même qu'on se donne comme l'avicennisme pur n'est rien qu'un simulacre, une *image* de l'avicennisme dès longtemps construite, une longue formation historique. Et que dans cette formation historique, Ṭūsī n'est pas seulement un successeur mais un principe : il n'est pas un maillon comme les autres, il crée la chaîne. Si bien que, en prenant les trois derniers chapitres des *Ishārāt* comme la quintessence de la philosophie de la religion d'Avicenne, les chercheurs contemporains ne font ni plus ni moins que reproduire un geste multiséculaire, ce qui revient peu ou prou à découvrir le soleil en plein midi. Aussi, si le commentaire de Ṭūsī a souvent été mis au service de la lecture de l'œuvre d'Avicenne, c'est le geste inverse que l'on doit tenter de faire : mettre le texte d'Avicenne au service de la lecture du commentaire de Ṭūsī, envisagé sous ce rapport non plus seulement comme une pièce jointe, mais comme une œuvre à part entière.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 270-271.

¹⁶ A.-M. Goichon, quand elle publie le *Livre des Directives et remarques*, est embarquée dans le débat historiographique, engagé dans les années 1920 par Nallino, décisif il est vrai, mais à la fin assommant, de savoir si Avicenne est l'auteur d'une philosophie « orientale » (*mashriqiyya*) ou illuminative (*mushriqiyya*). En toile de fond, au-delà de la simple question de mots, il y va quand même de l'important enjeu de la démarcation de la philosophie de Suhrawardī d'avec celle d'Avicenne. Et les derniers chapitres des *Ishārāt* sont au cœur de la question. C'est ensuite Louis Gardet qui livre une mémorable analyse du neuvième et avant-dernier chapitre, décisive pour comprendre ce que celui-ci désigne comme « la pensée religieuse d'Avicenne » (Gardet, L., *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale XLI, Paris, 1951, pp. 176-183) et qui va donner le ton d'une certaine tendance de l'interprétation de l'avicennisme. « Nos conclusions se trouvent donc fort éloignées de ne faire de la mystique avicennienne qu'une sorte de couronnement extrinsèque au système [...]. Cette mystique plonge au contraire des racines profondes dans le système qui en est le support » (p. 192). Ainsi, la « mystique [d'Avicenne] trouve sa justification dans les grands schèmes métaphysiques, noétiques, cosmologiques, de son système et ne peut se comprendre sans eux » (p. 195). Il semblerait donc que la philosophie d'Avicenne soit traversée par un conflit interne qui animerait sa recherche sans pouvoir être résolu. « Ces deux aspects corrélatifs, nous les connaissons : un monisme de base, mais moins délibéré que *subi* peut-être, prolongé par une mystique intellectualiste où se combinent mouvement inchoatif de mystique naturelle et contemplation philosophique – et un effort constant pour corriger ce monisme, dans le sens d'une harmonie maintenue avec la dogmatique musulmane, par la distinction du possible et du nécessaire » (pp. 200-201). Telle est « la dialectique du conflit interne, animateur de la recherche d'Ibn Sīnā » (p. 206), dont hériterait la tradition post-avicennienne.

D'ailleurs, la nécessité d'étudier les commentaires des *Ishārāt* pour eux-mêmes, singulièrement ceux de Rāzī et de Ṭūsī, n'a pas manqué de se faire jour. R. Arnaldez clôt son impressionnante étude de la philosophie de Rāzī en appelant de ses vœux une étude comparée, vœu pieux fort louable, d'autant plus souhaitable qu'il incombe à d'autres de le réaliser : « Il est certain que la comparaison détaillée des deux commentaires serait d'une richesse et d'un intérêt considérables »¹⁷. Arnaldez s'autorise d'une distinction faite par H. Corbin pour soutenir que l'œuvre d'Avicenne se prête à deux interprétations, l'une propre à l'intellect discursif, l'autre propre à l'intellect intuitif : on pourrait dire que Rāzī fait l'option d'une interprétation selon « l'intellect discursif » seul, alors que Ṭūsī fait celle d'une interprétation selon « l'union transformante entre l'intellect humain et l'Intelligence agente comme Esprit-Saint » : « puisqu'il y a deux aspects de la pensée d'Avicenne, Rāzī a été sensible à l'un d'eux, et Ṭūsī à l'autre, en lisant et en commentant les *Ishārāt* »¹⁸. L'opposition cardinale se trouverait dans ce qu'il faut entendre par la notion de *'irfān*, comme mode de connaissance irréductible à la connaissance discursive. Le point de rupture principal serait donc la noétique, dont nous avons dit qu'elle prépare la transition vers une mystique : « la Connaissance mystique est une transformation du Connaisseur dans le Connu. Il s'agit bien [...] d'une connaissance transformante ». Ainsi, « si on reprend la distinction de deux interprétations possibles de la pensée d'Avicenne, on peut donc conclure [...] que Rāzī a commenté les *Ishārāt* selon l'une des deux, et Ṭūsī, selon l'autre »¹⁹, conclut Arnaldez.

Enfin, et c'est heureux, on a non seulement cessé de n'avoir d'égards que pour la fin des *Ishārāt*, mais on a tenu un compte de plus en plus grand des questions philosophiques et de leur évolution sous la plume des commentateurs les plus récents, si bien que les foyers de compréhension de l'avicennisme se sont multipliés et diversifiés. Quand ce n'est pas la question de la nature du *'irfān*, du nouveau modèle philosophique proposé par Avicenne, on constate de manière générale que c'est la question de l'existence et de l'essence qui passionne le plus les chercheurs. On ne compte plus les articles publiés sur le sujet : la question du rapport de l'essence et de l'existence jouerait un rôle privilégié dans la formation de l'avicennisme et déciderait de plusieurs de ses orientations possibles, précisément parce qu'Avicenne la laisse ouverte, y proposant des solutions non seulement diverses, mais parfois contradictoires. Cela permet d'étudier à frais nouveaux les *Ishārāt* et leur tradition exégétique. On est certes encore très loin de disposer d'un tableau complet des questions disputées entre Avicenne, Rāzī et Ṭūsī, pour ne citer qu'eux, et de leurs enjeux, mais le balisage se précise. Logique, psychologie, théorie de la connaissance, physique, cosmologie, théologie, la recherche actuelle ne néglige plus aucun aspect de ce qui constitue la richesse de l'ouvrage. La nécessité s'est faite de plus en plus impérieuse d'étudier pour lui-même le commentaire des *Ishārāt* : Ṭūsī y déploierait une ontologie, une théologie, une éthique propres²⁰.

Dernier point que nous voudrions souligner : depuis un peu plus d'un quart de siècle, l'œuvre de Ṭūsī a commencé à susciter l'intérêt des spécialistes, et nous devons aux efforts de Ch. Jambet en France et de J. Badakhchani en Grande-Bretagne d'avoir remis notre auteur au premier plan, en particulier par l'intérêt qu'ils ont porté à sa théologie ismaélienne, dans un important travail de traduction qui reste encore largement à accomplir. On doit ainsi au premier une étude qui, sous le

¹⁷ Arnaldez, R., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Etudes musulmanes XXXVII, Paris, 2002, p. 254.

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

¹⁹ *Ibid.*, p. 254.

²⁰ Mc Ginnis, J., « Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), Sharḥ al-Ishārāt », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. El-K. Rouayheb et S. Schmidtke, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 326-343.

titre *La Grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien* (1990), a fait date dans les études ismaéliennes, et a trouvé son prolongement dans la traduction du *Rawḍat al-taslīm*, sous le titre *La Convocation d'Alamût, Somme de philosophie ismaélienne* (1996). On doit au second les traductions du *Sayr wa sulūk* sous le titre *Contemplation and Action : The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (1998), de la même *Rawḍat al-taslīm* sous le titre *Paradise of Submission : A Medieval Treatise on Ismaili Thought* (2005) et d'un recueil de trois courts traités de théologie ismaélienne, à savoir *Āghaz wa anjām*, *Tawallā wa tabarrā* et *Maṭlūb al-Mu'mimīn*, sous le titre *Shī'i Interpretations of Islam* (2011). Pourtant, la seule monographie importante consacrée à notre auteur, *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant du XIII^e siècle* (1993) date de plus d'un quart de siècle et elle est restée sans lendemain.

Ainsi, de manière générale, nous entendons, en consacrant une étude à l'œuvre de Ṭūsī, réparer une injustice qui n'a que trop duré. Notre auteur n'a été que trop négligé par les études de philosophie islamique et, quand il ne l'a pas été, n'a été relégué que, de deux choses l'une, au rang d'un second rôle, sinon d'un figurant, dans les études avicenniennes ou à celui d'un théologien nizarite dans les études ismaéliennes. Dans ces derniers cas, on ne voit de toute façon l'image de la pensée de Ṭūsī, pour autant qu'il y en ait une, que comme dans un miroir déformant. Cela ne rimerait à rien de dire que ces lectures sont réductrices. Evidemment, elles le sont : aucune lecture, de sa nature, ne peut ne pas l'être.

Sur cette base, ce que nous voudrions d'abord montrer, c'est que le commentaire de Naṣīr Ṭūsī a une fonction constitutive dans la formation de cet avicennisme mysticisant qui va former l'horizon indépassable de toute lecture d'Avicenne. Et que l'œuvre de Ṭūsī n'est à cet égard pas seulement un produit historique de l'avicennisme, un résultat, et qui pis est, de second ordre, mais un principe et un moteur de cette tradition philosophique qu'on appelle « avicennisme », qui permet même de désigner quelque chose comme l'« avicennisme ». Ceux qui commettent l'erreur de lire l'œuvre de Ṭūsī comme un sous-produit avicennien, font l'erreur de se donner déjà quelque chose comme l'avicennisme pur, comme s'il en existait une orthodoxie, indépendamment de ceux qui la font. Et Ṭūsī s'y entend à former les consciences. Il sait y faire avec l'idéologie et la propagande – c'est un ismaélien. Il faut prendre très au sérieux ce bon mot de Joyce selon lequel « quand Rutlandbaconsouthamptonshakespeare ou un poète du même nom dans la comédie des méprises, écrivit Hamlet, il n'était pas seulement le père de son propre fils mais, n'étant plus un fils, il était et se savait être le père de toute sa race, le père de son propre grand-père, le père de son petit-fils à naître, qui, entre parenthèses, ne naquit jamais » : tant il est vrai que, si Avicenne a créé Ṭūsī à son image, celui-ci le lui a bien rendu. Si le curseur a largement été placé, jusqu'alors, sur le rôle fondateur de Rāzī dans la formation de l'avicennisme, nous voulons le déplacer sur le rôle de Ṭūsī, en tant que c'est lui qui invente et impose l'opinion droite à tenir pour tout avicennien à venir. Pour en comprendre les enjeux, cela comporte, d'une part, moins de parcourir toute la série indéfinie des commentaires successifs des *Ishārāt* (qui, comme si cela ne suffisait pas, s'allonge encore du nôtre), que de séjourner quelque temps dans l'œuvre du grand auteur. D'autre part, il convient de reculer l'objectif pour élargir le champ de vision, trop longtemps borné à la « nouvelle philosophie » d'Avicenne, le *'irfān*. Peut-être est-ce bien là le fin mot de la philosophie avicennienne, nous ne nous aviserons pas d'y trouver à redire. Mais cela ne suffit pas de le dire. L'avicennisme aboutit à une mystique. La belle affaire, tant qu'on n'aura pas compris pourquoi elle ne peut pas ne pas le faire. Et c'est là que le commentaire de Ṭūsī nous est d'un grand secours, pour comprendre le pourquoi et le comment. Ce qui fait l'intérêt proprement philosophique du texte, c'est de savoir comment on en

arrive là, non pas qu'on y arrive. Parce que pour cela, il suffit de savoir lire. Nous dirions plus : tant qu'on n'aura pas saisi par quelle nécessité Avicenne se trouve conduit à inventer une nouvelle image de la pensée, dont l'une des ailes serait l'examen rationnel et l'autre, l'expérience mystique, et pourquoi cette conception de la philosophie est devenue son mode d'exercice même en islam, on ne rendra pas service à la puissance spéculative des philosophes post-avicenniens, et on se rendra complice de maintenir ceux-ci dans le plus complet discrédit où ils se trouvent depuis qu'il y a des orientalistes, et qui se piquent de philosophie – comme si l'on n'avait affaire qu'à de sympathiques songe-creux, hallucinés et fantasques.

Aussi entendons-nous ensuite montrer les implications réciproques de la philosophie et de la religion dans l'œuvre de Ṭūsī. Comme nous le disions, notre auteur n'est jamais considéré que sous un certain rapport, ce qui ne se peut faire qu'aux dépens de l'autre : en philosophe avicennien ou en théologien ismaélien. Tout ce que nous pouvons faire, c'est tâcher de mettre un peu de liant dans sa pensée, si tant est qu'il y en ait une et qu'elle ait quelque organicité, unir autant qu'il est en nous ces deux plans. Nous gageons qu'il n'est possible de comprendre le projet de conservation et de transformation de l'avicennisme qu'au regard de ce que la théologie ismaélienne d'abord, duodécimaine ensuite, peut en faire ; mais à l'inverse, que ces mêmes théologies en sont affectées en profondeur. Nous savons bien que notre homme n'est pas à une contradiction ni à une infidélité près, mais s'il est un être bipolaire, il a ses raisons. Ṭūsī joue un rôle fondamental dans la constitution d'une théologie nizarite d'abord, imamite ensuite, après son reniement de l'ismaélisme. L'enjeu n'est donc rien moins que d'assimiler l'avicennisme à une théologie shī'ite en voie de constitution. Ṭūsī est celui par qui la rencontre d'un avicennisme d'école, « orthodoxe », et d'une théologie shī'ite encore à inventer, « dope » la philosophie mysticisante léguée par Avicenne. Il ne suffit pas de dire que la philosophie avicennienne est plus ou moins compatible avec la théologie ismaélienne, non plus qu'elle lui est complémentaire, mais la position philosophique de Ṭūsī par rapport à Avicenne s'articule, et de manière inséparable, à sa position théologique par rapport au nizarisme puis à l'imamisme, chacune fécondant l'autre. Nous devons tâcher de faire converger deux approches jusqu'alors restées largement étrangères l'une à l'autre, celles de la philosophie et de la science des religions. Il faudra considérer quel intérêt Ṭūsī a à consacrer l'autorité philosophique et religieuse de l'Avicenne des *Ishārāt*. Cela donne à la fin du compte une forme de théologie philosophante extrêmement proche dans son esprit de celle qui aura été le grand œuvre de Rāzī. Cela donne un grand traité de théologie imamite, le *Tajrīd al-i'tiqād*, traité de théologie shī'ite avicennisante, qui fixe pour plusieurs siècles la dogmatique imamite et qui n'a rien à envier, pour ce qui est de sa bonne fortune, au sort de son glorieux aîné, les *Ishārāt*, dans un autre genre : au nombre des traités les plus commentés de la période post-avicennienne (par Shams al-Dīn Muḥammad Isfarāyīnī Bayhaqī, 'Allāmah Ḥillī, Shams al-Isfahānī, 'Alā' al-Dīn Qūshjī, Mīr Sayyid Sharīf al-Jurjānī etc.), il représente, avec la *Ḥidāyat al-hikma* d'al-Abharī et la *Ḥikmat al-'ayn* d'al-Kātībī, la vulgate avicennienne jusqu'au milieu du XVI^e siècle en milieu shī'ite, avant d'être supplanté par *al-Mawāqif* et la *'Aqīda al-'aḍudiyya* d'al-Ṭijī.

Malgré le vœu que nous formons d'étendre le champ d'analyse au-delà des seuls derniers chapitres des *Ishārāt* et de leur commentaire, nous nous voyons quand même contraint de limiter notre propos, sous peine d'avoir à écrire un livre au nombre de pages exactement infini. Aussi avons-nous décidé de limiter notre étude aux chapitres 3 à 10 de la seconde partie des *Ishārāt* et ce, pour un certain nombre de raisons, simples présomptions à ce stade, mais qu'on demande d'admettre. Tout d'abord, les chapitres 4 à 10 forment la métaphysique présumée du traité. Or Ṭūsī assigne à toute la philosophie la fin de connaître Dieu ou le Réel, ce qui est l'objet de la métaphysique : la

métaphysique, ce n'est rien d'autre que la connaissance que Dieu a de lui-même. On va voir plus loin comment Ṭūsī conçoit l'organisation et le but de la philosophie. Et il y a de fortes présomptions que le commentaire des *Ishārāt* IV-X soit aussi proche qu'il est possible de la *Métaphysique* que Ṭūsī aurait pu écrire mais n'a jamais écrite, n'en ayant aucune nécessité : c'est assez que celle d'Avicenne existe. Ensuite, il est hors de doute que c'est la métaphysique qui fait le départ entre diverses options philosophiques, entre l'avicennisme et les systèmes ou pensées adverses ou simplement alternatifs. Pour s'en convaincre, il n'est que d'examiner les disputes philosophiques où s'est engagé Ṭūsī pour voir que c'est la partie de la philosophie avicennienne qui est la plus disputée par ses adversaires et occupe la majeure partie des controverses de Ṭūsī, que ce soit dans le *Maṣāri' al-musāri'* dirigé contre le *Muṣāra'at al-falāsifa* de Shahrastānī, qui soulève sept questions métaphysiques tirées des arguments mêmes du *Shifā'*, de la *Najāt*, des *Ishārāt* et des *Ta'liqāt*, ou dans la correspondance avec Qūnawī, dont nous présentons plus bas un aperçu. Enfin, l'avicennisme dit « iranien » (H. Corbin), « gnostique » (R. Arnaldez) ou comme on voudra, dont on voudra bien admettre que Ṭūsī est un inventeur, a été défini à partir de son ontologie (nécessitariste), de sa cosmologie (émanationniste), de sa noétique (illuminative), de son eschatologie, de sa prophétologie, de son imamologie, de son angélogie enfin. Nous y ajoutons le chapitre 3, qui porte sur des questions de psychologie, parce qu'il contient des prémisses essentielles aux chapitres noétique, eschatologique, mystique et prophétologique (ch. 7-10) ; qu'il est central dans l'économie du livre, parce que le sujet des *Ishārāt* n'est rien d'autre que le mouvement de l'âme lui-même, ici pris pour objet ; et enfin parce qu'en lui-même, indépendamment même de ses conséquences, il crée des précédents déterminants pour toute la tradition exégétique (en particulier par l'interprétation du verset de la lumière).

Chapitre un : Philosophie et herméneutique

I. Pour Avicenne. Naṣīr Ṭūsī, shī'ite et philosophe

On aimerait pouvoir dire de tout philosophe qu'il est né, qu'il a vécu et qu'il est mort. Malheureusement, ce n'est pas si simple : Ṭūsī est contemporain et acteur d'un événement historique qui a coupé en deux l'histoire du monde arabo-musulman, la chute de Bagdad en 1258, qui met fin à plus d'un demi-millénaire de califat abbasside, et même de califat de Bagdad tout court. Voire c'est tout l'empire musulman qui se voit disparaître. La chute de Bagdad en 1258 ne saurait sans doute mieux se comparer qu'à la chute de Rome en 476, si l'on veut se donner une idée de la crise politique, morale et spirituelle qui ébranle alors le monde musulman. La vie de Ṭūsī est coupée en deux, comme l'histoire de l'empire musulman : il y a un avant et un après la chute de Bagdad.

A. Un philosophe ismaélien

1. Naṣīr Ṭūsī, sa vie, son œuvre

Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī naît, comme son nom l'indique, à Ṭūs en 597/1201 et meurt à Bagdad en 672/1274. On ne sait pas grand-chose de sa vie, sinon ce qu'il veut bien nous en apprendre dans son autobiographie spirituelle, *Sayr wa sulūk*, justification complaisante de son adhésion à l'ismaélisme. Elevé dans un milieu shī'ite probablement duodécimain, de sciences exotériques en sciences ésotériques, Ṭūsī se serait rangé à la nécessité de reconnaître un imam. Une rencontre décisive, la découverte de la compilation des *Fuṣūl-i muqaddas* de l'imam ismaélien nizarite Ḥasan 'alā dhikrihi al-Salām, change le cours de son existence. Ṭūsī se convertit à l'ismaélisme sous le patronage de Nāṣir al-Dīn Muḥtashim, nouveau gouverneur du Quhistan. Il sera à son service pendant plus de 30 ans, dont une vingtaine passée dans la région d'Alamūt, et entre au service de l'imam 'Alā al-dīn Muḥammad. On ne sait si c'est par conviction ou par opportunisme. Toujours est-il que c'est pendant cette période de son existence qu'il compose l'essentiel de son œuvre éthique (en particulier les importants *Akhlāq-i Muḥtashimī* et surtout *Akhlāq-i Nāṣirī*, en 1235) et une série de traités de théologie ismaélienne (*Tawallā wa tabarrā*, *Aghāz wa anjām*, *Rawḍa-yi taslīm* en 1242).

Surviennent l'invasion mongole et la chute d'Alamūt en 1256, qui annonce celle de Bagdad en 1258. Ṭūsī aurait joué un rôle pour le moins ambivalent pendant cette période trouble : il aurait, sinon livré Alamūt, au moins précipité sa chute, en prenant le parti de la capitulation face à celui de la résistance. Il rejoint les rangs du conquérant mongol, entre à ses côtés dans Bagdad vaincue et soumise, demande (et obtient) la tête du dernier calife abbasside al-Musta'sim, renie l'ismaélisme et, en faveur auprès du prince, ne fait rien pour les ismaéliens massacrés par milliers, se fait le serviteur zélé, enfin, du grand khan Hūlāgū. Les conjectures vont bon train sur ce qu'il faut bien nommer une trahison. Opportunisme ou sacrifice de soi et des siens au nom d'une cause plus grande ? Son effet le plus immédiat est de briser de manière brutale et durable l'ismaélisme. Ses partisans sont passés au fil de l'épée. Autre effet, non moins brutal, et encore plus dramatique : la fin du califat abbasside sunnite. Bagdad est mise à sac, le calife, mis à mort. L'empire abbasside a vécu. L'islam existe encore. La conquête mongole a tout emporté, sauf l'essentiel : l'héritage de la civilisation arabo-musulmane. S'il faut que les hommes meurent pour que la culture vive, le prix à payer n'est pas trop lourd.

Homme de cour, Ṭūsī fait construire et administre l'observatoire de Marāgha où il se livre à ses études astronomiques, tout en poursuivant son œuvre de théologie philosophique, en vue non seulement de préserver les dogmes du shī'isme, mais d'en faire l'idéologie dominante. Hūlāgū lui a singulièrement aplani la voie en supprimant par le fer et le feu tous les obstacles qui se dressaient sur sa route. Le *Maṣāri' al-muṣāri'*, écrit contre l'ismaélien Shahrastānī, permet de faire à peu de frais amende honorable pour une erreur de jeunesse. Le *Tajrīd al-i'tiqād* et les *Qawā'id al-'aqā'id*, de jeter les fondements de la théologie duodécimaine : le shī'isme est sauf, et sous des dehors présentables, expurgé des croyances les plus extrémistes de l'ismaélisme, prêt à devenir l'*opinio communis* des musulmans pour quoi ils sont mûrs. Les *Akhlāq-i Nāṣirī* sont réédités, de telle façon que toute trace des anciennes sympathies ismaéliennes en soit gommée. Par les *Awṣāf al-ashrāf*, notre auteur se pique enfin de soufisme. Le *Talkhīs al-muḥaṣṣal*, son œuvre ultime (1271), lui permet, sur le cadavre de Fakhr al-dīn Rāzī, de réviser et de réécrire l'histoire des idées du monde arabo-musulman depuis les origines. Les services de Ṭūsī sont récompensés par les nouveaux princes : il finit vizir.

Au total, un rapide coup d'œil sur la vie de Ṭūsī n'est pas loin de rappeler ce mot proverbial et peu amène prêté à Napoléon à l'adresse de Talleyrand, après la trahison d'Erfurt : « Vous êtes un voleur, un lâche, un homme sans foi. Vous ne croyez pas à Dieu ; vous avez toute votre vie manqué à tous vos devoirs, vous avez trompé, trahi tout le monde. Il n'y a pour vous rien de sacré ; vous vendriez votre père. Je vous ai comblé de biens et il n'y a rien dont vous ne soyez capable contre moi ! [...] Oubliez-vous que vous avez été l'intermédiaire de toutes les négociations qui ont abouti à la guerre actuelle ? Quels sont vos projets ? Que voulez-vous ? Qu'espérez-vous ? Osez le dire ! Vous mériteriez que je vous brisasse comme du verre ; j'en ai le pouvoir ; mais je vous méprise trop pour en prendre la peine ! Tenez, vous êtes de la merde dans un bas de soie. ». Cela n'empêchera pas cependant de rester dans les mémoires sous les surnoms de *Kh^wajah Naṣīr*, *Muḥaqqiq-i Ṭūsī*, *Sulṭān al-du'āt*, ou encore *d'al-Mu'allim al-thālith*, le troisième maître après Aristote et Fārābī.

2. Contexte politique et religieux

On le voit, et Ṭūsī le répétera à l'envi dans ses ouvrages, le temps est au chaos. Dans la secte ismaélienne d'abord, la confusion règne. Si le quatrième imam nizarite Ḥasan II a proclamé la grande résurrection en 1164, le sixième, Jalāl al-dīn, revient à l'obligation de respecter la sharia en 1210. On ne peut pas dire que l'idéologie nizarite ait la base doctrinale la plus stable : à deux générations d'intervalle, elle se désavoue. Ṭūsī aurait dû jouer un rôle important d'idéologue, sous le septième imam 'Alā al-dīn, pour tâcher de résoudre des incohérences doctrinales si manifestes, dans un temps d'observation de la sharia, et tâcher de mettre les ismaéliens au moins en accord avec eux-mêmes. Pour cela, la conception cyclique du temps, couplée au thème récurrent de l'apparent et du caché, forme un instrument de propagande bien commode : l'occultation (*satr*) et le dévoilement (*kashf*) forment comme la diastole et la systole du mouvement de l'histoire, ayant chacun sa période propre (*dawr*), de telle façon que la vérité (*ḥaqīqa*) est tantôt apparente, tantôt cachée, à tour de rôle. Inutile de dire que c'est un tour de passe-passe. Le couple ésotérique/exotérique est un miroir aux alouettes : on peut faire passer tout à loisir la lettre pour l'esprit et réciproquement selon les besoins du moment. Instrument politique d'une efficacité redoutable, qui permet de faire dire à peu près tout et n'importe quoi à tout et n'importe quoi. La stratégie est bien connue, qui consiste à réduire toute contradiction apparente à l'unité d'un sens profond, et caché, donc, au fond, inconnu. Un peu

comme l'inépuisable machine dialectique : « Quand un hégélien se contredit soudainement, dans ses affirmations, il dit : "Maintenant la notion s'est transformée en son contraire". »²¹

Ensuite et surtout, dès 1231, les Mongols lancent leurs offensives sur le Khwarezm et le Khorasan. En 1243, ce qui reste de l'ancienne puissance seljoukide, le sultanat de Rūm, tombe sous domination mongole. De 1253 à 1256, c'est au tour des forts ismaéliens du Quhistan de subir de plein fouet les assauts mongols, de plier et de rompre sous leurs coups répétés. En 1258, c'est Bagdad qui tombe. Et cela ne s'arrête pas là : la Syrie rend les armes en 1260. Mais le sultanat mamelouk résiste à la nouvelle dynastie ilkhanide et les Mongols finissent par se heurter à Baybars, qui leur inflige leur première défaite cuisante en 1262, mettant un terme à leur conquête et à leur expansion : ils doivent renoncer à l'Égypte et à la Syrie.

On ne peut que supputer les raisons qui ont poussé Ṭūsī à agir comme il l'a fait, s'il est vrai qu'il ait tenu un rôle duplice dans la sale histoire des chutes d'Alamūt et de Bagdad, mais elles ne sont pas également vraisemblables. 1258, c'est un peu « Islam, année zéro ». S'il en est un qui ait pu éprouver la possibilité de faire table rase du passé, c'est bien Ṭūsī. L'invasion mongole est à la fois un désastre et une chance historiques. Peut-être toute chance historique naît-elle de toute façon d'un désastre. Sur les décombres de l'ancien monde, Ṭūsī a sans doute non seulement essayé de sauver ce qui pouvait l'être, mais vu le moyen d'en reconstruire un nouveau à sa mesure, sur les bases qu'il entendait lui donner. Nous ne sommes pas loin de penser que, comme dirait l'autre en d'autres temps aussi obscurs, ce fut une « divine surprise ». Ṭūsī en aurait été la tête pensante et Hūlāgū le bras armé. Il n'est peut-être pas évident de savoir tout à fait, qui, des deux, était le maître ; du moins qui a été de l'autre l'idiot utile. En tout cas, quand on considère à qui profite le crime, on constate que notre auteur, malgré ses plaintes répétées, ne s'en est pas si mal tiré. La chute du califat de Bagdad est une rare opportunité historique et Ṭūsī saute probablement sur cette occasion unique de faire triompher ses vues : il n'a pas pu ne pas sentir qu'« un vent mauvais » s'était levé, que la catastrophe était proche et que l'empire musulman, fissuré de partout, était condamné à court ou moyen terme. La résistance ismaélienne ne faisait que la différer, non l'empêcher. Alors autant la précipiter, s'il pouvait en sortir quelque chose. D'autant plus que l'œuvre polémique de Ṭūsī montre qu'il a des comptes à régler avec les ash'arites (et les ismaéliens ?). Si notre auteur a quelques contentieux à régler par la plume, il trouve aussi de quoi les régler par l'épée. C'est plus expéditif.

Enfin, il faut noter que l'air du temps est au soufisme. Le maître de mathématiques de Ṭūsī, Kamāl al-dīn Muḥammad Ḥāsib, celui-là même qui l'excite à rechercher la vérité au-delà des apparences, est le disciple d'Afḍal al-dīn Kāshānī, poète persan et philosophe mystique nourri de l'œuvre d'Avicenne. Vers sa vingtième année, Ṭūsī fait aussi la connaissance du poète mystique Farīd al-dīn 'Aṭṭār. Notre auteur s'essaiera même à la fin de sa vie au traité mystique, avec *Awṣaf al-ashrāf*, et aura une correspondance avec Ṣadr al-dīn Qūnawī, premier disciple du maître soufi ibn 'Arabī. De fait, les décombres de l'empire abbasside deviennent une pépinière du soufisme : les confréries, les *ṭarīqa-s* se multiplient. Signe du malheur des temps que ce succès du soufisme, signe que l'islam « officiel » représenté par les autorités sunnites a failli dans sa mission de protection et de préservation de l'intégrité de l'*umma* et que les fidèles cherchent dans de nouvelles formes de croyance, plus intériorisées, le secours qui leur a fait défaut dans ces temps troublés.

Alors que penser des vicissitudes de la vie et de la pensée de Ṭūsī ? Quand on ne connaît pas les intentions d'un auteur et à plus forte raison quand celui-ci dit une chose et son contraire, on dispose de plusieurs ressources pour justifier la discordance du discours, voire pour sauver l'unité du

²¹ Schopenhauer, A., *Parerga et paralipomena, Philosophie et philosophes*, tr. A. Dietrich, Librairie Félix Alcan, Paris, 1907, p. 198.

sens sous l'apparence des contradictions : l'évolution intellectuelle (un simple changement de croyance), l'exercice spirituel (comme la lecture et l'exégèse ; mais comprendre et méditer n'est pas assentir), l'art d'écrire sous la persécution (une stratégie consciente de dissimulation sous la pression politique et sociale). La *taqiyya* peut tout expliquer, d'autant plus que c'est une pratique courante de l'ésotérisme shī'ite. Mais à ce compte-là, il faut ne jamais rien prendre à la lettre, il faut chercher des sens cachés partout. Cela pousse à une lecture paranoïaque. On peut cependant supposer que Ṭūsī n'est pas qu'un opportuniste cynique, mais qu'il suit un parcours spirituel cohérent. L'unité de sa pensée tiendrait dans ce qui fait le dénominateur commun de ces trois pensées : la philosophie, le shī'isme, le soufisme – et ce commun dénominateur, ce serait une certaine éthique :

[Ṭūsī] a rejoint la communauté shī'ite duodécimaine en tant que philosophe, comme il avait rejoint les ismaéliens. Mais il ne cherchait plus le *mu'allim*, le maître suprême qui pourrait le guider pour porter sa foi philosophique à sa plus haute perfection. Il était devenu le plus grand philosophe de son époque. Dans la communauté shī'ite duodécimaine, la position de maître suprême ne pouvait, en l'absence du douzième imam, revenir qu'à lui. [...]

En écrivant des traités théologiques pour la communauté shī'ite duodécimaine, Tusi pourrait bien s'être rappelé du ḥadīth cité dans *l'Éthique à Nasir* : « Nous [les prophètes] nous adressons aux hommes en fonction de leur intelligence ». Il est improbable qu'il ait changé d'avis et cessé de penser que le kalam ne sert qu'à défendre les croyances léguées par la tradition. C'est son propre héritage qu'il défendait désormais.²²

Tout ce qui aurait changé, c'est que, à la fin de sa carrière, devenu lui-même maître à penser, Ṭūsī pouvait se passer d'un maître. Mais cela n'en dispensait pas les autres, surtout quand ce maître à tous, c'était lui-même. Quant au soufisme, il aurait été cette manière de foi non sectaire, indifférente aux clivages et appartenances communautaires, en définitive « un complément, adressé au commun des musulmans, de son éthique philosophique, adressée à l'élite », une manière de foi populaire « écrite en termes simples, non sujets à caution, largement acceptables pour les musulmans de toute confession »²³. Ṭūsī, après avoir donné une forme savante à la foi philosophique, donnerait une tournure soufie à la foi du charbonnier.

Mais il est aussi probable, selon une interprétation plus lâche, soutenue par Dabashi et relayée par Daftary, que :

[...] al-Tusi ne [puisse] être compris ni comme un chiite imamite (qui peut ou peut ne pas avoir été contraint de se convertir à l'ismaélisme), ni comme un individu manquant de principes moraux stables, mais essentiellement comme un philosophe-vizir préoccupé à la fois de questions de pouvoir et de savoir, de politique et de philosophie : et, en tant que tel, il tira le plus grand avantage du contexte socio-politique de l'époque. Selon cette perspective plausible, al-Tusi appartient à une catégorie d'hommes transcendant les divisions sectaires, une catégorie importante dans la culture politique de la Perse, ce qui permet d'expliquer ses affiliations religieuses changeantes et ses associations politiques avec les chiites duodécimains, les ismaéliens et les mongols.²⁴

Quant à l'opinion selon laquelle, n'ayant jamais renié ses premières convictions nizariques, ayant même tâché de remettre les dogmes ismaéliens au goût du jour dans sa théologie

²² Madelung, W., « Nasir al-Din al-Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism and Sufism », in *Ethics in Islam*, éd. R. G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, 1985, pp. 85-101.

²³ *Ibid.*

²⁴ Daftary, F., *Les Ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, Vrin, Etudes musulmanes XLIV, Paris, 2011, pp. 131-132.

duodécimaine, la foi ismaélienne serait le fil directeur de sa carrière intellectuelle, si l'on nous disait que son auteur est lui-même ismaélien, nous n'en serions pas surpris²⁵.

3. Naṣīr Ṭūsī et Avicenne

a. Défense d'Avicenne

Dans la biographie intellectuelle mouvementée de Ṭūsī, une fidélité demeure : un soutien indéfectible à Avicenne, en toute circonstance, avant comme après la chute de Bagdad. Si le *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt* date de la période ismaélienne, Ṭūsī poursuit son œuvre philosophique avec le *Maṣāri' al-muṣāri'* et dans la correspondance avec Ṣadr al-dīn al-Qūnawī. L'essentiel de l'œuvre avicennienne de Ṭūsī est une œuvre apologique : le *Ḥall* répond au *Sharḥ al-Ishārāt* de Fakhr al-dīn al-Rāzī, le *Maṣāri' al-muṣāri'*, au *Kitāb Muṣāra'āt al-falāsifa* de Tāj al-dīn al-Shahrastānī, les *Murāsālāt*, aux questions de Ṣadr al-dīn al-Qūnawī. Les objections viennent ainsi d'origines très diverses : ash'arite, avec Rāzī, ismaélienne, avec Shahrastānī, soufie avec Qūnawī. Rāzī est l'ennemi préféré de Ṭūsī : celui-ci révisera dans son *Talkhīs al-Muḥaṣṣal* le *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa l-muta'akhhirin min al-hukamā' wa l-mutakallimīn* de celui-là. C'est même sa dernière œuvre. Pour Shahrastānī, le cas est spécial : dans *Sayr wa sulūk*, Ṭūsī lui rend hommage comme au maître de l'oncle maternel de son père²⁶. Shahrastānī était à la fois ash'arite, ghazalien (maître à la Nizāmiyya), et ismaélien, nizarite de la première heure, ayant connu la naissance de ce mouvement dissident de l'ismaélisme et personnellement proche de son fondateur Ḥasan al-Ṣabbāh. La relation de Ṭūsī à Shahrastānī est ambiguë : à la communauté d'appartenance nizarite s'ajoute sa répugnance envers l'ash'arisme. Et les circonstances vont conduire au désaveu des anciennes convictions, comme on sait. Rāzī et Shahrastānī ont en commun d'être des lecteurs certes critiques mais sympathisants d'Avicenne, et critiques au nom de leurs communes sympathies ash'arites. Enfin, quant à Qūnawī, il est le disciple d'ibn 'Arabī. Le soufisme akbarien est tout récent, et témoigne de l'essor du soufisme pendant la période mongole : quand ibn 'Arabī meurt, Alamūt est près de tomber.

b. « Commentaires » avicenniens

Ṭūsī a commis d'autres « commentaires » d'œuvres avicenniennes que le *Ḥall*, mais dans un tout autre genre : en particulier un important traité de logique, le *Kitāb asās al-iqtibās* (abrégé de la *Logique du Shifā'* d'Avicenne, dont le principal mérite est de rendre la logique avicennienne accessible en persan, et si efficace qu'il sera retraduit en arabe par un contemporain de Ṭūsī, al-Astarābādī : l'ouvrage devient vite le manuel de base des études de logique), mais aussi un commentaire du *Canon* de médecine, en réponse à des questions de Quṭb al-dīn al-Shīrāzī, et de courts traités (comme le *Sharḥ Risālat ibn Sīnā fī an li-kull ḥayawān wa nabāt aṣl^{an} thabit^{an}*).

Il a aussi composé des commentaires et discussions, critiques, eux, d'œuvres de philosophes de l'école avicennienne « officielle », qui ont été ses collaborateurs à l'observatoire de Marāgha : les

²⁵ Pour Badakhchani, les *Qawā'id al-'aqā'id*, en plus de reproduire littéralement en arabe certains passages du *Sayr wa sulūk*, exposent des principes plus ismaéliens que duodécimains, *Awṣāf al-ashrāf* reprend la doctrine ismaélienne de l'union spirituelle et, enfin, le *Talkhīs al-muḥaṣṣal* défend la doctrine ismaélienne du *ta'lim* contre Fakhr al-Dīn al-Rāzī tout en niant la doctrine duodécimaine selon laquelle il est permis de critiquer le sens littéral des paroles d'un Imam. Voir Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, I. B. Tauris, Londres, 1998, p. 8.

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

Muṭārahāt mantiqiyya, discussions logiques avec Najm al-dīn al-Qazwīnī al-Kātībī et le *Ta'dīl al-mi'yār fī naqd tanzīl al-afkār*, révision des thèses logiques d'Athīr al-dīn al-Abharī. Deux auteurs qui ont livré chacun, et en logique, et en philosophie générale, deux ouvrages qui ont fait autorité dans les *madrasa-s* comme manuels de philosophie avicennienne : la *Risāla al-Shamsiyya* et *Ḥikmat al-'ayn* pour l'un, l'*Isāghūjī* et le *Kitāb al-Hidāya* pour l'autre. En tout cas, c'est en logicien que Ṭūsī discute avec les deux philosophes avicenniens.

c. Une métaphysique en courts traités

Ṭūsī n'a pas écrit de métaphysique. Il s'est fait un nom en logique (*Kitāb asās al-iqtibās*) et, en philosophie, dans les sciences mathématique, particulièrement en astronomie (*al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a*, *Risala-yi Mu'iniyya*), et en éthique (*Akhlāq-i Nāṣirī*, *Akhlāq-i Muḥtashimī*) – autrement dit dans une des sciences théoriques et dans une des sciences pratiques. Mais de métaphysique, nulle trace. A moins qu'elle ne soit dans les *Ishārāt*. On peut hasarder l'hypothèse selon laquelle Avicenne a procuré à Ṭūsī la *Métaphysique* qu'il n'a jamais écrite et que, lui rendant la pareille, Ṭūsī a écrit l'*Ethique* qu'Avicenne n'a jamais écrite, n'en faisant jamais qu'un appendice de sa métaphysique.

La métaphysique de Ṭūsī se trouve aussi dispersée dans les autres écrits. Notre auteur a composé nombre de courts traités, qui indiquent les questions importantes pour lui, en marge de ses grandes œuvres. Il y est question de l'existence de Dieu (*Ithbāt al-wāḥid al-awwal*, *Burhān fī ithbāt al-wājib*), du rapport causal de Dieu au monde, de l'un au multiple, de l'éternel au temporel (*Rabṭ al-ḥādith bi-l-qadīm*, *Risāla fī l-'ilal wa l-ma'lūlāt*, *Ṣudūr al-kuthra 'an al-wāḥid*, *al-'Ilal wa l-ma'lūlāt al-mutarattiba*, *Ṭanā' al-mawjūdāt bi-wujūdihim 'alā Allāh*, *Fi' l-ḥaqq wa amruhu*), de la liberté et du déterminisme (*Af'āl al-'ibād bayna l-jabar wa l-tafwīd*), de l'ordre du monde (*Fawā'id thamāniyya ḥikmiyya*). Il y est question de la condition des âmes corporelles (*al-Nufūs al-arḍiyya*), de la perception de l'âme (*al-Mafhūm min al-idrāk ya'umm al-ta'aqqul wa l-takhayyul wa l-tawahhum wa l-iḥsās*, *al-Nafs taṣīr 'ālim^{an} 'aqliyy^{an}*), de l'immatérialité de l'intellect (*Ithbāt al-'aql al-mufāriq*, *al-'Aql laysa bi-jism wa lā jawhar wa lā 'araḍ*), de la survie de l'âme après la mort (*Baqā' al-nafs ba'd bawār al-badan*, *al-Nafs lā tafsud bi-fasād al-badan*, *Ta'āruf al-arwāḥ ba'd al-mufāraqa*). L'influence avicennienne y est partout présente.

d. Ṭūsī et les *Ishārāt*

Ṭūsī et les *Ishārāt*, c'est une longue histoire. Il a 17 ou 18 ans quand il commence à étudier les *Ishārāt wa l-tanbīhāt* d'Avicenne sous la férule de Farīd al-dīn Dāmād. Mais ce n'est que bien plus tard, en 1246, qu'il compose le *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*, sur la commande du prince ismaélien Muḥtasham Shahāb al-dīn Abū l-Faṭḥ al-Manṣūr, dans le malheur des temps :

Voilà tout ce que j'ai pu faire pour résoudre les problèmes du *Livre des Indications et avertissements* avec le peu moyens que je possède dans cette discipline, un contexte difficile, des circonstances troubles, les conditions contraignantes que j'ai mentionnées dans l'introduction. J'espère que ceux aux mains desquels ce livre tombera corrigeront les erreurs sur lesquelles ils pourraient tomber, après l'avoir lu d'un œil complaisant et en évitant de s'engager sur la voie des objections [...].

J'en ai écrit la majeure partie dans un contexte extrêmement difficile, en une période de troubles, je dirais même en des temps dont chaque moment fut une occasion de dépit, de peine cuisante, de repentir et d'immense consternation, et dans des lieux où, à chaque instant, des démons brûlaient du feu de l'enfer et où une eau bouillante se déversait d'en haut, sans un moment où je n'aie eu l'œil humide et l'esprit chagrin, et où ne redoublassent ma douleur et ma tristesse. [...]

S'il est, hors de mon existence, un temps qui ne soit plein de ces événements qui entraînent un malheur et un repentir éternels, ma vie, elle, commande des légions de peines déferlant à jets continus.

Dieu, tire-moi des hordes d'afflictions et des vagues de désolations qui s'abattent sur moi par ton prophète al-Mujtabā et son héritier al-Murtaḍā, Dieu les bénisse, eux et leur famille. Console-moi de l'état dans lequel je suis : car il n'y a de Dieu que Toi et que tu es le plus miséricordieux des miséricordieux.²⁷

Ces derniers mots du commentaire ont sans doute été écrits tardivement, ajoutés pour forger la légende d'un homme martyrisé et persécuté par ses bourreaux ismaéliens, quand ceux-ci seront devenus des compagnons de route compromettants.

Ṭūsī n'achèvera même son grand œuvre que vingt ans plus tard après l'avoir commencé, si l'on en croit le début du second récit de *Salamān et Absāl* : « Quant au second récit, à savoir celui qui m'est parvenu vingt ans après avoir achevé ce commentaire [...] » (*Ishārāt IX, 2*)²⁸.

Selon une chaîne de transmission elle aussi fictive, le texte aurait été étudié en ligne directe dans l'ordre suivant :

Avicenne → Bahmanyār → al-Khayyām → al-Mas'ūdī → Fakhr al-dīn Rāzī →

al-Miṣrī → al-Abharī → Naṣīr Ṭūsī → al-Ṣūfī → al-Akfānī etc.

Cette chaîne de transmission construite à la façon d'un *isnād*, équivalent philosophique des chaînes de transmission des *ḥadīth*-s prophétiques, est un moyen d'établir une tradition philosophique. C'est une technique utilisée surtout par les juristes shafi'ites, et du vivant même de Ṭūsī, après la conquête mongole, autrement dit un procédé très anachronique²⁹.

B. Ṭūsī et la philosophie

1. Nature et fonction de la philosophie

a. Place de la philosophie

Dans son autobiographie spirituelle *Sayr wa sulūk*, Ṭūsī affirme être passé par plusieurs étapes au cours de sa formation intellectuelle : 1) les sciences religieuses (*sharī'a*, *uṣūl* et *furū'*), 2) les mathématiques, 3) la théologie (*kalām*), 4) la philosophie (*ḥikma*), 5) l'enseignement ismaélien (*ta'lim*) enfin. Ce sont les cinq stades de la recherche de la vérité de Ṭūsī. La philosophie est associée à la théologie rationnelle comme science spéculative. Mais elle a sur celle-ci l'avantage de son moyen de connaissance et de sa source de vérité : la raison (*'aql*) plutôt que la tradition (*taqlīd*). Mais elle a pour limite, par cette raison même, l'ignorance des « vraies » sciences : les sciences théologique et eschatologique. La philosophie peut connaître, de Dieu et de la vie dernière, *qu'ils* sont, non *ce qu'ils* sont, leur existence, non leur essence. La philosophie n'est donc qu'un moment nécessaire mais insuffisant de la recherche de la vérité. La raison s'arrête au seuil de ses principes (*wāhib al-'aql*,

²⁷ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt li-ḥakīm Abū 'Alī Sīnā, bā sharḥ khawāja Naṣīr al-dīn Ṭūsī wa Quṭb al-dīn Rāzī*, éd. K. Fiḍī, Maṭbū'āt dīnī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 453.

²⁸ *Ibid.*, p. 396.

²⁹ al-Rahim, A. H., *The Creation of Philosophical Tradition. Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.*, Harrassowitz Verlag, Diskurse der Arabistik 21, Wiesbaden, 2018.

mabādī). Autrement dit, on fait en philosophie à la fois l'expérience de la conduite par sa propre raison et des limites de celle-ci³⁰.

Ṭūsī lui est redevable de deux ou trois vérités fondamentales : 1) tout être en puissance ne peut être actualisé que par une cause extérieure (ainsi tout mobile, par un moteur, tout intellect matériel, par un intellect agent), 2) la connaissance déductive (de l'effet par la cause) est plus certaine que la connaissance inductive (de la cause par l'effet). Vérités qui ne viennent certes pas d'Avicenne, mais d'Aristote (*De l'âme, Seconds analytiques*)³¹. Mais vérités qui mettent sur la voie de l'ismaélisme : 1) tout élève a besoin d'un maître, 2) un sujet doué d'une faculté sainte n'a pas besoin des sciences acquises. Ainsi, la philosophie contient la possibilité de son propre dépassement. Il doit exister un premier maître de vérité, qui connaît par lui-même le Principe et qui le connaît tel qu'il se connaît (sans intermédiaire, cause extérieure, ni acquisition). Ce maître est celui qui est doué par excellence de la « faculté sainte », *al-quwwa al-qudsiyya*, notion capitale de la psychologie avicennienne.

Il faut prendre au sérieux l'analogie du mouvement des corps et de la pensée des esprits. Ṭūsī grossit à son tour le genre de la biographie spirituelle et le lieu commun du voyage spirituel : la recherche de la vérité est un voyage de l'esprit, dont la vie même est le témoignage. Comme *La Conduite du philosophe* d'Abū Bakr al-Rāzī, comme *La Délivrance de l'erreur* de Ghazālī, l'autobiographie spirituelle de Ṭūsī, *Sayr wa sulūk*, raconte ce qu'est une vie philosophique, à ceci près qu'elle en modifie le modèle : ni autodidacte, ni désespérément impuissante, la raison peut atteindre la vérité par la voie de l'enseignement (*ta'lim*) et de l'apprentissage (*ta'allum*).

b. Utilité de la philosophie. Contre la suffisance.

La philosophie n'est pas seulement un moment nécessaire, c'est une pratique salutaire. Le Coran même en témoigne dans la sourate « al-'Aṣr » :

Texte coranique ³²	Interprétation
« Oui, l'homme est en perdition, »	il s'occupe des choses naturelles et s'adonne aux appétits de l'âme
« à l'exception de ceux qui croient ; »	les hommes parfaits par leur faculté théorique
« de ceux qui accomplissent des œuvres bonnes ; »	les hommes parfaits par leur faculté pratique
« de ceux qui s'encouragent les uns les autres à rechercher la Vérité ; »	ceux qui accomplissent la raison des hommes par les connaissances théoriques
« de ceux qui s'encouragent les uns les autres à être patients. »	ceux qui accomplissent les mœurs des hommes en leur apprenant les principes moraux

Ainsi, Ṭūsī trouve par le *Tafsīr sūrat al-'Aṣr*³³ de quoi ranger les hommes en cinq catégories : les égarés, les hommes parfaits (en théorie et en pratique) et les maîtres à penser (en théorie et en pratique).

³⁰ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, pp. 26-28.

³¹ *Ibid.*, pp. 29-34.

³² Tous les versets coraniques cités tout au long de notre étude le seront dans la traduction de Denise Masson, à une seule exception près, qui sera signalée en son lieu.

³³ al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal with Thirty Philosophical and Theological Treatises*, éd. 'A. A. Nūrānī, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tehran University, Mc Gill University, Téhéran, 1359/1980, p. 520.

Le drame, c'est que les hommes ne savent pas rester à leur place. La plupart aspirent à plus qu'ils ne méritent. Et ce parce qu'ils s'estiment plus qu'ils ne valent. La première maladie de l'âme est l'orgueil et la suffisance. Parmi les maladies de l'homme, il est un mal universellement répandu (*marad' āmm*), seulement variable selon le plus et le moins, comme toute maladie du corps ou de l'âme : se croire plus parfait qu'on n'est et croire qu'on obtient tout ce qu'on veut sans effort (*ta'b, naṣab*). A cause de cette maladie, on voit des hommes, pas des ânes pourtant, qui, pour ce qu'ils excellent dans une science philosophique ou religieuse, ont un avis sur tout et se croient autorisés à parler de tout ce qu'ils ne savent pas, surtout quand la fortune leur est favorable, et qu'ils occupent un rang dans la société. Alors leur parole ne souffre pas contestation. Plus ils sont malades, plus ils se croient heureux ; plus ils se croient heureux, plus ils sont malades. La maladie devient chronique ; le mal, incurable. Plus le sujet est malade, plus il délire : plutôt dire n'importe quoi que faire l'aveu de son ignorance et de perdre la face. Pire : une connaissance qu'il n'a pas ne peut donc pas être une connaissance ; ce n'est jamais lui qui ne sait pas, c'est l'autre. Le degré de maladie se mesure à la qualité du discours. Être suffisant, c'est ainsi être vide de tout, mais tout plein de soi. La satisfaction (*riḍā'*) est aux antipodes de l'autosatisfaction.

Telle fut la maladie de Galien, d'après la « Lettre de Maïmonide en réponse à Galien (*Ta'liqat 'alā Risāla ibn Maymūn fī radd Jālīnūs*) »³⁴, qui non content d'être un excellent médecin, s'est pris pour un logicien, un physicien, un métaphysicien. Ce fléau, c'est ce que Ṭūsī appelle la suffisance, ou le contentement de soi (*al-'ujb*). Il y a pire que pécher : être content de soi, dit le hadīth : « Si vous n'aviez pas péché, j'aurais craint pour vous ce qui est pire : la suffisance, la suffisance ».

A chacun de reconnaître la place qui est la sienne dans l'ordre des choses et de ne pas quitter son rang : il appartient à chacun de connaître sa valeur. Le drame, c'est que presque personne ne veut jouer son rôle. C'est pourquoi il faut des maîtres, qui assurent la direction d'acteurs.

Le point de vue de Ṭūsī nous semble extrêmement proche, à cet égard, de celle qu'on peut lire, de manière éloquente, sous la plume de Joseph de Maistre :

Certainement, une grande partie des maux de la société vient des dépositaires de l'autorité, mal choisis par le prince ; mais la plupart de ces mauvais choix sont l'ouvrage de l'ambition qui l'a trompé. Si tout le monde attendait le choix au lieu de s'efforcer de le déterminer par tous les moyens possibles, je me sens porté à croire que le monde changerait de face. De quel droit peut-on dire : *je vaudrais mieux que tout autre pour cet emploi ?* car c'est ce qu'on dit lorsqu'on le demande. De quelle énorme responsabilité ne se charge-t-on pas ! il y a un ordre caché qu'on s'expose à troubler. Je vais plus loin : je dis que chaque homme, s'il examine avec soin et lui-même et les autres, et toutes les circonstances, saura fort bien distinguer les cas où l'on est appelé, de ceux où l'on force le passage.³⁵

Au passage, on voit, et cela sera décisif pour comprendre l'attitude de Ṭūsī face à Rāzī, en quelle considération il faut tenir les faiseurs d'objection, ceux qui voient la grandeur par le petit bout de la lorgnette. Que dire, quand, en plus, ils excèdent leur domaine de compétences ?

c. La mort volontaire

Parmi les causes de l'ignorance, entre la *suffisance* qui est au principe et le *doute*, qui est l'effet certain, la pensée prétendue libre ou le *penser par soi-même* est la plus funeste des maladies. Aussi la philosophie est-elle proprement l'antidote à cette fâcheuse manie de trop s'accorder à soi-

³⁴ *Ibid.*, pp. 507-508.

³⁵ De Maistre, J., *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, in *Œuvres*, éd. P. Glaudes, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 2007, pp. 541-542.

même. C'est la condition de la pensée que d'avoir à se soumettre pour ne pas être servile. Ainsi la philosophie est-elle l'anti-libre pensée par excellence. Il faut donc d'abord apprendre le sacrifice de soi, la mort à soi, qui commence par la mort au monde (*al-Risāla al-naṣiriyya*)³⁶ :

Il apparaît que la philosophie (*ḥikma*) est un vestige (*athar*) de la suprême grandeur (*kibriyā'*) de Dieu. Quiconque la désire et se rend digne de ses beautés ne prend plus la richesse pour un bien, le pouvoir, pour une perfection, ne se soumet pas à un honneur, si grand soit-il, ni à un plaisir, si grand soit-il, n'a plus même d'égards pour le monde quand il y va de la pureté de son âme. Sa noblesse ne lui semble pas liée au soin de la beauté de son corps : le miroir peut devenir beau ; ni aux nombreux cadeaux qu'il reçoit, car on en fait aux petits enfants ; ni au fait que ses semblables se soumettent à lui, car ils pourraient se soumettre aussi bien à un criminel ; ni au fait qu'il puisse satisfaire toutes sortes de désirs, car le bétail le peut. Mais il dirige son effort sur le soin de purifier son âme, amender ses mœurs, affermir ses caractères, améliorer ses facultés. Il voit bien que la noblesse de son âme dépend de ce qu'elle tourne le dos à la suffisance et au luxe, s'éloigne de l'ignorance et de l'injustice, s'exerce à servir la vérité, s'élève à guider (*hidāya*) les hommes, sachant que l'homme parfait est celui dont l'expérience a triomphé de cette manière de vivre (*sīra*), celui dont les habitudes ont supplanté ces inclinations naturelles. Car Dieu est juste, il n'aime que la justice. Pur, il n'aime que les purs.

Pourquoi la philosophie ? C'est que la nature humaine est composée de deux substances distinctes, l'âme et le corps, d'origine respectivement céleste et terrestre : l'une, en cherchant à se perfectionner par la philosophie, aspire au monde supérieur ; l'autre, tourmentée par un désir mauvais, penche vers le monde inférieur. La différence essentielle entre nos deux conditions, c'est que l'une, spirituelle, aime ce qui est bon (*al-jamīl*) et répugne à ce qui est mauvais (*al-qabīḥ*) ; l'autre, corporelle, adore le plaisir (*al-lādhḍha*) et fuit la peine (*al-mu'allim*). Or les peines corporelles (faim, peur, mal, douleur etc.), même si elles gênent l'âme, ne l'aveuglent pas au point qu'elle ne puisse distinguer le bon et le mauvais (la justice et l'injustice, la tempérance et l'avidité, le courage et la lâcheté, l'intelligence et la bêtise). La manière qu'a l'âme rationnelle d'incliner vers ce qui est bon et d'avoir de l'aversion pour ce qui est mauvais peut se comparer à celle qu'a l'esprit sensible de tendre vers ce qui fait plaisir et d'éviter ce qui fait de la peine. Ainsi, l'âme rationnelle a à devenir ce qu'elle est, à se conformer à son essence, en se distinguant du corps volontairement. Il revient à l'homme de rendre délibérément l'une plus forte que l'autre. Ainsi, il n'est pas vrai que l'âme soit liée si fort au corps que, forcée de prendre soin du bien-être de celui-ci, elle ne puisse accéder aux vraies connaissances avant la mort – scandale qui conduit à abdiquer les droits et l'usage de la raison et de l'intuition, tant que nous sommes condamnés à cette condition.

C'est le rôle de la « religion divine » (*al-dīn al-ilahī*) que d'aider l'âme à vouloir se délivrer des peines du corps, autant qu'il est possible. C'est que, si l'homme peut séparer l'âme de son corps par volonté, son corps fait tout ce qu'il peut pour retenir l'âme par concupiscence : la résistance est rude, car les appétits sensibles sont tenaces. La volonté de l'âme doit la porter vers le haut, le désir du corps la tire vers le bas. Aussi la loi divine (*al-sharī'a al-ilāhiyya*) commande-t-elle de renoncer aux plaisirs convoités par le corps quand ils sont mauvais et de désirer les peines quand elles sont bonnes ; à l'inverse, les ruses du désir empêchent l'âme rationnelle d'accorder du prix à ce qui lui coûte (se soumettre aux supérieurs, avoir commerce avec les savants) et l'inclinent à n'en accorder qu'à ce qui ne lui coûte pas. Ainsi, la religion et la loi divines ont pour fonction de libérer l'âme de ses liens (*qayd*) et de sa captivité (*asr*). Les théologiens et les métaphysiciens sont d'accord, nous dit Ṭūsī, sur ceci que, quand l'âme est polluée par les désirs du corps et que sa raison perd tout pouvoir sur elle, elle encourt le châtement divin et n'échappera à sa sanction qu'en renonçant à ses désirs, puis

³⁶ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 501-506.

en implorant Dieu d'expié ses péchés. « C'est pourquoi l'on dit : celui qui fait fi de la religion, rien ne lui sert de prendre soin de soi : ceux qui s'étouffent en mangeant peuvent se guérir en buvant de l'eau, mais il n'y a pas de remède pour ceux qui s'étranglent en buvant de l'eau ».

La philosophie doit alors tirer dans le même sens que la religion pour rendre l'homme sage et tempérant. Les deux vertus cardinales du naturel philosophe sont la sagesse (*ḥikma*) et la tempérance (*'iffa*) : l'homme heureux est le sage tempérant (*al-ḥakīm al-'aḥḥ*) ; le malheureux, l'ignorant cupide (*al-jāhil al-sharih*). Mener une vie heureuse, c'est être généreux et tranquille (*al-karāma wa l-aman*). De la distinction des deux substances et conditions de l'homme suit la description des figures du philosophe et l'ignorant, l'un poursuivant sagesse et tempérance, l'autre, pouvoir et richesses, luxe et mollesse :

Si l'homme sage ne convoite pas les plaisirs corporels comme manger, boire, faire l'amour, porter des habits de luxe, mais n'en cherche que ce qu'il faut, il peut bien mépriser le pouvoir ou l'argent, surtout quand il a le goût des connaissances stables. Il peut être certain que quand il s'y emploie, il y dépouille sa vision et sa réflexion, et son âme rationnelle se sépare pour ainsi dire de son corps : il tâche de renoncer à tous les plaisirs corporels, sachant bien qu'ils le détournent de ce qu'il poursuit, l'empêchent d'atteindre son but, et il se purifie en s'efforçant de détourner l'âme lumineuse du corps obscur autant qu'il est en lui, dans l'espoir de s'élever vers un monde éternel de lumières. Il ne répugne pas de mourir quand la mort se présente, se voit libéré de ses craintes, dans l'espoir d'être bientôt récompensé, et élevé à la haute condition à laquelle il aspire. Alors, il a un courage sûr, une tempérance sincère, une vertu parfaite, une conduite paisible³⁷.

Celui qui place la richesse et le pouvoir au-dessus du rang de la science et de la philosophie, le bain et la sieste au-dessus du culte de Dieu, celui-là a bien mérité de craindre la mort, même si l'on peut être sûr que ce n'est pas son cas et qu'il en est à mille lieues, même si, à coup sûr, il n'y échappera pas. Il ne cultive donc son courage qu'en évitant des risques qu'il croit pires que la mort, ne cultive la tempérance qu'en craignant de passer à côté d'un plaisir qui lui est d'un plus grand prix que de s'en priver : il acquiert un courage né d'un surcroît de lâcheté, une tempérance née d'un surcroît d'avidité, il ne peut prétendre aux mérites des preux et des ascètes, pas même au commencement de la moindre vertu tout court.

C'est le degré de l'ombre (*al-zill*) et de l'illusion (*al-khayāl*). A l'inverse, le vertueux est le vrai philosophe et le pur dévot (*al-fā'iz bi-l-ḥikma al-ḥaqīqiyya wa l-murtād bi-l-'ibāda al-khāliṣa*). Celui qui fait le choix d'une vie philosophique n'a plus à craindre la misère : libre, juste et magnanime (*al-ḥuriya wa l-'adal, nubl al-himma, kibar al-nafs*), il ne tient plus les biens éphémères et illusoire de ce monde que pour de petits riens. Il n'a plus rien à dire aux fils de la terre, aux hommes du monde (*banī al-dunyā*), dont le désir sans frein, la trop grande convoitise du pouvoir et des richesses est la

³⁷ Le thème de la mort volontaire est un leitmotiv de la théologie et de l'éthique de Ṭūsī. On le trouve en particulier dans *l'Éthique à Nāṣir* : « C'est pourquoi les philosophes ont dit qu'il y a deux sortes de mort : volontaire et naturelle. On peut en dire autant de la vie. La mort volontaire, c'est le fait de tuer les appétits sensibles et de se débarrasser des entraves qu'ils nous présentent. La mort naturelle, c'est le fait pour l'âme de se séparer du corps. La vie volontaire désigne le fait de vivre dans ce monde périssable, qui dépend du manger et du boire, tandis que la vie naturelle, c'est la vie éternelle dans le bonheur et la joie. Platon a dit : "accepte de mourir par volonté : tu vivras de ta vie naturelle", ce que les sages soufis ont formulé ainsi : "meurs avant de vivre" ». Craindre la mort, c'est craindre une propriété qui découle nécessairement de sa propre nature (voir Ṭūsī, Naṣir ad-Dīn, *The Nasirean Ethics by Naṣir al-dīn Ṭūsī*, tr. G. M. Wickens, George Allen & Unwin Ltd, Ruskin House Museum Street, Londres, 1964 ; Routledge Library Editions: Iran, New York, 2011, p. 138). C'est un thème issu de la littérature des Frères de la pureté (*sollicitudo cum mortificatione desiderorum animalium et voluptatum bestialium*) comme D. Gimaret le signale (« L'Épître des définitions attribuée à Kindī », in *Al-Kindī, Cinq Épîtres*, CNRS, Paris, 1976, pp. 58-59).

principale cause des conflits et des guerres. Tout est bon chez le sage tempérant : santé, beauté, pouvoir, richesse, intelligence, amis etc., qui ne sont chez l'ignorant envieux que maux funestes.

d. Plan de la philosophie

La philosophie comporte deux parties : théorique et pratique. La philosophie pratique, trois parties : la morale, l'économie et la politique. La philosophie théorique, trois aussi : la physique, la mathématique et la métaphysique (« Des parties de la philosophie »)³⁸. Chacune de ces sciences générales comporte des sciences fondamentales (*uṣūl*) et des sciences dérivées (*furū*).

I) la physique

Huit sciences fondamentales :

- 1) l'étude des propriétés générales des corps naturels (mouvement, repos, fini, infini) ;
- 2) des éléments du monde, leurs mouvements, leurs natures, leurs lieux naturels (*Du Ciel et du monde*) ;
- 3) de la génération et la corruption ;
- 4) des météorologiques et des propriétés des corps élémentaires avant leur mélange (raréfaction, densification) ;
- 5) des minéraux ;
- 6) des végétaux ;
- 7) de l'animal ;
- 8) des âmes et de leurs facultés (*De la sensation et des sensibles*).

Sept sciences dérivées :

- 1) la médecine ;
- 2) l'astrologie ;
- 3) la physiognomonie ;
- 4) l'oniromancie ;
- 5) la science des talismans, mélange des vertus célestes et terrestres qui produit une force qui elle-même produit une action extraordinaire sur terre ;
- 6) la science des philtres, mélange des vertus des substances terrestres qui produit une force qui elle-même produit une action extraordinaire ;
- 7) l'alchimie, transmutation des corps minéraux pour produire de l'or, de l'argent etc.

II) les mathématiques

Quatre sciences fondamentales :

- 1) l'arithmétique ;
- 2) la géométrie ;
- 3) l'astronomie ;
- 4) la musique.

³⁸ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 526-528.

Six sciences dérivées :

- 1) la science du calcul indien (de l'addition et de la soustraction) ;
- 2) la science de l'algèbre (de la restauration et de la comparaison) ;
- 3) la science de la topologie ;
- 4) la science des poids ;
- 5) la science du calendrier – science dérivée de la géométrie ;
- 6) la science des instruments, comme l'organum – science dérivée de la musique.

III) la métaphysique

Cinq sciences fondamentales :

- 1) l'étude des choses universelles, comme la causalité ;
- 2) l'étude des principes des sciences subordonnées ;
- 3) la preuve de l'existence, de l'unicité et de ce qui convient à la majesté de la cause première ;
- 4) la preuve de l'existence des substances spirituelles ;
- 5) l'étude de la manière dont les choses terrestres passives sont liées aux forces célestes agentes et sur la manière dont les possibles sont organisés et dont ils dépendent du premier principe.

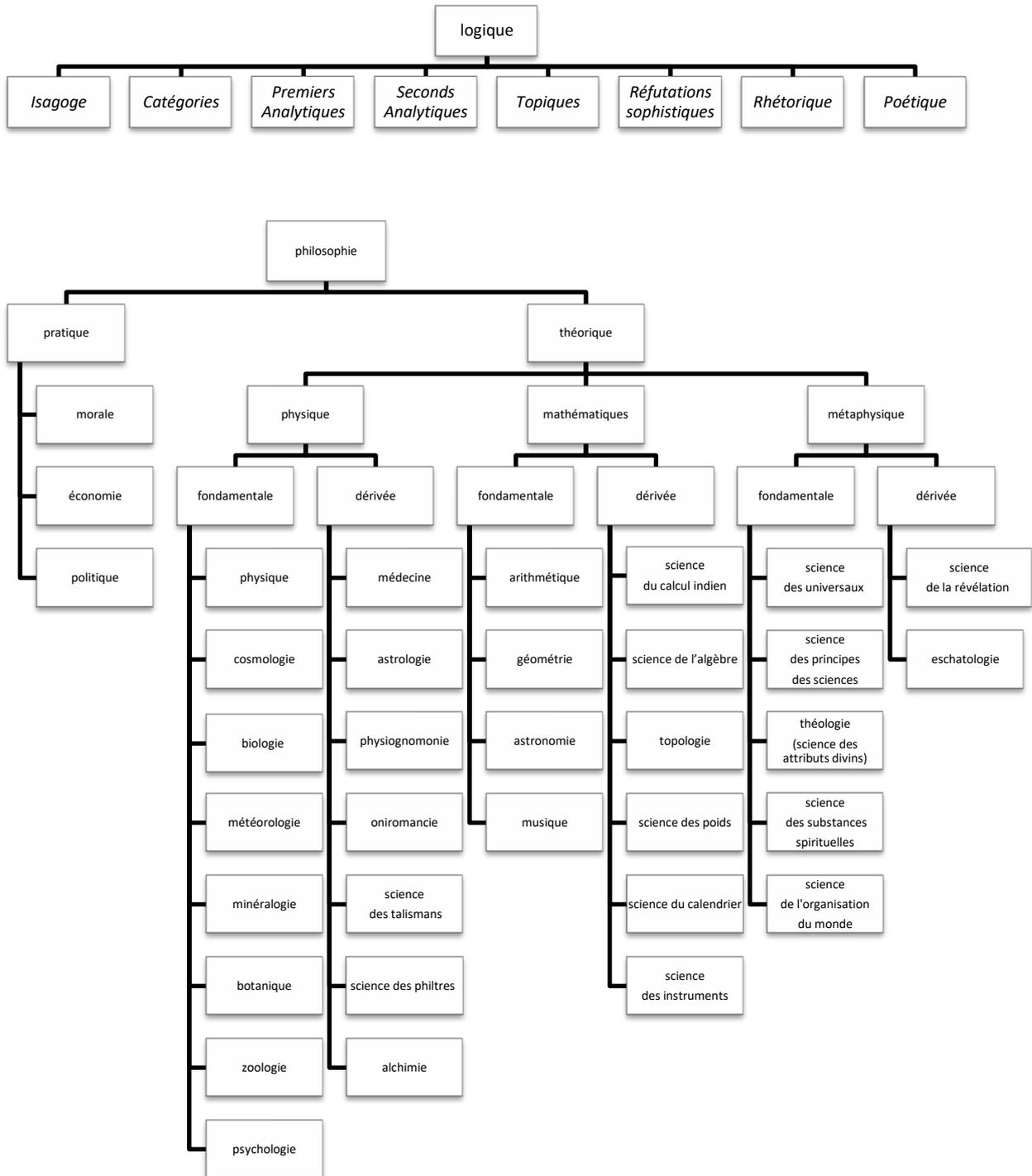
Deux sciences dérivées :

- 1) l'examen de la manière dont se produit l'inspiration divine (*waḥy*) et dont l'intelligible devient sensible (*ṣayrūrāt al-ma'qūl maḥsūs*), au point que le prophète voie le Royaume de Dieu (*mulk*) et entende sa Parole ; la reconnaissance des révélations (*ilhāmāt*) et de l'esprit fidèle (*al-rūḥ al-amīn*) ;
- 2) la connaissance de la résurrection spirituelle et que la seule raison ne peut connaître ni prouver la résurrection corporelle, révélée par la vraie Loi de l'Élu de Dieu (par la raison, on ne peut que prouver qu'il y a un bonheur et un malheur des âmes humaines après qu'elles sont séparées du corps).

IV) la logique

- 1) *l'Isagoge* (« Introduction ») de Porphyre, étude des cinq prédicaments ;
- 2) les *Catégories*, examen des concepts simples et essentiels ;
- 3) *De l'interprétation*, i.e. la manière dont ces concepts se composent pour former des propositions vraies ou fausses ;
- 4) les *Premiers Analytiques*, explication de la manière dont les propositions se composent de façon à obtenir la connaissance de l'inconnu ;
- 5) les *Seconds Analytiques*, sur la démonstration ;
- 6) les *Topiques*, sur la dialectique ;
- 7) les *Réfutations sophistiques*, sur les paralogismes ;
- 8) la *Rhétorique*, sur le discours ;
- 9) la *Poétique*, sur la poésie.

La philosophie a donc en tout quarante-quatre parties, en comptant celles de la logique ; sinon trente-cinq :



Ce tableau montre au premier coup d’œil la réforme du système de la philosophie ancienne, aristotélicienne. On observe que les sciences dérivées de la physique (à l’exception de la médecine) et de la métaphysique sont nouvelles dans le système des sciences. Parmi les sciences physiques, si Avicenne a réfuté la scientificité de l’alchimie et de l’astrologie, il fait cas de la physiognomonie, de l’oniromancie, de la science des talismans, de la science des philtres, bref à un ensemble de sciences

magiques. Cette intégration des sciences magiques dans le système philosophique n'est pas étrangère aux *Ishārāt*, dont le dernier chapitre, en particulier, pour expliquer les miracles et prodiges, inexplicables par le moyen des sciences philosophiques traditionnelles, fait droit aux sciences magiques³⁹.

e. *Programme de la philosophie*

Ṭūsī fixe à la philosophie un programme bien précis dans la « Lettre à Shams al-dīn al-Khusrawshāhī ». Celle-ci a une valeur heuristique importante, parce que, à peu près à la manière des trois questions kantienne (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?), elle détermine les questions fondamentales de la philosophie, qui correspondent au projet de recherche de Ṭūsī. Il s'agit de :

- la question du primat du temps ou du mouvement (question physique),
- la question du rapport de l'âme à l'être et au non-être (question psychologique),
- la question de la dérivation du multiple partir de l'un (question métaphysique) :

Dans le détail, les problèmes sont les suivants :

(Pb1) Tout mouvement se produit à une certaine vitesse et la vitesse est par essence fonction du temps : l'existence du mouvement dépend du temps. Mais le temps est lui-même fonction du mouvement, non certes du mouvement en général, mais d'un mouvement déterminé.

(Pb2) Si l'âme a pu venir à l'être, elle doit pouvoir ne plus être (le corps étant sujet de la possibilité d'être ou de ne pas être) : si elle naît, elle doit mourir. Mais si, à l'inverse, elle est incorporelle, donc immortelle, on ne voit pas pourquoi elle aurait dû naître : si l'âme est incorporelle, il ne dépend pas du corps qu'elle puisse être ou ne pas être (d'ailleurs la mort du corps n'aura pas empêché l'âme de survivre : on ne voit donc pas pourquoi, à l'inverse, il aurait dû la faire naître). Et si, enfin, il dépend de l'âme elle-même de pouvoir être, pourquoi pas, aussi, de pouvoir ne pas être ? En fin de compte, on ne voit pas pourquoi l'âme aurait un rapport différent, et même dissymétrique, à l'existence et à l'inexistence : elle naît, mais ne meurt pas.

(Pb3) Si le multiple est produit par une cause une par l'intermédiaire de l'essence multiple du premier effet, on ne voit pas d'où vient ce dernier multiple. Car il est produit d'un coup ou peu à peu : s'il l'est d'un coup, il ne l'est donc pas *par l'intermédiaire* du premier effet ; s'il l'est progressivement, le premier effet n'est pas un premier effet. Et s'il n'est pas produit par une seule et même cause, un multiple peut n'être pas produit par le Premier Principe⁴⁰.

³⁹ Ainsi, selon *Ishārāt X*, 30, il y a trois sciences fondamentales des mystères en fonction de leur origine :

- les âmes : la magie ;
- les corps terrestres, naturels : les miracles et prodiges, les philtres ;
- les corps célestes (avec un réceptacle terrestre prédisposé) : les talismans.

De même, en *X*, 32, Avicenne recommande au philosophe l'usage de la physiognomonie pour mettre à l'épreuve le disciple et savoir s'il est digne ou non qu'on lui divulgue les secrets de la science philosophique.

⁴⁰ al-Tusi, Nasir al-Din, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat (Responses to 20 Questions)*, éd. A. Nourani, Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran, 2005, « Questions de Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī à Shams al-dīn al-Khusrawshāhī », pp. 265-266.

Ainsi, 1) circularité de définition, ou causation réciproque, du temps et du mouvement, 2) inégalité de rapport de l'être et du non-être à l'âme, 3) production du multiple à partir de l'un, sont les trois problèmes qui doivent guider les recherches philosophiques de Ṭūsī. Son entrée en philosophie commence par une démarche aporétique.

2. Ṭūsī et les « anti-philosophes »

Si toute détermination est une négation, toute négation est une détermination : non moins que la désignation d'une hérésie est la meilleure manière de fixer une orthodoxie, les anti-philosophes définissent la philosophie au moins aussi bien que les philosophes. Empressons-nous de dire que ces « anti-philosophes » dont il s'agit ne sont pas des ennemis de la philosophie en général, ni même de la philosophie avicennienne en particulier. Ce ne sont pas des philosophes « de métier », encore moins de profession, mais des penseurs qui se rattachent à d'autres champs disciplinaires (théologie rationnelle, soufisme) : ce sont plutôt des « non-philosophes » réfléchis. Ils se posent eux-mêmes en position d'extériorité par rapport à la philosophie, confondue avec l'avicennisme, dont ils connaissent les mérites, mais n'ignorent pas les difficultés : ce sont des lecteurs critiques d'Avicenne. On a souvent vu les adversaires d'une doctrine, d'un système, d'une école, mieux les définir que leurs propres partisans, et d'autant mieux, justement, qu'ils ne le font pas du dedans mais du dehors.

Ṭūsī, lui, est un athlète de la philosophie. Il a besoin de la confrontation, pense d'autant mieux qu'il pense « contre ». Il s'est principalement frotté à trois grands adversaires : Fakhr al-dīn al-Rāzī, al-Shahrastānī et al-Qūnawī. Comme on l'a évoqué, l'œuvre avicennienne de Ṭūsī est surtout apologique : il a un rapport médiatisé à l'œuvre avicennienne par les figures de l'opposition. L'image nasirienne de la philosophie doit au moins autant à son esprit polémique qu'au conformisme dogmatique de l'esprit d'école.

Tâchons de donner ici un bref tableau des questions disputées, de manière à voir les problèmes que pose l'avicennisme.

a. Fakhr al-dīn al-Rāzī

Rāzī a dû sembler à Ṭūsī un adversaire à sa mesure, d'autant plus redoutable, paradoxalement, qu'il est globalement favorable à Avicenne. Rāzī sort de l'anti-avicennisme primaire (des al-Ghazālī, Abū l-Barakāt al-Baghdādī, al-Balkhī etc.), d'inspiration plutôt ash'arite, et bien qu'ash'arite lui-même, il prépare la voie à une théologie philosophante, un ash'arisme avicennisant qui apparaît dans sa forme à peu près achevée et définitive dans ses grandes sommes théologiques, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya* et *al-Maṭālib al-'āliyya*. Rāzī a rédigé pas moins de trois commentaires aux *Ishārāt* : les *Jawābāt (Réponses à Mas'ūdī)*⁴¹, les *Lubāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt* et le *Sharḥ al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*. Et un commentaire des *'Uyūn al-ḥikma. Les Réponses à Mas'ūdī* donnent le ton : Rāzī est d'accord avec Avicenne sur sept des huit questions traitées, en désaccord seulement sur une, celle de la connaissance des particuliers, où il prend le parti d'Abū l-Barakāt contre Avicenne. Certes, il va bien en rabattre.

⁴¹ Ce texte se trouve mentionné dans des ouvrages et bibliographies sous divers titres : *Jawābāt al-Imām 'an Shukūk al-Mas'ūdī 'alā l-Ishārāt*, *Jawābi 'an i'tirādāt Sharaf al-dīn Muḥammad al-Mas'ūdī* (dans le commentaire même de Ṭūsī), *Jawābāt al-masā'il al-bukhāriyya* ou *Ajwibat al-masā'il al-bukhāriyya*. Voir Shihadeh, A., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Critical Commentary on Avicenna's *Ishārāt* », in *The Muslim World* 104 (1-2), Hartford, 2014, pp. 1-61.

En plus de lui répondre dans le *Ḥall mushkilāt al-Ishārāt*, Ṭūsī répond à Rāzī dans *Talkhīṣ al-muḥaṣṣal*, son testament intellectuel. Or le *Muḥaṣṣal* nous renseigne sur le dernier état de la théologie philosophique de Rāzī et nous indique ce que celui-ci a pu intégrer de l'avicennisme et ce qu'il a dû en rejeter, faute de pouvoir l'accorder avec son système théologique. Le *Muḥaṣṣal* se compose de quatre grandes parties : une « logique » (les prémisses de la connaissance : connaissances premières, connaissance théorique, et classification des preuves), une « ontologie » (classification des cognoscibles ; classification des êtres en nécessaire et possible ; classification des êtres selon les théologiens ; propriétés des sensibles, du vivant et du non-vivant ; constitution, propriétés et classifications des corps ; modes d'êtres universels), une théologie (l'essence, les attributs et les noms de Dieu) et la révélation (les *sam'iyāt* : prophétie, résurrection, foi, imamat).

En « ontologie » (« Division des objets de connaissance [possible], *ma'lūmāt* »), notre théologien s'écarte des philosophes. « Sur le non-être », il rapproche leur ontologie de l'ontologie mu'tazilite⁴² : distinguant l'essence de l'existence, en inventant l'essence pure ou en la qualifiant de possible, les philosophes reconduisent la doctrine mu'tazilite de la « subsistance » (*thubūt*) comme tiers mode d'« être » entre l'être et le non-être : les uns et les autres s'entendent sur la notion d'essences non existantes. Pour Rāzī, ce faisant, ils multiplient les « non-être ». Or il n'y a pas d'essence qui ne soit existante. Pour les philosophes, l'essence précède l'existence. Pour Rāzī, elles sont coextensives : une essence est un être. Sur la question de la création, revenant sur ses propres positions et son ancien accord avec les philosophes, Rāzī récuse l'idée que la matière et le temps précèdent la création : le monde est certes possible avant que d'exister, mais sa possibilité n'a pas de sujet réel. La création *ex nihilo* est sauve. Après quoi, les êtres créés sont soit des substances, soit des accidents (« Division des possibles selon les philosophes : substances et accidents »)⁴³. Et ces accidents sont de genres aussi nombreux qu'il y a de catégories (qualité, quantité, relation, lieu, temps etc.). Or Rāzī vide de « substance », si l'on ose dire, diverses sortes d'accidents : relation, temps et quantités discontinues (comme les nombres), position, n'« existent » pas réellement, ce sont des attributs négatifs.

En « physique », Rāzī, revenant là aussi sur une position antérieure, revient sur la composition hylémorphique des corps (« Propriétés constitutives des corps »)⁴⁴. Il n'est pas besoin de supposer une matière du corps, sujet de l'attribut de corporéité, sujet du continu et du discontinu. Le corps ne subsiste pas dans une matière : il subsiste par lui-même. Subrepticement, Rāzī restaure ainsi la possibilité de l'atomisme : plus besoin d'une matière première qui garantisse la continuité spatiale de l'univers. Ensuite, le corps est visible par essence⁴⁵. Le monde physique coïncide par essence avec le visible. Face à la conception philosophique abstraite des corps (ainsi le corps mathématique, défini seulement par les trois dimensions spatiales), Rāzī oppose une conception plus « phénoménologique ». Enfin, il défend l'existence du vide⁴⁶, comme condition de possibilité du mouvement. Ce faisant, il adopte une physique plus proche de celle d'Abū I-Barakāt que d'Avicenne. Ainsi, non seulement l'univers n'est pas un continuum spatial, mais il comporte du vide. Sur la question du fini et de l'infini, le monde des corps n'a pas une essence et des accidents éternels, comme l'affirment certains philosophes (Aristote, Théophraste, Thémistius, Proclus, Fārābī, Avicenne) mais créés, comme l'affirment presque tous les musulmans, les chrétiens, les juifs, les

⁴² Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 81-84.

⁴³ *Ibid.*, pp. 129-141.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 214-215.

mazdéens. Ainsi, le monde n'est pas éternel, mais a une origine⁴⁷. Et, en effet, on a vu qu'il n'y a plus de matière première prééternelle, plus de sujet réel de la possibilité, plus d'essence non existante, préexistante : Dieu a beau être nécessaire, un effet a beau durer autant que sa cause agit, même si Dieu est éternel, et qu'il est cause du monde, le monde n'en est pas pour autant éternel. De même que le monde a un commencement dans le temps, il a une fin. Une fois encore, Rāzī se dissocie de la doctrine philosophique de l'éternité du monde *a parte post*, qu'il rapproche de la doctrine karramite⁴⁸. A leur rencontre, il admet qu'un créateur puisse détruire son ouvrage. Dieu créateur peut être un Dieu destructeur.

S'agissant des corps vivants en particulier (« Accidents propres au vivant »), tout le monde est d'accord sur la question du plaisir et de la peine⁴⁹, en particulier au sujet du mode d'être de la douleur : c'est un fait réel. Pour les philosophes, c'est un fait perceptif. Ils ont à nouveau une dette envers les mu'tazilites : la peine est une perception. Mais ils font à nouveau preuve d'une conception trop intellectuelle, trop abstraite, de la peine : pour eux, souffrir, c'est savoir qu'on souffre. Pire, ils tendent au déni de souffrance : celle-ci n'est qu'une dissociation, c'est-à-dire une privation, un attribut négatif. La question du statut du plaisir et de la peine est bien sûr un enjeu qui dépasse la seule biologie : elle engage l'eschatologie. Mais pour Rāzī, il ne doit pas y avoir de disjonction entre la physiologie et l'eschatologie : le plaisir et la peine de l'au-delà sont plaisir et peine sensibles et doivent être comparables aux états vécus du corps vivant. Car le salut des philosophes est trop abstrait : c'est le plaisir intellectuel. Il n'a donc rien à voir avec le plaisir physique. Il n'y a même aucune mesure entre celui-ci et celui-là.

En théologie (*ilāhiyyāt*), au sujet des attributs divins, il y a certaines divergences, dont la plus importante concerne le premier attribut divin positif⁵⁰. Les philosophes font les originaux. Tout le monde s'accorde sur ceci : Dieu est Tout-puissant. Sauf les philosophes : Dieu est une cause nécessitante, et une cause nécessitante est d'une certaine manière impuissante : elle *ne peut pas* ne pas agir. Or pour Rāzī, pour ce que Dieu est un être nécessaire, il n'est pas une cause nécessitante. Paradoxalement, être puissant, c'est pouvoir ne pas agir. Il y a une opposition de style entre une divinité qui *peut-ne-pas*, et une divinité qui *ne-peut-pas-ne-pas*. Pour le reste, les théologiens s'accordent avec les philosophes pour considérer Dieu comme Savant⁵¹ : le monde est trop bien fait. L'argument est physico-théologique. Pour tout le monde, Dieu est Vivant⁵². Mais pas au même sens : pour les ash'arites et les mu'tazilites, c'est un attribut divin. Pour les philosophes, proches en cela du courant mu'tazilite d'al-Ḥusayn al-Baṣrī, c'est une propriété nécessaire et essentielle : vivre, c'est pouvoir, et pouvoir savoir.

Sur le chapitre des actions divines, la cosmogonie philosophique pose maintes difficultés (« Organisation des possibles »)⁵³. Admettons que le premier créé soit un intellect. On peut s'entendre sur la *nature* du premier effet, mais ensuite, on ne s'entend plus sur la *modalité* de l'action divine : l'un est censé ne produire que de l'un, mais il va de soi qu'au niveau de la création des corps (forme, matière, accidents), il y a production d'un multiple. La possibilité est censée avoir un rôle causal, mais la possibilité n'est rien et ce qui n'est rien ne peut rien faire. Enfin tous les possibles sont égaux devant Dieu : il n'y a pas de raison que certains agissent plutôt que d'autres.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 189-190.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 219-224.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 269-270.

⁵¹ *Ibid.*, p. 277.

⁵² *Ibid.*, p. 281.

⁵³ *Ibid.*, pp. 336-337.

Non, le plus simple, c'est encore que Dieu crée tout d'un coup. L'émanation, en multipliant les causes secondes, multiplie les difficultés.

Enfin, sur les matières traditionnelles, Rāzī semble accepter la preuve philosophique de la prophétie⁵⁴. L'homme est un animal politique. Mais il faut une loi pour réguler leurs échanges, un prophète pour imposer la loi, un signe divin pour imposer le prophète. Loi qui comporte l'obligation de craindre Dieu et de croire en la vie dernière, la récompense et le châtement, ce qui est tout un. Mais ensuite, on ne s'entend pas sur la question de la supériorité des anges ou des prophètes⁵⁵ : pour les philosophes, proches en cela des mu'tazilites, les anges sont supérieurs aux prophètes, quand les ash'arites affirment le contraire. La question est disputée parmi les musulmans, qui, sur des bases scripturaires, peuvent soutenir aussi bien une position que l'autre. Mais pour Rāzī, les anges, pour ce qu'ils connaissent mieux Dieu, peuvent bien lui désobéir. Et la connaissance de Dieu par l'homme est d'autant plus méritoire qu'elle est difficile.

Il faut noter que Rāzī range la question de la nature de l'âme dans l'eschatologie⁵⁶. La psychologie n'appartient pas à la physique. Rāzī confirme que sa psychologie n'a plus rien à voir avec le matérialisme théologique en réfutant la doctrine commune des théologiens, de l'âme comme forme sensible. Cette doctrine achoppe sur l'explication de l'identité personnelle. L'âme ne peut être ni une figure, ni sensible (sinon elle ne cesserait pas de changer). *L'essence de l'homme n'est pas sensible* : l'homme n'est pas un assemblage de figures et de couleurs. A cet égard, Rāzī crédite les philosophes d'une « preuve solide » : le sujet de connaissance ne peut pas être matériel, car la connaissance ne l'est pas. Pourtant, il maintient le doute : 1) il y a des facultés corporelles de l'âme, 2) tout être simple n'est pas intelligible, immatériel (le point, les corps simples etc.). Voire, d'après « des adversaires », la théorie philosophique de la perception ne permet pas d'expliquer comment on passe de la perception du particulier (par le corps) à la connaissance de l'universel (par l'esprit). De l'un à l'autre, il se fait un saut épistémologique inexplicable. Non, il faut que l'universel soit immédiatement donné avec le particulier, l'essence avec l'individu : je perçois l'homme dans *un* homme. *L'universel fait partie du particulier*. La résistance de Rāzī à la théorie philosophique de la connaissance persiste. Celui-ci maintient la tension entre l'unité de la substance de l'âme et la multiplicité de ses facultés, entre l'unité du sujet de connaissance et la pluralité des modes d'être de ses objets. Rāzī semble confirmer que l'âme peut connaître également universaux *et particuliers, sans que cela l'empêche d'être immatérielle*. Il penche toujours en faveur de la preuve avicennienne de l'immatérialité et de la survie de l'âme contre les théologiens classiques. Mais il maintient, contre les philosophes, que l'âme connaît le particulier comme tel.

Sur cette base, l'âme étant immatérielle, pour les philosophes, elle est immortelle : « Les esprits ne peuvent pas ne pas être »⁵⁷. Or, pour le théologien, l'âme peut périr pour la même raison qu'elle peut naître : elle pouvait être avant que d'être, elle peut ne plus être après avoir été. La possibilité n'étant rien, elle n'a pas de sujet : l'âme n'est pas une substance subsistant par soi. Rāzī disjoint la preuve de l'immatérialité de l'âme de celle de la survie de l'âme : l'une n'implique pas l'autre. Une substance spirituelle peut périr. Il faut donc revenir sur la doctrine philosophique selon laquelle ce qui n'est plus ne pourra plus être. Cette proposition, traditionnellement au début de l'ontologie philosophique, est déplacée dans l'eschatologie, car c'est par ses conséquences qu'elle intéresse le théologien. Elle se soutient de deux principaux arguments, l'un portant sur l'identité

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 367-368.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 374-377.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 378-382.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 386-388.

personnelle, l'autre sur la sémantique. Il est impossible que l'individu mort renaisse strictement identique à lui-même : il ne pourrait être dans cette seconde vie celui qu'il fut dans la première (or c'est une obligation si l'on veut que l'eschatologie coranique soit vraiment morale : que ce soit bien un seul et même individu qui, responsable de ses actes, comptable de son passé, soit récompensé ou puni, et pas un autre). De plus, dire qu'un non-être revient à l'être est un non-sens (puisque d'un non-être, on ne peut rien dire). A un sujet logique doit correspondre un sujet réel. Mais pour Rāzī, les arguments créationnistes et eschatologiques sont symétriques : si ce qui ne fut pas a pu être (ainsi la création du monde, ainsi la naissance de l'âme), ce qui ne sera plus pourra être à nouveau. Avant son existence, il y avait une essence pure. Après son existence, et avant sa « ré-existence », il y aura l'essence pure. Ne pas avoir été, pouvoir être après avoir été, voilà le propre de l'être possible. Ainsi, « le retour du non-être [à l'être] est possible »⁵⁸.

Voilà les principales divergences de la théologie philosophante de Rāzī avec la philosophie d'Avicenne. Cependant, il lui accorde l'essentiel : l'ontologie de l'être nécessaire et possible et la théologie de l'être nécessaire par soi (« Division des êtres en nécessaire et possible »). C'est sur la base de la métaphysique avicennienne qu'il réforme la théologie ash'arite. Rāzī se satisfait d'un Dieu comme être nécessaire par soi (« Propriétés du nécessaire par soi »)⁵⁹, car ce lui est une garantie suffisante d'unicité : Dieu est préservé par là de toute composition et de toute association. Preuve d'existence et preuves d'unicité s'articulent bien. La nécessité est aussi une garantie d'éternité (ne pas pouvoir ne pas être, c'est donc être toujours).

Cela dit, le théologien revient sur deux doctrines qu'il a pourtant lui-même forgées à l'épreuve de l'interprétation d'Avicenne : 1) la communauté d'existence, 2) l'ajout de l'existence. Le *Sharḥ* de Rāzī est le creuset où se forgent ces notions. Ce n'est donc pas ici le lieu d'entrer dans le détail. Disons seulement que la communauté d'existence est une manière de comprendre l'univocité de l'être (l'être se dit en un seul sens) et que l'ajout de l'existence est une manière de comprendre le primat de l'essence (l'essence précède l'existence). Toujours est-il que Rāzī finit par renoncer à l'une et l'autre doctrines, qu'il soutient pourtant dans ses sommes théologiques (*al-Maṭālib al-āliyya* et *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*), parce qu'elles lui semblent théologiquement trop coûteuses : la communauté d'existence ne garantit plus assez la transcendance divine. Le rapport entre l'existence et ses modalités (nécessité, possibilité) devient alors indéterminé : Rāzī n'admet plus avec Avicenne qu'il y a d'abord l'existence, une et la même pour tout, puis ses propres les plus universels, concomitants, nécessité et possibilité. Il refuse de se prononcer sur la question de leur rapport, pour lui aporétique. De même, il revient sur la doctrine de l'ajout de l'existence : il n'admet plus rigoureusement la division de l'essence et de l'existence. En effet, ce n'est plus une garantie suffisante d'unité (l'existence s'ajoute du dehors à l'essence divine : c'est un dualisme). Bref, de même que l'existence n'est plus *commune* au nécessaire et au possible, elle n'est plus *ajoutée* à l'essence. De même que le rapport existence/nécessité (ou possibilité), le rapport essence/existence est désormais laissé indéterminé. Pour éviter ces difficultés, il suffira d'affirmer seulement que ces attributs de l'être nécessaire par soi *découlent* de son essence (existence, nécessité, unité). Pour maintenir l'unité divine, Rāzī doit considérer la nécessité, malgré Avicenne, comme un attribut *néгатif*. S'il y a bien plusieurs êtres nécessaires (par soi/par un autre), il n'y a qu'un être nécessaire par soi. De plus, pour forcer encore la distinction, Rāzī, encore malgré Avicenne, considère la nécessité comme un attribut, non seulement négatif, mais *équivoque*.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 389-392.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 93-103.

Quant à la possibilité (« Propriétés du possible par soi »)⁶⁰, Rāzī admet que la possibilité soit indifférente à l'être et au non-être, et que le possible dépende d'une cause extérieure. Certes, ce n'est pas sans poser de difficultés. On a pu objecter que le possible, s'il n'est ni existant, ni non-existant, n'est rien du tout. En effet, la possibilité semble réductible à la nécessité ou à l'impossibilité : un possible existant, ou un possible avec sa cause, serait un être nécessaire ; un possible inexistant, ou un possible sans sa cause, une chose impossible. Cela rejoint une interrogation mentionnée ci-dessus, à savoir la question du statut de l'essence non existante ou de l'être possible en soi, c'est tout un. De plus, si le créable est le possible par soi, il y a déjà de l'être (le possible pur) avant l'être (le possible existant ou nécessaire par un autre). Le créé se précède lui-même en quelque sorte. Par la même raison, de l'autre côté, il n'y aurait pas de futur contingent. Reste donc que l'indifférence du possible à l'être et au non-être est une connaissance innée, évidente par soi. De même, on a pu objecter que la causalité n'est rien : ce n'est pas une chose du monde extérieur, ni un pur être de raison, sinon il ne se produirait rien dans le monde : la causalité est inassignable. Reste que la dépendance du possible envers sa cause est une connaissance innée, évidente par soi. Par la même raison qu'il est indifférent à l'être et au non-être, le possible n'a pas plus de raison d'être que de ne pas être. Et comme il a besoin d'une cause, on sait donc qu'il dépend du nécessaire. Rāzī admet donc inconditionnellement la doctrine avicennienne selon laquelle c'est parce qu'il est possible, non parce qu'il est « adventice », que le possible a besoin d'une cause. Et d'une cause non seulement pour exister, mais pour subsister. Non seulement pour venir à l'être, mais pour y persévérer et durer. L'être nécessaire par soi est ainsi la cause d'une création continuée.

Ainsi, Rāzī admet l'idée de Dieu comme d'un être nécessaire par soi, mais pas pour autant cause nécessitante, d'une existence continue du monde, mais pas pour autant éternelle, d'une substantialité immatérielle de l'âme, mais pas pour autant immortelle.

b. *Shahrastānī*

Le cas de Shahrastānī est singulier : celui-ci fait le lien entre Rāzī et Ṭūsī. Lointain maître à penser de Ṭūsī, en tant qu'ismaélien, il est aussi l'un des maîtres de Rāzī, en tant qu'ash'arite. Dans son commentaire aux *Ishārāt*, Ṭūsī ne manque pas de référer à Shahrastānī un certain nombre d'objections de Rāzī, en particulier en matière de cosmologie : la critique de l'émanationnisme, et de la multiplication des causes secondes que cela comporte, lui est en partie due.

Une fois encore, le rapport de Shahrastānī à Avicenne n'est pas sans mélange. Mais le registre des critiques qu'il adresse à Avicenne est légèrement différent de celui des critiques de Rāzī. En effet, Shahrastānī appartient à la première génération des théologiens ash'arites anti-avicenniens, largement tributaire du courant ghazalien et du *Tahāfut al-falāsifa*. Cependant, une inflexion a déjà été apportée à la démarche de Ghazālī : quand celui-ci mesure la philosophie à la révélation, étudie presque en juriste le caractère licite ou non des doctrines philosophiques, et se contente de montrer l'insuffisance des démonstrations, Shahrastānī, lui, combat sur le terrain de l'adversaire, dispute en philosophe avec les philosophes, et entend opposer la preuve à la preuve⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 104-121.

⁶¹ Griffel, F., « Ismā'īlīte Critique of Ibn Sīnā: al-Shahrastānī's (d. 1153) *Wrestling Match with the Philosophers* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. K. el-Rouayheb et S. Schmidtke, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 210-232.

Dans le *Kitāb al-milal wa l-niḥal* (*Livre des religions et des sectes*), Avicenne tient une place à part. Le livre s'organise en deux grandes parties : d'abord les « religions proprement dites » (*dyanāt wa milal*), où sont rangés d'abord les musulmans, puis les « gens du livre » (*ahl al-kitāb*), juifs et chrétiens, enfin ceux qui ont un « semblant de livre » (*shabh kitāb*), mazdéens et dualistes ; puis les « sectes » ou « croyances arbitraires » (*ahwā' wa niḥal*) où sont rangés les Sabéens, les philosophes, les païens arabes (les Arabes de la Jāhiliyya) et les Indiens. Les philosophes sont rangés par ordre chronologique : les sept sages, les premiers philosophes grecs, les philosophes grecs tardifs, enfin les philosophes modernes de l'islam. Or ces philosophes modernes se résument à un et un seul : Avicenne. Avicenne est *le* philosophe de l'islam. Toute sa doctrine est résumée, en un volumineux exposé, dans l'ordre suivant des sciences philosophiques : logique, métaphysique, physique⁶².

Mais surtout, dans la *Muṣāra'at al-falāsifa*, Shahrastānī se mesure à son adversaire et l'affronte sur « sept questions de métaphysique, pour un total d'un peu plus de soixante-dix questions de logique, de physique et de métaphysique » : 1) la liste des divisions de l'être, 2) l'existence de l'être nécessaire, 3) l'unicité de l'être nécessaire, 4) la science de l'être nécessaire, 5) la genèse du monde, 6) la liste des principes et 7) divers problèmes⁶³. En général, l'auteur commence par élever une liste d'objections (*i'tirād*) ou de contradictions (*tanāqud*) et finit par donner son point de vue, dans une section intitulée « L'option vraie » (*al-mukhtār al-ḥaqq*). Les contradictions ne sont pas celles apportées par un contradicteur extérieur : ce sont des auto-contradictions d'Avicenne. Pour nous en tenir aux chapitres qui suivent ce modèle, voici un aperçu des questions disputées et des alternatives opposées à Avicenne :

(Ch. 2) Sur le chapitre de l'existence de l'être nécessaire, Shahrastānī formule quatre contradictions :

- (Pb 1) L'être nécessaire se divise en nécessaire par soi et nécessaire par un autre. Or il est impossible qu'il y ait deux êtres nécessaires.
- (Pb 2) « Etre nécessaire par soi » est le nom de la réalité unique de Dieu. Or « être », « nécessaire » et « par soi » signifient trois choses différentes.
- (Pb 3) L'être nécessaire est un *sous tout rapport*. Or s'il l'est sous tous les rapports, c'est qu'il en a plusieurs : il n'est pas *un* sous tout rapport.
- (Pb 4) L'être nécessaire a son espèce en lui-même. Or, les corps célestes aussi⁶⁴.

(Ch. 3) Sur le chapitre de l'unicité de l'être nécessaire, il formule quatre contradictions et ajoute son parti pris :

- (Pb 1) L'être nécessaire ne se dit pas de plusieurs. Or l'être nécessaire a une espèce et l'espèce se dit de plusieurs individus.
- (Pb 2) L'être nécessaire est défini par une espèce *générale* (l'existence) et des différences spécifiques (un, parfait, cause première, nécessaire). Or, normalement, dans un individu quelconque, autre chose est d'être considéré en général, dans son espèce, autre chose de l'être individuellement, mais ici, l'espèce générale et l'individu particulier sont identiques.

⁶² al-Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *al-Milal wa l-niḥal*, éd. 'Abd al-'Azīz al-Wakīl, Mu'assasat al-Ḥalabī, Le Caire, 1387/1968, vol. 3, pp. 3-75.

⁶³ al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, University of Tehran, Mc Gill University, Téhéran, 1383/2004, pp. 1-5.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 46-53.

- (Pb 3) L'être nécessaire est absolument un. Or il a une multiplicité d'aspects. Être un « sous tout rapport », c'est n'avoir *aucun* rapport.
- (Pb 4) Il ne peut exister deux êtres nécessaires par soi, car il faudrait qu'ils aient des propriétés communes (nécessité etc.) et différentes : ils seraient composés. Ici, communauté *de concept* implique communauté *réelle*. Or il peut exister deux êtres nécessaires (par soi/par un autre), qui ont la propriété commune d'être nécessaire, sans pour autant que le nécessaire par soi soit composé. Là, communauté de concept n'implique pas communauté réelle⁶⁵.

En vérité, l'être n'est pas univoque (pas même « analogique »), mais équivoque. La connaissance de Dieu est indémontrable : elle est innée. De même que les possibles dépendent d'un être nécessaire, les opposés dépendent d'un principe unificateur. Ce principe est indépendant. S'il est indépendant, il est unique. Mais l'unité ne s'entend pas en un sens numérique (l'un serait opposé au multiple et composerait le multiple). Ce n'est pas non plus l'unité d'une totalité ou d'un universel (genre, espèce etc.). C'est une unité sans contraire ni semblable.

De plus, Dieu peut causer à la fois la multiplicité des êtres et n'en créer réellement qu'un, puisque le créateur a une double relation, universelle et particulière, à la création : le général se particularise et le particulier se généralise par degrés. Il est plus vraisemblable que Dieu cause tout d'un coup, plutôt qu'un seul effet, et tout le reste par l'intermédiaire de celui-ci, d'autant plus que si l'un ne produit que de l'un, l'unité divine est commune, non transcendante. D'ailleurs, tous les possibles, ayant en commun la possibilité, ont une égale dépendance à leur principe. Enfin, si l'intellect agent peut causer le monde des formes multiples sans multiplicité en lui, Dieu le peut à plus forte raison. A supposer même qu'il soit multiple, un petit multiple est capable de produire un infini : il n'y a pas autant d'aspects requis dans la cause que de multiplicité dans l'effet produit⁶⁶.

(Ch. 4) Sur le chapitre de la science de l'être nécessaire, Shahrastānī formule trois contradictions :

- (Pb 1) L'être nécessaire a trois aspects : il est intellect, intelligent et intelligé. Or, il n'est pas pour autant multiple en son concept.
- (Pb 2) Tantôt l'être nécessaire pense avant d'agir, tantôt il agit avant de penser, tantôt, pour lui, penser, c'est faire.
- (Pb 3) Tantôt penser, c'est agir (état positif), tantôt penser, c'est être abstrait, im-matériel (état négatif).
- (Pb 4) (argument *ad hominem*) Avicenne est semblable aux chrétiens, trinitaires : l'essence divine comporte trois aspects sans cesser d'être une comme le Dieu des chrétiens est un en trois personnes⁶⁷.

Il termine par « l'idée vraie » : l'être nécessaire a connaissance des universaux et des particuliers, des êtres éternels et des êtres corruptibles. Voire, sa science est au-delà de ces deux modes de connaissances. L'homme connaît Dieu, comme cause, par ses effets, à la mesure de la perfection reçue de Dieu. Dieu connaît tout d'un coup, car ses connaissances ne s'excluent pas

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 79-83.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 110-122.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 127-130.

mutuellement : tout lui est égal. Sa science est enfin intemporelle. Elle transcende l'espace et le temps : tous les temps et les lieux lui sont égaux⁶⁸.

(Ch. 5) Enfin, sur le chapitre de la genèse du monde, Shahrastānī ne commence que par une objection et finit par son opinion :

- (Pb) Existence et éternité ne s'entendent pas en un même sens de Dieu et du monde⁶⁹.

En vérité, l'antérieur, le postérieur et le simultané s'entendent en plusieurs sens. Il faut distinguer l'antériorité d'existence de l'antériorité d'essence et de nature. L'antériorité de Dieu au monde n'est pas une antériorité de nature (comme entre les nombres), pas non plus seulement d'essence (comme entre la cause et l'effet) mais une antériorité ontologique (du donateur au récepteur de l'existence). Car l'antériorité de l'origine de l'existence sur ses sujets est au-delà de la causalité : donner l'être est encore plus que nécessiter. Le monde ne coexiste avec Dieu en aucun sens. Pas dans le temps, bien entendu (le monde n'est pas éternel, et Dieu ne précède pas même le monde « dans le temps »). Mais pas plus par essence, en perfection etc. Voire Dieu précède le monde en tous les sens. Même les êtres supralunaires, immatériels, ont un commencement d'être et même d'essence : ils ont une « origine essentielle ». Le temps, la perpétuité même, n'existent qu'avec le mouvement, au niveau des corps : les corps ont une origine temporelle.⁷⁰

De manière générale, Shahrastānī trouve dans la théologie ash'arite de quoi suppléer aux doctrines avicenniennes qui lui semblent insuffisantes pour assurer l'absolue transcendance divine. Sa principale ressource consiste à considérer les attributs divins (existence, unité, nécessité, éternité) comme équivoques. Ce par quoi il se distingue de l'ash'arisme en revanche, c'est qu'il tire l'équivocité des attributs divins dans le sens d'une théologie négative.

c. Qūnawī

Ṭūsī a été initié au soufisme dans son jeune âge, à Nishapur, où il a connu Farīd al-dīn 'Aṭṭar. Il a achevé sa carrière par un manuel de soufisme, *Awṣāf al-ashrāf*. Cela ne l'a pas empêché de critiquer le soufisme dans sa période ismaélienne, dont il met en cause les pratiques ascétiques, dans *Rawḍat al-taslīm*⁷¹. Mais il n'en demeure pas moins qu'il applaudit à l'abrégé de sciences soufies du célèbre neuvième chapitre des *Ishārāt* sur « les stations des mystiques ». Enfin, il se réfère dans son propre manuel de soufisme, *Awṣāf al-ashrāf* aux plus anciennes traditions soufies, et les moins en faveur, celle de Ḥallāj en particulier⁷². Il faudra attendre encore une génération après sa mort pour voir l'association entre l'école philosophique de Ṭūsī et la nouvelle école soufie de Qūnawī, dans l'œuvre d'un commun disciple : Quṭb al-dīn al-Shīrāzī, connu de surcroît pour son commentaire de *Ḥikmat al-ishrāq* de Suhrawardī. Alors le mariage des philosophies avicennienne, illuminative, et du soufisme sera consommé. Pour l'heure, l'alliance de la philosophie et du soufisme ne va pas de soi.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 159-163.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 201-207.

⁷¹ Ṭūsī, Nasīroddīn, *La Convocation d'Alamūt, Rawdat al-taslīm*, tr. Ch. Jambet, Verdier/UNESCO, Islam spirituel, Lagrasse, 1996, pp. 261-264. L'âme du soufi se sépare du corps avant d'avoir atteint la perfection : aussi le désir et la colère se donnent-ils libre cours avant d'être soumis par l'intellect.

⁷² al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Awṣāf al-ashrāf*, Jama'iyyat al-ma'ārif al-islāmiyya al-thaqāfiyya, Beyrouth, 1432/2011, pp. 91-92 : au stade de l'unification (*al-ittiḥād*), Ṭūsī commente la proposition : « Je suis la Vérité » (*anā l-ḥaqq*).

Le correspondant de Ṭūsī, seul interlocuteur, donc, contemporain de Ṭūsī, adresse à celui-ci une série de onze questions :

- (Q1) Si l'existence de l'être nécessaire s'ajoute à sa réalité ou si elle lui est identique⁷³.
- (Q2) Si l'essence possible est créée (*maj'ūla*) ou non et si l'essence en tant que telle est réelle ou irréelle⁷⁴.
- (Q3) Si l'être universel en tant qu'être seulement est un possible ou non ; si oui, s'il a une réalité en plus d'être de l'être⁷⁵.
- (Q4) Sur le principe « De l'un n'émane que de l'un »⁷⁶ :
 - Question des intellects, quelle est la cause de leur ordre.
 - Quelle est la cause de la production du multiple à partir du premier intellect un.
 - Si les aspects supposés en lui sont la cause ou une partie de la cause de production du multiple alors qu'ils ne sont pas réels.
- (Q5) Sur l'âme humaine⁷⁷ :
 - Quelle est la réalité de l'âme humaine et si elle existe.
 - Si l'âme est immatérielle, éternelle et n'a pas besoin d'autres conditions que sa condition matérielle en ce monde pour se perfectionner.
 - Comment l'âme gouverne le corps.
 - S'il est impossible à l'âme de gouverner plusieurs corps et formes en même temps ou si ce n'est possible qu'à certaines âmes.
 - Si elle existe après le mélange corporel et est individuée par lui ou préexiste au corps.
 - Si elle connaît tout et l'oublie à cause de sa condition corporelle ; si elle est simple et ne connaît rien ; ou si elle connaît les universaux, acquiert les particuliers par le corps, oublie les universaux à cause de l'action du corps et doit s'en ressouvenir.
 - Si elle est liée au corps par une commune mesure ou non ; quelle peut être la commune mesure entre une âme simple et un corps composé (question analogue au rapport de Dieu aux possibles).
 - Si l'âme peut se dépouiller de tout lien ou s'il subsiste un lien tel que la séparation soit plus forte que lui.
 - Si l'âme peut se détacher complètement dès ici-bas ou s'il n'y a de séparation complète que la mort.
 - Si l'âme séparée est distincte des autres âmes par les dispositions acquises grâce au corps.
- (Q6) Sur les corps⁷⁸ :
 - *Quid* de la puissance, de la prédisposition et de la réceptivité des corps (naturels en particulier) ?
 - S'il est impossible que l'espèce humaine disparaisse du monde par un événement universel du monde supralunaire.

⁷³ Qōnawī, Ṣadr ud-Dīn-i et Ṭūsī, Naṣīr ud-Dīn-i, *Annäherungen, Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qōnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī (al-Murāsālāt)*, éd. G. Schubert, Bibliotheca Islamica, vol. 43, Beyrouth, 1416/1995, p. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 72-74.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 79-82.

- S'il est impossible que les êtres (l'espèce humaine en particulier) existent à nouveau en ce monde après avoir cessé d'exister, à l'identique ou non.
- Si les forces célestes sont infinies, invariables et incorruptibles.
- Comment la composition peut causer la subsistance de ses propres causes (les parties).
- Si les corps célestes n'ont pas les mêmes propriétés que les corps naturels.
- (Q7) S'il y a des plaisirs et des peines purement spirituels, sans propriété physique⁷⁹.
- (Q8) Sur l'émanation⁸⁰ :
 - Ce qu'est l'émanation (*fayḍ*).
 - Comment elle se produit.
 - Ce que sont la causation de l'existence et celle de la subsistance (*ijād, imdād*).
- (Q9) Si les causes et les effets régressent et prolifèrent à l'infini⁸¹.
- (Q10) Comment l'infini provient du fini⁸².
- (Q11) Il y a des substances qui se corrompent en s'altérant alors que l'altération n'est pas censée produire la corruption⁸³.
- (Q12) Pourquoi l'inhérence de la forme dans la matière, pourtant l'une et l'autre indivisibles, forme un corps divisible⁸⁴.

Voilà un tour d'horizon des problèmes que pose Avicenne et que Ṭūsī va devoir résoudre.

II. Pourquoi les *Ishārāt* ? Retour au sens d'Avicenne

A. Naissance d'une tradition exégétique

1. *Ishārāt* et avicennisme iranien

Les *Ishārāt* sont la source première du regain d'influence de l'avicennisme, et cela mieux même que l'œuvre majeure d'Avicenne, *al-Shifā'* (*La Guérison*). On peut situer la date du regain d'intérêt pour *al-Shifā'* vers la deuxième moitié du XVI^e siècle, avec l'œuvre de Mīr Dāmād (m. 1630). Auparavant, il semble qu'il n'y ait guère eu que deux cas isolés de commentaires du *Shifā'*, par 'Allāma al-Ḥillī (m. 1325) et Dashtakī (m. 1542). On observe du reste un manque d'intérêt certain chez les commentateurs pour les autres grandes œuvres du *Shaykh al-rā'is*, puisque nous ne disposons que des commentaires de la *Najāt* par Shahrastānī et al-Isfarā'inī (et on sait qu'il y en a eu un troisième, aujourd'hui perdu, d'al-Bayhaqī), des *Uyūn al-ḥikma* par Rāzī, de *al-Khuṭba al-gharrā'* par Mas'ūdī⁸⁵. Le fait est d'autant moins banal qu'après une période de critique radicale de la nécessité et de la véridicité de la philosophie, c'est-à-dire de l'avicennisme, opérée par Ghazālī ou al-Balkhī, il n'était pas évident qu'Avicenne pût devenir le « Maître » qu'il est devenu. À plus forte

⁷⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

⁸² *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸³ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁵ Voir Jambet, Ch., « L'héritage d'Avicenne au XVII^e siècle : Le Commentaire de la Métaphysique du *Shifā'* par Mullā Ṣadrā », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 120 (2011-2012), p. 75 ; Wisnovsky, R., « Avicenna's Islamic reception », in *Interpreting Avicenna*, éd. P. Adamson, Cambridge, 2013, pp. 190-213 ; Shihadeh, A., « Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, 2017, pp. 296-325.

raison, après la supposée « critique » de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Or, il convient de noter deux choses : non seulement Avicenne fait autorité dans les écoles, mais il devient ainsi le maître de l'enseignement philosophique, dans l'Orient musulman, principalement comme auteur des *Ishārāt* – on ne compte plus les commentaires de son œuvre (par al-ʿĀmidī, Ibn Kammūna, al-Tustarī, al-Taḥṭānī etc.), ni les commentaires de commentaires. La question est donc double : pourquoi Avicenne plutôt qu'un autre ? Pourquoi *cet* Avicenne plutôt qu'un autre ?

2. Originalité des *Ishārāt*

On a pu émettre plusieurs hypothèses pour expliquer que l'avicennisme iranien soit né des *Ishārāt*⁸⁶ : la longueur (raison caduque : la *Najāt* ou les *ʿUyūn* faisaient tout aussi bien l'affaire selon ce critère), la forme (structure favorable au commentaire par son style énigmatique), le contenu : le thème de la causalité (*Ishārāt*, IV) est l'occasion de la rencontre des deux distinctions cardinales typiquement avicenniennes (essence/existence ; nécessaire par soi/nécessaire par un autre, possible par soi). Il y va de l'enjeu théologique de la création : qu'est-ce qu'une création coéternelle et partageant la nécessité d'être avec son créateur ? Ces thèmes, disjoints dans le *Shifāʿ* (*Ilāhiyyāt*, I ; VI ; VIII) seraient ici conjoints pour donner consistance à la preuve de l'existence de Dieu qui n'est rien moins que l'objet même de la métaphysique (*Ilāhiyyāt*, I, 1). Enfin, le mode d'enseignement et la transmission de maître à disciple qui expliquerait la prolifération des commentaires : trois disciples séparent Avicenne de Rāzī (Bahmanyār, Khayyām, al-Masʿūdī), deux séparent Ṭūsī de Rāzī (al-Misrī, al-Abharī). Alors pourquoi les *Ishārāt* ?

Le début du prologue du commentaire de Rāzī⁸⁷ est éminemment remarquable et nous donne des éléments de réponse que nous devons poursuivre : l'ouvrage d'Avicenne est dit « de petite taille, mais riche en connaissance (*kathīr al-ʿilm*), pourvu d'un titre éminent, organisé de manière complexe (*mustaghliq al-naẓm*), difficile à comprendre (*muṣṭaṣʿib ʿalā l-fahm*), plein de merveilles (*mushtamil ʿalā ʿajab al-ʿujāb*), bien fait pour l'esprit des plus grands savants, plein de points et de contenus étonnants (*mutaḍammin ʿalā l-nukat al-ʿajība wa l-fawāʿid al-gharība*), comme on n'en trouve pas dans les petits opuscules, ni dans les grandes sommes ». C'est-à-dire, vraisemblablement, la *Najāt* et le *Shifāʿ*. Trop faciles. Alors que dans les *Ishārāt*, comme prétend l'avoir fait Rāzī, on peut passer le gros de son existence à s'abîmer dans ses profondeurs, à la recherche du sens de ses mystères (*asrār*) et de sa composition (*mabānī*), de ses énigmes (*ghawāmiḍ*) et de ses problèmes (*mushkilāt*). 1) Obscurités d'expression, 2) ordre des raisons et 3) problèmes philosophiques semblent faire le prix de l'ouvrage. Sans compter que, de manière circonstancielle, les *Ishārāt* sont un livre à la mode chez les intellectuels qui se piquent de philosophie et exercent sur l'époque un effet de fascination certain.

3. De l'aporie à l'explication

La tradition avicennienne ne précède pas la tradition exégétique des *Ishārāt*, mais la suit. La théorie avicennienne supposée « authentique » se forme à l'épreuve d'une pratique, la pratique exégétique. Aussi bien, la formation de l'école avicennienne est concomitante de la transformation de cette pratique : la doctrine avicennienne sera le résultat de la pratique théorique de l'interprète

⁸⁶ Wisnovsky, R., « Avicenna's Islamic reception », in *Interpreting Avicenna*, Cambridge, 2013, pp. 190-213.

⁸⁷ al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Sharḥ al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. A. Najafzāda, Institute of Islamic Studies, Tehran University, Mc Gill University, Téhéran, 1384/2005, pp. 1-6.

exact et fidèle (*muḥaqqiq*). On assiste ainsi à une modification du *taḥqīq* (« vérification »), selon la fin que le commentateur se propose, qui est d'éprouver la cohérence des thèses de l'auteur avec (i) ses propres thèses dans le même texte, (ii) ses propres thèses dans d'autres textes, (iii) les thèses d'autres auteurs. On passe ainsi du commentaire *problématique* au commentaire *systématique*⁸⁸. Ce passage est typique des textes de la première période post-avicennienne, qu'ils soient anti-avicenniens (*Tahāfūt al-falāsifa* de Ghazālī, *Kitāb al-muṣāra'a* de Shahrastānī) ou avicenniens mais critiques (*Kitāb al-mu'tabar*, Abū al-Barakāt al-Baghdādī) ou qu'il s'agisse d'œuvres originales, qui ne sont plus des commentaires, mais fondent une philosophie nouvelle (*Kitāb al-Talwīhāt* de Suhrawardī).

Le moment critique était nécessaire pour établir la revue des problèmes, voire des apories, du système avicennien, pour amener dans un second moment une révision de détail de la doctrine. Après le premier commentaire problématique de Mas'ūdī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī inaugure la lignée des commentaires systématiques, mais non sans mélange de critiques. Il surimpose au plan des *Ishārāt* sa propre structure, divisant les chapitres (*namāt*) en questions (*masā'il*) et subdivisant ceux-ci en paragraphes (*fuṣūl*). La compréhension se substitue à la critique. C'est la fonction de la structure surimposée : dégager les problèmes architectoniques et principaux (*rū'ūs*). Ṭūsī modifie cette tradition pour en inaugurer une nouvelle : il substitue le commentaire de second ordre au commentaire de premier ordre, c'est-à-dire qu'il s'agit, pour lui, au moins autant de commenter le commentaire de Rāzī que le texte d'Avicenne. Ceci crée un précédent, faisant définitivement du couple Rāzī/Ṭūsī la pierre de touche de la vérité, les sources auxquelles se réfèrent sans cesse les commentateurs postérieurs. Il n'y a plus dès lors qu'à se ranger derrière l'un ou l'autre. Or, c'est Ṭūsī qui l'emporte progressivement.

Cela inaugure une période de surenchère, où tout successeur reproche au prédécesseur un manque de compréhension. La tradition critique de l'objection fait retour, non contre Avicenne, mais contre Rāzī, par l'intermédiaire de Ṭūsī. Cependant, on a pu montrer que la tradition critique de Rāzī a fait des émules, comme Āmidī, Samarqandī, Iṣfahānī, qui n'adoptent pas la méthode strictement constructionniste de Ṭūsī. Quṭb al-Dīn al-Rāzī apporte une significative inflexion au commentaire d'Avicenne, en portant le genre de la *Muḥākama* à son apogée, en élevant un tribunal et en s'en faisant le juge. Après ses maîtres al-Ḥillī et al-Tustarī, Quṭb al-Dīn accorde le dernier mot à Ṭūsī : tous trois ont en commun d'être des shī'ites duodécimains. Ce tournant est décisif : s'il nous reste une quarantaine d'exemplaires de commentaires du commentaire de Rāzī, il en existe plus de 330 de celui de Ṭūsī et plus de 350 de celui de Quṭb al-Dīn al-Rāzī⁸⁹. Pourtant, il n'allait pas du tout de soi que dût naître pareille tradition exégétique : ainsi, dès le *Kitāb al-alwāḥ al-'Imādiyya*, Suhrawardī réalise un manuel philosophique, qui est un *patchwork* composé non pas seulement d'idées mais de pleines citations des *Ishārāt*, et qui, pour être parfois même un pur plagiat, n'est pas un commentaire et n'a pas fait date dans cette lignée dont nous parlons.

Paradoxalement, la tradition exégétique qui se forme autour des *Ishārāt* part d'un milieu non seulement étranger, mais hostile à la philosophie avicennienne : du côté des savants et théologiens ash'arites, après l'émergence du « courant ghazalien » issu du *Tahāfūt al-falāsifa*. Courant qui n'est

⁸⁸ Wisnovsky, Robert, « Avicennism and Exegetical Practice... », in *Oriens* 41, 2013, pp. 349-378 ; « Towards a genealogy of Avicennism », in *Oriens* 42, 2014, pp. 323-363.

⁸⁹ Avec le fameux bon mot de Ṭūsī distinguant le *sharḥ* (explication) et le *jarḥ* (critique), Ṭūsī va bientôt devenir seul *imām al-muḥaqqiqīn* (guide de ceux qui cherchent la vérité), quand Rāzī va devenir *imām al-mushakkikīn* (guide de ceux qui sèment le doute). Ironie du sort pour celui qui écrit son commentaire en réponse au *Kitāb al-Shukūk* (*Livre des doutes*) de Mas'ūdī.

pas sans mélange, puisqu'à la fois il condamne et il s'approprie la philosophie avicennienne. Le commentaire qui inaugure la tradition est l'ouvrage de Mas'ūdī, les *Mabāḥith wa l-shukūk 'alā Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt* (*Recherches et doutes sur le Livre des indications et avertissements*). Or cela va être le point de départ de transformations structurelles du *kalām* « classique » dans la période post-avicennienne, au cours de l'âge « moyen » de la philosophie et de la théologie en islam, âge de transition dont le résultat final sera une forme de théologie philosophique portée par Fakhr al-Dīn al-Rāzī⁹⁰.

a. *Un commentaire aporétique (Mas'ūdī)*

Ce livre est l'ouvrage par où tout commence. Les *Shukūk* seraient l'une des sources de la transition entre les deux bornes du tournant philosophico-théologique de cet âge « moyen » qui va de Ghazālī à Rāzī. Or ce sont eux qui inaugurent la vénérable tradition des commentaires des *Ishārāt* d'Avicenne, pas encore exégétique, mais critique. Ils surviennent à un moment où prédominent deux courants, un courant avicennien « *mainstream* » et un courant anti-avicennien divisé en deux tendances, modérée et extrême, représentées respectivement par Mas'ūdī et al-Balkhī, prémisses de la « méthode analytique et dialectique », « à la fois critique, systématique et constructive » de Rāzī. Enfin, ils désignent à la postérité, de Rāzī à Mullā Ṣadrā, les principaux problèmes du système avicennien, physiques et surtout métaphysiques (nature de l'existence, de la perception, de la connaissance, du rapport de la matière et de la forme, de l'âme et du corps, de Dieu etc.)⁹¹.

Mas'ūdī, savant de cour, aurait croisé le jeune Rāzī lors de joutes dialectiques en Transoxiane. Il est au confluent des deux courants de « théologie critique » à la manière de Ghazālī et de « philosophie critique » à la manière d'Abū l-Barākāt al-Baghdādī. Aussi sa méthode n'est-elle pas systématique, mais critique. On lui prête enfin des sympathies ash'arites⁹².

Le commentaire de Mas'ūdī se rattache au genre du commentaire aporétique (*shakk*), qui n'est pas nouveau : il remonte au moins à Abū Bakr al-Rāzī (*Doutes sur Galien*) et Ibn al-Haytham (*Doutes sur Ptolémée*). Mais la critique reste localisée : c'est un scientifique qui rectifie la doctrine d'un autre. Cela reste l'affaire de spécialistes dans une science particulière, et il n'est nullement question de révolution scientifique. Elle assume volontiers une certaine irrévérence. Tout critique qu'il soit, le commentaire de Mas'ūdī innove cependant d'une certaine manière : ce n'est pas une réfutation (*radd*) selon la première manière des anti-avicenniens (comme le *Ḥudūth al-'ālam* d'al-Balkhī), mais un examen objectif, sans parti pris idéologique (*al-mayl wa l-aṣabiyya*). Pour autant, si Mas'ūdī impose le texte, la méthode restera sans lendemain. Il ne range pas ses questions selon un ordre systématique des sciences. Sans autre principe d'organisation que celui des juristes (la progression des principes, *uṣūl*, aux dérivés, *furū'*), dès les *Jawābāt* de Rāzī, la critique cède le pas à l'exégèse.

Au point de vue doctrinal, la critique est assez conventionnelle et, malgré la profession initiale, l'esprit ash'arite, assez sensible. Elle est, en psychologie, tributaire des idées d'al-Baghdādī (pour la connaissance des particuliers en théorie de la connaissance). Tributaire, surtout, du *Tahāfut* de Ghazālī en psychologie (sur les questions de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, en faveur

⁹⁰ al-Mas'ūdī, Sharaf al-dīn, *Doubts on Avicenna, A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*, éd. A. Shihadeh, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 95, Leyde-Boston, 2016.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 1-6.

⁹² *Ibid.*, pp. 7-43.

d'un pur fidéisme) et en métaphysique (sur les questions de la nature de Dieu, de la création et du monde : essence et attributs divins, création *ex nihilo* et directe de tous les êtres par Dieu, connaissance divine des particuliers).

Le commentaire de Mas'ūdī est donc une œuvre un peu bâtarde, aux canons encore mal fixés : dans le même temps qu'il finit une tradition (celle du genre des *Doutes*), il en commence une autre, où la critique se veut plus constructive que destructive (la méthode de résolution se traduit jusque dans le titre du commentaire de Ṭūsī : *Ḥall al-mushkilāt*). Il est aussi mal situé par rapport à ses influences, à mi-chemin entre la critique théologique, à la manière de Ghazālī, et la philosophie critique, à la manière d'un Baghdādī ou d'un Balkhī. Bref, c'est une œuvre d'un genre aux contours encore flous, mal définis. Au total, les *Shukūk* témoignent d'une « théologie philosophique naissante », encore « inchoative et non systématique », sur le fond de la grande question de l'accord entre philosophie et révélation⁹³.

b. Un commentaire aporétique (Rāzī)

C'est Mas'ūdī qui a amené Rāzī aux *Ishārāt*, par une voie doublement négative : par une réponse, sur le fond, aux objections de celui-ci (les *Jawābāt*) ; par une nouvelle méthode, sur la forme, pour remédier à la confusion des *Doutes*.

Rāzī serait passé par quatre phases au cours de sa carrière : 1) une « phase juwaynienne, tardive, de la théologie classique ash'arite », 2) une phase « proto-néo-ash'arite », si l'on ose dire, à l'épreuve de l'opposition entre l'école avicennienne (de 'Umar b. Sahlān al-Sāwī), et l'anti-avicennisme théologique (d'ibn Ghaylān al-Balkhī, ultra-ghazalien, et Sharaf al-dīn al-Mas'ūdī), 3) la période philosophique (l'époque des « livres de philosophie (*kutub falsafiyya, ḥikmiyya*) » : *Jawābāt* (*Réponses à Mas'ūdī*), *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, *Mulakhkhaṣ*, *Sharḥ* (*Commentaire des Ishārāt*)). Enfin, 4) la synthèse de théologie philosophante (*Muḥaṣṣal* et *al-Maṭālib al-'āliyya*)⁹⁴. Le commentaire des *'Uyūn al-ḥikma* daterait de cette dernière période, postérieure aux commentaires des *Ishārāt*. Pourquoi Rāzī ne s'est plus contenté des *Ishārāt* mais a cru bon d'étudier les *'Uyūn*, c'est ce qu'il ne nous appartient pas de démêler, mais le fait est que ce dernier essai est resté sans lendemain. Le résultat en fin de carrière est un « néo-ash'arisme », qu'on peut appeler « ash'arisme avicennisant ».

La méthode dialectique de Rāzī, appliquée à la philosophie, nourrie de l'expérience de la seconde période de sa carrière intellectuelle, est ainsi caractérisée, en ses propres termes en préface ou au début des *Mabāḥith*, de *Nihāyat al-'uqūl* et du *Mulakhkhaṣ* :

- une « opposition méthodique au dogmatisme (*taqlīd*) philosophique et théologique » : la défense de l'examen rationnel (*baḥth*) contre la disputation (*jadal*) ;
- un « recueil systématique (*taḥṣīl*) et une recherche critique (*taḥqīq*) », moyen terme entre le dogmatisme philosophique et la critique théologique systématique, « non apologétique mais méthodique » :
 - par le *taḥṣīl* ou réduction des arguments (extraction du noyau (*lubāb, zubda*) de l'argument de sa gangue (*qishr*)⁹⁵) ;

⁹³ *Ibid.*, pp. 78-85.

⁹⁴ Shihadeh, A., « Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, 2017, pp. 296-325.

⁹⁵ C'est le projet clair des *Lubāb al-Ishārāt*.

- par le *taḥqīq* ou vérification de l'argument (fouille en profondeur (*istiḡṣā'*, *ta'ammuq*, *taghalghul*)).

Il y va d'un certain rapport à la vérité et le but est d'obtenir la certitude. Or, deux conditions sont requises :

- la problématisation (doutes, *shukūk*) et la résolution (*ḥall*), terme de la suspension du jugement (*tawaqquf*) ;
- le classement et l'ordonnement des problèmes (*tartīb*, *tafīq*).

Sur la forme, cela implique de passer du commentaire (exclusivement) « aporétique » ou problématique (*shukūk*) illustré par Mas'ūdī au commentaire « exégétique ». Pour Rāzī, la profession d'objectivité de Mas'ūdī n'est pas suivie jusqu'au bout, mais l'auteur se rend parfois coupable d'afficher ses convictions avant même de discuter les arguments d'Avicenne. Il faut s'en tenir davantage au texte, rien qu'au texte. Aussi le *Sharḥ* de Rāzī entend-il être « la confluence délibérée et systématique » des deux genres de commentaires, un « commentaire hybride », encore que bien plutôt exégèse que critique.

Dès lors, en quoi consiste la méthode de commentaire de Rāzī ? Il nous en livre les clés dans son prologue :

- synthétiser la matière (*talkhīṣ*) ;
- l'organiser en procédant par ordre (*tartīb*) ;
- la diviser de manière cohérente en parties (*tabwīb*) ;
- la retoucher i.e. la mettre mieux en forme et éliminer le superflu (*tahdhīb*).

Il s'ensuit diverses modalités du commentaire, du *tafsīr* (en général ou « *overall exposition* », qui peut prendre la forme particulière d'un *tafsīr al-matn* ou « *textual interpretation* ») à l'aporie (*shakk*, *su'āl*). Mais Rāzī reste conduit par ce souci de garder l'essentiel (*lubāb*) et d'éliminer le superflu (*qishr*)⁹⁶.

B. Changement de philosophie

1. Deux philosophies avicenniennes : péripatéticienne et orientale

Il y a deux philosophies chez Avicenne, comme celui-ci l'affirme sans ambages dans le prologue du *Shifā'* : l'une, que l'on pourrait appeler « péripatéticienne », parce qu'elle garantit la doctrine et adopte le mode d'exposition des péripatéticiens, l'autre, « orientale », pas nécessairement anti-aristotélicienne, mais pas non plus nécessairement péripatéticienne, indifférente à la doctrine péripatéticienne, voire ouvertement anti-aristotélicienne sur certains points, et adoptant un autre mode d'expression philosophique, signe d'un autre rapport à la vérité :

J'ai [composé] un livre différent de ces deux-là, dans lequel j'ai exposé la philosophie telle qu'elle est par nature (*'alā mā hiya fī-l-ṭab'*) et telle que l'exige un jugement délié (*al-ra'y al-ṣarīḥ*), où l'on ne se soucie pas des doctrines de nos collègues dans cette science, et où l'on ne craint pas d'être en désaccord avec eux comme on y prend garde dans d'autres ouvrages : mon livre de *Philosophie orientale*. Quant à ce livre-ci, l'exposition y est plus développée et plus conciliante pour nos collègues péripatéticiens.

⁹⁶ *Ibid.*

Qui veut la vérité sans détour (ou circonlocution, *al-ḥaqq alladhī lā majmaja fihi*) doit consulter le premier livre. Qui veut la vérité exposée d'une manière en quelque sorte conciliatrice pour nos collègues et plus développée, non sans comporter cependant des allusions (*talwīḥ*) à ce qui, si l'on s'en aperçoit, dispense de l'autre livre, qu'il consulte ce livre-ci.⁹⁷

La préface de la *Logique des orientaux* est pour ainsi dire une lettre de rupture⁹⁸. La philosophie orientale ne se propose nulle autre chose que de rompre avec la philosophie grecque et en particulier péripatéticienne, non sans rendre hommage à Aristote pour ses découvertes fondamentales, mais non sans éreinter aussi ses disciples, pour ce que, recherchant les conséquences (*furū'*) des principes (*uṣūl*) du maître, ils n'auraient fait que ratiociner indéfiniment les mêmes choses, dans une adhésion aveugle et inconditionnelle. Avicenne admet lui-même ne s'être permis de critiquer le maître que sur les doctrines qu'il ne pouvait vraiment pas laisser passer, mais avoir tu le reste de ses critiques, dans la mesure, d'une part, où Aristote représente encore ce qui s'est fait de mieux en philosophie, mais aussi, d'autre part, pour dissimuler des critiques et des vérités irrecevables par un esprit dogmatique (une foule d'ignorants est devenue à la philosophie ce que les hanbalites sont à la tradition prophétique). Or, le temps est à une philosophie nouvelle, qui donnerait « les principes fondamentaux de la science véritable » (*ummihāt al-'ilm al-ḥaqq*), sur la base de la réflexion (*naẓar, fikr*) et de l'intuition (*ḥads*), et qui est plutôt d'ailleurs une nouvelle manière (*jiha*) de philosopher, ou une nouvelle orientation de la philosophie qui, à la lettre, vient d'ailleurs. Contre le dogmatisme (sous le joug de la partialité, *'asabiyya*, de la fantaisie, *hawā*, de l'habitude, *'ada*, de l'expérience familière, *alf*), la nouvelle philosophie prétend prendre la voie du libre examen (*ijtihād*).

Evidemment, une fois qu'on a dit cela, on n'a encore rien dit. Les *Ishārāt* ont eu la faveur de l'élite savante parce qu'elle est orientale plutôt que péripatéticienne. Soit, mais il faut voir ce que c'est, comment cela se fait, et où cela va, la philosophie « orientale ». Et rappeler que deux philosophies, cela ne fait pas deux vérités : la vérité à laquelle la philosophie, et sa fin, la métaphysique, tendent, n'est rien d'autre que la science que Dieu a de lui-même. La métaphysique, comme *ilāyihhāt*, désigne la science de Dieu aux deux sens du génitif, objectif *et* subjectif. C'est ce qui garantit l'unité de la vérité.

2. La « vraie » philosophie

Dans le prologue des *Ishārāt*, Avicenne commence comme il se doit par se recommander dans sa recherche de la vérité à Dieu et son prophète. Il loue Dieu pour son assistance (*ḥusn tawfīqihi*), lui demande de le guider sur sa voie (*hidāya ṭarīqihi*) et de lui inspirer la vérité (*ilhām al-ḥaqq*) en lui conférant sa pleine réalité (*bi-taḥqīqihi*)⁹⁹. Les mots sont lâchés, d'assistance, de guidance, d'inspiration et de réalisation. Il y a déjà de la ressource dans ces quelques mots : la vérité vient à la fin de la voie – et tout le processus vient non pas du chercheur mais de Dieu même, vérité et *principe* de toute vérité (*taḥqīq*). Tâcher d'élucider l'articulation des quatre moments de la recherche de la vérité, *tawfīq, hidāya, ilhām, taḥqīq*, c'est presque toute l'histoire des *Ishārāt* – qui n'en sont peut-être que trois, le *taḥqīq* n'étant qu'un autre nom de *ilhām*, pris sous un autre

⁹⁷ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Madkhal*, éd. I. Madkour, M. el-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani, al-Maṭba'at al-amīriyya, Le Caire, 1952 p. 10.

⁹⁸ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Manṭiq al-mashriyyīn wa l-qaṣida al-muzdawija fī l-manṭiq*, al-Maktaba al-salafiyya, Le Caire, 1910, pp. 2-4.

⁹⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 78-80.

rapport. Dieu dispose à la vérité, l'indique, l'inspire ou la produit (c'est-à-dire accomplit le savant). Au regard des deux philosophies d'Avicenne, on voit comme le philosophe s'engage sur la nouvelle voie de la philosophie, telle qu'elle est par nature, et sans détour. De fait, si c'est Dieu lui-même qui souffle la vérité, les collègues péripatéticiens n'ont qu'à bien se tenir. On peut même dire que ce que Dieu fait avec Avicenne, Avicenne le fait avec son lecteur : guider, inspirer et accomplir le chercheur.

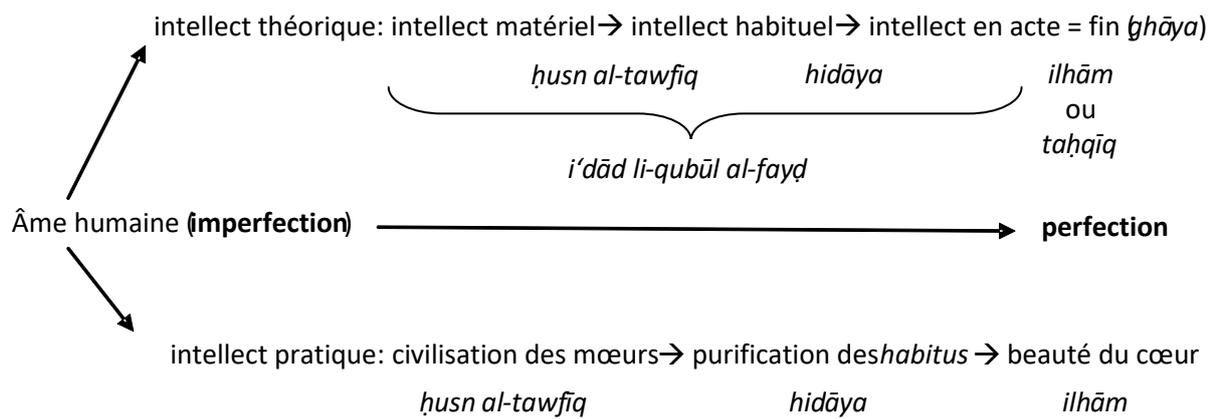
Nos commentateurs s'en donnent déjà à cœur joie sur la foi de cette simple proposition liminaire. Pour Rāzī, ces notions correspondent à chacun des degrés de l'âme humaine entre ses deux limites, un seuil inférieur d'imperfection (*nuqṣān*) et un seuil supérieur de perfection (*kamāl*), au cours de son processus de perfectionnement, d'élévation (*jawdat al-taraqqī, al-intiqāl*) :

- de l'intellect théorique :
 - d'abord de l'*intellect matériel* (pure disposition), par l'usage des sens, à l'*intellect habituel*, qui perçoit les intelligibles premiers (connaissances évidentes par soi, *badīhiyya*), par l'*assistance* de Dieu (*ḥusn tawfīqihī*) ;
 - puis de l'*intellect habituel* à l'*intellect en acte*, qui perçoit les intellects seconds (acquis), par Sa *guidance* (*hidāya*) – i.e. le fait de mener sans détour sur le droit chemin ;
 - enfin au stade de l'intellect en acte, à la *fin* du voyage (*ghāyat al-sulūk*), garantie par Son *inspiration* (*ilhām*) et son *accomplissement spirituel* (*taḥqīq*) de l'âme – i.e. l'*effusion* (*fayḍ*), dont les étapes précédentes ne sont que les prémisses, faites pour préparer l'âme à la recevoir ;
- de l'intellect pratique :
 - d'abord par la réformation du comportement extérieur (*tahdhīb al-zāhir*) par la mise en pratique des lois religieuses véritables et aux lois divines (*bi-isti'māl al-sharā'i al-ḥaqqa wa l-nawāmis al-ilāhiyya*), grâce à l'*assistance divine* ;
 - puis par la purification de l'intériorité des mauvaises habitudes (*tazkiyya al-bāṭin min al-malakāt al-radiyya*), grâce à Sa *guidance* ;
 - enfin par l'*embellissement* du cœur (*ḥaliyyat al-sirr*) par les formes sacro-saintes, grâce à Son *inspiration*.

On peut représenter ainsi la correspondance action divine/mouvement de l'âme :

Dieu	Ame humaine	
	Intellect théorique	Intellect pratique
Assistance	Intellect matériel → habituel	Discipline extérieure
Guidance	Intellect habituel → en acte	Purification intérieure
Inspiration	Intellect en acte	Sublimation intime
Réalisation spirituelle		

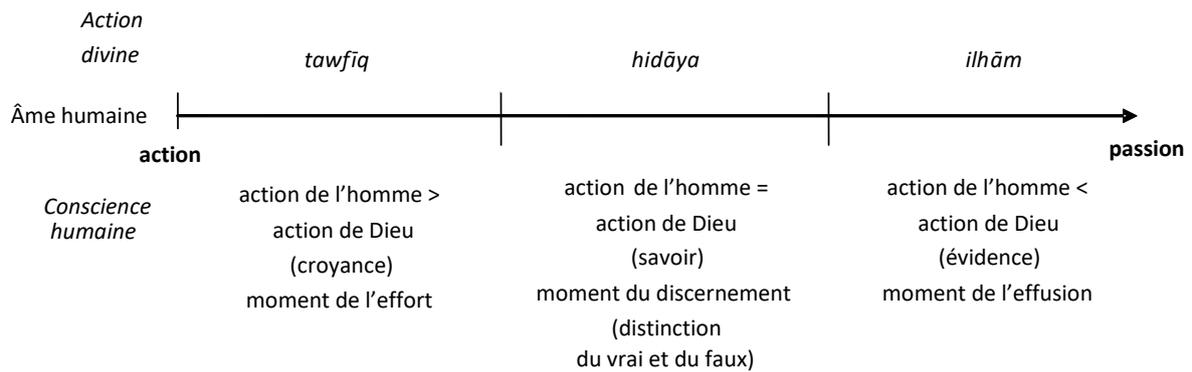
Ou encore, si l'on veut se représenter le processus de façon dynamique, tel serait le mouvement de la pensée :



Ce qui frappe Ṭūsī dans la déclaration d'Avicenne, c'est plutôt le processus de dépossession de soi que connaît le chercheur et d'emprise grandissante de Dieu. C'est-à-dire que la recherche de la vérité opère une transition, dont nous pourrions essayer de saisir le moment, dans laquelle le rapport s'inverse progressivement entre un chercheur, d'abord sujet de connaissance, et la vérité, son objet, qui devient ensuite un rapport entre une vérité qui est l'agent et le moteur et le chercheur qui est le patient et le mobile du procès. Ou plutôt, ce n'est pas tant ce rapport même qui s'inverse, que la conscience qu'en a le chercheur. La vérité, c'est que depuis le début, le vrai sujet du procès, c'est Dieu, mais le chercheur ne s'en rend compte qu'à la fin. Autrement dit, les trois moments de la recherche de la vérité ne sont que les moments d'une prise de conscience progressive du chercheur. Dans les trois cas, Dieu et l'homme participent, mais pas au même niveau, pour la conscience même de l'homme. Les trois moments du procès peuvent alors être ainsi décrits :

- Le chercheur-*viator* (*al-ṭālib al-sālik*) *croit* au commencement de son parcours que ce qu'il cherche s'obtient par son effort (*sa'ī, kadd*) : c'est le moment de l'*assistance* divine. Dieu ne viendrait que par surcroît, pour lui prêter main-forte et apporter son concours extérieurement. Dieu ne fait alors que doubler ou seconder le chercheur dans sa recherche. Celui-ci considère que les causes (Dieu et lui-même) concourent dans ce processus, concours qui se redouble d'un autre : le concours (*tawfīq*) divin consiste à rendre les causes concourantes (*mutawāfiqa*). *L'homme croit qu'il a plus de part que Dieu dans l'initiation du processus.*
- Puis, à une étape plus avancée du cheminement, il *sait* qu'il n'est en mesure de l'accomplir que sous la guidance de Dieu qui le dirige sur le droit chemin. *L'homme croit agir presque autant que Dieu à ce stade.*
- Enfin, près de la fin, il connaît avec *évidence* qu'il n'y a aucune des perfections auxquelles il croit *prétendre* par son effort intellectuel qu'il ne *reçoive* en fait de quelque chose qui effuse sur lui du Premier Principe. *L'homme voit qu'il est moins actif que Dieu dans le processus.*

Autrement dit, les trois moments sont autant de perspectives sur le rapport action humaine/action divine dans un même mouvement de la pensée pris à ses divers stades, début, milieu, fin. Ce sont autant d'états de la conscience si l'on opère des coupes du mouvement à divers moments. Et le rapport ne s'inverse que par un progrès, un perfectionnement. *Assistance, guidance, inspiration* sont les trois noms de la fin (*ghāya*) visée par le chercheur selon trois stades du processus, c'est-à-dire en fonction de ce qu'il considère être la cause réelle du processus.



Ces trois moments doivent être reproduits par le disciple, qui doit les avoir à l'esprit avant de se lancer dans la recherche, et pour pouvoir mener la recherche à bonne fin. Il y a une espèce de mise en abyme quant au fait que l'auteur ou le commentateur du livre reproduise pour le disciple au degré inférieur ce que Dieu fait pour lui : ainsi Rāzī prétend lui-même dans le prologue de son commentaire se faire le *guide* du lecteur et Quṭb al-dīn le gratifiera du nom d'*imām*.

Une chose est certaine et les commentateurs ne s'y sont pas trompés : Avicenne dresse une nouvelle image de la pensée, une pensée-mouvement, le procès du penser. Il ne s'agit pas seulement de réfléchir sur des objets mais de penser le penser même, la pensée dans son acte et mouvement. La philosophie est un voyage. Voyage vers et par Dieu. Il en est la destination, l'objet dernier de la pensée, mais aussi bien l'accompagnateur, le guide et même l'agent. Et l'âme est embarquée parce qu'elle ne peut être que perfectible : le mouvement est un perfectionnement. Comme une nouvelle image de la pensée se dresse, il faut bien qu'une autre déchoie. La nouvelle philosophie combat les illusions (*wahm-s*), illusions du sens commun, de la théologie rationnelle et de la philosophie ancienne, en particulier péripatéticienne. De même, il faut bien que la nouvelle philosophie ait aussi son héros, son personnage conceptuel qui triomphe des autres, qu'Avicenne présente sous le nom du *'ārīf*.

Mais s'il était besoin de s'en convaincre et de confirmer le sentiment de l'émergence de ce nouvel avicennisme pour les lecteurs d'Avicenne, il n'est que de considérer le commentaire ultérieur de l'« arbitre » Quṭb al-dīn al-Rāzī, qui abonde dans le sens de Ṭūsī. La pensée se déploie en trois moments, un début, un milieu, une fin, tels que :

- au début, pour le chercheur, toute connaissance vient de lui. Il est la *source* de la connaissance et Dieu n'en est que la *condition* (moment de l'assistance) ;
- au milieu, il « va à l'abîme » (*ghāda lujjat al-sulūk*), où se mêlent le vrai et le faux, le pertinent et l'impertinent – les chemins qui ne mènent nulle part : toute connaissance ne vaut pas, n'est pas intéressante (moment de la guidance) ;
- à la fin, il voit qu'il ne connaît que ce qu'on veut bien lui donner (moment de l'inspiration) : c'est le *'irfān*.

Quṭb al-dīn tord encore plus la barre que Ṭūsī : l'homme débile se croit tout plein de sa force au début, se gonfle de l'illusion de sa puissance et, paradoxalement, à mesure qu'il avance et se perfectionne, il prend la mesure de son imperfection et de sa faiblesse. Par ailleurs, dès cet abord, Quṭb al-dīn discrimine les attitudes en fonction de leur vérité ou de leur fausseté. Au début, le chercheur, est-il dit sans ambages, *se fourvoie* quand il croit devoir avoir recours à Dieu. Il se trompe

au moins en partie, parce que s'il a raison d'en appeler à Dieu, Dieu n'est pas un serviteur qu'on sonne quand on a besoin, il est déjà, mais sans que ce soit su, le maître plein et entier de la vérité. Le chercheur est encore trop plein de soi et se considère la cause pleine et entière du processus : il se croit agissant, il ne voit pas qu'il est mu. Aux deux derniers stades, en revanche, il a bien raison. Notre arbitre voit bien aussi un semblant de contradiction dans les propos de Ṭūsī : on ne voit pas comment le chercheur peut être à la fois une *cause* conjointe du processus avec Dieu, et n'être qu'un acteur *passif*, à moins d'entendre par la production (*ta'thīr*) de la connaissance le fait d'avoir part à l'obtention de la connaissance (*dakhl fī taḥṣīl al-ma'ārif*) d'une manière qui varie selon le plus et le moins en fonction du stade de la connaissance.

En tout cas, la formule par laquelle Ṭūsī clôt son propre discours préliminaire au commentaire (*min Allāh al-tawfīq wa ilayhi intihā' al-ṭarīq*) montre bien ceci que les *Ishārāt* doivent tracer le plus court chemin entre Dieu et Dieu.

3. Le style

a. *Un compendium de philosophie. Méthode d'interprétation*

- *Dériver et analyser*

Dans cette même préface, Avicenne présente les *Ishārāt* comme un compendium de philosophie, c'est-à-dire un livre dans lequel il livre des principes (*uṣūl*) et des résumés synthétiques (*jumal*), dont il propose à l'intelligence (*faṭāna*) du lecteur de tirer respectivement les conséquences (*tafrī'*) et de procéder à l'analyse du détail (*tafṣīl*)¹⁰⁰. C'est ce qu'il répète dans le prologue de la seconde partie, en précisant ceci de très important que les indications désignent les principes et les avertissements signalent les résumés doctrinaux¹⁰¹. Cette déclaration nous fournit déjà une précieuse indication pour comprendre la pratique du commentaire, qui n'est que l'application de la recommandation d'Avicenne : d'une part, déduire les conséquences des antécédents, dériver des valeurs ou des formes à partir d'une base ou d'un radical, selon un modèle arborescent qui va de la racine aux branches ; d'autre part, développer un modèle réduit et condensé, le détailler en ses parties, tirer le particulier du général. Fondation/dérivation d'un côté, synthèse/analyse de l'autre. Avicenne a réalisé la première partie du travail, c'est-à-dire l'exposé du premier terme de chaque couple. A la charge du lecteur de réaliser l'autre partie.

Ṭūsī dresse une double analogie pour comprendre les rapports racine/dérivé (*aṣl/far'*) et synthèse/analyse (*jumla/tafṣīl*) qui font une lecture intelligente : les dérivés sont aux principes comme sont les particuliers aux universaux (comme Zayd et 'Amr par rapport à l'homme) ; l'analyse, à la synthèse comme les parties à la totalité (comme Saturne et Jupiter par rapport aux planètes). Les dérivés n'existent pas en acte dans le principe, contrairement à l'analyse, qui existe en acte *dans* la synthèse, même si elle n'est pas formulée *avec* elle en acte : c'est pourquoi la déduction des conséquences est une opération supplémentaire sur le principe. La déduction ou dérivation n'est pas évidente par soi : on peut tout au plus en faciliter le procédé ou l'opération.

¹⁰⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 80-81.

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 9.

- Racine/dérivé = universel/particulier (être non inclus en acte dans l'universel)¹⁰² ;
- Synthèse/analyse = tout/partie (être inclus en acte dans le tout, mais non dit en acte).

Le texte même d'Avicenne, par sa forme, appelle à un acte de lecture qui confine déjà au commentaire comme double geste d'extraction du particulier de l'universel et de la partie du tout, et d'expression d'un état de choses virtuel et d'énonciation d'un fait énonçable non énoncé.

Quṭb al-dīn al-Rāzī explique ce modèle de lecture par *dérivation*, qu'appelle de ses vœux Avicenne, selon un modèle *sylogistique*, et le modèle de lecture par *analyse*, selon un modèle *intuitif* :

- la racine est la prémisse universelle majeure qui doit être articulée à une proposition particulière mineure simple sous forme de syllogisme concluant pour actualiser le dérivé (soit le syllogisme : « si tout homme est rationnel et si Zayd est un homme, alors Zayd est rationnel » : la majeure est la racine, la conclusion, le dérivé) ;
- la synthèse est la totalité des parties en tant que totalité ; l'analyse, la distinction des parties par rapport au tout et les unes par rapport aux autres.

D'une part, l'opération de dérivation consiste à présupposer l'existence d'une proposition particulière qui permette de tirer d'une proposition universelle (racine) une connaissance particulière, à l'explicitier, à l'articuler à ce principe sous la forme d'un syllogisme concluant et à en déduire la conclusion (dérivé). D'autre part, l'opération d'analyse consiste à distinguer les parties d'un tout et entre elles par leurs accidents et concomitants particuliers. Voilà pourquoi la dérivation est un acte plus compliqué, qui requiert une opération supplémentaire par rapport à l'analyse : comme le détail existe déjà dans le résumé, mais pas le dérivé dans la racine, la dérivation suppose une opération supplémentaire d'actualisation, l'explicitation d'une raison implicite entre un principe et une conclusion ; pas l'analyse, à quoi suffit un *mouvement minimal*. L'analyse se distingue de la dérivation comme une opération de clarification : elle consiste à clarifier des choses existant en acte mais obscures à la raison, ce pourquoi nous sommes fondés à distinguer *grosso modo* la dérivation comme acte sylogistique, de l'analyse comme acte intuitif, opération de *dévoilement*, selon un critère d'évidence.

On peut déjà dire que la lecture qu'appelle Avicenne de ses vœux n'est pas proprement une exégèse, au sens où l'exégèse est littéralement une remontée des conséquences au principe, mais une explication, un déploiement ou développement du contenu. C'est l'explication qui va du principe aux conséquences. C'est le *ta'wīl* qui est à proprement parler une exégèse ; mais le *sharḥ* ou le *tafsīr* est plus proprement une explication¹⁰³. Cela dit, au moins provisoirement, ne jouons pas avec les mots. Beaucoup de chercheurs ont avec pertinence tâché de définir un genre de

¹⁰² Ṭūsī donne encore une indication remarquable en commentant la toute première proposition logique d'Avicenne (*Ishārāt*, I, I, 1) : alors qu'Avicenne définit la logique comme un instrument « canonique », ou critériologique, notre commentateur définit l'instrument comme ce par l'intermédiaire de quoi l'agent produit son effet sur son patient prochain, et le *qānūn* (critère), comme un équivalent grec de l'arabe *aṣl*, à savoir « toute forme universelle à partir de laquelle on reconnaît les propriétés des particuliers qui lui correspondent ». Voir Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 76-77.

¹⁰³ Cela dit, Avicenne crée les conditions d'un nouveau dogmatisme non critique, qui est le frère jumeau, en tout point, de celui des péripatéticiens et qui leur a valu ses critiques. C'est exactement ce qu'il leur reproche dans le prologue de la *Logique des Orientaux*, de ne faire que tirer les conséquences des principes, sans rien ajouter (*mazīd 'alayhi*), améliorer (*iṣlāḥ lahu*) ou corriger (*naqḥ ayyahu*). C'est exactement cette manière de lire « avec des œillères » que Ṭūsī va restaurer.

commentaire qu'ils ont appelé « exégèse » : acceptons-le par convention, ce n'est qu'une question de mots. Au besoin, nous verrons s'il faut distinguer l'exégèse de l'explication.

- *Expliquer et critiquer*

Ṭūsī rend hommage à Fakhr al-dīn al-Rāzī, pour ce qu'il a tâché de jeter de la clarté sur les points obscurs, de la distinction dans les points confus, à de hauts niveaux d'intelligence. Mais il a été trop loin dans sa réponse à son maître et a dépassé la mesure, c'est pourquoi, selon un bon mot devenu proverbial, son commentaire (*tafsīr*) serait bien plutôt une critique (*jarḥ*) qu'une explication (*sharḥ*). Rāzī prend trop de libertés, en prend trop à son aise avec le texte. Or selon Ṭūsī :

Il appartient aux commentateurs de tout faire pour défendre ce qu'ils se chargent de commenter, autant qu'il est possible, et d'en laisser de côté ce que l'auteur du livre a laissé de côté pour être des commentateurs, non des contradicteurs (*shāriḥīn ghayr nāqidīn*), des interprètes, non des objecteurs (*mufasssīrīn ghayr mu'tarīdīn*). Cependant, s'ils tombent sur quelque chose qu'ils ne peuvent rapporter de manière correcte, alors il faut qu'ils le signalent de manière implicite ou explicite, en s'efforçant d'être juste et intègre (*al-'adal wa l-inṣāf*) et en évitant d'être injuste et malhonnête (*al-baghī wa l-i'tisaf*).¹⁰⁴

Ainsi, l'hommage rendu à Rāzī n'est pas sans mélange : Ṭūsī lui donne de « l'excellent commentateur » (*al-shāriḥ al-fāḍil*) d'un bout à l'autre et pourtant, il faut croire qu'il n'est pas si excellent que cela, puisqu'il excède ses prérogatives de commentateur. Il est comique de voir que Ṭūsī ne manque pas d'annoncer chaque fois les objections de Rāzī par « *i'taraḍa al-shāriḥ al-fāḍil* (l'excellent commentateur objecte etc.) », alors que, d'après ces déclarations préliminaires, on ne peut pas à la fois être un (bon) commentateur et un objecteur. Il ne manque certainement pas d'humour, sous les dehors du respectueux hommage.

Qu'est-ce qu'un « vrai » commentaire ? Pour expliquer le sens (*al-ma'ānī*), c'est-à-dire le but (*al-maqāṣid*) du livre, le commentaire de Ṭūsī contient :

- une explication de la structure et des fondements (*al-mabānī wa l-qawā'id*) ;
- la leçon des maîtres anciens et modernes ;
- les acquis du « premier commentaire » (le *Sharḥ* de Rāzī)¹⁰⁵ et des autres livres fameux ;
- les déductions de la propre pensée de l'auteur ;
- l'indication de réponses à certaines objections de Rāzī (celles qui sont pertinentes, respectueuses, et impartiales, retranscrites d'après leur esprit plutôt qu'à la lettre).

Tout cela forme une *Résolution des problèmes des Ishārāt*¹⁰⁶. Aussi le commentaire de Ṭūsī est-il un peu décevant. En ne s'en tenant au texte, Ṭūsī a une lecture plus bornée que Rāzī. Cela ne l'empêche pas du reste de renvoyer à d'autres œuvres avicenniennes, *Shifā'*, *al-Mabda' wa l-ma'ād*, *Epître sur l'amour, Salamān et Absāl*, à d'autres philosophes, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Kindī ou Fārābī, à des adversaires, Abū l-Barakāt al-Baghdādī, Mas'ūdī, Shahrastānī.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁵ Ce commentaire n'est pourtant pas le premier, comme on l'a vu. Ṭūsī fait donc de Rāzī le père de la tradition exégétique. Il n'ignore pourtant pas le commentaire de Mas'ūdī, auquel il lui arrive de faire référence. De deux choses l'une : soit il le tient pour trop négligeable pour être « le premier », soit il ne le considère pas comme « un commentaire », relevant du genre des « doutes ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

Si l'on voit Rāzī prendre le plus grand soin de la structure (*mabānī*) et des problèmes (*mushkilāt*), le souci de Ṭūsī est ailleurs. Le contenu de leur prologue respectif est instructif : Rāzī semble bien plus passionné par l'ordre des raisons et la solidité des propositions ; Ṭūsī, par la beauté du style. C'est tout à fait frappant. La lecture de Ṭūsī est aussi plus mutilante que celle de Rāzī, en ceci qu'elle biffe tout le plan surimposé que celui-ci a, non sans un certain bonheur, passé son temps à exhumer, sans rien lui substituer. On est donc laissé à nouveau devant un texte nu, brut, de bric et de broc. Non sans raison : le *mouvement* de l'esprit du disciple prime sur la *structure* du texte ; le plan de Rāzī ne semble pas partout coller au texte, mais peut induire en erreur. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas Ṭūsī d'avoir un soin constant des transitions de paragraphe à paragraphe : « après avoir prouvé ceci ou cela, le Maître entreprend de montrer ceci ou cela, *lammā faragha min bayān [...], shara'a fī bayān [...]/wajaba 'alayhi an yuthbit [...]* etc. ». En tête d'innombrables commentaires, Ṭūsī avise le lecteur de l'objet : « il veut montrer ceci ou cela, *yurīd an yubayyin an [...], maqṣūduhu huwa [...]* ».

Le commentaire se résume à ces quelques aspects¹⁰⁷ :

- philologique (collation des manuscrits pour citer le texte le plus proche de l'original supposé, proposition de versions alternatives en cas de doute) ;
- lexicologique (notes terminologiques, de plus en plus fréquentes dans les trois derniers chapitres, où Avicenne use d'un vocabulaire littéraire, rare ou vieilli) ;
- grammatical (explicitation de l'antécédent des pronoms affixes, du sens des particules, en particulier *fa-* etc.) ;
- logique (formalisation des arguments, *taqrīr al-kalām* ; identification du type de discours, démonstratif, dialectique ou rhétorique, en particulier quand Rāzī dénonce chez Avicenne un argument non démonstratif ; du mode syllogistique utilisé en cas d'argument apparemment non concluant ; du type de raisonnement, catégorique, conditionnel etc. ; des propositions majeure, mineure, conclusive des raisonnements compliqués ; des propositions assertoriques, hypothétiques etc. ; du procédé de la conversion, quand Avicenne saute la médiation dans son raisonnement etc.) ;
- intertextuel (explicitation de références implicites d'Avicenne ; référence de certains arguments employés par Rāzī à leur source originale ; citation d'un passage d'une autre œuvre d'Avicenne pour clarifier une obscurité ou résoudre un semblant de contradiction) ;
- paratextuel (explicitation de la fonction des titres, sous-titres, titres de paragraphes : « indication », « avertissement », « complément », « supplément », « éclaircissement » etc.) ;
- apologique (citation ou relation approximative des objections de Rāzī et réponses – ou invectives, enfrenant ainsi le principe dont il se fait fort) – toute citation de Rāzī n'est pas une objection : il est vrai que Ṭūsī sait rendre justice à son adversaire quand il trouve un commentaire pertinent, voire un bonheur d'interprétation.

- *Le respect du maître et de l'autorité*

¹⁰⁷ Selon une méthode « plus conventionnelle » que celle de Rāzī, selon A. Shihadeh, dans la mesure où elle évince du genre du *sharḥ*, ou du *tafsīr*, toute objection, *naqḍ*, *radd* ou *qadh*. Voir « Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford, 2017, pp. 296-325.

On ne discute pas Avicenne. Et si on ne le discute pas, c'est qu'il est, en tant que maître de vérité, une figure d'autorité, le *Shaykh al-ra'īs*. Ṭūsī en fait le maître de la vérité philosophique, comme l'Imam est le maître de la vérité religieuse. On lui doit donc les mêmes égards.

On peut faire le parallèle entre la méthode de Ṭūsī face au texte philosophique et l'attitude qu'il recommande au croyant face aux articles de foi. Ainsi, dans *Aqall mā yajib al-i'tiqād bihi*¹⁰⁸, après avoir spécifié les croyances obligatoires du croyant, Ṭūsī fait la part de celles qui ne le sont pas. Ne pas douter des croyances obligatoires, c'est reconnaître la vérité par la seule foi (*al-taṣdīq bi-l-ḥaqq bi-mujarrad al-imān*). Ceux qui s'autorisent à avoir un avis sur le reste ne peuvent le faire que sur la foi de la tradition, de l'ouï-dire (*al-sam'*). Si on veut en juger par soi-même, tant qu'on s'en tient au culte, cela ne pose pas de difficulté : il faut respecter les croyances des Anciens (*al-salaf*). Si le doute s'installe, on doit se contenter d'y répondre par un argument simple, facile à comprendre. Pas de « byzantinisme » pour l'esprit fragile. Enfin, interdiction pour le commun de discuter. Il est interdit au public de discuter comme il est interdit à l'enfant de s'approcher des bords du fleuve, où il risque de se noyer, alors que les « capacités » en ont le droit, comme le bon nageur est autorisé à se baigner dans le fleuve. Le problème, c'est que les esprits faibles font les esprits forts. Aussi, ils ne manquent pas de plonger la tête la première et de se noyer par inconscience dans un océan d'ignorance. Ce qu'il faut aux hommes, sauf au type rare et exceptionnel, comme il ne s'en rencontre pas deux par siècle, c'est donc suivre les Anciens, suivre la tradition, croire la révélation et ne pas se poser de questions. Il faut se méfier de la maladie morale de l'orgueil et du délire de la présomption, première cause de doute. Les préventions de Ṭūsī ressemblent à s'y méprendre à celles de Descartes, qu'on voudrait toujours faire passer pour le champion de la libre pensée et de l'esprit critique :

Le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels [le doute] ne convient aucunement : à savoir de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées, d'où vient que, s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie ; puis de ceux qui, ayant assez de raison ou de modestie pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.¹⁰⁹

Il faut se méfier des doutes (*taḥayyur*) suscités par Rāzī dans l'esprit mal assuré et mal dégrossi de l'étudiant.

b. *Des indications et des avertissements : un art du secret*

- *Un art de l'allusion et de la suggestion*

Les *Ishārāt* se signalent par leur style éminemment allusif¹¹⁰. Cette « méthode indicative » prendrait sa source dans *La concordance des doctrines de Platon et d'Aristote* de Fārābī. En général,

¹⁰⁸ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 471-472.

¹⁰⁹ Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam et P. Tannery, vol. 6, Léopold Cerf, Paris, 1897 ; Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1996, p. 15.

¹¹⁰ Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 4 (2^e éd.), Leyde-Boston, 2014, pp. 346-350 ; voir aussi Sebtī, M., « Étude du Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt d'Avicenne », Conférences de Mme Meryem Sebtī, in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 114, 2005-2006, pp. 195-200.

on pense que Platon aurait une philosophie ésotérique ; Aristote, exotérique. Or c'est plus compliqué que cela, nous dit Fārābī : Aristote joue avec les possibilités offertes par le syllogisme pour ne pas toujours exposer le raisonnement « comme il faut », en ne respectant pas toutes les conditions nécessaires du syllogisme démonstratif. Si bien que Platon et Aristote sont moins éloignés qu'on ne croit, et qu'Aristote a, par d'autres moyens que Platon, une même stratégie d'occultation du discours. Quoique divergeant apparemment, ils convergent vers une même fin, qui est de « publier de la philosophie sans la rendre publique », autrement dit de ne pas parler aux ignorants. Avicenne aurait repris l'idée d'après son *Autobiographie* : si le syllogisme a trois éléments, prémisses, moyen terme, conclusion, on peut exposer des syllogismes incomplets – et c'est plus efficace que les symboles, précisément faits pour les ignorants, plus propres à leurs facultés. Ainsi, Avicenne accorde ceci à Fārābī que la méthode indicative a l'avantage de soustraire la science au vulgaire et à l'infâme. Et de confirmer l'usage de cette méthode chez Aristote, que ce soit en psychologie (« Lettre à Kiyā ») ou en métaphysique (en particulier sur la question de Dieu comme Premier Moteur), que ce soit pour la critiquer (*al-Inṣāf*) ou la justifier (*al-Mubāḥathāt*), voire pour se proposer d'en clarifier les points obscurs et en dévoiler les symboles (*al-Mabda' wa l-ma'ād*). Et d'en faire usage lui-même en logique, pour sa fonction didactique (*al-Manṭiq al-mūjaz*), et en métaphysique, au sujet de l'âme rationnelle, des attributs de Dieu, de la résurrection, de la vie dernière, du bonheur et du malheur, du culte, matières révélées par les prophètes selon cette méthode (*Métaphysique du Shifā', Risāla fī māhiyyat al-ṣalāt*). La « méthode indicative » aurait :

- une fonction d'occultation (« *obfuscatory function* ») pour le commun ;
- une fonction didactique (« *didactic function* ») pour le philosophe.

Ainsi, pour Avicenne, la philosophie a deux modes d'exposition :

- une méthode démonstrative : recherche d'une inconnue – propre aux plus hautes sciences philosophiques ;
- une méthode indicative (non explicite, « comme derrière un voile », qui agit comme un stimulus) :
 - de rappel (*tadhkīr*) : connaissance par simple présentation de l'inconnue à l'esprit ;
 - de préparation (*i'dād*) : présentation à l'esprit d'une chose semblable à l'inconnue.

Et puis il y a l'inconnaissable par nature, au-delà des facultés de connaissance humaines (*Logique du Shifā', Premiers Analytiques*, « Lettre à Bahmanyār »).

On pourrait verser au dossier constitué par D. Gutas une autre pièce intéressante, la classification des modes d'enseignement (*ta'lim*) dans les *Seconds Analytiques du Shifā'* (I, 3)¹¹¹ :

- l'enseignement réflexif (*dhihnī wa fikrī*), consistant à susciter dans l'esprit par la voie d'une pensée ou d'une parole une croyance (*i'tiqād, rā'y*) ou une représentation qui n'existait pas (connaissance propositionnelle et en particulier définitionnelle) ;
- l'enseignement non réflexif :
 - méthodique (*ṣinā'ī*)
 - mnémotechnique (*talqīnī*)
 - traditionnel (*taqlīdī*)

¹¹¹ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Burhān*, 'A. Badawī, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1954, pp. 10-16.

- *suggestif (tanbīh)*.

C'est ce dernier mode d'enseignement qui nous intéresse. Il peut être utile pour expliquer certains phénomènes physiques à première vue inexplicables, comme l'attraction du fer par l'aimant : je suis d'abord étonné de voir une pierre attirer du métal, mais si je me rappelle que l'aimant a une vertu attractive, l'étonnement se dissipe. De même, de manière plus importante, c'est lui qui est sollicité pour se remettre à l'esprit la connaissance des premiers principes, *al-awwaliyyāt*, pourtant évidents par soi : je peux oublier un principe premier dans un manque de lucidité, *fiṭna*, et avoir recours à un expédient, un artifice, *hīla*, pour le rappeler.

D'après cette classification, le *tanbīh* s'oppose au *fikr* : c'est un mode de connaissance non réflexif. Notons qu'Avicenne en fait usage en deux ou trois occasions notables du *Shifā'*, c'est-à-dire en pleine philosophie spéculative et réflexive, en particulier dans le contexte de la preuve de l'immatérialité du soi (ou plus précisément de l'expérience de pensée de l'homme volant, en *Physique du Shifā'*, V, 7), et de l'existence comme concept premier (*Métaphysique du Shifā'* I, 5). Ainsi, pour ce qui est du soi, s'il est vrai que la conscience de soi est une connaissance innée (*gharīzī*), non acquise, la seule méthode qui convienne pour établir l'existence de l'âme (du soi), c'est l'éveil de l'attention et le rappel (*'alā sabīl al-tanbīh wa l-tadhkīr*). De même, pour ce qui est de l'existence, en tant que concept premier dans l'âme par une impression première, être, chose, nécessaire et un sont des notions indéfinissables, en quelque sens qu'on entende « définition » : ils n'ont pas de *ḥadd*, pas de *ta'rīf*, pas de *ta'līm* mais ne sont connaissables que par indication (*ishāra*) ou rappel (*tanbīh*). D'où le statut discursif et argumentatif de l'expérience de pensée, d'une part, d'établissement d'un sujet de science d'autre part, qui ne peut avoir fonction que de rappel d'une donnée immédiate de la conscience, d'une évidence connue par soi.

Mais le propre des *Ishārāt*, c'est de ne suivre *que* la méthode indicative. Le propre du livre, c'est de courir la poste pour aller à l'essentiel en supprimant toute longueur. Qu'on se rappelle le prologue de Rāzī : Avicenne livre des secrets et des énigmes (*asrār, ghawāmiḍ*), dans lesquels toute une vie suffit à peine à se plonger. D'après le prologue de Ṭūsī lui-même, Avicenne y livre sous forme d'indications et d'avertissements les questions fondamentales (*maṭālib hiya al-ummahāt, mabāḥith hiya al-muhimmāt*), qui sont la quintessence (*jawāhir, fuṣūṣ*) de la philosophie, dans une expression *souvent* (Ṭūsī ne manque pas d'humour) presque claire ou non équivoque (*yajrī majrā al-nuṣūṣ*), miracle (*mu'jiza*) de pureté et de simplicité et stimulantes allusions (*talwīḥāt*), aiguillons du désir (*shā'iqa*) : il est de la grandeur de l'esprit (*al-himam al-'āliyya*) de chercher à connaître le sens spirituel (*al-iktināh bi-l-ma'ānī, al-iṭṭilā' 'alā faḥāwīhi*). « Nommer un objet, disait Mallarmé, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème, qui est faite de deviner peu à peu : le suggérer voilà le rêve »¹¹². C'est réussi.

L'indication ou *ishāra* désigne un mode de connaissance par ostension ou désignation. L'avertissement ou *tanbīh* désigne plus proprement un éveil. Ils forment peu ou prou, respectivement, un *signe* et un *signal*.

Au début du commentaire de la seconde partie¹¹³, Rāzī distingue les trois principales composantes des *Ishārāt* :

- le *wahm* (*dans ce livre*, singulièrement, précise Rāzī), comme nom :
 - d'une doctrine fautive (*al-madḥhab al-bāṭil*) ;

¹¹² Huret, J., *Enquête sur l'évolution littéraire*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1891, p. 60.

¹¹³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 19-20.

- d'un pseudo-problème (*al-su'āl al-bāṭil*).

En effet, la raison (*'aql*) peut se tromper quand elle est concurrencée par l'imagination (*wahm*) : autrement dit, Avicenne appelle ici l'effet du nom de la cause, par métonymie, en désignant l'illusion du nom de la faculté qui la produit¹¹⁴.

- l'*ishāra* désigne le paragraphe contenant un jugement qui a besoin d'une démonstration pour être affirmé ;
- le *tanbīh* désigne le paragraphe contenant un jugement tel qu'il suffit pour qu'il soit affirmé d'abstraire le sujet et le prédicat des propriétés extérieures (*lawāḥiq*) ou d'examiner les démonstrations précédentes.

Ṭūsī précisera ceci dans son commentaire des *Ishārāt*, VII, 2¹¹⁵, intitulé « éclaircissement » (*tabṣira*), sur la fonction de l'avertissement dans sa différence d'avec l'éclaircissement, que « l'éclaircissement fait voir celui qui, comme l'aveugle, ne voit pas, alors que l'avertissement réveille celui qui, comme le dormeur, n'est pas éveillé » : l'éclaircissement laisse supposer que son sujet est déjà plus clair que celui de l'avertissement. En effet, celui à qui il s'adresse est plus porté à la cécité qu'au sommeil : il a la chose présente devant lui mais il néglige de la percevoir. De plus, l'objet de l'éclaircissement se suffit à lui-même, n'a pas besoin d'autre chose : il s'éclaire de lui-même et par lui-même, sans qu'il y ait besoin de références extérieures. Ainsi, Avicenne est un éveilleur de conscience : il a une pensée *woke*. Qu'on nous passe cette plaisanterie.

Ce nouveau mode d'exposition philosophique va de pair avec une transformation du mode même de penser philosophique. La grande réussite d'Avicenne est celle-ci selon le prologue de Ṭūsī¹¹⁶ : si l'on doit aux Anciens d'avoir posé les fondations et les prolégomènes philosophiques (*al-ta'sīs*, *al-tamhīd*), selon lui, ce sont bien les Modernes qui ont atteint la quintessence de la vérité pure et nue (*al-talkhīṣ*, *al-tajrīd*) – et parmi eux, Avicenne se distingue par sa puissance *spéculative* (*naẓar*) et *intuitive* (*ḥads*), conjoignant les deux réussites philosophiques : position des fondements et propédeutique philosophique d'une part, simplicité et pureté des thèses d'autre part. Ainsi, l'indication et l'avertissement sont, comme nouveau style du penser philosophique, la conséquence nécessaire de la conjonction de deux puissances, dont l'une est sans doute nouvelle, le *naẓar* (la pensée réflexive) et le *ḥads* (l'intuition immédiate), nouvelle puissance mystérieuse de la pensée dont il nous faudra élucider la nature. Schopenhauer disait, en préface de la deuxième édition du *Monde comme volonté et comme représentation* : « Mon point de vue est uniquement celui de la réflexion, consultation de la raison toujours fidèlement communiquée, jamais je ne recour à l'inspiration, qu'on décore du titre d'intuition intellectuelle ou de connaissance absolue, mais dont le véritable nom serait jactance vide et charlatanisme »¹¹⁷. Si l'on veut, les *Ishārāt* ouvrent une nouvelle époque de la philosophie en islam, jactance et charlatanisme. Ceci soit dit pour plaisanter un peu.

¹¹⁴ Le *wahm* désigne habituellement dans la psychologie avicennienne :

- une faculté de l'âme (l'estimative ou *tawahhum*, quatrième des cinq sens internes, compris entre l'imagination réflexive, *mutakhayyila*, *mufakkira*, et la mémoire) ;
- un acte de cette faculté (la saisie particulière d'un universel dans le particulier, d'une propriété immatérielle réalisée dans un être matériel, principe de l'abstraction scientifique, du jugement esthétique, axiologique et éthique, ou de l'invention d'idées factices) ;
- un résultat de cette faculté (une idée conceptuelle pré- ou infra-rationnelle, immédiate, *sābiq*, générale, *'ammī*, au double sens de prémisses notoires, *mashhūr*, pour les hommes et de mode de connaissance commun à tous les animaux, et donc ni universellement vraie, ni universellement fausse).

¹¹⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 293-294.

¹¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, pp. 75-77.

¹¹⁷ Schopenhauer, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Quadrige, Paris, 2014, p. 12.

- *Le devoir de discrétion*

La vérité ne se dit pas toute à tous. Le secret est le gardien de la vérité et l'asile du savant face aux ignorants. Avicenne inaugure avec les *Ishārāt* une série d'ouvrages « à ne pas mettre entre toutes les mains », dont le *Maḍnūn bihi 'alā ghayr ahlihi* de Ghazālī est un modèle du genre. C'est exactement ce dont il s'agit d'après le prologue de la seconde partie des *Ishārāt* : prière de soustraire ce livre aux imbéciles¹¹⁸. Son enseignement ne doit être dispensé qu'avec la plus grande parcimonie (*yuḍann kull al-ḍann*). Il faut croire qu'Avicenne n'avait pas que des amis, ou se voyait entouré de gens qui ne lui voulaient pas que du bien. Pour lui, il y a deux sortes d'hommes : ceux qui peuvent (*man tayassara lahu*), ceux qui ne peuvent pas (*man ta'assara 'alayhi*) comprendre, ceux qui peuvent y voir clair (*yastabshir*), et les autres. Il y a ainsi ceux qui sont d'irréremédiables ratés, pour qui il n'y a rien à faire, qui n'ont aucun profit à tirer du livre, si clair qu'il puisse être, et puis les autres auxquels seuls ce livre est destiné. Il y a entre eux toute la différence qui sépare ceux qui bénéficient de l'assistance divine (*tawfīq*) et les autres.

L'ouvrage se compose selon Rāzī avant tout de trois types de paragraphes : l'*ishāra*, le *tanbīh* et le *wahm*. Si Avicenne s'expose au danger, c'est qu'il détruit des préjugés. Le *wahm* désigne la mauvaise lubie. Et, en effet, l'imagination débridée concurrence (*yu'āriḍ*) la raison. Il y a le « bon » concours, le *tawfīq*, la réunion des conditions préliminaires et préparatoires à la recherche de la vérité, qui vient d'en haut, de Dieu, et le « mauvais » concours, qui vient d'en bas, le libre jeu de l'imagination qui accompagne la raison. C'est pourquoi la division selon l'ordre des sciences ne convient plus : les deux espèces de philosophie théorique, dit Ṭūsī, commentant le prologue de la deuxième partie¹¹⁹, physique (*ṭabī'ī*) et métaphysique (*ilāhī*) sont obscures et confuses (*ighlāq, ishtibāh*), quand l'imagination (*wahm*) concurrence la raison et que le faux est pris pour le vrai, ou plutôt prend la figure extérieure, l'allure, (*yushākil*) de la vérité. Les questions disputées forment donc des luttes d'opinions opposées et de passions contraires, qui ne permettent pas d'espérer qu'on soit jamais d'accord.

C'est pourquoi la démythification va de pair avec la purification : le mal, c'est le mélange et la confusion, le bien, c'est la séparation et la distinction. Démêler le vrai du faux, c'est séparer la raison de l'imagination : le savant doit avoir une raison, un esprit, une pensée purs (*tajrīd li-l-'aql, tamyīz li-l-dhihn, taṣfiyyat al-fikr*), une pensée subtile (*tadqīq li-l-naẓar*), il doit être détaché des souillures sensibles et des tentations démoniaques (*wasāwis*). A cette condition, il sera prêt à comprendre avec succès les *Ishārāt*. Ces deux sortes d'hommes distingués par Avicenne comme ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas comprendre sont d'un côté les philosophes véridiques (*al-ḥukamā' al-muḥaqqiqīn*), de l'autre les pseudo-philosophes, les *mutafalsafa*, conformistes, *muqallidūn*.

Pour préserver la doctrine, Avicenne crée un art de la « bonne » allusion (l'*ishāra*, le *tanbīh*) qui élève l'âme, opposé à la « mauvaise » insinuation (le *waswas*) qui la dégrade. A cela sert l'art de l'indication et l'avertissement plus haut évoqué. Tout un art du secret (de l'amphigouri, diraient les mauvaises langues). Car l'enseignement répond à deux missions : pédagogique (exposer au disciple sous la forme de courts résumés l'essentiel de la doctrine), et apologique (cacher à l'ignorant les secrets compromettants). La vérité ne peut être d'aucun fruit aux bêtes. Révélée à celles-ci, elle peut

¹¹⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, p. 9.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

même être dangereuse au savant. Non seulement, elles ne peuvent pas la comprendre, mais elles ne peuvent en faire que mauvais usage. Il faut donc la leur cacher.

La recommandation est assez grave pour être le testament philosophique d'Avicenne. C'est par elle que commence la seconde partie. Par elle aussi que s'achève le livre : le beurre de la vérité, baratté par Avicenne, doit certes être tenu hors de portée des ignorants et des hérétiques ; mais même le disciple doit être éprouvé. Il ne faut pas s'y fier, mais étudier sa physionomie et son caractère, pour savoir dans quelle mesure il y a droit et combien il la mérite. Même à lui et même alors, on ne doit découvrir l'enseignement que progressivement et partiellement (*Ishārāt*, X, 32)¹²⁰.

- *Lecture et interprétation des rêves*

Il y faut tout un art du déchiffrement. La lecture devient une sorte d'onirocritique. Aussi, si Avicenne commence son livre par un appel au *tafrī'* et au *tafṣīl*, il le termine par une exposition des conditions du *taḥlīl* et du *ta'wīl* (*Ishārāt*, X, 21-22)¹²¹. Le *taḥlīl* a peu ou prou le même sens que le *tafṣīl* : il s'agit d'une analyse. En revanche, le *ta'wīl* désigne le procédé inverse du *tafrī'* – non pas une descente du principe au corollaire, mais une remontée du corollaire au principe. De quoi fait-on l'exégèse ? L'âme est stimulée dans le sommeil et la veille par des influences spirituelles (*athar ruḥānī*) de plusieurs niveaux, selon la faiblesse ou la force de leur impression :

- une faible influence, dont il ne reste aucune trace mnésique ;
- une influence moyenne, dont l'imagination peut perdre et retrouver la trace ;
- une forte influence, dont l'âme ne s'émeut pas trop en la recevant, de telle sorte qu'elle la conserve sans jamais en perdre la trace.

Ce qui vaut non seulement des influx spirituels, mais de toutes sortes d'« inspirations » (*al-khawāṭir al-sāniḥa*, ne déterminons pas encore trop ce concept), qu'on peut dépister par analyse. Or quand la trace se conserve fixement, qu'elle soit inspirée (*ilhām*) ou révélée (*waḥy*), dans la veille ou le sommeil, clairement ou en rêve, nul besoin d'analyse et d'interprétation. Mais quand elle s'efface, la révélation requiert une exégèse (*ta'wīl*) et le rêve, une traduction (*ta'bīr*). Et l'interprétation varie selon les individus, les moments, les habitudes, car le *transfert*, le mouvement de l'imagination (*al-intiqāl al-takhayyulī*) ne correspond pas forcément à la réalité (*tanāsub ḥaqīqī*), mais aussi bien à des croyances et des fantasmes (*tanāsub dhannī aw wahmī*).

Notons que cette même inspiration (*ilhām*) qui produit le rêve est précisément ce dont se réclame le discours d'Avicenne. Avicenne nous a prévenus qu'il parlait à la fin par la voix de Dieu, ou que Dieu parlait par lui, c'est tout un. Cet *ilhām* dont il parle au début, et par quoi il parle à la fin, nécessite une analyse, dit-il. Les *Ishārāt* sont un discours de même nature qu'un rêve, au degré près, qui est fait de la matière dont sont faits les rêves. Avicenne fait dans les *Ishārāt* la théorie de ce dont il fait l'expérience : de même qu'il éprouve l'inspiration divine de son discours, il tâchera d'expliquer les conditions de possibilité de cette divine inspiration. Le discours philosophique se nourrit à des sources semblables à celles du discours prophétique. Les deux registres du discours relèvent à peu près du même régime de vérification.

4. La structure

¹²⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 452.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 443-444.

a. Trois parties ? L'ordre des sciences philosophiques

Les *Ishārāt* doivent progresser, à cette fin de mener à la vérité, de la logique à la métaphysique en passant par la physique. Mais il y a dès l'abord un malentendu dans l'exposé de l'ordre des sciences : on commence par la science de la logique, puis on passe à la science physique et à ce qui précède, dit Avicenne dans le Prologue. « Ce qui précède », c'est la métaphysique. Mais comment expliquer que « ce qui précède » soit énoncé comme ce qui suit ? Quelle est la place de la métaphysique dans cette structure ternaire ? Le prologue des *Ishārāt* se termine par une discussion sur l'ordre des sciences¹²².

Comme on l'a vu, dans son prologue, Rāzī dit chercher la structure, l'architecture (*al-mabānī*) des *Ishārāt*, non moins que ses obscurités d'expression et ses problèmes. Il est à bon droit dérouté par la (con)fusion des sciences physique et métaphysique en une même partie, par ce brouillage des contours des deux sciences. Pour Rāzī, Avicenne fait une entorse à l'ordre habituel de classification des sciences : la métaphysique est postérieure à la physique dans l'ordre des sciences, dans le *cursus studiorum* (*fī l-ta'lim*) le plus souvent, mais ici la métaphysique est première au sens où, de l'aveu d'Avicenne, elle n'est pas fondée sur la physique et se présente ainsi moins comme une métaphysique que comme une « pro-physique » (non pas *mā ba'd al-ṭabī'a* mais *mā qabl al-ṭabī'a*).

Pour Ṭūsī, l'ordre des sciences philosophiques est le suivant :

- (1) logique ;
- (2) physique ;
- (3) métaphysique.

La place de la logique ne pose jamais de problème. A la limite, on peut se demander si c'est une science, en tant qu'*instrument* des sciences. En tout cas, Avicenne l'appelle une science et nul ne conteste ici le fait. En revanche, la position respective des deux autres sciences peut être disputée. Ṭūsī est attentif à ce qu'on appelle proprement la physique « science des [êtres/corps] naturels » et non « science de la nature ». En effet, la nature même, en tant que premier principe du mouvement et du repos des corps naturels, est un objet métaphysique¹²³ : ses causes surnaturelles la précèdent *en soi* – par essence, dans l'ordre causal, et dans l'ordre de perfection – mais ne la suivent que *pour nous* – selon notre ordre de perception (en tant que nous percevons d'abord les sensibles par nos sens puis les intelligibles par notre intellect). C'est pourquoi les êtres métaphysiques, comme *sujets* de la métaphysique, précèdent *en soi* les êtres physiques comme *sujets* de la physique, mais la science physique en tant que science *des corps naturels* précède *pour nous* la métaphysique en tant que science *des principes* des corps naturels. C'est aussi pourquoi la métaphysique, tout en étant la « science de ce qui est postérieur à la nature » sous ce second rapport, est bien la « philosophie première », la « science de ce qui est antérieur à la nature » à la fois sous le premier rapport, en tant que science *des principes* des êtres naturels, et des *universaux*, et sous un troisième rapport, i.e. en

¹²² *Ibid.*, vol. 1, pp. 81-83.

¹²³ Une remarque de Quṭb al-dīn permet encore d'y voir plus clair sur la nature de « la nature » comme sujet métaphysique : la métaphysique traite de la nature comme 1) principe *premier* (cause efficiente) du mouvement et du repos – ce qui exclut les âmes terrestres, dépendants des natures et des qualités naturelles – 2) non par soi seul, mais à une condition supplémentaire (l'existence ou non des conditions requises), 3) inhérent aux corps naturels – ce qui exclut les forces contraignantes –, 4) par essence (i.e. la nature non pas en tant que principe de *tout* mouvement, mais en tant que mouvement du corps mobile par soi).

tant qu'elle rend raison des principes des autres sciences que celles-ci ne font que postuler en elles. Or la *science des principes* précède la *science de ce qui a des principes* (c'est en ce sens qu'Avicenne entendrait ici que la métaphysique précède la physique¹²⁴). Récapitulons :

- la métaphysique précède la physique :
 - en tant que science des universaux et des principes des êtres naturels ;
 - en tant que science des principes des sciences particulières ;
- la métaphysique suit la physique : en tant que science des êtres non sensibles, ou intelligibles.

En ce sens, la métaphysique n'est pas quelque *chose* « qui vient avant la nature », mais bien une *science* « antérieure à la *science* physique »¹²⁵. Avicenne ne tiendrait pas dans les *Ishārāt* un discours différent de celui qu'il tient dans ses autres traités, mais il se trouve qu'il change ici l'ordre des problèmes et confond les deux sciences en fonction du parcours (*siyāqa*) qu'il choisit. Cette architecture baroque semble bien peu faite pour mener sur la voie ! Route bien déroutante dès l'abord... C'est là, ce flou artistique, conjoint à l'originalité du style, quelque chose qui ne contribue pas peu à faire des *Ishārāt* un objet insolite.

- *Science de la logique. Réflexion et intuition.*

La logique fait généralement l'objet de deux questions : son essence et sa raison. De manière corrélée, puisque le pourquoi dépend de ce que c'est. La question se pose avec d'autant plus de force dans les *Ishārāt*, qu'Avicenne a maintenu une première partie logique au moins aussi consistante que toute la physique et la métaphysique fondues et réduites en une même seconde partie. Et avec d'autant plus de pertinence que quand la logique des sciences n'a plus de raison d'être (l'ordre de classification des sciences est obscur et confus), on peut se demander à quoi bon maintenir la science de la logique dans le système. A plus forte raison quand la fin des *Ishārāt* est d'établir l'existence d'un mode de connaissance qui rompt avec la pensée discursive, réflexive et démonstrative : la pensée intuitive, celle-là même qui est la faculté de connaissance des premiers principes, est précisément une pensée qui n'a pas besoin de la logique.

La logique, pour ce qu'elle est un instrument *pour les autres sciences*, n'en est pas moins une science *par soi*. Aussi, comme le rappelle Ṭūsī (sur *Ishārāt*, I, I, 1), Avicenne l'appelle-t-il ailleurs « science instrumentale », ce qui la définit sous deux rapports (en soi, en tant que science ; pour autre chose, en tant qu'*organon* de la pensée – ou encore : la logique est une science *par définition*,

¹²⁴ Quṭb al-dīn nous renvoie au ch. 2 des *Ishārāt* pour avoir le fin mot de l'histoire sur la question du rapport entre métaphysique et physique, science *naturelle*, non *de la nature*, absolument parlant, pour une raison de fondation des sciences : une science particulière ne peut établir et prouver son sujet et ses parties sans cercle vicieux, mais elle dépend pour cela d'une science supérieure. La nature, comme partie du corps naturel qui est le sujet de la physique en tant que sujet au mouvement et au repos, ne saurait être fondée que par la métaphysique. Telle science précède telle science comme le sujet de celle-là précède le sujet de celle-ci : la métaphysique précède la physique sous ces deux rapports – en tant que science et par son sujet. Mais en l'occurrence, Avicenne ne peut vouloir dire que ceci : la métaphysique précède la physique par son sujet. Il faut entendre par « métaphysique » non la « science de ce qui vient avant la nature », mais la « science antérieure à la science physique ».

¹²⁵ On a là un bel exemple de commentaire grammatical très déterminant, puisqu'il s'agit quand même de savoir comment les sciences s'organisent dans le traité : le pronom affixe a pour antécédent « la science », non « la nature ». Ainsi Rāzī commet un double contresens : la métaphysique est première par rapport à la physique *en tant que science*, plutôt qu'*en fonction de leur sujet* ; et de toute façon, à supposer que ce soit le cas, la nature n'est pas un sujet physique, mais métaphysique.

n'est un instrument que *par description*). Elle est la science des intelligibles seconds. Mais, dira-t-on, si c'est un outil scientifique, ce n'est pas une science de plein droit. Si : d'abord, parce que ce n'est pas le moyen de *toute* connaissance, mais seulement de certaines (la connaissance des premiers principes ne requiert pas la logique) ; ensuite, parce que nombre de *sciences* peuvent être les *instruments* les unes des autres (ainsi la grammaire pour la linguistique, la géométrie pour l'astronomie etc.). La seconde objection, à savoir que si toute science a besoin de la logique, et que si la logique est une science, elle doit avoir besoin d'elle-même ou d'une autre logique, tombe aussi du même coup, s'il est vrai que toute connaissances ne requiert pas la logique (ainsi celle des axiomes, principes et théorèmes)¹²⁶. La logique est ainsi la première des trois sciences du système.

Rāzī est attentif à ceci qu'Avicenne la définit bien comme une science (*'ilm*), non comme simple *ma'rifa* (savoir empirique) : la science a pour sujet des universaux ; l'art ou le savoir empirique, des particuliers. La précision n'est peut-être pas anodine : à l'autre extrémité des *Ishārāt*, la connaissance mystique sera nommée *ma'rifa* – non plus connaissance de l'universel, mais connaissance du particulier comme tel.

Quant au but de la logique, contentons-nous de dire ceci : la logique a affaire directement avec la question de l'*ignorance* et de la *certitude*. Pour Avicenne, il y a trois ou quatre types de jugements :

- scientifique (*'ilmī*) ;
- probable (d'opinion, *ẓannī*) ;
- postulé et communément admis (*waḍ'ī, taslīmī*).

Il y a un décrochage de niveau entre les deux premiers et les deux derniers. Si l'on s'en tient aux deux premiers, on peut distinguer ces attitudes épistémiques :

- aucun de deux extrêmes opposés n'est jugé vrai plutôt que l'autre : c'est le doute pur (*al-shakk al-mahḍ*), fruit de l'ignorance simple (*al-jahl al-basīṭ*) ;
- un extrême est jugé vrai plutôt que l'autre de telle façon que celui-ci est jugé :
 - possible : c'est le jugement hypothétique pur (*al-maẓnūn al-ṣird*).
 - impossible : c'est le jugement catégorique (*al-jāzim*) ; lequel est considéré :
 - indépendamment de son adéquation à la réalité ;
 - en fonction de son adéquation à la réalité :
 - en tant que non adéquat : c'est l'ignorance composée (*al-jahl al-murakkab*) ;
 - en tant qu'adéquat, de telle sorte que :
 - il y a une différence avec la réalité : c'est le jugement adéquat non affirmatif ;
 - il n'y a aucune différence : c'est la certitude (*yaqīn*), qui a trois propriétés :
 - catégoricité (*jazm*) ;
 - adéquation (*muṭābaqa*) ;
 - affirmation (*thabāt*)¹²⁷.

¹²⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 85-86.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 89-90.

Il s'agit donc bien sûr de faire triompher la certitude contre son contraire – l'opinion, *al-zann* (en tant qu'elle n'est susceptible ni d'être admise, *taslīm^{an}*, ni d'être rejetée, *inkār^{an}*)¹²⁸, de trois sortes :

- l'ignorance composée ;
- le jugement adéquat non affirmatif ;
- le jugement hypothétique pur.

Rien de pire que l'incertitude. On ne peut admettre (*taslīm*) que ce qui est certain (*yaqīn*)¹²⁹.

Par ailleurs, la pensée se caractérise par deux « mouvements » possibles : la remontée des conséquences aux principes ou la descente des principes aux conséquences. Pour Rāzī, le « raisonnement », opération logique, désigne le double mouvement, l'aller-retour, et l'« intuition » (*ḥads*), opération non logique, le seul second, le retour. En d'autres termes, ceux de Quṭb al-dīn, ce sont, respectivement, la « pensée scientifique » ou « réflexion méthodique » (*fikr ṣinā'ī*) et la pensée « immédiate » (*daf'ī*). Voire, celle-ci se fait *sans mouvement*. C'est même pourquoi elle survient *tout d'un coup* (*daf'ī*)¹³⁰. Mais alors, on peut déjà se demander jusqu'où va la nécessité de la logique. Quṭb al-dīn ne s'y est pas trompé, qui fait immédiatement le lien avec le chapitre de psychologie (*Ishārāt* III). En effet, la logique est définie comme l'instrument de la « pensée » (*fikr*). Or, le *fikr*, plus techniquement appelé dans la psychologie avicennienne « réflexion » ou « cogitation », n'est pas le tout de la pensée, mais s'oppose au *ḥads*, comme mode de connaissance non logique. Il y va donc de la question de savoir dans quelle mesure la pensée peut se passer des moyens termes, sauter les médiations, l'une des principales questions des *Ishārāt*. La connaissance immédiate, ou intuition, se fait sans instrument : elle n'a pas besoin de l'*organon*.

- *Physique et métaphysique : premier mélange (la preuve de la composition hylémorphique des corps)*

Le pauvre Rāzī, ému de la confusion entre la physique et la métaphysique, revient sur la question de la structure scientifique des *Ishārāt* au début de la seconde partie, pour essayer d'étayer comme il peut ce bricolage¹³¹. Cela commence bien : Avicenne intitule le premier chapitre de la seconde partie du terme peu commun de *tajawhur* (« substantialisation »)... Si la substance se dit 1) de ce qui n'est pas dans un sujet et 2) de l'essence ou réalité de la chose, la « substantialisation » (*tajawhur*) doit pouvoir vouloir dire deux choses : le fait que la chose devienne une substance ; le fait que sa réalité devienne effective (*taḥaqquq al-ḥaqīqa*). Etant entendu qu'il est impossible qu'une chose qui n'était pas une substance le devienne, la substantialisation des corps doit s'entendre au second sens. Le problème est donc le suivant : la réalité des corps, autrement dit ce qui fait d'un corps un corps, est-ce le fait d'être composé d'atomes ou de matière et de forme ? C'est pourquoi

¹²⁸ Rappelons que pour le Ṭūsī nizarite, il y a trois degrés de conscience : 1) opinion (*al-zann*), 2) science (*al-'ilm*) et intuition (*al-ibṣār*). Voir *Aghāz wa anjām*, in Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology, A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, I. B. Tauris, Ismaili Texts and Translations Series 13, Londres, 2010, p. 57.

¹²⁹ Le *taslīm* s'entend en deux sens selon Ṭūsī : il y a un *taslīm* général, qui concerne tout un groupe d'individus, école, secte etc., et un *taslīm* particulier, qui concerne des individus, maître, disciple, adversaire. Il est difficile de ne pas entendre dans ce terme de logique le sens religieux qu'il prend chez les ismaéliens : la foi.

¹³⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 87-88.

¹³¹ *Ibid.*, vol. 2, pp. 10-14.

cette partie ne peut pas ne pas mêler dès l'abord des questions physiques et des questions « philosophiques » (*falsafiyya*), par où il faut entendre « métaphysiques ». Dans le *cursus studiorum* (*fī ta'limihī*), il faut commencer par enseigner la physique au sens où les choses physiques (*al-ṭabī'iyyāt*) sont premières pour nous (*aqdam bi-l-qiyās ilaynā*) et finir par les « philosophiques », métaphysiques, premières dans l'existence, en soi (*aqdam fī l-wujūd, bi-l-dhāt*), tout en progressant dans l'enseignement des principes des sensibles aux sensibles et de là aux intelligibles. Le sujet d'une science n'est dans cette science qu'un postulat (ou une pétition de principe, *muṣādara*) : aussi le sujet de la physique, le corps naturel composé de matière et de forme, n'est-il qu'un postulat de la physique, mais un objet (*mas'ala*) de la métaphysique ; mais en tant qu'objet de la métaphysique, l'hylémorphisme est lui-même fondé sur des questions physiques (la négation de l'atome et la finitude des dimensions). Il faut donc commencer par la physique mais à condition de supprimer les renvois d'une science à l'autre qui provoquent la perplexité du disciple (*taḥayyur al-muta'allim*). Ainsi :

- l'objet premier est d'établir la matière, la forme et leurs propriétés (question métaphysique) ;
- mais la preuve de l'existence de la matière et de la forme est elle-même fondée sur la négation de l'atome et la preuve de la finitude des dimensions (questions physiques).

D'où ce mélange (*khalt*) de questions physiques et métaphysiques. En résumé, et cela apparaît d'autant plus si nous nous référons au commentaire plus tardif de Quṭb al-dīn, on ne peut pas réduire le complexe physico-métaphysique en deux sciences distinctes. En effet, pour Aristote (*al-mu'allim al-awwal*), la physique est la science première dans le *cursus studiorum* (*qā'idat al-ta'lim*), la plus facile, en tant que science des sensibles, plus proches pour nous. Or Avicenne suit la méthode d'Aristote ; mais pour établir l'essence (*māhiyya*) du composé matière/forme, il doit d'abord établir leur existence (*ithbāt*) puis leurs propriétés (*aḥwāl*) (il ne peut pas affirmer sans autre forme de procès que le corps est le composé hylémorphique puis différer à une autre science la preuve de leur existence).

On se trouve donc d'emblée devant la configuration suivante au chapitre 1 :

- ordre des objets :
 - 1) établir la réalité du corps ;
 - 2) établir la matière et la forme ;
 - 3) nier l'atome.
- ordre des raisons :
 - 1) le corps n'est pas composé d'atomes (= question *physique*) ;
 - 2) le corps est composé de matière et d'une forme (= question *métaphysique*) ;
 - 3) le corps a certaines propriétés, en particulier des dimensions finies (= question *physique*).

Quoique dans l'ordre des fins, la négation de l'atomisme vienne à la fin de la physique, il faut commencer par là dans l'ordre de l'enseignement car c'est le problème ultime, *ce à quoi se réduisent toutes les questions en dernière instance*. Bref, on a là une première raison de la construction baroque des *Ishārāt*, non conforme à l'ordre habituel des sciences philosophiques : le premier chapitre de physique doit d'emblée inclure des considérations métaphysiques.

- *Physique et psychologie : primat du mouvement ou de la perception ?*

Rāzī est encore égaré par l'ordre des priorités donné par Avicenne en *Ishārāt* III, 7¹³². Avicenne y donne une preuve de l'existence de l'âme, laquelle preuve requiert 1) l'exposition des états de ses facultés (perceptive, motrice) et 2) la définition de la perception. Ce que « l'excellent commentateur » comprend comme une protestation d'un primat de la perception sur le mouvement volontaire : le mouvement volontaire requiert la conscience d'un objet à poursuivre ou à fuir. Le mouvement (volontaire) est donc postérieur au sentiment : tout animal sent, mais il y en a qui ne se meuvent pas (l'éponge, le coquillage etc.). Autrement dit, ce qui fait l'animal, c'est bien plutôt la sensibilité (*shu'ūr*) que la motricité et celle-ci dépend de celle-là. De fait, Avicenne non seulement désarticule la thématique de la perception et celle du mouvement, mais il rend celle-ci presque secondaire, sous les rapports de la place et de la longueur, au regard de l'importance qu'il accorde à la théorie de la perception : la théorie du mouvement volontaire est rejetée artificiellement en fin de chapitre, au point de justifier un court appendice en complément du chapitre 3 (*takmila bi-dhikr al-ḥarakāt 'an al-nafs*). Ceci étonne, parce que le mouvement est censé avoir une extension plus générale que la perception : le mouvement se divise selon qu'il est fonction ou non d'une perception, non l'inverse.

Mais c'est un contresens pour Tūsī : sous un certain rapport, mouvement et perception ne sont pas antérieurs l'un à l'autre, mais les deux différences spécifiques de l'animal sont de rang égal (l'animal n'a besoin de percevoir *que* pour se mouvoir vers l'agréable ou fuir le désagréable : la perception ne précède le mouvement qu'en regard au sentiment de plaisir et de peine ; ce pourquoi les végétaux ne perçoivent pas) ; sous un autre rapport seulement, la perception précède le mouvement par sa valeur : on peut désirer la perception pour elle-même (chez l'homme), alors qu'on ne cherche à se mouvoir qu'en vue d'autre chose.

- *Physique et métaphysique : second mélange (preuve de l'immatérialité de l'âme)*

Si la preuve de la composition hylémorphique des corps, intégrée dans la physique, déforme le corps des sciences, on va en avoir un exemple aussi manifeste avec la psychologie, comme science physique particulière. On n'examinera qu'un exemple significatif, *Ishārāt*, III, 15, qui a pour objet de prouver que l'âme rationnelle, et en général toute substance pensante, n'est pas un corps, ni corporelle, et en général n'est pas spatiale¹³³. Rāzī voit bien que cette question n'a rien à faire là, mais a bien plutôt sa place dans le ch. 7 (« De l'être séparé ») mais il faut tout de même bien que cet ordre ait une raison. Alors Rāzī nous dit que, comme la preuve de l'existence des substances séparées (VII, 1-6) est fondée sur le fait que l'âme humaine n'est ni un corps ni corporelle (III, 15), il faut bien prouver ceci avant cela. Par conséquent, l'ensemble des preuves de l'immatérialité de l'âme se trouve désarticulé en telle façon qu'Avicenne livre une seule démonstration, minimale mais suffisante, dans sa psychologie. On voit bien le problème : dans une psychologie qui est plutôt physique que métaphysique, comment justifier qu'on déduise déjà l'existence de substances métaphysiques ? Réponse de Rāzī : Avicenne ne dévoile pas encore toutes ses batteries parce que ce n'est pas le moment. La noétique est une science plutôt métaphysique que physique, et c'est là qu'ont leur place les preuves de l'immatérialité de l'âme.

¹³² *Ibid.*, pp. 363-365.

¹³³ *Ibid.*, pp. 427-428.

Mais Ṭūsī défend la cohérence d'Avicenne en forçant la distinction des deux preuves (l'âme n'est pas un corps/l'âme survit au corps) : *Ishārāt* III, 15 et VII, 1-6 ont le même sujet, mais pas le même objet. Le même sujet, en tant qu'il y va des perfections de l'âme, mais :

- III, 15 a pour objet d'examiner l'essence de l'âme et ses perfections, i.e. l'âme comme substance ontologiquement séparée des corps et des êtres corporels, et ses propriétés en tant qu'elles découlent de son essence avec ou sans l'intermédiaire d'un instrument ;
- VII, 1-6 a pour objet d'examiner l'état de l'âme après la séparation du corps, i.e. la survie de l'âme avec ses perfections essentielles et de clarifier la distinction entre perfections essentielles, qui survivent avec l'âme, et perfections corporelles, qui périssent avec la mort du corps.

La stratégie est claire, qui maintient comme elle peut la distinction physique/métaphysique, sur la base de ce que 1) la preuve que l'âme n'est pas un corps est établie de manière suffisante en physique, 2) la preuve que l'âme survit au corps est proprement métaphysique. On aura l'occasion de revenir largement sur cette question : le décloisonnement des sciences philosophiques traditionnelles sur la base d'une reconfiguration et d'un repositionnement de la psychologie. La psychologie avicennienne devient plus proprement métaphysique que physique.

- *Plan de la métaphysique*

Si l'on voit que la physique est déjà contaminée d'éléments métaphysiques irréductibles, on peut déterminer à peu près les contours de la métaphysique des *Ishārāt*. Ni Rāzī, ni Ṭūsī ne prennent cette peine, mais nous pouvons en croire le commentaire ultérieur de Quṭb al-dīn¹³⁴ : le chapitre 4, « L'être et ses causes », marque la fin de la physique et le début de la métaphysique. La métaphysique s'étalerait sur quatre chapitres, en tant que *science des états des êtres séparés en tant qu'ils sont*, soit 1) à partir de propriétés qui leur appartiennent par essence, soit 2) à partir des propriétés qu'on peut leur attribuer par leurs effets. D'où l'organisation suivante :

- l'étude des êtres séparés (ch. 7 : « Sur la séparation ») ;
- l'étude de leurs propriétés i.e. des êtres séparés :
 - en tant que principes de l'être (ch. 4 : « Sur l'être et ses causes ») ;
 - en tant que fins de l'être (ch. 6 : « Des fins, de leurs principes et de l'organisation ») ;
 - en tant qu'ils ne sont ni causes efficientes ni causes finales (ch. 5 : « Sur la création absolue et la démiurgie » ou *comment* les effets émanent des êtres séparés).

Les trois derniers chapitres des *Ishārāt* ne sont pas métaphysiques mais n'en sont que des corollaires. En tout cas, les problèmes métaphysiques *stricto sensu* se limitent à ces quatre chapitres.

Ṭūsī, lui, ne fait qu'isoler le bloc des chapitres 4-6 en préambule au chapitre 6 : il semble donc bien qu'il y ait une affinité entre ces chapitres, où il ne fait pas entrer, contrairement à Quṭb al-dīn, le ch. 7. A ce stade de son exposé, Ṭūsī récapitule ainsi les objets et la structure « nécessaire » de la « métaphysique » des *Ishārāt*¹³⁵ :

- 1) preuve que l'être a un premier principe ou preuve de l'existence de Dieu (ch. 4) ;

¹³⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 7.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 159.

- 2) explication du mode d'être du principe en tant que principe (*kayfiyya mabda'iyyatihi*) ou des actions de Dieu – création non démiurgique (ch. 5) ;
- 3) indication de la fin des actions (ch. 6) :
 - indication de leurs propriétés générales : le fait d'avoir ou non une fin ;
 - inférence, à partir des actions finalisées, de l'existence d'êtres ordonnés qui sont les principes des fins, et de l'existence des causes efficientes de ces actions ;
 - preuve de l'existence de ces êtres et exposition de la hiérarchie de l'être, du premier au dernier rang.

On observe ceci de curieux que la métaphysique des *Ishārāt* ne serait pas la science de l'être en tant qu'être, mais bien du premier principe (Ṭūsī) ou des êtres séparés (ce qui est énoncé explicitement par Quṭb al-dīn). En effet, quoique l'être ne se réduise certes pas à l'être séparé, Avicenne a ici expurgé la métaphysique de l'étude des « choses universelles », dont l'être est la première, chapitre métaphysique traditionnel qui n'en est pour le commentateur que prolégomènes accidentels. La métaphysique se limite désormais à son objet le plus parfait et le plus éminent : l'être séparé, ce qui n'est pas une mince transformation de la métaphysique avicennienne « standard ».

- *Sujet de la métaphysique. Être en tant qu'être ou êtres séparés*

Nos commentateurs sont troublés par le chapitre qui ouvre la métaphysique des *Ishārāt* : « L'être et ses causes ». Le titre est problématique : s'il lie ontologie et théorie de la causalité, il réduit l'être à l'être causé. De là, premièrement, il semble que ce ne soit pas une métaphysique générale de l'être en tant qu'être. Deuxièmement, il semble que ce ne puisse être une théologie ou une théorie de l'être non causé. Troisièmement, il semble qu'il y ait contradiction entre le sujet du chapitre, à savoir l'être causé, et son objet principal, à savoir la preuve de l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être non causé.

Rāzī voit bien qu'il ne peut y avoir de cause que de l'être particulier causé, qui n'est qu'une partie de l'être en général. C'est pourquoi Ṭūsī clarifie le sens de l'être qui constitue le sujet métaphysique pour rendre raison de sa considération en tant qu'effet sans que cela implique ni sa réduction ou sa spécialisation, ni une contradiction par rapport à l'objet du chapitre. Tous les problèmes sont résolus dès lors que l'on admet qu'il n'y a pas de contradiction entre le fait de considérer l'être comme effet ou en tant qu'être. Bien plutôt, cela est une conséquence de ceci :

L'être, ici, est l'être absolu prédiqué de l'être non causé et de l'être causé par analogie. Or ce qui se prédique par analogie de choses différentes n'est ni identique à leur essence, ni une partie de leur essence, mais n'en est qu'un accident. C'est donc un effet qui dépend d'une cause.¹³⁶

Autrement dit, paradoxalement, ce chapitre traiterait bien de l'être en tant qu'être et ce serait précisément pourquoi l'être est un effet.

Mais on a vu que par la suite, le sens de la métaphysique va être très largement gauchi. En effet, il n'échappe pas au lecteur d'Avicenne que la précédente interprétation contredit la leçon explicite du début de la *Métaphysique* du *Shifā'* : « De plus, le principe n'est pas principe de l'être tout entier, car s'il en était le principe, il serait son propre principe ; or il n'y a pas de principe de l'être tout entier, mais il n'y a de principe que de l'être causé : le principe n'est principe que de

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 8-10.

certaines êtres. Cette science n'étudie donc les principes que de certaines de ses matières »¹³⁷. De même que l'être causé n'est qu'une partie du sujet métaphysique, l'être en général, les causes ne sont qu'une partie des objets métaphysiques : l'étude des causes de l'être causé n'est qu'une partie de la science métaphysique. Enfin, si le sujet de la métaphysique est l'être et ses causes, cela ne va pas davantage avec la doctrine selon laquelle toute science étudie les *attributs* de son sujet, *non ses principes*. En un mot, le titre « L'être en général et ses causes » est problématique, au regard de la manière dont Avicenne considère habituellement 1) l'être en tant qu'être, 2) les principes, 3) la science.

On peut toujours s'en sortir en prétextant que les causes de l'être dont il s'agit ne sont pas les causes *réelles* matérielle, formelle, efficiente, finale, mais des principes *logiques* de conception et de jugement. A ce prix, on comprend qu'Avicenne affirme qu'« il y a une science qui étudie l'être absolu et les attributs qui lui appartiennent *par son essence ou par ses principes* »¹³⁸. La transposition de la cause réelle en cause mentale a l'avantage de faire disparaître le semblant de contradiction : 1) la science en général étudie les propriétés, *non* les principes de son sujet, 2) la métaphysique en particulier étudie les principes *et* les propriétés de l'être.

Ou alors comme Quṭb al-dīn plus tard, on prend la tangente. Supposons que l'être soit bien l'être en tant qu'être, et que ses causes soient ses modalités et propriétés conceptuelles (être nécessaire/possible, un/multiple, intelligible/sensible etc.). Celles-ci ne peuvent cependant pas être des causes de l'être, parce que, d'une part, l'être causé est plutôt l'être extérieur et que, d'autre part, l'être ne pourrait pas être pensé pour lui-même, mais toujours accompagné de ses attributs dans la pensée. Ainsi, l'être causé, sujet de la métaphysique des *Ishārāt*, ne peut être ni le *tout* de l'être, ni, malgré le commentaire de Ṭūsī, l'*idée* d'être. Reste que l'être dont il s'agit ne peut désigner qu'une chose : les êtres séparés. Et voilà, il n'y a plus qu'à faire emprunter une autre voie à la métaphysique : l'étude des êtres séparés.

L'idée n'est certes pas nouvelle : Avicenne définit déjà la métaphysique comme l'étude des choses immatérielles, *al-umūr al-mufāraqa*, et de la cause première, *musabbib al-asbāb, mabda' al-mabādī*, au début de la *Métaphysique* du *Shifā'*. Mais le sujet de la science métaphysique est bien l'être *en tant qu'être* (non *en tant que causé*), le *concept* de l'être (non l'être *extérieur*), l'être *universel* (non certains êtres *particuliers*)¹³⁹. Ce renversement règle bien des problèmes, tout en confirmant un tournant pris par l'avicennisme. Quand on pense qu'Avicenne rendait grâce à Fārābī de lui avoir fait comprendre que la métaphysique n'avait pas pour sujet la cause des causes, mais l'être comme être, on est tenté de dire : « tout ça pour ça ». Quel retour en arrière ! La métaphysique reviendrait à l'étude de cette seule région de l'être que sont les êtres séparés, les principes supérieurs et substances immatérielles. Mais tout ceci va bien avec les maintes ruptures de l'avicennisme avec l'aristotélisme sanctionnées par les *Ishārāt*.

- *L'ordre des causes. Causes efficientes et causes finales*

Au début de la « métaphysique » des *Ishārāt*, après avoir montré que Dieu, s'il existe, est immatériel (IV, 1-4), Avicenne prouve qu'il est cause efficiente (plutôt que cause finale) (IV, 5-8).

¹³⁷ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, intr. I. Madkour, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-kitāb, Le Caire, 1380/1960, p. 14.

¹³⁸ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Najāt*, éd. M. Fakhri, Dār al-afāq al-jadīda, Beyrouth, 1985, p. 493 (Métaphysique, Introduction).

¹³⁹ Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, Le Caire, 1380/1960, p. 2.

Dans la création (*ibdā'*), deux causes interviennent : la cause efficiente et la cause finale. Mais elles n'ont pas la même fonction, donc pas le même ordre. La cause finale détermine la cause efficiente à agir. Ou plutôt, la cause efficiente est intermédiaire entre l'essence de la fin et son existence. La finalité n'est pas une cause d'existence, sinon indirectement, par l'intermédiaire de la cause efficiente, dont elle actualise le pouvoir ; en revanche, elle est une cause par son essence. Les causes d'existence agissent donc dans cet ordre, selon l'antérieur et le postérieur :

- 1) L'essence de la fin cause la causalité (l'efficience) de l'agent.
- 2) L'agent cause l'existence de l'essence de la fin.

Ainsi, la fin est à la fois cause et effet sous deux rapports :

- cause *en tant qu'essence* ;
- effet *en tant qu'existante*.

Elle est même un effet au second degré, l'effet d'un effet, effet de son actualisation de l'efficience de l'agent. Dès lors, il n'y a pas de cercle vicieux entre l'agent et la fin : « l'essence de la fin est cause de la cause de son existence, non absolument, mais sous certains rapports »¹⁴⁰.

Une fois établie la division des causes, on sait que la cause première est une cause efficiente (IV, 8). Plus précisément, la cause première, *si elle existe*, est cause de toute existence causée, y compris de la forme et de la matière, pourtant elles-mêmes causes d'existence. Cela est établi par une méthode d'élimination : parmi les quatre causes, la cause première est irréductible à trois d'entre elles. Et ce parce que celles-ci sont postérieures sous divers rapports à la dernière :

- L'agent précède la forme *absolument*, donc la cause première ne peut être une cause formelle.
- L'agent précède la matière *absolument* et *relativement à son actualisation*, donc la cause première ne peut être une cause matérielle.
- Les autres causes précèdent la fin *dans l'existence*, donc la cause première ne peut être une cause finale.

Donc la cause première est un agent ou une cause efficiente, CQFD.

Mais cela pose plusieurs problèmes. D'abord, R. Wisnosky estime que Ṭūsī fait un contresens : Avicenne vient d'établir la distinction des causes de l'existence et des causes de l'essence et montré le primat de la cause finale sur la cause efficiente (c'est la fin qui détermine l'agent à agir). Comment donc dire que Dieu est cause efficiente plutôt que cause finale après avoir montré que la cause finale est première par rapport à la cause efficiente ? Admettons. Après tout, d'après IV, 7, la cause finale dépend de la cause efficiente pour exister, mais la cause efficiente dépend de la cause finale pour causer. Si Dieu était une cause finale, il devrait donc être actualisé par une cause efficiente, *autre* que lui, puisqu'il n'est pas *causa sui*. C'est donc probablement ce que Ṭūsī veut éviter. Oui, mais, lui dira-t-on : (1) cet argument ne vaut pas pour Dieu, car Dieu est éternel. Il existe donc toujours déjà. Son existence est prééternelle (*qadīm*) : elle n'a pas à être causée. Dieu peut donc bien être cause finale, sans avoir, en tant que fin, à activer un supposé agent de son existence. Objection rejetée : après tout, il y a de l'être éternel causé (les êtres supralunaires). Mais de plus, (2) si Dieu est cause efficiente, il n'en dépend pas moins d'une cause finale sous un certain rapport. En effet, l'agent est censé être poussé à agir par la finalité de son action. Al-Kh^wānsārī

¹⁴⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 25.

semble avoir perçu le problème, qui le résout ainsi : Dieu n'est pas cause efficiente plutôt que cause finale *en général*, mais plutôt qu'un certain type de causes finales, à savoir les causes finales non essentielles du monde de la génération et de la corruption¹⁴¹.

La principale difficulté est encore celle-ci : la cause première est efficiente *et non* finale. Or Dieu est bien cause finale. Toute la suite des *Ishārāt* en témoigne. Le plus vraisemblable, c'est que Dieu a une double causalité, efficiente et finale. L'ordre des causes est indispensable à l'intelligibilité de l'organisation des chapitres. Dans l'économie globale de l'ouvrage, Avicenne traite d'abord de l'efficacité de Dieu comme agent (ch. 5 : « De la démiurgie et de la création absolue »), puis de la finalité dans le monde, d'abord sous le rapport de l'absence de finalité de l'action divine, puis sous celui de la finalité des mouvements célestes : l'imitation des principes supérieurs (ch. 6 : « Des fins, de leur principe et de l'ordre du monde »). Jusqu'alors, l'ordre de l'efficacité précède bien celui de la finalité. Et si Dieu est agent, cause efficiente, il n'est pas but, cause finale. Ce sont les intellects supérieurs qui sont la fin du désir des âmes célestes et du mouvement des corps célestes. Oui, mais, à la fin de l'éducation philosophique, l'initiation mystique prend bien Dieu pour fin. Dieu est la fin du mouvement du corps du disciple, l'objet du désir de son âme. Le sage tend vers Dieu comme vers sa fin.

Dieu doit donc bien être à la fois cause efficiente et finale, Origine et Retour, source de la procession et horizon de la conversion. Voire, peut-être cause finale plutôt que cause efficiente. En effet, la cause finale est à la fois, d'une certaine manière, cause efficiente, en tant que cause de l'efficacité de l'agent, et cause finale à proprement parler en tant qu'effet de l'agent. Autrement dit, la fin aurait une extension plus vaste que l'agent. D'ailleurs, comment Avicenne peut-il affirmer dès le début de sa métaphysique que la cause première n'est pas cause finale, alors que toute sa métaphysique témoigne là contre, qui fait de Dieu la fin de la métaphysique, donc de la philosophie ? La structure des *Ishārāt* démentirait formellement une des preuves liminaires de sa métaphysique. C'est précisément l'originalité même des *Ishārāt*, qui explique que tout le monde se précipite tête baissée vers ses trois derniers chapitres, que de faire de Dieu la fin des âmes humaines au moins autant que l'origine du monde. Les lecteurs ne s'y trompent pas, qui considèrent que la cause première est finale, malgré la déclaration de l'auteur. Il faudrait alors comprendre Avicenne malgré lui, qui ferait le contraire de ce qu'il dit.

Non, en vérité, Avicenne est aussi cohérent qu'on peut l'être. Il n'a pu vouloir dire que ceci : Dieu n'est pas cause finale 1) en tant que cause première et 2) dans l'acte créateur (*ibdā'*). Ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit pas cause finale *du tout*. Il l'est même, au contraire, pour la raison théorique et pratique de l'homme. Mais il ne l'est pas en tant que cause première de l'existence en son acte créateur, car il agit sans fin, nécessite mais ne veut pas. Il n'est pas déterminé à agir par une fin quelconque : le supérieur ne fait rien en vue de l'inférieur. Ainsi, si Dieu est le but final de l'homme, l'homme n'est pas le but final de la création. Dieu n'a pas (en tant qu'agent) fait l'homme pour (en tant que fin) être aimé de lui. Causalité efficiente et finale de Dieu ne sont donc pas à mettre sur le même plan, et le plan des *Ishārāt* est absolument conforme à l'argument d'Avicenne.

- *L'initiation mystique, une méta-éthique ?*

Enfin, *last but not least*, Avicenne ajoute cette ultime anomalie à la structure classique des sciences philosophiques : un abrégé de sciences soufies, qui a fait les délices de tous les

¹⁴¹ Wisnovky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003, p. 187.

commentateurs et n'est pas pour rien dans le succès des *Ishārāt*, qui vaut à Avicenne l'hommage même de Fakhr al-dīn Rāzī, pour qui le ch. 9 (« Des stations des gnostiques ») est le moment fort et comme le point d'orgue des *Ishārāt*, entreprise qui n'eut point d'exemple et dont l'exécution n'aura selon lui point d'imitateur, comme dirait l'autre. Qu'en faire dans la structure des *Ishārāt* ? Est-ce une partie de la métaphysique (s'il est vrai que les *Ishārāt* se présentent comme une structure « logique – physique – métaphysique ») ? Mais que vient faire là cette monstrueuse excroissance de la métaphysique classique ?

C'est bien malheureux, mais ces chapitres sont presque tout ce que l'on retient généralement des *Ishārāt*. Ainsi, jusque dans l'œuvre tardive d'Ashkevari (XVII^e siècle), le *Maḥbūb al-qulūb*, histoire de la sagesse, la notice consacrée à Avicenne dans la deuxième partie de l'ouvrage ne reproduit que les deux derniers chapitres des *Ishārāt* assortis du commentaire de Ṭūsī¹⁴². Plus récemment, à la fin du XIX^e siècle, Mehren ne donne au public, sous le titre de *Traité mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*, que les trois derniers chapitres des *Ishārāt*, accompagnés de commentaires choisis de Ṭūsī, dans un fascicule intitulé *Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbîhât (Indications et annotations) sur la doctrine çouffique, texte arabe avec l'explication en français et le traité mystique at-Thair (l'oiseau)*¹⁴³.

On a pu formuler l'hypothèse, non sans pertinence, que les trois derniers chapitres des *Ishārāt* formaient la philosophie pratique. Celle-ci se présente habituellement comme une éthique, une économie, une politique. Or l'éthique serait ici suppléée par une « méta-éthique »¹⁴⁴. Le mot est séduisant, même si le concept est mal justifié, d'une méta-éthique, qui serait à l'éthique ce qu'est la métaphysique à la physique. Il y aurait une méta-éthique des spirituels, des hommes supérieurs, des hommes parfaits enfin, par rapport à l'éthique des matérialistes, des médiocres, des débiles enfin, comme il y a une métaphysique des substances immatérielles par rapport à la physique des substances matérielles. Le fâcheux est que cela contrevient à la déclaration d'Avicenne en préface, qui limite le propos des *Ishārāt* à une logique et à deux sciences théoriques, physique et métaphysique. Mais, après tout, pourquoi pas ? Ce texte tolère tous les arrangements¹⁴⁵.

b. Deux parties ? Le mouvement de l'âme

On ne peut manquer d'être frappé par le décalage qu'il y a entre l'annonce, dans le Prologue, d'une structure tripartite du contenu philosophique, et la structure formelle du livre, bipartite – avec une première partie composée de dix « *nahj-s* », qui correspond à la logique, et une seconde partie de dix « *namaṭ-s* », qui correspondent à la physique et à la métaphysique. Fini la structure classique

¹⁴² Ashkevari, Quṭb al-dīn, *Maḥbūb al-qulūb, al-Maqālat al-thāniyya*, éd. I. al-Dībājī et H. Sidqī, Mīrāth-e maktūb, Téhéran, 2003.

¹⁴³ *Traité mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne, II^{ème} fascicule.*, éd. M. A. F. Mehren, E. J. Brill, Leyde, 1891.

¹⁴⁴ Mc Ginnis, J., « Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī (d. 1274), *Sharḥ al-Ishārāt* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York, 2017, pp. 326-347.

¹⁴⁵ Dabashi n'hésite pas à diviser les *Ishārāt* en quatre parties (logique, physique, métaphysique, mystique), dont les trois premières, seraient strictement péripatéticiennes, et la dernière, regroupant les trois derniers chapitres, « illuminative ». L'aristotélisme se marierait ainsi au néoplatonisme, la philosophie, à la révélation prophétique. Le lien de tout cela serait la connaissance intuitive, complémentaire, sinon supérieure à la connaissance discursive, causée par l'Intellect agent, et servant de médiation entre le monde sensible et le monde intelligible. (Voir Dabashi, H., « Khwajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times », in *History of Islamic Philosophy*, éd. S.H. Nasr and O. Leaman, Routledge, History of World Philosophies, Londres-New York, 1996, pp. 527-584.)

quadripartite « logique (*mantīq*) – mathématiques (*riyādiyyāt*) – physique (*ṭabīʿiyyāt*) – métaphysique (*ilāhiyyāt*) » du *Shifāʾ* ou, selon un ordre inversé et moins commun, « logique – métaphysique – physique – mathématiques » du *Livre de science* – ordre original de l’aveu même d’Avicenne dans le prologue dudit livre : « la préférence fut donnée à ce que, la logique terminée, l’on s’attache à commencer par la science supérieure, pour passer graduellement aux sciences inférieures [et cela] contrairement à l’usage et à la coutume »¹⁴⁶. On a pu constater qu’Avicenne procède dans les *Ishārāt* selon un ordre plus traditionnel, plus conforme à l’esprit du *Shifāʾ* en ce sens, mais aussi plus réducteur : « logique – physique – métaphysique », faisant au passage l’économie des mathématiques. Mais ce contenu est livré dans un emballage sans étiquette : les sciences qu’il mentionne ne disent plus leur nom. Plutôt qu’en opérant selon une méthode classificatoire, en fonction de l’ordre des sciences, Avicenne opte pour une méthode de dévoilement progressif des points remarquables de la doctrine qui ne suit plus que vaguement l’ordre scientifique. Non que la notion de progression soit absente des écrits précédents, loin s’en faut (la classification obéit à un ordre graduel des sciences, de l’inférieur au supérieur, ou vice-versa), mais le fait est que, explicitement, le cheminement l’emporte ici sur la classification. Il y a bien des raisons de fond à cette « déformation » de la structure philosophique, qui rend la forme plastique en la subordonnant au mouvement de la pensée.

- *Cheminement intellectuel*

La structure *nahj/namaṭ* l’emporte sur une méthode de classification des sciences. De quoi s’agit-il sous ces titres ? En ouverture de la deuxième partie des *Ishārāt*, Rāzī propose l’explication suivante¹⁴⁷ : il faut entendre par :

- *nahj*, une voie (ou méthode) claire (*al-ṭarīq al-wāḍiḥ*) ;
- *namaṭ*, une sorte de déroulement (ou de développement, *ḍarb min al-baṣṭ*) – comme on étend ou déroule un tapis.

Si la logique se présente sous le titre de *nahj*-s et la physique et la métaphysique sous celui de *namaṭ*-s, ce serait parce que la logique est la science qui permet de passer aux autres sciences, tandis que physique et métaphysique sont visées pour elles-mêmes (*maqṣūda bi-dhātihā*). Ainsi, Avicenne met la forme en adéquation avec, et même au service du fond. La structure du livre doit mimer la forme du voyage.

- *Postérité : la philosophie illuminative*

¹⁴⁶ Avicenne, *Le Livre de science*, tr. Achéna, M., Massé, H., Les Belles Lettres, Science et humanisme, Paris, 2007, p. 64. Dabashi fait cette remarque, pas tout à fait dénuée d’intérêt selon laquelle, si le *Livre de science* et les *Ishārāt* sont à peu près contemporains, la perspective dévoilée par leur structure n’est pas du tout la même : l’antériorité de la métaphysique sur la physique serait le signe d’un primat de l’être en général sur les êtres particuliers ; l’antériorité de la physique sur la métaphysique, celui d’un primat des êtres particuliers sur l’être en général, ce qui laisse supposer que les êtres génériquement et spécifiquement déterminés de la nature n’épuisent pas l’Être, supérieur et irréductible à ses déterminations. Autrement dit, le projet est de passer du monde visible au monde invisible, en montrant que la nature n’épuise pas l’existence : l’invisible est ce surcroît d’être irréductible à la science de la nature (voir *o p. cit.*, pp. 974-976).

¹⁴⁷ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, p. 10.

On peut reconnaître dans les *Ishārāt*, sans prendre trop de risques, la source de la structure de *Ḥikmat al-ishrāq* de Suhrawardī. L'auteur conclut le Prologue dudit livre par l'annonce de deux parties. Lui aussi a pris des chemins de traverse par rapport au mode d'exposition philosophique classique procédant par sciences. Il distingue nettement sous les noms de *baḥth* (recherche) et de *ta'alluh* (divinisation) la philosophie théorique de la mystique. Ces deux modes de philosopher se combinent ensuite diversement pour produire divers classes de philosophes plus ou moins parfaits, mais quoi qu'il en soit, la philosophie théorique pure, renvoyée à Aristote sous le nom de « méthode des péripatéticiens » (*ṭarīqat al-mashā'iyīn*), forme le dernier rang, le plus bas. Les *Ishrāqī*-s prétendent même n'avoir plus rien à dire à ces gens-là. A la différence de ceux-ci, il suffit à ceux-là d'un abrégé de logique nécessaire et suffisant au travail de la pensée et d'une métaphysique fondée sur la contemplation des êtres spirituels (*mushāhadat ash-yā' min al-ruḥāniyyāt*).

On peut ainsi sans peine appliquer respectivement à Avicenne et à l'ouvrage d'Avicenne, *mutatis mutandis*, ce que H. Corbin disait de Suhrawardī et de son œuvre : « Pour Sohrawardī, une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, est en grand danger de s'égarer ; mais une philosophie qui ne tend ni n'aboutit à la réalisation spirituelle personnelle, est vanité pure. Aussi le livre qui est le vade-mecum des philosophes "orientaux" (le *Kitāb Hikmat al-Ishrāq*) débute-t-il par une réforme de la Logique, pour s'achever sur une sorte de memento d'extase. Et c'est aussi le plan de beaucoup d'autres livres semblables »¹⁴⁸. Autrement dit, la philosophie sans la mystique est vide, la mystique sans la philosophie, aveugle. Peut-être y a-t-il plus d'affinité qu'on ne voudrait croire entre la philosophie orientale (*mashriqiyya*) et la philosophie illuminative (*mushriqiyya*). Mais laissons là le débat historiographique.

5. La destination

a. Un manuel. Fonction pédagogique

La déclaration liminaire du Prologue d'Avicenne laisserait entendre que le livre des *Ishārāt* est un manuel d'enseignement à destination de l'apprenti philosophe¹⁴⁹. Avicenne y avertit le disciple (*al-muta'allim*) qu'il lui incombe, s'il vient grossir le cercle des chercheurs, de rendre grâce à Dieu de son concours sur la voie de la recherche de la vérité, de solliciter sa guidance vers l'objet de sa recherche, et son inspiration, pour trouver enfin l'objet au bout de sa course. Son apostrophe au lecteur, qui est son testament philosophique (*waṣiyya*), en *Ishārāt* X, 32, laisse peu de doute sur sa vocation pédagogique¹⁵⁰.

En commentaire de ce dernier paragraphe, Ṭūsī classe les hommes, justement, eu égard à leur vocation à la vérité, aux « vraies connaissances » et aux « sciences certaines » (c'était par là qu'il

¹⁴⁸ Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique, Des Origines jusqu'à la mort d'Averroès (595-1198)*, Gallimard, Idées, Paris, 1964 ; Folio Essais, Paris, 1986, p. 299.

¹⁴⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 78-80. Plusieurs indications, dans le commentaire de Ṭūsī, confirment l'usage des *Ishārāt* comme d'un manuel de philosophie à destination de l'apprenti philosophe. Ainsi, en *Ishārāt* I, 1 (vol. 2, p. 13), les renvois d'une science à l'autre sont dits tout juste bons à égarer l'étudiant (*taḥayyur al-muta'allim*). En *Ishārāt* III, 8 (vol. 2, p. 383), il faut entendre la connaissance « universelle » au sens des Anciens, comme connaissance d'un objet universel (*pour la compréhension des étudiants*), non au sens des Modernes, comme connaissance *en soi* universelle (au sens où il y aurait dans l'intellect une forme universelle abstraite) etc.

¹⁵⁰ *Ibid.*, vol. 3, pp. 451-453.

commençait, c'est par là qu'il finit son commentaire), afin de séparer les purs, les dignes de science et les indignes, les destinataires du livre, et les autres :

- 1) ceux qui y adhèrent (*al-mu'taqidūn*) d'après leur propre jugement catégorique (*al-jāzimūn*)¹⁵¹ ;
- 2) ceux qui y adhèrent d'après le jugement d'autrui (*al-muqallidūn*) ;
- 3) ceux qui adhèrent à l'extrême opposé d'après leur propre jugement ;
- 4) ceux qui adhèrent à l'extrême opposé d'après le jugement d'autrui ;
- 5) ceux qui n'y adhèrent pas faute de préparation.

Parmi ceux qui ont des convictions fondées sur leur propre jugement (*al-mu'taqidūn al-jāzimūn*), il y en a qui sont :

- 1.1) en fin d'apprentissage (*al-wāṣilūn*) ;
- 1.2) en cours d'apprentissage (*al-ṭālibūn*) :
 - 1.2.1) et connaissent la valeur de ces sciences ;
 - 1.2.2) et en ignorent la valeur.

Il faut donc ajouter ces autres sortes d'hommes, peu fréquentables :

- 6) ceux qui cherchent ces sciences sans connaître leur valeur : les profanateurs (*al-mubtadhilūn*) ;
- 7) ceux qui adhèrent à leur contraire : les ignorants (*al-jāhilūn*) ;
- 8) ceux qui n'adhèrent à rien : ceux qui n'ont pas été pourvus d'une vive intelligence (*al-fiṭna al-waqqāda*) et manquent d'entraînement et d'habitude (*al-durba wa l-'āda*) ;
- 9) ceux qui suivent leur contraire par conformisme : ceux qui se commettent avec la canaille (*al-fāgha*) ;
- 10) ceux qui y adhèrent par conformisme : les pseudo-philosophes hérétiques (*mulhida hā'ulā' l-mutafalsifa*).

Ceux-là expliquent que la vérité ne se dise pas toute à tous, mais se garde jalousement. Restent enfin :

- 11) les étudiants qui en connaissent la valeur, les étudiants dignes de ce nom (*al-ṭālibūn*).

C'est cette dernière classe qui la mérite. Aussi ces hommes doivent-ils être mis à l'épreuve (*imtiḥān*), car ils doivent posséder ces quatre vertus cardinales, qui se rapportent respectivement :

- à eux-mêmes :
 - à leur intellect théorique : la pureté de la conscience ;
 - à leur intellect pratique : la droiture de la conduite ;
- à leurs objets (*maṭālib*) :
 - à l'extrême opposé de la vérité : la capacité à éviter l'égarement et la tentation ;
 - à la vérité : la vision contente et sincère de la vérité (*'ayn al-riḍā' wa l-ṣidq*).

¹⁵¹ Rappelons que pour Ṭūsī, *jazm*, *thabāt* et *muṭābaqa* forment les trois ingrédients de la certitude. Le *jazm* désigne le « bon » dogmatisme, avec sûreté de jugement, alors que le *taqlīd* désigne le dogmatisme étroit des suiveurs, le conformisme des traditionalistes.

Il ne faudra pas enfin négliger l'important chapitre 9 qui comporte la description du cursus de l'aspirant philosophe, le *murīd*, et qui décline les stades de la formation spirituelle du philosophe en soufi.

Ce n'est pas la moindre originalité du commentaire que d'être lui-même un manuel scolaire fait pour expliquer un manuel scolaire... Ṭūsī prévoit déjà que les *Ishārāt* doivent n'être lues qu'assorties de leurs commentaires (*Ishārāt* IV, 17) : « Même si ces investigations [sur la nature de l'existence] conduisent à faire des digressions qui n'ont rien à voir avec le texte de l'ouvrage, comme les arguments de [Rāzī] sur ces questions, qui sont les questions métaphysiques les plus importantes, sont assez longs, dans cet ouvrage comme dans les autres, il faut alerter (*tanbīh*) contre ses dérapages, pour que les débutants (*al-mubtada'iyīn*) ne se fassent pas de fausses idées en suivant ses pas »¹⁵². Si le *Hall* intègre une partie du *Sharḥ* de Rāzī, c'est avec le même souci avicennien de l'avertissement, du *tanbīh*, destiné à détourner de l'illusion ou à rappeler l'évidence offusquée. Il se méfie aussi des facilités de l'esprit et de sa tendance au suivisme et au conformisme. Non que celui-ci soit mauvais en soi, mais il dépend du maître qu'il le soit. Suivre Rāzī serait suivre un maître d'erreur, usurpateur de l'autorité du vrai savant, Avicenne.

b. Introduction à l'ismaélisme. De la philosophie théorique à la mystique

Si l'ordre ancien des sciences ne convient plus, c'est que la philosophie théorique est dépassée. Dans son prologue, Ṭūsī considère que la « philosophie théorique » (*al-ḥikma al-naẓariyya*) n'est qu'une préparation aux connaissances véritables (*al-ma'ārif al-ḥaqīqiyya*) et aux sciences certaines (*al-'ulūm al-yaqīniyya*), seules parfaites et fiables, seules dignes, même, qu'on y voue sa vie. La philosophie théorique est :

« la connaissance des êtres mêmes, organisés et originaires de leur principe, cause de leur existence, ainsi que des causes de la série finie des êtres, limitée par leur fin dernière, [...] [connaissance] qui prépare les âmes humaines à [l'] acquisition [des connaissances de la vérité et de la certitude]. »¹⁵³

Elle comporte donc la connaissance de l'Origine et du Retour, selon l'ordre de la causalité efficiente d'une part, de la causalité finale d'autre part. Elle n'a enfin de vocation que préparatoire. La philosophie comporte ainsi deux voies complémentaires :

- la philosophie théorique (*al-ḥikma al-naẓariyya*), comme psychagogie, propédeutique théorique ;
- la science vraie et certaine (*al-ma'rifa al-ḥaqīqiyya*, *al-'ilm al-yaqīn*), comme mystagogie, initiation mystique.

La science vraie et certaine n'est rien d'autre que la connaissance de la vie dernière et de Dieu, l'eschatologie et la théologie (mystique), ces dérivés de la métaphysique d'après Quṭb al-dīn al-Rāzī,

¹⁵² Une remarque formulée dans le *Maṣāri'*, quoiqu'elle s'applique, elle, à la *Najāt*, nous donne une indication sur la manière dont l'étudiant doit suppléer les manques d'un texte : alors que Shahrastānī reproche à Avicenne sa méthode de raisonnement par dichotomie, sous prétexte qu'il formule des divisions non exhaustives, des alternatives non contradictoires, Ṭūsī lui répond que c'est l'affaire des débutants. Les savants ne mentionnent que ce que requiert le contexte, en se reposant sur les capacités de compréhension des étudiants (*ittikāl^{an} 'alā afhām al-muta'allimīn*) ou en vue de les exercer à la compréhension (*ṭalab^{an} li-takhrījhim fī l-ma'ānī*). Il y a des éléments qui ne sont pas indispensables, d'autres qui apportent quelque chose de nouveau. Voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 27.

¹⁵³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, p. 75.

qui suppléent et prennent la relève de la philosophie théorique. La terminologie est une référence à peine voilée à l'idéal ismaélien de certitude (*ḥaqq-i yaqīn*, réalité de la certitude, *'ilm-i yaqīn*, science de la certitude, *'ayn-i yaqīn*, la certitude même)¹⁵⁴. On comprend mieux l'importance accordée par la tradition aux trois derniers chapitres des *Ishārāt* : Avicenne y ouvrirait, au-delà de la philosophie théorique, la perspective de la science *réelle et certaine*. Le cœur de la philosophie n'est pas seulement d'avoir des *connaissances vraies*, c'est d'avoir *la vraie connaissance*.

Ṭūsī fait ainsi remonter la division *ishrāqī* de la philosophie (*baḥth/ta'alluh*) en-deçà de la *Ḥikmat al-Ishrāq* de Suhrawardī, dans les *Ishārāt* d'Avicenne. La philosophie théorique correspondrait à la philosophie péripatéticienne, qui requiert aide et conduite de Dieu (*tawfīq* et *hidāya*) : c'est la science acquise (*iqtirān*). La science réelle et certaine, à la philosophie orientale, qui requiert inspiration ou profession de la vérité par Dieu (*ilhām* ou *taḥqīq*). Il faut donc entrer en philosophie par les *Ishārāt* et son commentaire. Les *Ishārāt*, parce qu'Avicenne y atteint la perfection de la philosophie théorique des Anciens, prolégomènes à la science véritable, par le concours des deux puissances de la pensée, réflexion et intuition, et par la position de principes et prémisses d'une part, et de quintessences de vérité pure. Son commentaire, parce que ces noyaux de vérité sont pleins d'un sens spirituel que ne livre pas en vérité ni en totalité l'enveloppe de la lettre, si bien que l'interprète mal inspiré peut inspirer l'erreur.

Avicenne se fait le théoricien d'une autre voie vers la vérité : il double la démonstration (*burhān*) du dévoilement (*kashf*). C'est ce mode de connaissance qui intervient dans les sciences vraies et certaines (les sciences métaphysiques « mystiques » : théologie et eschatologie), lui aussi qui intervient dans l'interprétation. Avicenne pressent qu'autre chose est la recherche des causes, autre chose la recherche du sens, pour avoir lui-même fait l'expérience intérieure de ce genre de révélation (ainsi l'exégèse coranique du verset de la lumière, ainsi le récit hermétique de Salaman et Absal, à ceci près qu'ici, ce sont des concepts qui sont traduits en images et là, des images qu'il traduit en concepts). Il essaie donc de faire la théorie de sa propre pratique. Or cette expérience et cette pratique ne sont autres que celles de l'herméneutique, l'art de l'interprétation. La philosophie fait ainsi droit à une autre méthode que la démonstration : l'interprétation.

¹⁵⁴ Voir *Tawallā wa tabarrā*, in Ṭūsī, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology*, éd. et. tr. S. J. Badakhchani, Londres, 2010, p. 31.

Chapitre deux : Une psychologie métaphysique

On sait bien, le problème n'est pas nouveau, qu'Avicenne cherche un moyen de composer avec la doctrine aristotélicienne selon laquelle l'âme est quelque chose du corps, ce qui est à peu près impossible. C'est l'éternelle question de savoir comment concilier la doctrine hylémorphique et le dualisme substantiel. La psychologie est une physique spéciale : si la physique traite du corps en tant que sujet au mouvement et au repos, la psychologie traite du corps en tant que sujet des mouvements vitaux (alimentation, croissance, reproduction, sensation, locomotion). Si la psychologie est la science de la cause des actions du vivant en tant que vivant, on a beau appeler cette âme « perfection », « principe », ou comme on voudra, plutôt que « forme », ce qui réglerait déjà la question, on voit mal toutefois comment l'âme peut être une substance séparée. Ensuite, on sait aussi qu'il faut essayer de s'arranger avec la doctrine selon laquelle l'intellect est à la fois une faculté et l'essence de l'âme, c'est-à-dire de l'homme : ce n'est pas une mince affaire, parce que c'est ou bien une partie, ou bien le tout de l'homme, qui doit vivre après la mort.

Avicenne n'adopte pas ici l'ordre d'exposition « standard », qui prend son départ et son point d'appui dans une théorie naturaliste de l'âme, qui remonte du fait, et de l'effet (la différence d'action des corps) à la cause. Il s'installe d'emblée dans l'élément d'une théorie non physiologique de l'âme, en prenant cette fois pour point de départ la conscience de soi (et son expérience de pensée, dite « de l'homme volant »). Il part de ce à quoi d'habitude, peu ou prou, il aboutit. L'évidence première, ce n'est plus la diversité empirique, observable, des actions des corps, mais l'expérience subjective de soi, la conscience de soi. Alors que d'habitude, on part d'une psychologie comme science physique, ici, on l'a dit, en ne suivant pas l'ordre des sciences, on ne se donne pas la science dont la psychologie relève, on ne se donne même rien comme une « psychologie ». Et l'on ne s'élève donc pas, de degré en degré, des âmes végétative et animale à l'âme humaine, de l'âme humaine à l'intellect théorique. Au contraire, la classification des espèces d'âmes en fonction de leurs actions ne vient qu'à la fin, bien plus, comme une sorte d'appendice, et en conclusion plutôt extraordinaire, puisqu'elle ouvre sur la cosmologie – le titre du chapitre, « De l'âme terrestre et de l'âme céleste », ne se justifiant qu'en cet appendice. Bref on ne va pas du tout de la spécification des âmes en fonction de leurs actions à la conscience de soi, mais bien plutôt de la conscience de soi à la spécification des âmes par leurs actions. Au passage, on fait l'économie de tout une série de problèmes de théorie de la connaissance : la théorie de la vision (la réfutation du modèle optique de l'émission ; le parallélisme du modèle physique de la vision et du modèle noétique de l'illumination) ou encore la théorie corollaire des deux sources de la connaissance (substituant au modèle simple de l'abstraction les deux opérations de préparation, par les sens, et d'illumination, par l'intellect). Et ce, au prix d'un recentrement autour de la question de la « faculté suprasensible », notion qui n'est pas neuve, mais qui est réservée ailleurs à la seule question de la connaissance prophétique.

Il y a pire : la psychologie semble pour ainsi dire démembrée, en deux chapitres non seulement distincts, mais lointains, séparés dans l'ordre d'exposition par tous les chapitres supposés métaphysiques (ch. 4-6) : « De l'âme terrestre et de l'âme céleste » (ch. 3), « De la séparation (*tajrīd*) » (ch. 7). Cela est cause de confusion et de malentendu, on l'a vu, en particulier pour Rāzī, qui en III, 15, est décontenancé par la séparation de la preuve de l'immatérialité de l'intellect d'avec la série des preuves de la survie de l'âme (ch. 7).

En tout cas, dans son plan des *Ishārāt*, Rāzī divise autant qu'il peut les chapitres du livre en questions (*mas'ila*) et, parfois, entre le *namṭ* et la *mas'ila*, il doit introduire des unités thématiques intermédiaires (*qism*) pour faciliter l'intelligibilité du propos en clarifiant la structure. Le ch. 3 est un de ceux-là. Rāzī le divise en trois parties : 1) que l'âme n'est pas la même chose que le corps, ni que le mélange, et qu'elle est une (III, 1 – III, 6) ; 2) des modes de perception (III, 7 – III, 22) ; 3) des états de la faculté motrice parmi les facultés de l'âme (III, 23 – III, 30). Il voit bien qu'Avicenne se précipite vers la négation de toute corporéité de l'âme. Il ne s'agit plus de montrer d'abord ni qu'elle existe, ni ce qu'elle fait, mais qu'elle n'est rien du corps. Cela doit déjà nous indiquer qu'Avicenne a un projet de psychologie métaphysique. Il court en sautant le plus de médiations possible vers l'immatérialité de l'âme. Nous avons déjà indiqué cette fonction négative d'épuration critique des préjugés théologiques. Cette fonction négative de critique comporte elle-même une double fonction positive par rapport aux conséquences de la psychologie : l'immatérialité de l'âme est la condition 1) de la survie de l'âme (ch. 7-8) et 2) de la connaissance (mystique) de Dieu et du monde de l'intellect (ch. 9-10).

Si l'on se fait fort d'en reconstituer les étapes, c'est qu'il y va de la justification de deux propriétés essentielles du « nouveau philosophe ». La première, la propriété de vivre dans un corps comme s'il n'en avait pas (IX, 1) :

Les sages (*al-'arīfūn*) ont des stations et des degrés qui leur sont propres, lors même qu'ils vivent encore ici-bas (*fī ḥayātihim al-dunyā*), et n'appartiennent pas aux autres. Ainsi, on dirait que, lors même qu'ils sont couverts des habits de leur corps, ils les ont enlevés s'en sont dépouillés (*tajarradū 'anhā*) pour aller vers le monde suprasensible (*'ālam al-quds*).¹⁵⁵

La seconde, la propriété de gouverner plusieurs âmes et plusieurs corps à la fois (X, 26) :

N'a-t-on pas vu que le lien de l'âme au le corps n'est pas un rapport d'impression, mais une autre sorte de rapport ? [...] On sait que tout ce qui chauffe n'est pas chaud et que tout ce qui refroidit n'est pas froid : ne niez donc pas que certaines âmes aient cette force d'agir sur d'autres corps, affectés par les mêmes actions qu'elle produit sur son propre corps. Ne niez pas non plus qu'elle puisse aller au-delà de ses facultés propres pour gagner celle d'autres âmes sur lesquelles elle agit, d'autant plus quand elle aura aiguisé sa disposition, en réprimant ses propres facultés corporelles : elle réprime alors le désir, la colère ou la peur d'autres que les siennes.¹⁵⁶

Si la première faculté est la condition, dans le sens de la conversion vers la vérité, de tout contact possible avec les êtres supérieurs, métaphysiques, contact avec Dieu (connaissance de Dieu) et les Esprits (connaissance de l'invisible), la seconde est la condition, dans le sens de la procession de la vérité, du contact avec les êtres inférieurs, contact avec les corps et les âmes des autres hommes. Dans un sens, la vérité est directement communicable au sage, dans l'autre, elle l'est aux autres par l'intermédiaire du sage.

Le premier est un lieu commun de la philosophie néoplatonicienne¹⁵⁷. Le second est plus intéressant parce qu'il implique de rompre avec l'hylémorphisme aristotélicien (à un seul corps correspond une et une seule âme et réciproquement, par une causalité réciproque). Tâchons donc de marquer les étapes progressives vers ces conséquences ultimes de la doctrine.

¹⁵⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 394.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 446-47.

¹⁵⁷ Au moins aussi ancien que la biographie de Plotin par Porphyre.

I. Résolution d'un problème de théorie de la connaissance (sur le rapport sujet/objet) : la perception comme occurrence (*ḥuṣūl*)

Un premier grand conflit d'interprétation apparaît dans le groupe de paragraphes III, 7-9¹⁵⁸, où il est successivement question 1) de la définition de la perception, 2) des espèces et degrés de la perception et 3) des facultés qui les produisent. C'est cet article de psychologie et de théorie de la connaissance singulièrement qui suscite les plus longs commentaires et les plus grandes disputes. C'est en III, 9¹⁵⁹ que Ṭūsī formule le commentaire le plus long du chapitre de psychologie, voire de tout son ouvrage. Il faut croire qu'il y a là un enjeu important. Cette dispute a pour occasion le paragraphe de transition entre la preuve de l'existence de l'âme et la présentation des états de ses facultés, perceptives et motrices. Cela commence par une réflexion sur la nature de la perception (III, 7)¹⁶⁰. Ṭūsī, une fois n'est pas coutume, ne colle pas au texte, mais intègre d'autres données à son commentaire : opposé au modèle cognitif concurrent de la relation (*iḍāfa*) et de l'impression (*irtisām*), pourtant avicennien, il propose un tiers modèle de connaissance, à savoir l'occurrence (*ḥuṣūl*), qui est un mode de présence (*ḥuḍūr*). Il semble avoir à l'esprit la doctrine *ishrāqī* de la « connaissance présentielle ». Pourtant, il ne s'en contente pas. Il préfère parler de *ḥuṣūl* que de *ḥuḍūr* : Suhrawardī y attachait une charge polémique contre la connaissance formelle ou représentative d'Avicenne. Notre auteur doit avoir en tête d'autres problèmes.

Revenons au texte d'Avicenne :

La perception d'une chose, c'est le fait que sa réalité soit représentée (*mutamaththala*) au sujet de perception (*'inda l-mudrik*), en telle façon que ce par quoi il la perçoit la voie directement (*yushāhiduhā*). Cette réalité est soit la réalité même de la chose extérieure à ce sujet quand il la perçoit – mais alors la réalité de ce qui n'existe pas en acte dans le monde extérieur, comme quantité de figures géométriques, voire d'hypothèses impossibles de la géométrie, ne peut absolument pas être donnée –, soit la représentation (*mithāl*) de sa réalité imprimée dans le sujet de connaissance en telle façon qu'elle n'en est pas distincte, ce qui est la seule alternative.¹⁶¹

Avicenne dresse là une simple opposition, exhaustive, entre deux modes de connaissance possibles : la connaissance, disons, « en chair et en os », et la connaissance par impression (ici *intibā'*, ailleurs aussi *irtisām*). Et il semble choisir celle-ci plutôt que celle-là, en donnant une raison d'éliminer la première possibilité, à savoir l'impossibilité qu'elle implique de la géométrie. L'opposition semble reposer sur ceci que dans le premier cas, la forme représentationnelle, mentale, et la forme substantielle, réelle, ce serait tout un. Il n'y aurait pas seulement similitude, pas seulement continuité, mais même identité, de la forme réelle et de la forme perçue. La forme dans le monde et la forme dans l'âme seraient une même chose. En revanche, dans le second cas, la forme se dédouble : autre chose est la forme perçue, autre chose la forme réelle.

On a vu que Ṭūsī nuance l'interprétation de Rāzī selon laquelle, dans l'ordre d'exposition, puisque l'âme est présentée comme perceptive, avant que de l'être comme motrice, elle doit être une faculté de perception avant que de mouvement. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la définition de la perception. Et ce d'autant plus que, comme on l'a mentionné, jusque dans sa défense d'Avicenne dans les *Jawābāt*, Rāzī conteste formellement la théorie avicennienne de la perception.

¹⁵⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 363-409.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 388-409.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 363-379.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 364.

C'est *le seul* point qui résiste absolument. Il ne passera jamais au-delà de cette limite : c'est peut-être par là que Rāzī ne peut pas être un avicennien « orthodoxe ». C'est peu, et pourtant c'est tout.

A. Relation vs occurrence

1. Objet et vérité

Le problème le plus évident, le plus immédiat, posé par le texte d'Avicenne est celui-ci, posé par Rāzī dans l'une de ses dernières objections¹⁶², à savoir : que vois-je ? Zayd ou l'image, le simulacre (*mithāl*) de Zayd ? Autrement dit, qu'est-ce que l'objet perçu ? La chose même, l'individu (*'ayn*), ou une représentation de chose ?

Car il s'ensuit une difficulté relative à la notion de *vérité*. Dès lors qu'on suppose ce dualisme épistémique/ontologique, psychique/réel, où la forme connue n'est pas la forme réelle, comment sauver la vérité-correspondance (*muṭābaqa*) ? En effet, plus rien ne peut me garantir que la forme mentale *correspond* à la chose extérieure, dans la mesure même où la conscience de la correspondance est seconde par rapport à la conscience de la chose extérieure. Or si donnant de la tête contre la cage de mon esprit sans espoir d'en sortir jamais, je n'ai pas de voie d'accès à la chose extérieure, comment savoir à plus forte raison que ce que je pense est adéquat à ce qui est, c'est-à-dire que je suis dans le vrai ?¹⁶³ C'est l'éternel problème sceptique du diallèle (qui remonte au moins aux tropes d'Agrippa). Dans les termes de Kant : « La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or, le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même ; mais c'est bien loin de suffire à la vérité. Car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier, c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet. »¹⁶⁴

2. Le sujet de perception : en corps ?

Pour autant, la discussion prend un autre tour : le principal enjeu se situe de l'autre côté, du côté du sujet plutôt que du côté de l'objet. Rāzī s'efforce de montrer que rien, dans la preuve avicennienne, n'empêche que le sujet de perception soit, ou puisse du moins être, un sujet corporel. C'est en fait pour lui la condition *sine qua non* pour qu'il y ait perception du particulier, en tant que particulier.

¹⁶² *Ibid.*, p. 379.

¹⁶³ Ce problème de la correspondance trouve une suite dans la discussion de l'existence des sens internes (III, 9), du sens commun en particulier. Avicenne justifie l'existence de cette faculté par l'argument de la goutte d'eau. L'objection de Rāzī nous intéresse pour ce qu'elle nous dit de sa conception de la vérité. Au lieu qu'il faille supposer le sens commun comme lieu de synthèse des impressions successives, la continuité des impressions peut se trouver 1) dans le milieu même (un même point parcourt une partie du milieu entre t_1 et t_2 : la figure qu'il formait à t_1 n'a pas disparu quand celle qu'il forme à t_2 apparaît). « C'est plus vraisemblable (*awlā*) que leur proposition, car l'idée selon laquelle on peut voir ce qui n'existe pas dans le monde extérieur (*al-mushāhada mim mā laysa fī l-khārij*) n'est que sophisme et erreur (*safsāṭa wa jahāla*) (*Ibid.*, p. 392) – impossible de voir ce qui n'existe pas (dans le monde). Ou 2) dans la vue : car après tout, on ne sait pas que la forme de ce qui seul est situé *face* à l'œil s'imprime *dans* la vue.

¹⁶⁴ Kant, E., *Logique*, tr. Louis Guillermit, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1989, Introduction, VII, pp. 54-55.

1) Les formes de représentation pourraient aussi bien subsister par soi comme les Idées de Platon, ou dans autre chose que l'âme comme des *corps* inconnus de nous (deuxième hypothèse improbable, mais après tout, Avicenne formule bien l'hypothèse, non moins invraisemblable, d'une identité de la forme et de la chose même, de la forme du ciel en moi et du ciel réel)¹⁶⁵.

2) A l'inverse, si la perception, c'est le fait que quelque chose survienne (*ḥuṣūl*) à quelque chose, alors un *corps* de telle propriété (figure, couleur, etc.) perçoit nécessairement cette propriété. Rāzī ne veut bien sûr pas dire pas que le corps perçoive quoi que ce soit, pas plus soi-même que ses propres qualités sensibles ou ses actions¹⁶⁶. Mais que la définition avicennienne même de la perception rend possible une perception par les facultés corporelles de l'âme. Sur la base d'une théorie de la connaissance comme impression (soit occurrence-inhérence, *ḥuṣūl-ḥulūl*), le sujet de perception peut bien être corporel.

Dès lors, de deux choses l'une : soit la théorie avicennienne de la perception tolère qu'il puisse y avoir un sujet corporel de perception ; soit cette théorie n'est pas la bonne, et il faut lui substituer un autre modèle, ce que va faire Rāzī sous l'espèce d'une théorie *relationnelle* de la connaissance. Et en fait Rāzī soutient ces deux positions à la fois : et que la théorie avicennienne, loin d'être insuffisante, est en fait trop lourde de présupposés et doit être réduite selon un principe d'économie ; et que le sujet de perception peut être un corps, ou du moins quelque chose du corps – à savoir les facultés corporelles de l'âme.

3. De la théorie de l'impression à la théorie de l'occurrence-inhérence, *ḥuṣūl-ḥulūl*

Ce qui est intéressant, c'est que Rāzī interprète au sens fort la théorie avicennienne de la perception : le fait que Y soit perçu par X signifie que Y est *inhérent* (*ḥulūl*) à X et « se présente » (*ḥuṣūl*) à X. On n'est déjà plus exactement dans le texte d'Avicenne. Deux interprétations difficiles à soutenir au demeurant : on va voir que Ṭūsī distingue *ḥuṣūl* et *ḥuḍūr* (*ḥuṣūl* désigne un certain mode de présentification, quelque chose comme une « occurrence ») ; et si l'inhérence semble se soutenir de la thèse de l'impression, puisqu'il est bien dit que la forme est imprimée *dans* le sujet de perception (*fī dhāt al-mudrik*), ce qui est sans équivoque, on peut aussi tirer argument du fait qu'Avicenne énonce d'abord que la forme est représentée *au* sujet de perception (*'inda l-mudrik*) – et non *dans*, on ne saurait trop y insister.

1) Si connaissance est inhérence, non seulement un corps doit pouvoir percevoir ses propres propriétés et actions, mais, bien plus, un être incorporel, et qui aurait des propriétés corporelles (figure, couleur etc.), devrait également percevoir celles-ci¹⁶⁷.

Ce n'est là aussi qu'une supposition peu vraisemblable. Rāzī n'affirme pas qu'il y ait des substances immatérielles caractérisées par de telles propriétés matérielles. Le point en question,

¹⁶⁵ Sous cette forme apparemment anodine de question de théorie de la connaissance, cela a des conséquences théologiques importantes : y a-t-il des corps d'une nature mystérieuse (*ghā'ib 'annā*) ? On croit deviner là-dessous la doctrine théologique de la nature corporelle de l'esprit, *rūḥ*, et des anges. Mais des corps d'une autre étoffe que le nôtre. Corps lumineux des anges, corps igné des djinns, corps subtil des esprits etc. Toute une variété de corps sur laquelle Ṭūsī tire définitivement un trait. Pour notre commentateur, le corps se dit en un et un seul sens. Résultat : tous ces êtres « mystérieux » sont incorporels.

¹⁶⁶ Et encore, ce n'est pas impossible : les sens externes peuvent être conçus comme sujets plutôt qu'organes perceptifs. Ce sont des objections « évidentes par soi » à l'existence du sens commun en III, 9 : 1) quand je mange, *ce qui sent* (non pas *ce par quoi* l'on sent) le goût n'est pas le cerveau (pourquoi pas le pied, aussi bien, tant qu'on y est ?). 2) Quand je vois, je ne vois pas double, je ne vois pas deux fois (par l'œil *puis* par le cerveau).

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 377-378.

c'est de savoir si la connaissance peut être qualifiée comme un mode d'*inhérence* sans impliquer des facultés corporelles dans le sujet de connaissance. Or, d'après la théorie avicennienne de la perception, un être suprasensible doit pouvoir avoir des facultés sensibles, sinon on ne voit pas comment cet être immatériel, Dieu ou la raison, connaîtrait les propriétés des substances matérielles. Il y aurait un fossé épistémique irréductible, qui irait de pair avec ce dualisme ontologique : bref, la doctrine de l'inhérence pose un problème qui excède la théorie de la connaissance, un problème métaphysique.

2) C'est que, en effet, de manière générale, si la propriété de « P-ité » (ex : la circularité, la chaleur etc.) est représentée dans la faculté de perception, c'est-à-dire survient (*ḥuṣūl*) à ma faculté de perception, celle-ci doit *devenir* P (respectivement circulaire, chaude etc.)¹⁶⁸.

La connaissance par *ḥuṣūl* impliquerait directement l'identité noétique sujet-objet, qu'on va pourtant voir niée bien plus tard dans les *Ishārāt* (au ch. 7).

4. Réfutation de la théorie de l'impression

De là, on franchit encore un stade, et on peut enfin nier frontalement le modèle avicennien. Et ce, d'au moins trois manières : par les théories des sens internes, de la connaissance de soi, et de la connaissance divine.

1) D'abord, la théorie avicennienne n'est pas cohérente et ne correspond pas à l'expérience : la définition de la perception comme occurrence ne va pas avec l'explication physiologique de la perception. En effet, on observe un décalage entre l'apparition (*ḥuṣūl*) de la chose à l'œil et sa perception par le nerf optique, entre son apparition à l'imagination et sa perception par le sens commun. Or si la perception est apparition, ces phénomènes, qui au fond n'en font qu'un, doivent être simultanés¹⁶⁹.

2) Ensuite, si, pour toute propriété de type « P-ité » (ce qu'on peut appeler un accident universel), ma faculté de connaissance *devient* P quand je connais la « P-ité », à l'inverse, et à plus forte raison, étant donné que je suis présent à moi-même, je me connais moi-même en telle façon

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 374-375.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 379. On peut citer aussi, un peu plus loin (III, 9), la critique de l'imagination (*Ibid.*, p. 398). En effet, le problème de l'imagination, c'est que si les formes *s'impriment* dans leur substrat, ce rapport forme/substrat est absurde. Car si tout ce que voit un homme tout au long de sa vie *s'imprime* dans une partie de son cerveau (le substrat de l'imagination), de deux choses l'une : soit 1) les formes se mélangent et finissent par se confondre, soit 2) chaque forme *s'imprime* sur une partie différente et il faut bien alors que chaque forme soit réduite à une extrême petitesse qui la rende quasi imperceptible. Le rapport forme/substrat (corporel) doit donc rester indéterminé, mystérieux. Ṭūsī dénonce le présupposé de ces objections, à savoir une conception physicaliste de l'impression. Or il n'est pas dit que l'analogie des choses physiques et mentales tienne la route sur ce point. Les formes ne *s'impriment* pas dans l'âme comme le cachet *s'imprime* dans la cire. Reste que, à la base de cette théorie de l'impression, depuis Aristote, il y a pourtant bien une telle analogie matérialiste (impression de forme *corporelle* dans un substrat *corporel*). La réponse de Ṭūsī laisse donc un peu perplexe : l'impression d'une forme dans une faculté *corporelle* de l'âme ne *s'entendrait* peut-être pas en un même sens que l'impression d'une forme dans une matière *corporelle*. De là à croire que le corps pourrait bien se dire en plusieurs sens, il n'y a qu'un pas. Le fin mot de l'histoire (et il nous est donné par Avicenne lui-même en III, 7), c'est sans doute qu'on ne parle pas de la même forme dans ces deux cas : la forme *mentale* ne *s'imprime* pas comme la forme *réelle*. Mais il nous semble encore une fois que cela ne fait que repousser le problème : car la forme mentale, pour être mentale, n'en est pas moins *corporelle* jusqu'à un certain point (dans toutes les facultés pré- ou infra-rationnelles). Comment expliquer ce fossé entre l'impression d'une forme *corporelle* (fût-elle mentale) dans un substrat *corporel* (fût-il mental) et celle d'une autre forme *corporelle* (concrète) dans un autre substrat *corporel* (concret). C'est ce qu'on ne s'explique pas bien.

que ma connaissance *est* mon essence. Je ne suis rien d'autre que ce que je connais quand je le connais et aussi longtemps que je le connais. En un mot, si connaissance est *ḥulūl* c'est-à-dire *ḥuṣūl*, alors aussi bien on peut poser : connaissance = essence. La connaissance-occurrence (*ḥuṣūl*) n'implique pas seulement que je suis identique à l'accident universel que je pense, mais que ma pensée de moi-même est identique à l'essence que je suis.

Problème (c'est l'une des rares références aux problèmes de Mas'ūdī)¹⁷⁰ : soit la régression à l'infini enveloppée dans la conscience de soi conserve l'identité connaissance = essence (par transitivité, si conscience de la conscience de soi = conscience de soi et si conscience de soi = soi alors conscience de la conscience de soi = soi – et on peut répéter l'opération à l'infini par récurrence, avec la conscience de la conscience de la conscience etc. de soi), soit il faut enfin admettre que la conscience n'est pas identique à l'essence (la conscience de la conscience n'est pas la même chose que la conscience de soi, et alors la conscience de soi n'est pas davantage identique à soi, puisqu'il y aurait autant de « sois-s » qu'il y a de degrés de conscience de soi – en effet si je ne suis rien d'autre que la conscience que j'ai de moi-même, autre je suis quand j'ai la conscience « première » de moi-même, autre quand j'ai une conscience « seconde » de moi etc. : bref le moi est éclaté, il n'est plus).

Cette objection est intéressante, parce qu'en supposant des degrés de conscience et en les disjoignant, elle permet de penser que la conscience réfléchie de moi-même (ou conscience de second ordre, ou conscience de la conscience) n'est pas identique à la conscience immédiate de moi-même (ou conscience de premier ordre, aperception simple de soi). Or le modèle avicennien de la connaissance-occurrence ne permet pas de distinguer ces niveaux que, de fait, on distingue dans l'expérience vécue. La théorie avicennienne de la connaissance opère la réduction de tous ces états de conscience : conscience de la conscience etc. de soi = conscience de soi = soi.

3) Enfin, d'un point de vue théologique, je sais que Dieu n'est ni un corps, ni dans un corps : il doit donc se connaître soi-même. Dieu « s'auto-affecte » d'une certaine manière, il est « *présent* » à lui-même, son action lui *apparaît* (*ḥuṣūl*). Cela, je le sais. Mais je ne sais pas vraiment s'il se *connaît*, s'il *sait* qu'il agit. Cela, je peux en douter (*shakk*). Autre chose est donc de connaître, autre chose le fait qu'une chose apparaisse à une autre¹⁷¹.

En d'autres termes, la définition avicennienne de la perception est fautive. La science divine la réfute d'avance. (Cela dit, l'argument est contestable, pour ne pas dire faible. Il est utilisé en plusieurs occasions par Rāzī comme il l'était d'ailleurs par Avicenne sous la forme : je sais que X ; or je doute que Y ; donc X est différent de Y. Exemple : je sais que j'ai une âme, mais je peux douter que j'ai un corps, donc l'âme est distincte du corps ; je raisonne sur un triangle, mais je peux douter qu'il existe, donc l'essence est distincte de l'existence etc. Comme si je disais : je rencontre un jour Dr Jekyll et, une nuit, Mr Hyde. Je connais Jekyll, mais je ne le reconnais pas sous les traits de Hyde. Dr Jekyll et Mr Hyde ne sont donc pas une seule et même personne. On voit comme il est compliqué de passer d'une distinction épistémique, traduite par deux attitudes cognitives différentes face à un même objet, à une distinction réelle des choses).

4) Supposons à l'inverse qu'en tant qu'apparition *de quelque chose à quelque chose*, l'occurrence maintienne la différence du sujet et de l'objet : elle se comporterait comme une relation. L'occurrence en tant que *présence* de l'objet au sujet serait une sorte de *relation* du sujet à l'objet. La différence, c'est que, quand la présence semble induire l'*identité* sujet-objet, la relation maintient la *différence*. Supposons donc que l'occurrence soit plus proche de la relation que de la présence pour résoudre les problèmes ci-dessus, liés à l'identité noétique sujet-objet : en voilà

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 378.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 378.

d'autres. Dans une relation, les termes subsistent dans une relative indépendance. La relation d'occurrence comporterait ces deux caractéristiques : *différence* des termes (*taghāyur al-shay'ayn ka-idāfa al-shay' ilā l-shay'*) et *existenciation* de l'un par l'autre (*ijād al-shay' min al-shay'*). Cela veut dire que, dans la connaissance, le sujet et l'objet resteraient *séparés*, l'objet restant *extérieur* au sujet de connaissance. Or l'âme est une substance qui subsiste par soi et se connaît soi-même : elle se tient dans une présence immédiate, sans relation ni différence ni causation de l'un par l'autre, de soi à soi. Mais alors, la connaissance de soi serait-elle impossible¹⁷² ?

5. La perception comme relation

Ainsi, nous y voilà, il faudrait peut-être substituer un modèle relationnel au modèle « occurrentiel » de la perception. Rappelons-nous qu'on voit Rāzī ne jamais céder sur la notion théologique de la perception comme relation. Il en a besoin, et il ne peut pas faire autrement, pour justifier qu'il y ait une connaissance particulière du particulier *comme tel*. On sait qu'à l'inverse, Avicenne est toujours resté ferme sur ceci, en quoi il reste parfaitement aristotélicien, qu'il n'y a de connaissance que de l'universel. Cela fait l'objet des première et troisième objections citées par Ṭūsī¹⁷³.

1) La première repose sur la notion de vérité-correspondance (*muṭābaqa*) : si la forme mentale ne correspond pas à l'objet extérieur, la forme est une erreur (*jahl*). Si elle correspond, alors il existe quelque chose dans le monde extérieur. La notion de vérité-correspondance semble impliquer le modèle de connaissance-relation. Cela suffit à rendre raison du vrai comme du faux, de la correspondance comme de la non-correspondance. Autrement dit, loin que l'opposition proposée par Avicenne entre connaissance « réelle » et connaissance représentative soit exhaustive, elle néglige le modèle de la connaissance-relation.

2) Ensuite, à supposer qu'il existe des formes mentales, il n'est de telles formes que des essences non existantes. Mais pour les sensibles, il faut qu'ils existent pour être perçus : or si l'on peut disputer de la nature du « rapport » de l'esprit aux formes mentales, intérieures, son rapport aux formes sensibles extérieures semble bien se réduire à une simple relation sujet-objet.

Rien de catégorique en tout cela : il suffit de constater que cette possibilité existe, et subsiste : elle n'est pas éliminée par l'argument d'Avicenne, n'étant pas même considérée.

6. Connaissance par occurrence et connaissance *a priori*

Comme souvent pour Ṭūsī, les objections viennent d'une confusion. Qu'on mette en lumière les conditions de la perception, et tous les doutes sont résolus. Or, pour bien considérer la nature de la perception, il faut prendre en compte trois paramètres¹⁷⁴ :

- la nature de la chose perçue, matérielle ou immatérielle ;
- les modes de relation enveloppés par la perception, et qui sont eux-mêmes de deux types : il y a les relations *de* la perception, à savoir *au sujet de perception* et *à l'objet perçu*, et la relation *par* la perception, du sujet à l'objet. Bref, trois rapports : sujet/objet, sujet/perception, perception/objet ;

¹⁷² *Ibid.*, pp. 378-379.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 370-374.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 365-367.

- les types de perception, avec ou sans organe.

On a vu qu'Avicenne fait entrer dans la définition de la perception le critère de la vision immédiate ou intuition (*mushāhada*). Pour une fois, Ṭūsī s'engage dans une clarification conceptuelle qui ne semble pas parfaitement conforme à la lettre d'Avicenne. Premièrement, la perception est bien un mode de *présence* (*ḥuḍūr*). A ceux qui diraient que ce qui est *présent* aux sens n'est *pas* forcément *perçu* (en l'occurrence, quand l'âme n'y fait pas attention), il faut répondre que la perception est bien *présence*, non pas aux seuls sens cependant, réduction qui est à la source de l'objection, mais aux sens *et* au sujet de perception, i.e. l'âme – sans pour autant se dédoubler, être une double présence (*lā bi-an yakūn ḥāqīr^{an} marratayn*)¹⁷⁵. C'est pourquoi il ne faut pas dire que la chose est présente aux sens *et* à l'âme, mais plutôt qu'elle est présente à l'âme par l'intermédiaire des sens. Première clarification un peu confuse du reste, mais bien dans l'habitude de notre auteur : la perception est bien présence aux sens, par quoi il faut entendre présence *à l'âme* par le biais des sens, c'est-à-dire *non* pas présence *aux sens*. Passons. Deuxièmement, cette présence (*ḥuḍūr*) aux sens n'est pas apparition (*ḥuṣūl*) aux sens même, mais à l'*organe* des sens (dont dépendent les sens, sans être forcément substrat de ces sens).

Bref, il convient de faire cette distinction de raison, dans l'acte perceptif, d'une présence 1) aux sens – a) aux sens mêmes et b) aux organes des sens – et d'une présence 2) à l'âme.

Ensuite, il faut distinguer plusieurs sortes de choses perçues¹⁷⁶ :

- internes au sujet de perception, à savoir la réalité représentée au sujet de perception dans sa réalité même ;
- extérieures, c'est-à-dire telles que 1) la réalité représentée soit différente de la réalité existant dans le monde extérieur et que 2) la perception de la réalité extérieure soit l'apparition de la forme mentale de celle-ci au sujet de perception, en telle façon que le sujet perçoit :
 - une forme *abstraite* de l'objet extérieur, si la perception est *acquise* (*muktasab*), vient du monde extérieur ;
 - une forme *innée*, ou plutôt, disons, *a priori* (*ibtidā'ī*), qu'il acquière ensuite par là, ou non, la réalité extérieure.

On voit que là encore, Ṭūsī complexifie le paragraphe d'Avicenne : il s'agirait selon lui de réfuter les deux premiers cas pour vérifier le troisième : je peux postuler l'existence de l'impossible pour le besoin d'une démonstration par l'absurde, lors même qu'il n'existe pas dans le monde extérieur, je peux concevoir des figures géométriques, qui n'existent pas dans le monde extérieur. En un mot, ce que voudrait montrer Avicenne, c'est que *j'ai la forme de la chose en moi avant que de me tourner vers le monde extérieur*. Voilà qui semble pourtant loin du texte. Mais c'est un pas décisif dans la rupture d'avec le mode de théorie de la connaissance classique : je ne peux pas connaître seulement par abstraction (*intizā'*), faute de quoi la géométrie est impossible.

Enfin, dernier point, la perception est indéfinissable. Les philosophes divergent sur la nature de la perception *non pas parce qu'elle est obscure* mais *parce qu'elle n'est que trop claire* (*lā li-khafā'ihā bal li-shidda wuḍūḥihā*)¹⁷⁷. De là, on ne peut même pas concevoir la perception comme relation. Comme relation sujet/objet. Ce coup est dirigé contre la théorie ash'arite. Alors certes, si je dis que la perception est relation, je gagne ceci que j'ai une théorie plus simple et moins sujette à

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 367.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 367-368

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 369.

caution que celle selon laquelle la perception, c'est la forme. Problème : relation implique existence réelle des corrélats. Dès lors, ce que j'y perds, c'est que ce qui n'existe pas dans le monde extérieur n'est pas perceptible ; ou bien ce que j'en perçois est nécessairement erreur (*jahl*) c'est-à-dire tel que rien ne correspond dans le monde extérieur à ma forme mentale pour la vérifier. Or connaissance (*idrāk*) ne saurait être ignorance (*jahl*). La relation n'est donc pas l'essence de la perception, elle n'en est qu'une *condition*, un *paramètre*. Reste qu'on n'a pas à définir la perception. Et d'ailleurs, c'est bien ce que ne fait pas Avicenne (d'où cette apparence de tautologie dans la pseudo-définition de la perception par le sujet de perception) : il ne fait que « spécifier » (*ta'ayyun*) le concept de « perception » – sensation, imagination, estimation, intellection. Tout ce qu'il faut, et suffit, de faire, c'est de montrer, au sujet d'une chose claire dite de choses différentes (à l'instar du mouvement), si elle s'en dit également, et quels différents rapports d'objet en font varier les formes¹⁷⁸.

D'ailleurs la théorie ash'arite de la connaissance est si loin de régler aucun problème, aucun de ceux qu'elle dénonce chez les autres en tout cas que, à tout prendre, la théorie de la connaissance comme *forme* vaut encore mieux que la théorie de la connaissance comme *relation*. Et du point de vue de la vérité, et du point de vue du sujet. En effet : 1) du point de vue de la vérité, la relation ne garantit pas plus de correspondance que la forme mentale, car pas plus qu'elle elle n'existe dans le monde extérieur. Ainsi, si la perception est une relation, si la connaissance est la correspondance de la forme à la chose extérieure, et l'erreur, la non-correspondance, la perception ne peut être ni connaissance, ni ignorance, ni vraie, ni fausse. La théorie de la relation, plus économique que celle de l'impression, l'est ici trop : elle supprime jusqu'à la condition de la vérité, qui doit être *réelle*, non *relationnelle*. 2) Du point de vue du sujet, la théorie de la forme est plus consistante. En effet, la thèse de l'identité (*musāwā*) de la forme cognitive à la forme réelle n'est pas du tout absurde : si la perception est impression et si une forme peut être imprimée dans la matière d'un corps *ou* dans une faculté de perception, comment distinguer ces cas ? De plus, il peut bien y avoir identité de l'intérieur et de l'extérieur : identique *en tant qu'essence*, c'est en tant qu'inhérente à son substrat que la forme varierait (indéterminée sous le rapport de la grandeur, indifférente à la grandeur *en tant qu'essence*, c'est *en tant qu'empreinte*, qu'elle ne serait pas de même grandeur).

Et de surcroît, la théorie de l'occurrence a l'avantage d'être plus économique que celle de la relation. Alors que Rāzī tâche de réduire la perception à un statut ontologique minimal, à savoir la relation, en gommant les trop lourds présupposés dont Avicenne engrosse la notion, Ṭūsī fait mieux que Rāzī, qui en fait encore trop : le présupposé, et l'erreur, de Rāzī, c'est de croire que la perception est quelque chose en plus de la pure et simple apparition au sujet (*amr warā' dhalika l-ḥuṣūl*)¹⁷⁹. Par exemple l'inhérence (*en plus de l'occurrence*) ? Que si ce n'est pas le cas, le sujet de perception n'a pas à *devenir* ce qu'il perçoit (telle couleur, telle figure etc.). Pour cela, il faudrait que le sujet de perception soit un corps – qu'il ait une position – et soit susceptible d'être affecté par la forme ou la propriété contraire à celle qui a présentement – ce qui n'est même pas le cas de *tout* corps. Cela est à la limite possible à l'*organe* de la perception, non à son *sujet*. Voire, on peut distinguer deux modes d'inhérence : dans le corps (n'impliquant pas de perception du sujet), dans un être séparé (impliquant perception). Enfin, la question de savoir si l'on voit une chose ou une représentation de chose n'est qu'un pseudo-problème, qui ne vient encore que de l'absence de distinction entre l'*objet* et l'*acte*, le perçu et la perception¹⁸⁰. Il va de soi que je vois Zayd, mais la

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 370.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 377.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 379. Cela permet à Ṭūsī de résoudre le problème de la confusion de l'organe et du sujet de perception commise par Rāzī en III, 9 (ce n'est pas le cerveau qui perçoit mais tel ou tel sens externe) pour faire

vision de Zayd est l'apparition de son image à mon organe de perception. De là aussi se résout le problème de la vérité-correspondance : de même qu'objet perçu n'est pas perception, que chose n'est pas représentation, correspondance n'est pas conscience de la correspondance. Mais cette réponse peut laisser dubitatif : pas sûr que, *en tant qu'objet perçu*, l'adéquation à la chose puisse être sur le même plan que la chose même. Parce que toute la question que posait Rāzī est de savoir si, précisément, la perception de l'adéquation est possible. Il nous semble que Ṭūsī nous laisse sans réponse.

Le but d'Avicenne serait de réfuter : 1) la thèse de la vision par impression d'une forme dans l'œil, 2) la thèse de l'imagination par impression d'une forme dans l'organe corporel de l'imagination. En revanche, s'il y a bien des doctrines qu'Avicenne néglige dans sa dichotomie, ce n'est pas la thèse de la relation, c'est 3) la thèse des rayons et 4) celle d'Abū l-Barakāt al-Baghdādī selon laquelle la forme imaginaire est imprimée dans l'âme. Cela ne paraît du tout évident, et il nous semble que Ṭūsī prête beaucoup d'intentions à Avicenne. Mais en tout cas, cela veut dire quelque chose de clair : la doctrine avicennienne de l'impression ne veut pas dire 1) que la perception se réduise à l'impression, 2) que le sujet de perception soit l'organe de perception ; 3) que la perception sensible soit différente sous ce rapport de la perception intellectuelle (la première fonctionnant forcément par impression du particulier sensible dans l'organe). Non, la perception se dit en un seul sens, variable selon qu'elle dépend des sens ou de l'intellect – selon donc qu'elle est relative aux uns ou à l'autre : ce seul mot suffit à Ṭūsī à disqualifier la connaissance-relation (« X est relatif » : X n'est pas une relation, mais une chose, une essence, affectée d'une relation par accident). Et il ne s'agit surtout pas de polémiquer avec Platon, comme le suggérerait Rāzī, qui complète la dichotomie avicennienne de l'Idée : or l'Idée existe, mais l'impossible, la contradiction, n'existent pas, et Avicenne veut pouvoir penser la perception jusque de l'impossible¹⁸¹. En désignant des cibles corporéistes, Ṭūsī donne déjà implicitement un tour intellectualiste à la théorie d'Avicenne.

Bref, Ṭūsī exhibe ce riche contexte polémique supposé de ce très court paragraphe d'Avicenne : ni théorie de l'Idée, ni, surtout, théorie de la relation, ni, encore moins, de l'impression sensible, ni tout à fait de la forme, mais théorie 1) de la présence (*ḥuḍūr-ḥuṣūl*)¹⁸², et d'une présence

l'économie de l'instance du sens commun dans la division des facultés de l'âme : il faut distinguer sensation et représentation d'une sensation (ex : sensation gustative/représentation gustative) dans le cerveau (*ibid.*, p. 398). Je sais bien alors que si la perception est représentation, la représentation de sensation n'est pas dans l'organe de cette sensation, *quel qu'il soit* (à supposer même que je puisse douter que ce soit par mon pied que je sens un goût, je ne doute pas que la représentation de ce goût ne soit pas dans le pied).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 373.

¹⁸² Ṭūsī reconnaît que la notion d'occurrence (*ḥuṣūl*) est équivoque (*bi-l-ishtirāk wa l-tashābuh*) (*ibid.*, p. 377). Une chose peut survenir à une autre en plusieurs sens : on peut dire 1) qu'une substance ou un accident survient, 2) qu'un accident survient à une substance ou à un autre accident, 3) qu'une forme survient à une matière ou à un corps, et réciproquement, 4) qu'une présence (*al-ḥāḍir*) survient à ce à quoi elle est présente (*li-mā ḥaḍara 'indahū*) et réciproquement. Quant à l'occurrence perceptive (*al-ḥuṣūl al-idrākī*), elle est connue par soi, comme on l'a dit. Si bien qu'Avicenne ne donne pas de définition (*ta'rif*), mais une détermination (*ta'yīn*) de l'occurrence comme occurrence d'une forme à un sujet de perception.

Ce qui nous intéresse, avec ce concept de *ḥuṣūl*, premièrement, c'est que c'est encore une de ces notions qui désignent une existence, dont l'essence échappe à toute saisie conceptuelle. La perception apparaît comme un fait, et en tant que telle, relève d'un constat : c'est pourquoi sur ce point on ne peut que s'en remettre avant tout à l'expérience vécue. Au fond, seul celui qui perçoit, sait confusément, a le sentiment vague de ce que c'est que percevoir. Celui qui perçoit sait qu'il perçoit. Voilà à peu près tout.

Deuxièmement, il y a un parallélisme très évident entre la question de la connaissance et la question de l'existence. On va le voir, de même que l'existence (d'après IV, 17), la connaissance n'est pas comme un accident dans un sujet. Ce point est capital : car c'est lui qui doit décider du statut tout à fait étrange de la relation des intelligibles à l'intellect, ceux-ci dépendant de leur sujet (d'après VII, 12) sur le mode de la fixation

originnaire, immédiate, antérieure à tout rapport au monde – une connaissance *a priori* (*ibtidāʿī*), indépendante de l'expérience. C'est ce mode de connaissance qui caractérise la mathématique, c'est ce mode de connaissance qui part de la cause pour aller à l'effet. C'est fondamental, parce que c'est la raison pour laquelle Ṭūsī peut proposer par preuve *propter quid* un modèle mathématique de rationalisation du monde.

Ainsi, selon les philosophes, l'âme perçoit 1) les sensibles particuliers par un organe, 2) les intelligibles par elle-même. Deux modes d'être, deux modes de perception ; deux domaines d'objets, deux rapports d'objets, médiat ou immédiat. Mais dans tous les cas, *un et un seul* sujet : l'âme. Mais les adversaires entendent par là que les particuliers sont perçus par l'organe, et non, comme il faudrait, par l'âme. « Toutes leurs objections ne portent donc pas sur la doctrine des philosophes, mais sur ce qu'ils en comprennent. »¹⁸³

B. L'âme, sujet de perception de l'universel et du particulier : pas de perception sans organe ?

(*taqarrur*), qui n'est pas cependant une inhérence (*ḥulūl*) – ce qui contribue à supprimer l'identification noétique intellect = intelligent = intelligé qu'on voit encore Rāzī objecter à Avicenne. Et surtout, sur le sujet de la *science divine*, cela va être de la première importance : le moyen pour Dieu de connaître sans être multiple en vertu de la multiplicité de ses connaissances, d'être à la fois un et savant par essence, et sous tout rapport, c'est que les connaissances apparaissent à Dieu sur le mode du *ḥuṣūl* et non du *ḥulūl* (VII, 17). Il n'y a rien *en Dieu*, quoique tout apparaisse à Dieu, qu'il ait tout à l'esprit sans rien avoir *dans sa réalité*. Disons que ces choses, la raison, Dieu, sont sujets sans être substrats. Autrement dit, ce qu'ici Rāzī approche et assimile allègrement et sans distinction, *ḥuṣūl* et *ḥulūl*, comme étant compris, enveloppés dans la notion avicennienne de connaissance par impression, Ṭūsī le distingue et le sépare. Mais alors il aura dû rompre avec Avicenne lui-même. A ce stade, on sait juste que la science divine n'est pas impossible : contre l'objection de Mas'ūdī, ma connaissance de moi est *d'une certaine manière* identique à moi, *d'une certaine manière* différente (une même chose peut pour ainsi dire être connue une infinité de fois, ou d'une infinité de manières, aussi longtemps qu'on ne cesse de la considérer). L'apparition de X à Y n'implique d'ailleurs pas forcément une différence *réelle* entre X et Y, mais peut-être une différence *de point de vue*. Une différence *perspective* suffit à ce que X arrive à Y (ex : je peux me soigner moi-même ou laisser ce soin à quelqu'un d'autre), mais n'implique pas que Y cause X. Pour cela, il faut encore supposer que X précède Y. Or ce n'est pas le cas de la connaissance de soi – encore moins de la connaissance divine de soi : car Dieu n'est pas *causa sui*. En tout cas, pour toutes ces raisons, c'est l'une des œuvres remarquables des *Ishārāt*, accentuée par notre commentateur, que d'accuser la scission de l'ontologie et de la noétique avicenniennes avec l'ontologie aristotélicienne, binaire, réduisant tout ce qui est à la substance et à l'accident, et la relation de l'un à l'autre à une inhérence d'attribut à substrat.

On peut se demander pourquoi Ṭūsī n'adopte pas le concept *ishrāqī* de la connaissance comme *ḥuḍūr*. Est-ce pour distinguer deux statuts ontologiques, le *ḥuḍūr* désignant un état, le *ḥuṣūl* un événement ? Probablement pas : après tout, Ṭūsī note qu'au premier sens, il y a un *ḥuṣūl* de la substance, un *être-là* de la substance. On note que le concept de *ḥuṣūl* prend place dans une chaîne signifiante qui court à travers toutes les *Ishārāt*. Les paragraphes sur le désir cosmique (ch. 6) et le plaisir eschatologique (ch. 7) désignent du nom de *ḥuṣūl* ce rapport d'objet qui, au terme du désir, marque la jouissance comme possession de l'objet du désir. Ce qui est important, c'est que le rapport d'objet dans la *connaissance* et dans le *désir* est de *même* nature. Sans vouloir faire jouer la langue, on peut dire que si Rāzī rapproche les termes de *ḥulūl* et de *ḥuṣūl* (une présence sur le mode de l'inhérence), Ṭūsī rapproche le *ḥuṣūl* du *wuṣūl* (une présence sur le mode de la conjonction). De plus, le *ḥuṣūl* a ceci de particulier que son objet peut être présent-absent : du point de vue de la connaissance, il faudrait dire à la fois que la perception de l'objet est possible *in absentia* (du particulier dans l'imagination, de l'universel dans l'intellection) et que cependant l'objet est d'une certaine manière *présent* au sujet ; du point de vue de la connaissance, on l'a vu, l'objet du désir est « *présent* d'une certaine manière, *absent* (*ghā'ib*) d'une autre ». La connaissance mystique est censée être une connaissance de l'invisible, qui est aussi l'Absent (*al-ghā'ib*) (ch. 9) : la connaissance du monde de l'intellect (l'Absent) ne semble pas possible sur le mode de la pure présence.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 370.

L'organe, voilà le sujet. Tel est le corollaire de la doctrine théologique de la perception des particuliers. Voire, il n'y a pas de perception sans organe. La perception *du particulier* ne peut être qu'une perception *organique*, mais au sens fort, c'est-à-dire non pas *par* l'organe, mais *de* l'organe. Une objection illustre plus que toute autre le malentendu qui subsiste entre les ash'arites et Avicenne. « Zayd est un homme » est un jugement universel porté sur un particulier : il faut bien que l'âme perçoive *à la fois* universel et particulier. Donc l'âme qui perçoit les universaux est forcément cette même âme qui perçoit les particuliers. Bref, il n'y a pas à scinder l'âme en deux, en fonction de deux domaines d'objets. Soit, dit Tūsī, mais elle perçoit l'un par un instrument, l'autre, sans. La scission ne se situe pas *dans le sujet*. Toute la différence, c'est qu'il y a, pour un *même* sujet, de la perception avec ou sans organe¹⁸⁴.

En suivant le texte d'Avicenne, on passe de la définition de la perception (III, 7) à ses quatre espèces ou degrés (III, 8), et de là aux facultés perceptives et à leurs propriétés (III, 9). Autrement dit, on remonte des actes aux puissances dont ils sont les actes, des effets aux causes. Où l'on voit se déployer proprement les conséquences psychologiques de la théorie avicennienne de la connaissance. Où l'on voit la *constitution de l'âme* découler de la *nature de la perception*. C'est en III, 9, où Avicenne expose sa théorie des sens internes, autrement dit de la partie corporelle de l'âme, que Rāzī se montre le plus critique. En effet, la théorie des sens internes pose nombre de problèmes, le premier étant l'*unité* de l'âme, le sujet de perception (à supposer qu'on admette la théorie avicennienne de la perception) étant éclaté en une pluralité de facultés dont, toujours selon un principe auquel tient notre théologien, on peut faire l'économie. Le second, son *immatérialité* : si l'âme est un *corps ou quelque chose du corps*, c'est par ses facultés corporelles, à savoir ses sens internes. L'âme est-elle ses facultés ? Troisièmement, ou plutôt corollairement aux deux premiers problèmes, se pose le problème du statut de ces facultés : organes ou sujet ? Si l'âme est une et incorporelle (ce qu'on cherche à démontrer), il semblerait que ces facultés soient plutôt organes que sujet. Et pourtant, si ce sont des facultés de l'âme, il faut bien que ce soient des *parties* du sujet, plutôt que ses *organes*.

Pour l'ash'arite, je perçois le particulier *et* l'universel et ce, parce que je perçois l'universel *dans* le particulier. Ce qui semble du reste aussi fidèle qu'il est possible à Aristote : je perçois dans Callias à la fois Callias et l'homme. C'est à quoi revient encore le dernier mot de la dispute. Pour Rāzī, le jugement, c'est-à-dire le fait d'attribuer certains objets perçus à d'autres, est la preuve que l'âme est le sujet de *toutes* les perceptions. Pourtant, pour les philosophes, il faut maintenir la distinction : l'âme perçoit les intelligibles par soi et les sensibles par des organes¹⁸⁵.

Le commentaire de ce paragraphe est l'un des commentaires les plus amples, les plus détaillés, ayant le plus recours à des sources exogènes, et l'une des disputes les plus âpres : le ton monte.

Il est frappant de constater d'ailleurs que dans ces paragraphes (III, 8-9), Tūsī livre d'abord un exposé dogmatique qui formalise sous forme abrégée l'exposé d'Avicenne, et qui illustre parfaitement la fonction didactique du commentaire. Les facultés animales sont de deux sortes¹⁸⁶ :

- externes ;
- internes :
 - perceptives :

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 398.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 409.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 388-389.

- de ce qui est perceptible par les sens externes : les formes ;
- de ce qui ne l'est pas : les « intentions » (*ma'ānī*)¹⁸⁷ ;
- auxiliaires de la perception et affectées à la conservation :
 - au service de la faculté perceptive des formes ;
 - au service de la faculté perceptive des intentions.

L'existence des facultés externes est évidente par soi et ne requiert pas de preuve ; celle des facultés externes en revanche doit être prouvée, distinguée et on doit indiquer leur sujet. Voilà pourquoi Avicenne ne se concentrerait ici que sur cette seconde espèce.

Cela fait donc cinq facultés :

- (1) celle qui perçoit les formes et qu'on appelle « sens commun », parce qu'elle perçoit les images des sensibles externes transmises par ceux-ci ;
- (2) celle qui la supplée en les conservant et qu'on appelle « imagination » (*khayāl*) ou « faculté formelle » (*muṣawwira*) ;
- (3) celle qui agit (*mutaṣarrifa*) sur les objets perçus et qu'on appelle, sous deux points de vue, « imaginative » (*mutakhayyila*) ou « cogitative » (*mutafakkira*) ;
- (4) celle qui perçoit les intentions et qu'on appelle « estimative » (*wahm wa mutawahhima*) ;
- (5) celle qui la supplée en les conservant et qu'on appelle « mémoire » (*ḥāfiẓa wa dhākira*).¹⁸⁸

Certes, il n'y a *stricto sensu* que deux facultés perceptives mais toutes sont « perceptives » au sens où il n'y a de perception *complète* que par elles cinq.

Cet ordre d'explication (*sharḥ*) d'Avicenne, selon Ṭūsī, suit l'ordre d'enseignement (*al-tartīb al-ta'limī*) : du plus clair aux sens (le sens commun étant analogue aux sens externes) au plus proche de la raison (*'ammā huwwa aẓhar 'inda l-ḥiss ilā al-aqrab ilā l-'aql*). C'est pourquoi Avicenne procède en deux temps. D'abord, il prouve l'existence du sens commun et de l'imagination, puis il prouve celle de l'estimative et de la mémoire. 1) La preuve du sens commun et de l'imagination procède elle-même en trois temps : elle prouve chacune de ces facultés séparément, puis l'existence des deux à la fois. a) La preuve du sens commun repose sur la synthèse continue des impressions visuelles d'un point mobile se mouvant à toute vitesse en formant l'impression d'une ligne au sujet de perception (Ṭūsī ayant soin de préciser que, en plus, le sens commun a la propriété d'opérer la synthèse des sensibles). b) L'imagination est prouvée par introspection (*al-mushāhada al-bāṭina*). c) La preuve de leur existence conjointe repose sur le fait que l'âme ne perçoit les sensibles que par des facultés corporelles (si à tout sens externe ne correspond qu'une et une seule espèce de sensibles, l'âme ne peut juger d'une même chose qu'elle a telle couleur, tel goût ou telle autre qualité sensible qu'on voudra, que si elle a une faculté qui les perçoit, une autre qui les retient, *différentes* des sens externes). Puis, 2) sur l'existence de l'estimative et de la mémoire, on a a) une preuve de l'estimative par le fait même de la perception des intentions, b) une preuve de la différence entre sens commun et estimative du fait qu'elles ne sont pas transmises par les sens, c) une première preuve de la différence entre estimative et raison par le fait que les animaux, pourtant irrationnels, en sont doués, d) une seconde preuve de cette différence du fait que l'homme puisse avoir peur de quelque chose dont sa raison le garde (ex : la mort). Quant à la mémoire, e) son existence est claire.

¹⁸⁷ La notion de *ma'nā* est excessivement difficile à traduire. Il s'agit de l'objet propre de la faculté estimative de l'âme (*wahm, tawahhum*). Objet non sensible comme l'image, mais comportant déjà un certain degré d'abstraction, sans aller toutefois jusqu'à la parfaite abstraction du concept. Nous adoptons par convention la notion scolastique d'*intentio*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 389.

1. Unité de l'âme, multiplicité d'actions

Les choses sérieuses commencent avec les objections de Rāzī. Cette fois, celui-ci ne ménage pas Avicenne. Là, il ne se sert pas de son commentaire comme d'un essai pour éprouver la solidité des propositions et arguments, mais c'est une critique en bonne et due forme. Les arguments d'Avicenne sont qualifiés de faibles. La principale objection est celle selon laquelle l'âme (ou toute faculté particulière qu'on voudra) ne peut accomplir une telle diversité d'actions. Le problème, c'est que la division avicennienne des facultés, donc *de l'âme*, repose sur la diversité des actions : à toute faculté correspond une et une seule espèce d'action. Cela commence par la réfutation de la preuve de la différence sens commun/imagination, pour deux raisons.

Premièrement, leur différence repose sur la distinction entre deux premières espèces d'action : *réception/conservation*. Or les raisons de cette distinction sont insuffisantes¹⁸⁹ : 1) le principe selon lequel de l'un ne dérive que de l'un, invoqué pour justifier la correspondance d'un type d'actions à un type de facultés, est mis à mal en maintes autres occasions (ex : l'imagination reçoit les formes pour les conserver : une même faculté peut être à la fois réceptive et conservatrice ; de manière plus générale, le sens commun perçoit plusieurs choses, l'âme fait plusieurs choses etc.) – bref, il faut savoir : ou bien l'un ne produit que de l'un, ou bien non. Mais pas l'un ou l'autre quand cela arrange. 2) Pour ce que *certaines* formes matérielles peuvent *recevoir* diverses figures sans pour autant les *conserver* (ex : l'eau), ce n'est pas forcément le cas de *toutes*. Cette disjonction de ces actions en fonction de certains sujets ne justifie pas tout.

Deuxièmement, elle repose sur une deuxième distinction d'actions (ou d'inactions) : *considération (istiḥdār)*, *négligence* ou *oubli* des formes – ce qui se double chez Rāzī d'une critique de la perception-occurrence¹⁹⁰. L'attention est l'apparition de la forme dans les deux facultés ; l'inattention, l'apparition de la forme dans la faculté conservatrice, non perceptive ; l'oubli, la disparition de la forme des deux facultés. Or 1) si la forme peut ressurgir (*ḥuṣūl*) en mémoire lors même que le sujet est inattentif, la perception ne peut se réduire à la simple apparition (*ḥuṣūl*) de la forme dans le sujet de perception, mais doit être quelque chose en plus. Or, dans ce cas, la forme peut bien apparaître sans discontinuer au sens commun, et ce quelque chose, être une condition de sa considération actuelle. Ensuite, 2) alors que lui aussi considère, néglige et oublie, l'intellect ne se voit pas supposer de mémoire. Sauf l'intellect agent. Mais alors celui-ci peut aussi bien être la mémoire du sens commun. Deux arguments qui fonctionnent de manière récursive : si telle faculté de degré n a telle propriété, la faculté de degré $n-1$ peut (doit ?) avoir la même.

Le même genre d'objections vaut également au sujet de la distinction entre imaginative et estimative, estimative et mémoire. En effet, 1) si l'imaginative est une faculté de perception, alors une même chose à la fois perçoit et agit (par composition et décomposition de formes) : l'un ne produit pas que de l'un, mais une même cause peut produire plusieurs effets. Si elle ne l'est pas, étant donné que la perception est censée être présence de l'objet au sujet, un sujet peut donc juger deux choses sans que celles-ci lui soit présentes (*yaḥḍurahu*). A nouveau, c'est la théorie de la perception-occurrence qui est en cause. De plus, 2) si l'estimative *se sert* de l'imaginative, c'est bien qu'elle perçoit et agit (puisque c'est le rôle de l'imaginative) en même temps etc. etc. On n'en sort pas. Et, pire, à moins de réduire toutes ces facultés de l'âme à une seule, il n'y a pas de raison de

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 394-395.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 396.

s'arrêter et on peut encore les faire proliférer¹⁹¹. En effet, autre chose est de conserver les formes et intentions (fonction conservative), autre chose de les rappeler (fonction active) après qu'on les a oubliées : aussi, si toute espèce d'action dépend d'une faculté, il doit y avoir non pas cinq mais six facultés (et de renvoyer au *Qanūn*). Ou alors, il faut réduire tout cela autant qu'on peut à l'unité (et de renvoyer à la *Psychologie* du *Shifā'*, IV, 1) : il est vraisemblable que la faculté estimative soit identique d'une part aux facultés de réflexion, d'imagination active, de remémoration, d'autre à la faculté de juger (*hākima*) – à celle-ci *par essence*, à celles-là *par ses mouvements et actions* – mieux, à l'imaginative par les objets sur lesquels s'exerce son action (les formes et intentions), à la mémoire par la fin de son action – alors que la mémoire à proprement parler aurait pour seule fonction de stocker (*khizāna*) formes et intentions. Bref, on peut s'abstenir de fractionner ainsi l'âme et se limiter à une partition plus simple entre estimative (= imaginative-cogitative-judicative-remémorative) et mémoire, sur la base d'une distinction entre les actions de conserver, d'une part, de rappeler d'autre part, un souvenir, ce qui conduit à une disjonction entre remémorative (*mutadhakkira*) et mémoire (*hāfiẓa*). En tout cas, on voit les doutes d'Avicenne lui-même sur le rôle de ces facultés¹⁹².

Or Ṭūsī justifie la division des facultés sans préjudice de l'unité de l'âme et du principe d'unicité de l'effet (l'un ne produit que de l'un) – appelons-le PCU (principe de causalité de l'un)¹⁹³. Ce n'est pas parce qu'une *même chose* a le pouvoir à la fois d'en recevoir et conserver une autre que ces *deux actes différents* n'ont qu'une *seule et même cause* : ces deux actions peuvent relever de deux facultés différentes d'une même chose (ex : la terre peut recevoir *et* conserver telle figure, mais par deux dispositions différentes). Mais à l'inverse, si une même chose ne peut à la fois en recevoir et en conserver une autre, ces deux actions relèvent bien de deux causes différentes. Bref, le principe fondamental de la causalité est sauf. Bien plus, le principe que de l'un ne dérive que de l'un est compatible avec le fait que de l'un puisse dériver du multiple, à savoir si et seulement si 1) l'effet *en première intention* est une même chose et si le multiple n'est produit qu'*en seconde intention* et 2) les rapports de dérivation sont multiples et différents. Or, précisément, le sens commun a pour effet, en première intention, la considération de la présence d'une forme matérielle en l'absence de

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 403-404. Et on ne cite plus certains arguments vus plus haut, par lesquels Rāzī tâche non seulement de *réduire* certaines de ces facultés les unes aux autres, mais d'en *supprimer* carrément certaines (sens commun, imagination).

¹⁹² *Ibid.*, pp. 404-406. Le problème des sens internes a changé de nature depuis les critiques de Ghazālī, qui centrait ses attaques sur le statut bâtard de l'estimative pour dénoncer l'incohérence de la psychologie avicennienne : peut-il y avoir un mode de perception conceptuel mais non intellectuel ? C'est-à-dire : comment une faculté corporelle (ou, ce qui revient au même, douée de position, ou divisible) peut-elle avoir une connaissance d'une certaine façon immatérielle (ou sans position, ou indivisible) ? Ou encore : comment peut-il y avoir un mode de *connaissance* commun à l'homme et à l'animal (les animaux ont-ils une sorte de *connaissance*) ? Tout ce qu'on en trouve ici se résume à ceci que, si l'estimative indique ce qu'il faut poursuivre ou fuir, l'ami ou l'ennemi, son objet peut être universel (ex : l'amour paternel). Réponse de Ṭūsī : quand bien même, l'universel doit avoir des instanciations particulières (le sentiment d'affinité de l'animal avec ses congénères à un certain moment est un fait particulier non perçu par la raison).

Une remarque sur la stratégie argumentative de Rāzī. On note un parallélisme entre les arguments utilisés en psychologie et en cosmologie (au ch. 7). De même qu'il est inutile de multiplier les causes secondes entre Dieu et le monde, il est inutile de multiplier les facultés entre l'âme et les actions. De même que le principe d'économie, en sa simplicité, veut que Dieu cause seul tous les effets d'un coup sans intermédiaire, il veut que l'âme cause toutes ses actions seule, d'un coup, sans intermédiaire. Il n'y a pas à multiplier les intermédiaires entre la cause lointaine d'un effet et cet effet, jusqu'à sa cause prochaine. Le problème sous-jacent qui se pose en psychologie sur la question des facultés de l'âme est en vérité un problème métaphysique : le rapport de l'un au multiple. Etant entendu que l'âme supposée être une substance simple produit cependant des actions diverses et variées, faut-il multiplier les facultés entre l'unique sujet causant et les multiples actions causées ?

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 394-395.

matière, en seconde intention la perception de qualités sensibles (couleurs, sons, goûts etc.), *en fonction de la forme* (et tout sens externe aussi d'ailleurs ; ex : la vue est d'abord perception de couleur et seulement ensuite perception des contraires contenus dans la couleur). Si bien que c'est toute l'âme qui peut bien produire diverses actions *sous divers rapports*. Enfin, il est si certain que toute chose ne peut à la fois recevoir et conserver, que Rāzī ne fait que confirmer la doctrine d'Avicenne : il faut bien distinguer deux facultés à l'origine de ces deux actions.

Ensuite, Rāzī omet un paramètre essentiel, une condition de perception : l'organe. Si la forme peut apparaître au sujet de perception, c'est qu'elle est apparue à l'organe perceptif. « La perception est l'apparition de la forme dans le sujet *parce que* celle-ci apparaît dans l'organe (*ḥuṣūl al-ṣūra fī l-mudrik li- ḥuṣūlihā fī l-āla*) »¹⁹⁴ (cette fameuse double présence, mais pas tout à fait double, de III, 7). De ce fait, quand je ne fais pas attention à une forme, c'est qu'elle ne m'apparaît pas à moi sujet, quoiqu'elle apparaisse à mon organe. Pas besoin de supposer *quelque chose en plus* de la simple occurrence (inhérence, relation etc.) : il suffit de prendre en compte la condition organique de la perception. Cela ne se joue pas au niveau du *statut ontologique* de la perception (réelle, accidentelle, relationnelle etc.), mais de ses paramètres (avec ou sans organe, objet intelligible ou sensible etc.). Enfin, ce qui empêche le raisonnement récursif de Rāzī par quoi l'intellect agent pourrait aussi bien être la mémoire des formes des sens internes, c'est que, dans une ontologie dualiste du type « intelligible/sensible », la mémoire intellectuelle n'a rien à voir avec la mémoire sensible. A deux domaines d'objets correspondent deux types de facultés¹⁹⁵.

2. Médecine : l'anatomie, preuve de la Providence et d'un Dieu artisan ?

Enfin, et surtout, sur la distinction des facultés, Ṭūsī se livre à un exposé de médecine avicennienne : il présente une description anatomique des substrats des facultés des sens externes. Mieux que toute spéculation, l'observation empirique du cerveau est la meilleure preuve de la division des facultés. Le vrai problème est le statut de l'*estimative*.

Il faut d'abord reconnaître et maintenir l'*action* propre de l'imaginative : l'imaginative n'est pas une faculté perceptive *stricto sensu* – elle agit sans percevoir, sur du déjà perçu¹⁹⁶. *Ipsa facto*, les autres problèmes sont déjà résolus : la présence d'objet à une faculté *non perceptive* ne saurait être une *perception*. Si toute perception est occurrence, toute occurrence n'est pas perception : l'imaginative peut bien *agir* sur deux représentations sans les *percevoir* et deux représentations peuvent être *présentes* à une faculté sans en être *perçues*. Ce qui n'empêche du reste qu'une même chose peut être et perceptive et active *sous deux rapports différents* : l'un par essence, l'autre par un organe, ou même les deux par deux organes différents.

Il faut ensuite supprimer la distinction des mémoires conservative/remémorative *comme facultés*. Cela requiert l'examen de cette autre notion de remémoration (*tadhakkur*) qui complique encore le modèle avicennien – à partir de deux sources, le *Qanūn* et le *Shifā'*, qui nous placent devant une contradiction manifeste d'Avicenne¹⁹⁷. Selon la première, il faut distinguer comme une mémoire « mémorée », conservative (*al-quwwa al-ḥāfiẓa*), et une mémoire « mémorante », remémorative (*al-quwwa al-mutadhakkira al-mustarjī'a*) des intentions de l'estimative, *stockées* mais actuellement *absentes* de la mémoire. Sont-ce une ou deux facultés ? Cela, ce n'est pas l'affaire

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 396.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 396.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 404.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 404-405.

du médecin, cela relève du seul examen philosophique : d'après quoi on peut les distinguer. En revanche, d'après le *Shifā'*, mémoire (*ḥāfiẓa*) et remémorative (*dhākira* ou *mutadhakkira*) sont une même chose, considérée sous deux rapports : mémoire par la conservation (*ṣiyāna*) des intentions, remémorative par la rapidité de sa disposition à les réactualiser (*istithbāt*) et à les représenter à nouveau (*taṣawwur*). Ṭūsī complexifie l'analyse en déplaçant la distinction, qui ne passe pas entre conservation et remémoration, mais entre remémoration et rappel (*istirjā'*) : « Au vrai, dit Ṭūsī, la remémoration (*dhikr*) est la vision (*mulāḥaẓa*) de l'[intention] mémorisée : elle est donc composée de la *perception* d'une chose perçue à un autre moment *et* de sa *conservation* en mémoire, alors que la réminiscence (*istirjā'*) est le fait de rechercher (*ṭalab*) cette vision par la réflexion ». Bref, la remémoration n'est pas une *faculté* mais un *principe* d'action, qui comporte deux types d'actions (perception, conservation) ; la réminiscence est un principe d'action composé de trois types d'actions (création, perception, conservation).

Enfin, on va voir si on peut réduire à l'unité la multiplicité des facultés. Et de renvoyer au *Shifā'* pour la description de la faculté estimative – faculté supérieure de jugement chez l'animal, non catégorique comme le jugement rationnel, mais imaginaire, qui a pour objet un particulier et une forme sensible et qui produit la plupart des actions animales¹⁹⁸. L'estimative utilise l'imaginative (elle agit sur les objets perçus par l'intermédiaire de l'imaginative – mais pas perçus *par* l'imaginative, non perceptive) : elle est donc située dans la cavité centrale du cerveau comme *substrat*. Mais son *organe* n'est rien moins que tout le cerveau : l'estimative est source de la plupart des actions produites par le pneuma cérébral de l'animal. Composant forme/forme, forme/intention, intention/intention, la faculté estimative doit être au centre du cerveau de sorte qu'il y ait continuité des deux stocks (formes et intentions). En tant non pas qu'elle juge, mais qu'elle agit en vue de juger, l'estimative est identique à l'imagination active (*mutaṣarrifa*). Or une même faculté, avec donc un même organe, ne peut produire deux actions différentes. Donc si un même principe peut produire deux actions différentes (perception/action), c'est qu'il contient deux facultés différentes (en vertu du PCU). On ne peut comme Rāzī tout résoudre dans l'unité de l'âme, réduire toutes les facultés à une identité réelle, cela ne se pourrait : une même cause ne pourrait produire plusieurs effets, un même sujet ne pourrait accomplir plusieurs actions. Donc « en vérité », estimative, réflexion, imagination active, mémoire ne sont pas identiques par essence. En tout cas, il faut bien maintenir la distinction mémoire/estimative (la mémoire diffère de l'estimative *par essence, de l'avis de tous*). Cependant, il n'en est pas moins vrai qu'imagination, cogitation, mémorisation, remémoration dépendent d'un même principe i.e. l'estimative (*wahm*), de même que le principe de toutes les facultés humaines est la faculté rationnelle : *l'estimative est l'hégémonique, ra'isa ḥākima, des facultés animales*.

N'admettant pas la simplification et l'unification absolue de l'âme animale par Rāzī, c'est justement dans l'estimative que Ṭūsī trouve le principe de direction, donc d'unification, des facultés de l'âme. Philosophie et médecine sont ici complémentaires : si la médecine prouve que tels organes sont respectivement substrats de ces facultés, elle ne distingue pas les facultés sur la base de leur action (perception/conservation) ni ne voit rien comme une faculté estimative (elle s'en tient à cette division des facultés : 1) l'imagination (*khayāl*) dans la cavité antérieure, 2) la réflexion (*fikr*) dans la cavité intermédiaire (noyau hypothalamique), 3) la mémoire (*dhikr*) dans la cavité postérieure). On voit pourquoi Ṭūsī s'étend sur ce sujet de l'estimative, qui n'appartient déjà plus à la seule médecine, ni à la physiologie du cerveau.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 403-407.

Ces observations de médecine laissent Rāzī perplexes. C'est que nos philosophes y ont recours quand cela les arrange. Parce que, quand il s'agira de prouver l'existence de la faculté rationnelle, ce ne sera plus la même histoire. On reprendra le cours des arguments philosophiques pour prouver la survie de l'âme : les actions de la faculté rationnelle changent en fonction de l'état du cerveau, *et pourtant* le cerveau n'est pas le substrat de la faculté rationnelle. Or, de même ici, on ne voit pas pourquoi ces facultés des sens internes ne seraient pas soit situées dans un autre organe, soit même incorporelles, leurs actions variant en fonction de l'état de leur organe *sans pour autant qu'elles y soient situées comme dans un substrat*. Remarque que Tūsī écarte un peu vite d'une mention « hors sujet », Avicenne voulant selon lui montrer que ces organes sont bien *organes*, mais non *sujets*, de ces facultés.

En définitive, cette perfection biologique serait un signe de la sagesse du démiurge, *ḥikmat al-ṣāni*¹⁹⁹ – ce qui ne manque pas de piquant quand on sait que le philosophe consacrerait un chapitre entier (ch. 5) à montrer que Dieu est un créateur non démiurge, *mubdi'*. S'agissant de la création du monde dans son entier, Dieu n'est pas un artisan, mais s'agissant de l'organisation des corps, il faut croire que c'en est un. En tout cas, cette distribution des facultés par organe est confirmée par leur *fin* : la médecine et la physiologie nous donnent connaissance de la *fonction* des organes. Cela nous donne une idée de « l'ordre subtil » (*al-tartīb al-laṭīf*) de la Providence divine (*al-'ināya al-ilāhiyya*). C'est une étrange disjonction qui s'opère, implicitement, entre l'ordre de l'univers (*tartīb al-kull*), qui découle de Dieu comme *mubdi'*, et l'organisation de l'organisme, qui découle de Dieu comme *ṣāni'*. Avicenne ne s'en sort pas à si bon compte dans les comptes qu'il règle avec le Grand Horloger, c'est-à-dire le Dieu des théologiens²⁰⁰. Pour Rāzī, outre que ce n'est qu'une figure rhétorique, c'est faux. La sagesse du Créateur (*ṣāni'*) n'a pas plus de raison de placer le sens commun et l'imagination ici plutôt que là : si on tâche de faire un parallélisme entre la localisation du siège des sens externes dans le cerveau et celle des facultés, on voit qu'il n'y a rien de logique, rien en tout cas du « travail bien fait » (la vue et l'odorat sont situés dans la partie antérieure, le goût, dans la partie médiane, l'ouïe et le toucher dans la partie postérieure de la tête ; or qu'est-ce que le sens commun a à faire avec la vue et l'odorat dans le lobe avant ? C'est le toucher qui devrait y être situé, étant le sens privilégié de l'animal). Il faut une dernière mise au point de Tūsī : d'abord, superficiellement, on peut contester cette répartition du siège des sens externes à grand renfort de sources exogènes. En particulier *Shifā'*, VIII (« De l'animal »), 12, 8, sur la plasticité de la partie antérieure du cerveau, qui retrace l'origine de la plupart des nerfs sensitifs, en particulier optiques et auditifs – où il est dit que le sens est comme un éclairéur (*ṭalī'a*) ; or il vaut mieux que l'éclairéur soit devant. Et *Shifā'* VIII, 12, 9, où il apparaît, après une analyse du système nerveux, que la plupart des sens externes sont liés à la partie antérieure du cerveau. Surtout, il n'y a pas à faire un parallélisme psycho-physique entre la place des facultés de l'âme et celle des sens externes (les sens internes n'ont pas à être ici ou là en fonction de tel ou tel sens externe : cela ne nuit pas à l'utilité globale de l'organisation).

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 407-409.

²⁰⁰ D'ailleurs, il y a pire encore : Avicenne clôt *Ishārāt* II par un hommage à la sagesse du Créateur entendu aussi comme Démiurge. C'est en fait toute la physique, dont la médecine fait partie, qui est une preuve de la science de Dieu. Il semblerait que le découpage soit en fait le suivant : dans toutes les sciences naturelles, on a une preuve indirecte de l'existence de Dieu par les effets : tout l'ordre de la nature témoigne d'une certaine manière de la sagesse de Dieu (preuve de type physico-théologique). Dans les sciences métaphysiques, la preuve de l'existence et de la science de Dieu procède à l'inverse de la cause à l'effet. Si d'un point de vue *a posteriori* Dieu apparaît comme démiurge, d'un point de vue *a priori*, il doit apparaître comme créateur seulement.

II. Résolution d'un problème métaphysique (sur la distinction réelle de l'âme et du corps)

A. La preuve de l'immatérialité de l'âme

1. Les universaux, problème de métaphysique ou de psychologie ?

Traditionnellement, les universaux, *al-umūr al-āmma*, forment le sujet second de la métaphysique après l'être en tant qu'être. Or, ici, à supposer que la « métaphysique » des *Ishārāt* commence au ch. 4, la question des universaux est traitée principalement en psychologie. Ce qu'il en reste en métaphysique est négligeable : c'est l'affaire de deux ou trois paragraphes par quoi s'ouvre le ch. 4, à savoir que les universaux, en tant qu'intelligibles, sont bien la preuve que tout l'être n'est pas sensible, et que par conséquent le Premier Principe, s'il existe, doit être suprasensible à plus forte raison. Bref, une voie d'accès indirecte à Dieu. Le statut ontologique des universaux est le plus court chemin vers l'immatérialité de Dieu, qui est son premier attribut, avant même l'efficiencia, l'existence, l'unicité, la simplicité etc.

En fait, la question des universaux est une question noétique, et on va voir que la distinction physique/métaphysique n'a plus de sens. Cela confirme le bouleversement de la structure classique de la philosophie qui est en train de se produire, la reconfiguration de l'ordre philosophique non plus selon l'ordre des sciences. C'est que la noétique n'est ni psychologie pure (au sens physique), ni pure métaphysique : elle suppose l'intersection des sciences, elle est une forme de *psychologie métaphysique*.

2. Une connaissance des particuliers *universaliter* et non *materialiter* ?

En III, 8, Tūsī fait un exposé *scolaire*, didactique, de la psychologie avicennienne. Tout d'abord, il distingue quatre « espèces et degrés » de perception (*anwā'ihī wa marātibihī*) – expression d'emblée ambivalente, car il y a là une assimilation entre différence de nature et de degré :

- La sensation (*ihsās*) est la perception de la chose qui existe dans la matière présente au sujet de perception, avec des propriétés (*hay'āt*) particulières sensibles (lieu, temps, position, qualité, quantité etc.), telles que la chose ne peut en être dépourvue dans l'existence extérieure, et qui n'appartiennent qu'à elle ;
- l'imagination (*takhayyul*) est la perception de cette chose avec les mêmes propriétés, mais qu'elle soit ou non présente ;
- l'estimation (*tawahhum*) est la perception des propriétés (*ma'ānī*) non sensibles (qualités, relations) particulières de la chose particulière existant dans la matière et qui n'appartiennent qu'à elle ;
- l'intellection (*ta'aqqul*) est la perception de la chose en tant que telle seulement (*min hayth huwa huwa faqaṭ*), et non en tant qu'elle est autre chose, qu'elle soit considérée seule ou avec d'autres propriétés (*ṣifāt*) perçus par cette espèce de perception.²⁰¹

Ces modes de perception sont classés par ordre d'abstraction croissant (*mutarattiba fī l-tajrīd*), si bien que Tūsī les considère, négativement, de manière dégressive, comme diminués d'une condition à chaque degré. Ainsi, si le premier degré comporte trois conditions, à savoir 1) la présence d'une matière, 2) la détermination de l'objet par des propriétés sensibles, 3) la particularité de l'objet

²⁰¹ *Ibid.*, p. 381.

perçu, le deuxième degré comporte la première condition en moins ; le troisième, la deuxième condition en moins ; le quatrième, la troisième condition en moins. L'intellection est inconditionnée, autrement dit, n'est plus déterminée par rien du dehors.

Ṭūsī note que l'estimative est absente de l'exposé d'Avicenne (elle n'apparaît qu'en III, 9 : l'estimative est la faculté par laquelle l'animal perçoit des « intentions » particulières non transmises par les sens – comme l'amitié et l'inimitié, la convenance ou la répugnance – à partir d'individus particuliers). En effet, du point de vue de l'objet, on peut la négliger : car elle ne perçoit pas celui-ci par elle seule, mais avec le concours de l'imagination. C'est même pour cette raison que son objet reste particulier, à la différence de l'objet purement conçu par la raison, universel. « C'est pourquoi le Maître ne s'intéresse pas à l'estimative dans cet ouvrage, alors qu'il le fait dans tous les autres, sous le premier point de vue [i.e. du point de vue du *mode* de perception et non de l'*objet* perçu] »²⁰². On est passé du *mode de perception* au *statut ontologique de l'objet perçu*. Ou plutôt, la nature du mode de perception est fonction de l'objet. Ce n'est pas l'*acte* perceptif, par lui-même, c'est l'*objet* perçu, qui fait le mode de perception.

Ensuite, toute nature (ex : l'humanité), en tant que telle, peut être attribuée à plusieurs individus ou à un seul : il n'y a en fonction des diverses propriétés ajoutées (*ma'ānī* non concomitants de l'essence, *lawāzim*) qu'une différence d'*extension*, non de *compréhension*. Celle par laquelle la nature est instanciée dans un individu concret est la matière (Zayd est identique à 'Amr *en tant qu'homme*, différent de 'Amr *en tant que Zayd*, i.e. en tant qu'individu matériel doué de certaines qualités, occupant un certain lieu etc.). D'un degré à l'autre, c'est une même nature douée de plus ou moins de propriétés.

Au total, cela donne trois types de formes :

- La forme sensible n'est pas complètement abstraite (*muntaza'a naj^{an} nāqīṣ^{an}*) et est déterminée par la présence de matière ;
- la forme imaginaire est plus abstraite mais pas complètement (*muntaza'a naj^{an} akthar wa lakin ghayr tāmm^{an}*) ;
- la forme intellectuelle est complètement abstraite (*muntaza'a naj^{an} tāmm^{an}*)²⁰³.

Le débat qui suit est d'un enjeu fondamental, car il y va du statut de l'essence universelle intelligible et du rapport de l'objet intelligible au sujet intelligent, toutes choses qui constituent les prémisses de la preuve de l'immatérialité de l'âme (III, 15) et de l'auto-intellection du sujet intelligent (III, 18). Les deux principaux points de dissension sont donc 1) la question de la *connaissance universelle des particuliers*, 2) la *relation de l'objet au sujet*.

Sur l'article du statut de la connaissance, Rāzī soutient conformément à la doctrine ash'arite qu'il n'y a de connaissance que particulière – ou du moins il conteste la doctrine de la connaissance universelle. En effet, premièrement, la forme intellectuelle est inhérente à une âme particulière comme un accident à un substrat. Or, en tant que telle, c'est une forme *particulière* : elle est dotée d'accidents extérieurs indissociables – elle est individuelle, accidentelle, inhérente à cette âme, liée aux attributs de cette âme etc. Deuxièmement, la forme qui est dans l'âme d'un particulier ne peut pas être une partie de l'essence des individus existant dans le monde extérieur avant et après celui-ci : elle ne peut être ni *séparée*, ni *commune*. Il faut donc que ce soit l'humanité commune existant dans les individus qui soit déjà, en soi, abstraite de toute propriété (*lawāḥiq*). Enfin, troisièmement, de là, la connaissance de la forme est une *connaissance universelle abstraite*, non parce que la

²⁰² *Ibid.*, p. 381.

²⁰³ *Ibid.*, p. 381.

connaissance est en elle-même universelle et abstraite, mais parce que la *chose* connue est un universel abstrait. Rāzī prétend même par là en revenir au sens des Anciens, non seulement pour rectifier une erreur (*taḥqīq/ẓann*), mais même « pour que les étudiants comprennent bien » (*ta'wīl^{an} 'alā fahm al-muta'allimīn*) : si pour les Modernes, la connaissance universelle signifie une connaissance universelle en soi (il y a dans l'intellect une forme universelle abstraite), pour les Anciens, elle désigne une connaissance d'*objet* (*ma'lūm*) universel *in concreto*. C'est toujours la même histoire : quand je vois Callias, je vois Callias *et un homme*. D'une certaine manière, c'est bien Rāzī qui est plus près du sens d'Aristote.

Ṭūsī fait une nouvelle leçon didactique sur l'universel :

L'humanité qui est en Zayd n'est pas identique à celle qui est en 'Amr : l'humanité dont ils participent l'un et l'autre, en tant précisément qu'ils y participent tous deux, n'est pas la même qui est en chacun d'eux, ni même en eux deux, parce que ce qui en existe en chacun n'est pas, dès lors, l'humanité même, mais seulement une partie. Elle n'existe que dans l'intellect, comme humanité universelle : car si, en tant que forme unique dans l'intellect de Zayd, par exemple, elle est particulière, en tant qu'elle se rapporte à chaque homme elle est universelle. Ce qu'on entend par cette relation (*ta'alluq*), c'est que l'humanité perçue par cette forme qui est une nature susceptible d'être multiple ou non, si elle est dans quelque matière individuelle qu'on voudra, alors cet individu existe réellement (*ḥaṣala bi-'aynihi*), ou que, quelqu'un de ces individus que Zayd perçoit d'abord, cette forme apparaît concrètement (*ḥaṣala bi-'aynihā*) dans son intellect. Voilà ce que veut dire qu'elle soit commune (*ishtirāk*). Enfin, si elle est immatérielle (*tajrīd*), c'est que cette nature qui a en plus la propriété d'être commune est abstraite des propriétés matérielles extérieures (*muntaza'a 'an al-lawāḥiq al-māddiyya al-khārijīyya*), même si elle est, sous un autre rapport, pourvue des propriétés mentales individuelles (*makfūfa bi-l- lawāḥiq al-dihniyya al-mushakḥkhaṣa*) : sous un rapport, elle est ce par quoi on considère autre chose et on perçoit autre chose ; sous l'autre rapport, c'est elle-même qu'on considère et qu'on perçoit.²⁰⁴

Bref, d'abord, une forme universelle n'est pas identique quand elle est instanciée dans des particuliers. Ensuite, il faut la distinguer de la forme inhérente à *tous* les particuliers, et à *chacun*. La forme existante dans un particulier n'est qu'une partie de la forme universelle, non la forme en soi. Cette forme en soi (= universelle) n'existe que dans l'intellect, où elle est à la fois particulière en tant qu'instanciée dans l'intellect d'un particulier, et universelle, en tant que liée à chaque individu particulier. Elle a trois propriétés : 1) relation (*ta'alluq*) aux particuliers, 2) communauté (*ishtirāk*), 3) immatérialité (*tajrīd*).

Problème, Rāzī n'est pas cohérent : ce dont il semble tâcher de décrire les propriétés (forme « ni séparée ni commune »), c'est la forme en soi comme une « nature ni universelle, ni particulière par essence » ; et cependant, il veut en revenir au sens des Anciens qui considèrent l'universel comme existant dans le monde extérieur, alors même que, « en maints autres passages », il nie l'existence de l'universel *in concreto*.

Le sujet sur lequel porte toute la discussion est la nature de l'universel : il s'agit de délimiter le domaine de l'essence par la négative, en éliminant les propriétés inessentiell²⁰⁵. Le conflit d'interprétation porte alors sur ce qu'il faut entendre par les « enveloppes extérieures » de l'essence (*al-ghawāshī al-gharība*). C'est fort joli, les « enveloppes », mais ce n'est pas clair. Il semblerait que Ṭūsī ait raison plutôt que Rāzī : l'objet d'Avicenne est ici plutôt de thématiser l'intelligible non comme intelligible *en tant que tel*, mais comme *non sensible*. Autrement dit, il s'agit de savoir si ces propriétés extérieures à l'essence désignent 1) tous les *accidents extérieurs* et/ou 2) les *concomitants de l'existence et de l'essence*. Pour le premier commentateur, ce sont ces deux espèces de

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 383-384.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 382-388.

propriétés ; pour le second, il ne saurait s'agir que de la première espèce. L'un va-t-il trop loin ? Ou l'autre pas assez ? Ṭūsī reproche en tout cas à Rāzī d'étendre trop loin ce domaine des propriétés extérieures : les concomitants de l'essence ne sont pas extérieurs à l'essence et ne peuvent en être séparés (ex : le fait que 2 soit un nombre pair). Si bien que, là où Avicenne cherche à éliminer les propriétés *sensibles* de l'essence, Rāzī élimine des propriétés y compris *intelligibles*. On sait qu'Avicenne reconnaît à l'universel, au sens large, trois statuts : (1) la « nature », *in re*, (2) l'universel *stricto sensu, in mente*, et (3) l'essence absolue, ou en tant que telle (ni existante, ni inexistante, ni à plus forte raison réelle ou mentale, universelle ou particulière, une ou multiple). Ici, il ne s'intéresserait qu'à l'universel au sens (2). Or Rāzī non seulement met en question l'existence même de celui-ci (l'universel *comme tel* n'est certainement pas *universel* comme tel, parce que c'est un particulier mental), mais approche de la conception de l'universel au sens (3) : l'essence comme telle est dépourvue *et des accidents, et des concomitants de l'essence (un/multiple, universel/particulier) et de l'existence (nécessité, possibilité)*.

Bref, ici, il faut et il suffit de considérer comme essence intelligible toute « chose complètement détachée de la matière et des propriétés extérieures »²⁰⁶, c'est-à-dire des accidents sensibles, mais non des propriétés intelligibles concomitantes à l'essence. A ce degré de séparation, si la chose reste multiple, elle ne l'est plus guère que par essence (par la multiplicité de ses attributs d'essence ; entendre : non pas selon la quantité). Elle est alors intelligible par soi : elle n'a plus à être abstraite (par quoi il faut entendre : *l'intelligible* n'a pas à subir une *opération* d'abstraction, *'amal, pour devenir intelligible*, mais c'est la *faculté intellectuelle* qui a à produire cette action *pour intelliger* : si l'intelligible n'est pas intelligé, ce n'est pas de son fait, puisqu'il est intelligible *par soi*, mais du fait de la faculté rationnelle).

Fait notable : la *division des êtres (qism al-mawjūdāt)* intervient généralement, comme l'expression l'indique assez, au début de l'ontologie. Il s'agit habituellement de la division de l'être en ses deux propriétés les plus propres et les plus universelles, à savoir nécessité et possibilité (qui, en l'occurrence, apparaîtra en IV, 9-10). Or, c'est en psychologie que Ṭūsī propose la première division des êtres, ce qui brouille un peu plus la structure classique de la philosophie – comme si la métaphysique commençait dès la psychologie. Bien avant la division *modale* en nécessaire et en possible, l'être subit une division *noétique*. Il y a en effet deux sortes d'êtres :

- intelligents et intelligibles par soi (où intelligibles par soi = intelligents) ;
- non intelligents et non intelligibles par soi.

La division des êtres en être intelligible et être sensible, être immatériel et être matériel, semble première par rapport à la division de l'être en être nécessaire et être possible. Quant au second ordre d'arguments, il concerne la nature et la fonction du substrat dans l'intellection, ce qui ne nous intéresse pas directement ici.

3. La preuve de l'immatérialité de l'âme (occurrence vs impression ?)

Cette thématization de la perception joue évidemment un rôle décisif dans la preuve de l'immatérialité de l'âme (III, 15)²⁰⁷. Ṭūsī joue finement la partie contre Rāzī : 1) il se garde bien de critiquer la doctrine de l'impression là où on l'attendrait, à savoir au moment de la définition de la

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 387.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 427-432.

perception comme impression en III, 7, mais sa critique implicite ne survient qu'après coup et discrètement, en III, 16. C'est que 2) la preuve avicennienne de l'immatérialité de l'âme repose sur la « relation » (*muqārana*) de l'intellect et des intelligibles, bien plutôt que d' « impression » : le rapport sujet/objet de perception doit alors être sous-déterminé, on doit éliminer toutes les connotations qui engrossent la notion d'impression. Ce qui semble donner raison à Rāzī : il vaut mieux définir la perception comme relation que comme impression. Mais plutôt le taire que donner raison à l'adversaire.

La preuve de l'immatérialité de l'âme n'est pas bien originale : il s'agit de montrer que l'âme est un substrat indivisible, donc qu'elle n'est pas spatiale, donc qu'elle n'est pas un corps. Or pour cela, il faut montrer qu'elle reçoit des propriétés elles-mêmes indivisibles : les intelligibles. Le nœud de l'affaire va donc être la relation (*muqārana*) d'inhérence (substrat, *maḥall*/propriété inhérente, *ḥāll*) de l'intelligible à l'intellect.

Principe universel (*aṣl kullī*) : on a quatre relations possibles – 1) quand les propriétés sont divisées, le substrat ne l'est pas ; 2) quand elles sont divisées, il l'est aussi ; 3) quand le substrat est divisé, ses propriétés ne le sont pas ; 4) quand il est divisé, elles le sont aussi. Soient : 1) des propriétés divisibles en parties distinctes non spatiales (ex : une couleur divisée en genre et en espèce ; un mouvement et une couleur, génériquement distincts, dans un même corps) ; 2) des propriétés divisibles en parties spatialement distinctes (ex : plusieurs couleurs dans un même corps) ; 3) un substrat divisible en parties non spatialement distinctes (ex : le corps divisé en genre et en espèce, en forme et en matière) ; 4) un substrat divisible en parties spatialement distinctes (ex : le corps en tant que mobile, de telle grandeur, couleur etc.)²⁰⁸.

Preuve : comme l'infini actuel n'existe pas, il y a des intelligibles simples (*wāḥid*). Si leur sujet est divisible, l'intelligible simple est divisible. Donc un intelligible, en tant qu'un, ne peut être dans un corps ou une faculté corporelle (CQFD). Bien plus : le sujet des concepts « n'est pas l'âme humaine », qui n'est concevable qu'avec le corps²⁰⁹.

Pour autant, faut-il renoncer à la doctrine avicennienne de l'impression ? Tūṣī la maintient à cette condition : autre chose est de s'imprimer dans un substrat divisible quant à la position, *ou sous un autre rapport* (ex : en genre et en espèce – ainsi les intelligibles peuvent s'imprimer dans l'intellect comme sujet divisible par une distinction de raison).

Seulement, cette preuve ne suffit pas : on sait que l'intelligible simple n'est pas divisible *en acte*, donc *en parties distinctes*. Pour que la preuve de l'immatérialité de l'âme soit complète, il faut encore qu'il ne soit pas même divisible *en puissance*, c'est-à-dire aussi *en parties identiques* : sinon, l'intelligible pourrait bien être inhérent à un corps indivis en acte, mais divisible en puissance. Cela va prendre la forme d'un raisonnement par l'absurde. On fait l'hypothèse que l'intelligible est divisible et on montre que les conséquences sont impossibles (hypothèse deux fois testée, en III, 16-17). D'abord, on fait l'hypothèse qu'une forme intellectuelle individuelle (*wāḥid*) est divisible, comme tout corps, en parties identiques, par l'imagination. Mais alors elle peut se situer dans un corps simple divisible en puissance. Car pour ce qu'on est un, on n'est pas forcément indivisible : il y a de l'un-divisible. Or Avicenne montre que l'intelligible simple n'est pas même divisible en parties identiques²¹⁰. Conclusion : il est impossible qu'une forme intelligible soit inhérente à un corps ;

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 428-429.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 430.

²¹⁰ De deux choses l'une : soit 1) c'est parce que ses parties sont conjointes que le tout est intelligible, aucune n'étant intelligible par elle seule, soit 2) chaque partie est elle-même intelligible. Le premier cas est faux pour trois raisons : (i) les parties ne peuvent être d'une nature différente de celle du tout (sinon les parties seraient

nécessaire qu'une forme sensible ou imaginaire le soit²¹¹. Ainsi, si j'imagine le visage d'un homme, dit Ṭūsī, je ne le peux sans imaginer à la fois ses parties (yeux, nez, bouche etc.) distinctes selon la position et la direction (haut/bas, droite/gauche) : or pour ce faire, il faut que l'image soit contenue dans un substrat matériel divisible. Aussi l'impression (*rasm*) est-elle le mode de connaissance propre à 1) la sensation comme perception de l'impression de la chose (*yajid athar al-shay'*) : l'impression est comme le sceau ou cachet (*khatm*), la production d'une gravure (*iḥdāth al-naqsh*) à partir des caractères/natures (*ṭabā'i'*) marqués (*ṭubi'a 'alayhi*) dans la chose ; propre aussi à 2) l'imagination, où les formes sont imprimées dans l'imagination par un sceau (*ṭābi'*), à savoir l'objet perçu par les sens. Le rapport sujet/objet se définit alors comme rapport tablette/inscription (*lawḥ/rasm*).

Bref, Ṭūsī s'attache à vider l'impression intellectuelle de tout ce qu'on entend d'ordinaire par « impression », si bien que, appliquée à la perception intellectuelle, la théorie de l'impression n'a presque plus de sens. Le fossé ontologique et épistémique entre intelligible et sensible est accru : il y a un type d'impression sensible, et un type d'impression intelligible, et qui n'a plus rien à voir avec l'impression sensible, qui n'a d'« impression » que le nom. Le malaise de Ṭūsī devant la théorie avicennienne de l'impression est sensible : il soutient que la connaissance comme impression est possible *si et seulement si* toute impression n'est pas conçue sur un modèle spatial (à cette condition, une forme peut s'imprimer dans la raison). Puis il semble congédier ce mode de perception en tant qu'il caractérise spécifiquement la sensation et l'imagination (et non plus la raison)²¹². En tout cas, cela confirme qu'on ne connaît pas par abstraction. Il n'y a pas, à proprement parler, de connaissance *abstraite*, si l'on entend par là une connaissance tirée de l'expérience. La connaissance ne dérive pas de l'expérience. Comme on l'a vu plus haut, l'intelligible est tel par soi, il ne le devient pas (par abstraction). On se dirige vers une théorie idéaliste de la connaissance.

Rāzī voit bien que le dualisme est l'enjeu fondamental de la preuve de l'immatérialité de l'âme. En effet, la preuve de l'immatérialité de l'âme est ici assez originale par rapport aux preuves habituelles, à savoir :

- (i) Tout être spatial a une position.
- (ii) Rien de ce qui a une position n'est immatériel (*mujarrad*).
- (iii) Or la forme intellectuelle est immatérielle.
- (iv) Donc elle n'est pas spatiale (CQFD).

comme l'antécédent dont le tout serait le conséquent ; et si le concept est une figure ou un nombre, le tout est par essence susceptible de plus et de moins en grandeur ou en nombre, alors que les parties, hétérogènes par nature, par hypothèse, ne le seraient pas) ; (ii) s'il doit être composé de plusieurs parties pour être concevable, le concept simple, indivisible par hypothèse, n'est pas indivisible ; (iii) de surcroît, le concept, avant d'être composé, est inconcevable. Le second cas est aussi faux, car le concept simple n'est alors pas conçu comme tel, mais avec des propriétés extérieures (en tant que divisible, ayant une grandeur etc.).

²¹¹ *Ibid.*, pp. 432-438.

²¹² La position de Ṭūsī est difficile à tenir : car si Avicenne persiste et signe en soutenant en VII, 12 que le rapport de l'intelligible à l'intellect est un rapport d'inhérence « stable » (*taqarrur fī*), Ṭūsī est convaincu que le modèle cognitif de l'impression est incompatible avec la science divine, comme il va le montrer en VII, 17, et le révoque comme on le verra quand on traitera de la science divine : si les intelligibles sont « fixés » dans l'intellect, on ne peut pas dire que les concomitants de l'essence du Principe lui soient inhérents. Car si la science divine est une relation du type « sujet/propriété inhérente », l'essence du Principe n'est pas une, mais multiple (en vertu de la multiplicité inhérente de ses idées).

Et cependant, toute la thématization de la connaissance de l'invisible repose quant à elle sur la théorie de l'impression (X, 12 sq.) : le sens commun est comme une tablette où la forme et la figure de l'impression sensible restent gravées, venant de deux sources, extérieure (ce qui donne lieu à un renvoi à l'argument de la goutte d'eau), ou intérieure : traces psychiques qui sont censées révéler quelque chose de l'invisible.

Or ici, Avicenne ne s'en satisfait pas et complique l'argument. Ce que confirme d'ailleurs Ṭūsī : c'est la preuve qu'on trouve « dans la plupart des ouvrages d'Avicenne, y compris l'opuscule (*mukhtaṣar*) intitulé '*Uyūn al-ḥikma* »²¹³ : les formes intellectuelles n'ont pas de position ; or tout ce qui est inhérent à un corps a une position etc. Mais ici, l'argument change :

- (i) Tout ce dans quoi s'imprime un intelligible simple est indivisible.
- (ii) Or (la forme imaginaire étant corporelle) le corps est divisible.
- (iii) Donc un intelligible simple ne peut s'imprimer dans un corps.

De là, selon Rāzī, de deux choses l'une : soit l'immatérialité de l'intelligible est une raison suffisante de l'immatérialité de l'âme, soit non – autrement dit la preuve classique n'est pas probante et il faut y suppléer par une nouvelle preuve. Ce qui serait reconnaître implicitement que la forme intellectuelle, dans une âme particulière, n'est pas immatérielle : si la preuve classique ne fait plus l'affaire, c'est donc que sa prémisse (iii) est fautive. Ṭūsī n'y répond donc pas vraiment, se contentant de constater ce changement de preuve.

En revanche, c'est l'objection classique d'Abū l-Barakāt al-Baghdādī, sur laquelle fait fond Rāzī pour montrer qu'un concept peut être matériel, qu'il réfute, à savoir : il faut, et il suffit, que la matière soit douée de corporéité et de grandeur pour que les sensibles puissent s'y imprimer. Pas besoin de volume. De ce fait, à l'inverse, si les sensibles peuvent s'imprimer dans l'âme, c'est qu'elle peut être une matière corporelle, *avec grandeur et sans volume*. Mais, selon Ṭūsī, si les sensibles s'impriment dans l'âme, elle est un être spatial (doué de position) ; or l'âme n'est rien de spatial. Réponse assez insatisfaisante : car il s'agit d'une simple pétition de principe. Savoir si l'âme est matérielle ou immatérielle, c'est ce qu'on cherche à prouver, or Ṭūsī répond d'emblée à l'objecteur en alléguant le fait que l'âme est non spatiale, donc immatérielle. Enfin il écarte une objection d'Abū l-Barakāt reposant sur la théorie des facultés (la disjonction en l'âme entre formes sensibles et imaginaires, corporelles, et intentions estimatives, immatérielles) comme hors-sujet.

B. Preuve de la connaissance de soi des êtres immatériels

Dernier groupe de preuves solidaires occasionnant une ample discussion : les preuves relatives à l'intelligibilité de l'intelligent (III, 18-20)²¹⁴. C'est par là que le chapitre de psychologie commence, avec l'expérience vécue de la conscience de soi que rappelle l'expérience de pensée de « l'homme volant » ; c'est par là qu'il s'achève, avec la preuve enfin donnée, dont les conséquences vont bien au-delà de la simple conscience de soi. Tout le chapitre tend vers cette preuve comme vers sa fin : on a vu les preuves successives pour établir une métaphysique de l'âme, depuis la preuve que l'âme n'est pas le corps (III, 5) jusqu'à la preuve de l'immatérialité de l'âme (III, 15). Et on voit progresser les fonctions de l'âme, depuis ses propriétés perceptives et motrices (III, 7) jusqu'à cette propriété ultime : la perception de soi. On a vu déjà que ce même Rāzī qui affirmait que la seconde partie des *Ishārāt* comporte un mélange de physique et de métaphysique, ne comprend pas ce que fait cette preuve en psychologie, qui a bien plutôt à voir déjà avec la métaphysique selon lui (avec la preuve de la survie de l'âme au ch. 7) : la métaphysique s'est déjà glissée dans la psychologie.

Cette preuve est le fondement de maintes preuves à venir : de l'immatérialité du sujet de perception se déduit la connaissance de soi de Dieu (IV, 27-28), l'existence des intellects supérieurs

²¹³ *Ibid.*, p. 438.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 441-464.

(VI, 9-10), l'immatérialité des moteurs célestes (VI, 27), l'ordre de la création (VI, 38-41), la science divine active (VII, 13-15), le bonheur des sages (VIII, 9-10), la connaissance mystique de Dieu (IX, 14-17), et de l'invisible enfin (X, 7-10)²¹⁵.

Dans ce groupe de paragraphes, Avicenne montre successivement que 1) tout être intelligent est intelligible et à l'inverse tout intelligible subsistant par soi est intelligent (III, 18) ; 2) que la cause d'inintelligibilité est la matière (III, 19) ; 3) que si l'essence d'une substance intelligente peut se connecter à tous les intelligibles quand elle subsiste avec eux dans une faculté qui les intellige, alors elle le peut quand elle subsiste par soi (III, 20). Si l'on excepte le complément du chapitre, on a le dernier grand conflit d'interprétation en « psychologie ». Ces paragraphes sur l'intellection ne sont pas ce qu'il y a de plus intelligible.

1. Lecture de l'argument

Pour Rāzī, le but de III, 18 est de montrer que tout être immatériel *peut penser absolument parlant* (*bi-l-imkān al-'āmm*). Voici comment il comprend la structure de l'argument avicennien, qui est assez compliqué pour qu'il faille le formaliser²¹⁶ :

- (i) S'il peut penser autre chose, tout être immatériel peut se connaître soi-même.
(Preuve : tout ce qui pense quelque chose, et peut penser qu'il la pense, peut se penser soi-même.)
- (ii) Or il peut penser autre chose.
(Preuve :
Tout être immatériel qui peut être pensé seul peut aussi l'être avec autre chose. Or tout ce qui peut être pensé avec autre chose peut être conjoint à autre chose. Donc tout être immatériel peut être conjoint à autre chose.
Tout être immatériel, qu'il existe dans le monde extérieur ou dans l'intellect, peut être conjoint à autre chose. Or être conjoint, c'est penser. Donc tout être immatériel peut penser autre chose.)
- (iii) Donc etc.

Ṭūsī propose quant à lui de comprendre l'argument ainsi²¹⁷ :

- (i) Tout ce qui pense quelque chose peut savoir, quand il veut, qu'il la pense.
- (ii) Tout ce qui peut savoir qu'il pense quelque chose peut se connaître soi-même.
- (iii) Donc tout ce qui pense quelque chose se connaît soi-même.

Le principe, c'est que la connaissance par jugement (*taṣdīq*) est une connaissance par concept (*taṣawwur*) du sujet, du prédicat et de leur lien : *si je connais que je connais quelque chose, alors je me connais moi-même sous un certain rapport* (je me connais connaissant).

2. Les conditions de possibilité de la pensée

²¹⁵ Mais pas à la connaissance de l'invisible (ch. 10), puisque cette connaissance ne se fait pas par une connexion être immatériel/être immatériel, mais être immatériel/être matériel : ce sont les facultés corporelles de l'âme (sens commun, imagination, estimative) qui donnent la connaissance de l'invisible. Paradoxalement, cette connaissance métaphysique s'obtient par un sujet physique.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 445-448.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 442.

Les paragraphes III, 18-19 posent la question des *conditions de possibilité de la pensée*. On va voir que la théorie de la perception-occurrence est décisive pour la preuve de la connaissance de soi des purs esprits. La faculté de penser comporte trois degrés de puissance : 1) une puissance lointaine (l'intellect matériel), 2) une puissance intermédiaire (l'intellect habituel), 3) une puissance prochaine (l'intellect en acte). Quand je pense en acte, je peux considérer l'objet pensé quand je veux. Aussi tout ce qui pense quelque chose peut penser en acte, quand il veut, qu'il pense cette chose (penser X signifie que X apparaît (*ḥuṣūl*) à la pensée, et penser que je pense X, que cette apparition m'apparaît). La pensée de la pensée est une occurrence de second ordre : c'est que l'apparition de cette apparition (*ḥuṣūl dhalika l-ḥuṣūl lahu*) est *indissociable* de l'apparition même de X quand je pense X en acte. En cela, tout sujet pensant peut devenir pour soi objet pensé²¹⁸. Si le sujet pensant peut se penser pensant, c'est que la connaissance propositionnelle (*taṣdīq*) enveloppe et suppose une connaissance conceptuelle (*taṣawwur*), des termes de la proposition : du sujet, du prédicat, de leur liaison. Aussi, quand je pense « que je pense X », je sais que « je » – « pense » – « X ».

A l'inverse, de manière plus contre-intuitive, tout objet pensé peut devenir un sujet pensant²¹⁹. Tout intelligible peut être intelligent. Et ce à deux conditions : 1) tout intelligible peut par essence être lié à autre chose (par exemple, je peux penser un intelligible avec un autre, et même, être pensé, c'est être conjoint à un sujet pensant) – bref, l'objet pensé peut être doublement lié : à un autre objet pensé et/ou à un sujet pensant. 2) Que l'intelligible subsiste par soi (*al-qiyām bi-l-dhāt*) : tout intelligible subsistant par soi peut être lié à un autre. De là, ces formes intelligibles ne s'intelligent pas elles-mêmes *en tant qu'elles résident dans un autre sujet de connaissance* mais seulement *en tant qu'elles subsistent par soi*. En tout cas, si une réalité subsiste par soi, elle peut être liée à d'autres intelligibles. Or si la pensée n'est rien d'autre que l'apparition (*ḥuṣūl*) des formes intellectives, elle peut penser ces autres intelligibles. Et penser un objet comporte la possibilité implicite pour le sujet de se penser soi-même (penser autre chose contient la pensée de soi en puissance prochaine). Ainsi, tout intelligible subsistant par soi peut intelliger autre chose et ce faisant s'intelliger soi-même, en tant précisément que tout ce qui *pense* quelque chose est *pensé* par soi-même. Bref, si (Th2) *tout intelligible peut devenir intelligent*, c'est parce que (Th1) *tout intelligent est intelligible* par et pour soi (CQFD).

Problème : *possibilité de conjonction* et *auto-subsistance* forment des conditions nécessaires mais non suffisantes. On va voir que la condition de possibilité négative de la pensée est en fait l'*immatérialité* de l'objet (III, 19). Car l'obstacle de la pensée, la raison de toute inintelligibilité, est le lien à la matière. Il faut, mais il ne suffit pas, que l'objet soit auto-subsistant : il y a des êtres auto-subsistants *et* liés à la matière (ex : le corps). Or si X est auto-subsistant mais lié à la matière, X est inintelligible.

Une fois dit que le lien à la matière est cause d'inintelligibilité, il y a deux types d'intelligibles, déterminés précisément par leur rapport ou leur non-rapport à la matière : 1) l'*intelligible par soi*, immatériel (*mujarrad*) par soi ; et 2) l'*intelligible abstrait* (*mujarrad*), lié à la matière et abstrait par l'intellect²²⁰.

Le problème d'Avicenne est alors le suivant, selon Ṭūsī : si « la pensée est une apparition d'un *cogitatum* dans un *cogitans* (*al-ta'aqqul huwa ḥuṣūl al-ma'qūl fī l-'āqil*) » et s' « il n'y a de pensée que par la relation d'un *cogitans* à un *cogitatum* (*al-ta'aqqul lā yaḥṣil illā bi-muqāranat al-'āqil li-l-*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 441.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 442-445.

²²⁰ *Ibid.*, p. 452.

ma'qūl) »²²¹, quand les formes matérielles abstraites par l'intellect, donc devenues intelligibles, sont connectées à d'autres formes intelligibles, elles ne les intelligent pas alors que les conditions de la pensée sont réunies : 1) il n'y a plus d'obstacle (la matière) et 2) les formes sont conjointes. Le problème demeure donc de la *cause de la pensée*. Le commentaire se réduit ici à une simple paraphrase²²² : *grosso modo*, un intelligible n'existe pas *dans* un autre qui ne subsisterait pas par lui-même, mais *avec* lui dans un même tiers sujet. En effet, de deux formes dont aucune ne subsiste par elle-même, il n'y a pas de raison suffisante pour que l'une pense l'autre plutôt que l'inverse. Dans le monde extérieur, la forme, matérielle, est non seulement impensable, mais non pensante *a fortiori*. Mais une fois conjointe à une chose pensante, c'est-à-dire à une substance subsistant par elle-même, celle-ci *peut* la penser, absolument parlant (*imkān 'āmm*)²²³. Ainsi, l'autosubsistance (*al-istiqlāl bi-l-qiwām*) est la condition de possibilité d'une chose pensante : ainsi, si tout intelligent est intelligé, tout intelligible n'est pas intelligent (CQFD).

On a donc vu que (Th1) tout intelligent est intelligible et que, par conséquent, (Th2) *s'il subsiste par soi*, tout intelligible est intelligé, mais aussi, du coup, que si (Th1) tout intelligent est intelligé, (Th2) tout intelligible n'est pas intelligent. Ces deux propositions, non équivalentes, ne sont pas convertibles. Si tout intelligent est intelligible, un intelligible n'est intelligent qu'à certaines conditions : être immatériel *et* subsistant par soi seul. Un être subsistant par soi mais matériel (le corps) ne pense pas. Un être immatériel mais non subsistant par soi (une idée abstraite) ne pense pas davantage. L'immatérialité sans l'autosubsistance, l'autosubsistance sans l'immatérialité, ne permettent pas la pensée.

3. Matière vs pensée : la matière-obstacle

C'est le moment de faire un retour en arrière, aux objections de Rāzī en III, 8, sur la nature et les conditions de la perception. Car c'est là que Rāzī anticipe déjà l'argument de la condition « impédimentale » (*māni'*) de la matière-substrat dans la perception. En effet, la matière (*mādda*) est substrat (*maḥall*) en quatre sens : 1) sensible (ex : le bois du lit) ; 2) intelligible (ex : la matière première, *hayūlā*) ; 3) constitué par ses propriétés (ex : la matière première) ; ou 4) constitutif (ex : le sujet, *mawḏū*). Or le substrat est une essence intelligible : je peux penser à la fois le substrat et ses propriétés (ex : la matière du lit et sa figure). La matière ne semble donc pas faire obstacle à la pensée. Et pourtant, poursuit Rāzī, si « la pensée est l'apparition de l'essence du *cogitatum* au *cogitans*, il n'y a pas d'autre obstacle à la pensée que la matière »²²⁴. En effet, 1) tout ce qui n'est pas situé dans un substrat, en tant que subsistant par soi, sa réalité s'apparaît à elle-même : c'est un *intelligible par soi* et il se connaît soi-même ; mais 2) tout ce qui est situé dans un substrat, sa réalité ne s'apparaît pas à elle-même, mais à un autre : *intelligible par un autre* et par une opération (intellectuelle : l'abstraction), il ne se connaît pas. Rāzī produit donc bien avant que cela ne paraisse en III, 19, une division entre l'intelligible par soi et l'intelligible par un autre (l'universel abstrait). Or cette division, ou plutôt son critère, ne satisfait pas Ṭūsī : le *corps*, pour ce qu'il subsiste par soi, ne

²²¹ *Ibid.*, p. 452. Pour éviter de donner dans le ridicule des termes « intellect », « intelliger », « intelligeant », « intelligé », « intelligible », à tout bout de champ, on a privilégié parfois le vocabulaire de la pensée, parfois celui de la connaissance : le texte y aura peut-être gagné en clarté ce qu'il y aura perdu en exactitude.

²²² *Ibid.*, pp. 452-453.

²²³ Par « possibilité générale », notre commentateur veut dire une « possibilité lointaine », c'est-à-dire la possibilité d'une chose qui peut ne jamais devenir effective.

²²⁴ *Ibid.*, p. 388.

pense pas ; à l'inverse, toute *forme mentale*, pour ce qu'elle est inhérente à un substrat (l'âme), n'a pas à être abstraite par l'entendement pour être intelligible. Bref, ce n'est pas *en tant que substrat* que la matière (*mādda*) empêche la pensée, mais *en tant que matière première* (*hayūlā*), par quoi il faut entendre *ce qui fait que les formes et accidents qui lui sont inhérentes, qu'ils soient sensibles ou non, sont des individus situés dans l'espace*. Or la matière plus les formes et accidents inhérents 1) en tant qu'individus situés dans l'espace, sont inintelligibles, mais 2) en tant qu'abstraits des propriétés individuantes, ils sont intelligibles. La matière est donc l'obstacle à ce qu'une chose soit pensée. Mais pour ce qui est d'être pensante, c'est encore autre chose : il faut 1) que ce ne soit pas par une opération mentale d'abstraction qu'elle soit immatérielle et 2) qu'elle subsiste par elle-même *en plus* d'être immatérielle.

4. La pensée comme liaison d'intelligibles : nature et termes de la relation

Après qu'on a vu en III, 8 la discussion de la nature de la perception, on en voit mieux l'intérêt dans le contexte des conditions de la pensée. Le ressort de la preuve de la connaissance de soi des êtres immatériels est la nature de la connexion (*muqārana, iqtirān*) sujet/propriété inhérente. On peut ranger en deux séries les remarques de Rāzī. La première touche aux termes même de la relation (III, 19). La seconde, au caractère *réel* et/ou *mental* de celle-ci (III, 18). Ces discussions permettent d'approfondir les conditions de la pensée.

Ainsi, premièrement, la conjonction (*muqārana*) est un genre qui comporte trois espèces : 1) la relation propriété inhérente (*ḥāll*)/substrat (*maḥall*) ; 2) substrat/propriété ; 3) propriété/propriété. Rāzī semble penser que, pour que la pensée soit possible, il faut que la relation soit complète, c'est-à-dire enveloppe ces trois espèces. Or pour ce que deux de ces espèces de relation existent, la troisième n'existe pas nécessairement. En particulier, Rāzī semble reconnaître que la pensée active les relations de type (1) et (3) (la relation des formes à leur substrat et aux autres formes inhérentes avec elles), mais pas de type (2) (relation à d'autres formes ou accidents inhérents en elles). Au total, ces formes pensées, *inhérentes* à un substrat, mais nullement substrats elles-mêmes, ne sont donc pas nécessairement pensantes. Ainsi, c'est la relation de type (2) qui pose problème, qui, n'étant pas actualisée, empêche une forme pensée de devenir une chose pensante²²⁵.

Mais, lui répond Ṭūsī, de même qu'un genre n'a pas besoin que toutes ses espèces existent en acte pour être réalisé, de même la relation n'a pas besoin de se réaliser sous tous ses modes. Qu'une et une seule de ces espèces soit effectuée, et elle rend possible la pensée. De manière générale, pour ce qu'une chose se trouve conjointe à une autre de quelque une de ces manières qu'on voudra, elle ne l'est pas nécessairement d'une autre : 1) la conjonction de l'accident et de la forme à autre chose est une relation de type « propriété/substrat » (*non réciproquement*) ; 2) la conjonction de toutes les autres substances est du type « propriété/substrat » et *réciproquement*. Or la pensée est une relation de type (3) conditionnée par une relation de type (1) : la conjonction d'un être immatériel à un autre (c'est-à-dire une relation de type « propriété/propriété ») déterminée par l'occurrence de l'objet immatériel dans le sujet pensant (c'est-à-dire une relation de type « propriété/substrat »). *Si une forme peut se joindre à un substrat subsistant par soi et si une autre forme est située dans ce même substrat, alors la deuxième forme apparaît dans la première : à cette condition la forme pensable se fait chose pensante*. Mais en plus, il faut que l'une soit réceptive à l'autre. En effet, la pensée est une affection (*qubūl*). C'est-à-dire : pour qu'elle pense, il faut qu'une

²²⁵ *Ibid.*, p. 453.

forme soit *affectée* par une autre ; aussi notre commentateur a-t-il soin de préciser que ce n'est pas *parce qu'elle subsiste par elle-même* qu'une forme ne peut être affectée, mais *parce qu'elle n'a pas la faculté d'en recevoir une autre (qābiliyya)*, ou cette autre, d'être reçue (*maqūliyya*) – ce qui est précisément le cas entre deux intelligibles inhérents à un même intellect, dont l'un ne peut être affecté par l'autre, tout auto-subsistant qu'il puisse être. « Faut de quoi les facultés corporelles de l'âme auraient le pouvoir de percevoir les formes qui sont inhérentes avec elles à leur substrat »²²⁶. Ce que cela semble vouloir dire, c'est que *toute la différence entre l'entendement et les autres facultés de l'âme, c'est que, si les facultés corporelles sont bel et bien réceptives aux formes et intentions, elles ne subsistent pas par elles-mêmes* : c'est en quoi elles ne pensent pas.

Ceci étant dit, d'où vient que toutes les formes intelligibles, pourtant de même nature intelligible, se différencient les unes en substrats et les autres en propriétés inhérentes ? Pour Rāzī, des formes inhérentes à un même substrat ne pouvant être identiques, c'est en vertu de leur différence d'essence que certaines formes ont plus de raison d'être substrats, d'autres de leur être inhérentes²²⁷. Exemple : mouvement n'est pas vitesse ou lenteur ; aussi le mouvement est-il plus propre à être sujet à la vitesse ou à la lenteur. La réponse est facile : c'est que de l'un à l'autre, la conséquence n'est pas la bonne. Pour ce que, si une chose a plus de raison d'être substrat qu'une autre, elles sont différentes, il ne s'ensuit pas que si deux choses sont différentes, l'une ait plus de raisons d'être substrat que l'autre (ce n'est pas parce qu'ils sont différents que le mouvement est sujet à la vitesse ou à la lenteur, mais il est sujet de la vitesse ou de la lenteur parce que c'est une propriété du mouvement que d'être plus ou moins rapide). Dans le cas du rapport de vitesse et de lenteur au mouvement, on a deux propriétés (vitesse/lenteur) ayant un égal rapport à leur sujet (le mouvement), sujet qui peut par nature être affecté par ces propriétés, qui ne peut pas ne pas être lié à l'une ou à l'autre, et tel qu'il a une raison suffisante d'avoir l'une plutôt que l'autre. Autant de conditions non vérifiées par tout rapport d'intelligibles entre eux (en tout cas, la différence quidditative des formes n'est pas une raison suffisante de leur distinction en substrat les unes des autres ou propriété inhérente les unes aux autres).

Enfin, Rāzī réitère un argument qui apparaît dès III, 8 sur la nature de la perception, à savoir qu'aucune de ses caractérisations (occurrence, inhérence, relation, conjonction, ou comme on voudra) ne rend compte de la spécificité de l'acte de conception (*taṣawwur*). Ainsi, en l'occurrence, la pensée de l'idée par le sujet pensant doit être *quelque chose de plus* que leur simple liaison²²⁸. Or toute la preuve avicennienne repose sur l'idée que l'intellection est conjonction. De fait, cette simple relation ne fait peut-être pas droit à la distinction entre les stades de l'intellect, de l'intellect matériel à l'intellect en acte : la « relation » ne doit pas être la même entre le sujet pensant et l'objet pensé à tel ou tel stade de la pensée. Or pour Tūsī, à chaque degré, la pensée n'en reste pas moins conjonction à l'idée, mais sous plusieurs formes : soit avec les propriétés sensibles extérieures (au stade de l'intellect matériel), soit en tant qu'abstraite (au stade de l'intellect habituel). Ce n'est pas tant la relation qui change de nature à chaque degré, que l'objet pensé.

5. La pensée comme relation : la réalité de la relation (concrète ou mentale)

Mais surtout, les questions de Rāzī portent sur le statut ontologique de l'intellection comme conjonction de formes intelligibles immatérielles entre elles. Cette relation est-elle *réelle* ou

²²⁶ *Ibid.*, p. 454.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 452-453.

²²⁸ *Ibid.*, p. 455.

mentale ? Selon sa reformulation de l'argument de III, 18, Rāzī comprend que c'est parce que la relation des êtres immatériels ne dépend pas de l'esprit que tout être immatériel peut être lié à un autre²²⁹. Or, de l'un à l'autre, la conséquence n'est pas la bonne. Cette conjonction peut bien être réelle *parce qu'elle est d'abord mentale*. Cela dit, la relation pourrait bien être, sous l'un ou l'autre mode d'existence, d'une nature toute différente : car les propriétés d'une chose mentale ne sont pas nécessairement les mêmes que celles des choses extérieures (ex : l'homme extérieur n'a pas de substrat, peut se mouvoir etc., à la différence de l'homme mental).

De fait, comme on l'a vu, la liaison des idées entre elles est une relation de type « propriété inhérente/propriété inhérente » dont la condition de possibilité est la relation de type « propriété inhérente/sujet » (l'occurrence à la pensée) : la liaison réelle des idées peut donc bien être déterminée par l'existence dans l'âme²³⁰. Ensuite, il faut distinguer, pour Ṭūsī, entre l'existence de l'homme dans l'âme *en tant qu'essence* de l'homme (= *intellection* de l'homme) et l'existence de l'homme dans l'âme *en tant que forme mentale* (= *forme intelligée* de l'homme)²³¹. Celle-ci requiert un deuxième acte d'intellection identique au premier, à ceci près que 1) quand je conçois l'homme en tant qu'essence, il faut qu'il corresponde au monde extérieur ; 2) quand je le conçois en tant que forme mentale, pas forcément (car la référence du sujet du jugement n'est pas alors l'homme *réel*, mais *l'idée* d'homme). Or, pour Avicenne, l'être immatériel se conjoint à autre chose non *en tant que forme mentale*, mais *en tant qu'essence*.

6. Limites de la connaissance

Enfin, pour Rāzī, Avicenne accorderait trop au pouvoir de connaître²³². En effet, d'abord, s'il suffit d'être immatériel pour être intelligible, il ne va pas du tout de soi (*badīhī*) que tout être immatériel soit connaissable. Cela va même à l'encontre de la suite, à savoir que l'essence de Dieu et des intellects est incompréhensible à l'homme. Ensuite, et par là même, il doit bien y avoir des êtres immatériels qui ne puissent être conçus qu'indépendamment de tout autre (Dieu, les intellects supérieurs) – d'autant plus qu'on ne peut connaître une chose et une autre en même temps d'après Avicenne lui-même. Enfin, si tout être immatériel peut être conçu avec autre chose, il semblerait qu'à l'inverse, (si tout être immatériel lié à un autre peut connaître cet autre), tout être immatériel puisse aussi concevoir toutes choses (de là, si l'on pousse la conséquence jusqu'au bout, la science de l'homme devrait pouvoir s'égaliser à la science de Dieu).

A quoi Ṭūsī répond respectivement que le fait que l'essence de Dieu et des intellects soit inconnaissable *pour nous* n'implique pas qu'elle soit inconnaissable *en soi*. Qu'aucun être ne peut être conçu sans les prédicaments universels (existence, unité etc.). Et même, « pour certains », la représentation est indissociable du jugement ; or le jugement est la mise en relation de deux concepts dans l'esprit : donc il n'y a rien qui ne puisse être conçu avec autre chose. Enfin, que l'objet de l'argument d'Avicenne est de prouver que tout être supposé immatériel est pensant. Or il ne faut pas pour cela qu'il soit connecté à tous les autres, mais il suffit qu'il puisse se connecter à *un et un seul* intelligible.

III. Résolution d'un problème eschatologique (sur le bonheur)

²²⁹ *Ibid.*, pp. 446-448.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 449-450.

²³¹ *Ibid.*, p. 450.

²³² *Ibid.*, pp. 449-450.

La psychologie avicennienne semble coupée en deux. On quitte l'âme humaine en *Ishārāt* III (où l'on passe d'un coup du microcosme au macrocosme, de l'âme humaine à l'âme céleste) pour ne la retrouver qu'en *Ishārāt* VII, après un long détour, à la fin de la supposée « métaphysique » des *Ishārāt*. Et de surcroît, après l'étrange fin du chapitre de « psychologie », s'achevant par les âmes célestes, on en revient aux âmes humaines, considérées maintenant du point de vue eschatologique, sous le titre de « *Fī l-tajrīd* » (« De l'immatériel »). Rappelons que pour Rāzī, la preuve de la survie de l'âme (VII, 1-6) devrait venir tout de suite après la preuve de l'immatérialité de l'âme (III, 15-17) dans l'ordre des raisons. Et Ṭūsī de répliquer que ce n'est pas le cas, que l'âme est considérée ici et là sous deux rapports bien différents, soit en tant que réellement distincte du corps (question ontologique : la distinction *fī l-wujūd*), soit en tant que persistant dans l'existence après l'inexistence du corps (question eschatologique : l'origine et la résurrection, *mabda' al-wujūd wa ma'āduhu*²³³). Mais cela ne va pas du tout de soi : car alors, pourquoi intituler ce chapitre « *Fī l-tajrīd* » (littéralement, « De la séparation »), si la séparation de l'âme et du corps ne concerne que les six premiers paragraphes, soit moins du quart du chapitre ? A moins de comprendre dans la notion de *tajrīd* le statut ontologique de l'ensemble des êtres immatériels, ce qui justifierait la composition bigarrée du chapitre que Ṭūsī présente comme suit, pour sauver la face devant Rāzī :

Je dis : il veut montrer dans ce chapitre que les âmes humaines survivent (*baqā'*) nécessairement, après qu'ils sont séparés des corps, avec les intelligibles qui sont fixés en elle, comment ces intelligibles sont fixés dans les substances séparées qui les intelligent, que le Principe nécessaire pense nécessairement tous les êtres universels et particuliers, de la principale et de la meilleure des manières, comment sa science cause l'ordre de l'univers, comment le mal trouve place parmi les créatures alors qu'il les pense, en tant que biens qui découlent de Son essence, qui est la source du bien, et d'autres matières afférentes. Il l'intitule « De l'immatériel », car les sujets de ces questions sont séparés des matières corporelles.²³⁴

Ainsi, il est bien question de la survie de l'âme, mais pas pour longtemps, car le but avoué est d'aboutir à une théorie de la science divine et à une théodicée, comme on le voit à l'énumération des matières traitées :

- (1) la survie nécessaire de l'âme humaine après la mort du corps et avec toutes ses perfections (ses idées) (VII, 1-6) ;
- (2) le rapport des idées aux substances pensantes immatérielles (VII, 7-12) ;
- (3) la science divine nécessairement universelle (l'omniscience comme science des universaux et des particuliers) et la manière dont elle cause l'univers (VII, 13-22) ;
- (4) comment le mal survient parmi les créatures, alors qu'il les intellige, en tant que ce sont des biens découlant de son essence qui est source du bien (VII, 23-27).

Cependant, on revient vite au destin de l'âme humaine dès le chapitre suivant, pour établir enfin le bonheur des âmes humaines après la mort.

A. Preuves de la survie de l'âme

1. Les preuves, a priori et a posteriori

²³³ D'après la lecture de VII, 1 par notre commentateur (*ibid.*, vol. 3, p. 289).

²³⁴ *ibid.*, vol. 3, pp. 288-289.

Avicenne inaugure le chapitre sur les êtres séparés par une exhortation au lecteur à méditer sur l'échelle de l'être vers l'inférieur (jusqu'à la matière) et vers le supérieur (jusqu'à l'âme rationnelle et l'intellect acquis) avant d'évoquer l'état de l'âme après sa séparation d'avec le corps. Or Ṭūsī explicite cette échelle de l'être, les « degrés de l'origine et du retour »²³⁵.

Les degrés de l'origine se déclinent selon l'ordre suivant :

- (1) le Premier principe ;
- (2) les Intellects – synthèse *active* des formes de tous êtres (*ishtimāl fi'lī*) ;
- (3) les âmes célestes rationnelles (de la sphère supérieure à la sphère inférieure) ;
- (4) les formes (de la sphère supérieure aux éléments) ;
- (5) les matières (de la sphère supérieure aux éléments).

A l'inverse, les degrés du retour se présentent dans l'ordre suivant :

- (6) les corps spécifiques simples (de la sphère supérieure à la Terre) ;
- (7) les premières formes composées (formes minérales etc.) ;
- (8) les âmes végétatives ;
- (9) les âmes animales ;
- (10) les âmes rationnelles humaines jusqu'à l'intellect acquis – synthèse *passive* des formes des êtres (*ishtimāl infi'ālī*).

C'est la hiérarchie de l'être dans l'ordre de la perfection (*sharaf* = le fait d'être dépourvu de puissance), telle que les degrés de l'origine et du retour se correspondent, et le Retour est en même temps l'Origine.

Suivent alors toutes les preuves de l'immortalité de l'âme, dont la première serait la principale, parce que la seule *propter quid*, selon Abū al-Barakāt al-Baghdādī. Puis viennent quatre preuves *quia*, tirées de l'expérience. On peut les rapporter ainsi :

1) Première preuve *a priori* (VII, 1)²³⁶ :

Si 1) l'âme est séparée par essence et par ses perfections essentielles de la matière et que 2) son existence ne dépend de rien d'autre que de ses principes éternels (d'après le ch. 3), alors 3) elle survit après la mort :

L'âme est le sujet des intelligibles : donc elle ne peut pas être imprimée dans le corps (d'après le ch. 3). De plus, elle ne se rapporte au corps que comme à un instrument : donc elle n'a besoin du corps ni pour exister ni pour avoir ses perfections. Donc la mort du corps n'affecte en rien la substance de l'âme. Or un effet subsiste nécessairement en même temps que sa cause complète²³⁷. Donc l'âme survit (*bāqī*) grâce aux substances éternelles (*bāqiyya*) à qui elle doit d'exister (CQFD)²³⁸.

²³⁵ *Ibid.*, p. 289.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 290-291.

²³⁷ Voir Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, pp. 136-139 (V, 8).

²³⁸ La preuve requiert deux acquis, à savoir la distinction entre cause de création et cause de conservation (V, 3) et la thèse selon laquelle l'effet dépend de sa cause complète (V, 8). A ce stade, on sait que l'âme est un être « originé » (*ḥādith*). Mais c'est aussi un être éternel/subsistant (*bāqī*). Et on sait aussi qu'il y a des causes de création (*iḥdāth*) et de conservation (*ibqā'*). Il s'agit donc de montrer que le corps n'est cause de l'âme en aucun de ces deux sens. C'est même précisément pourquoi l'âme peut subsister.

Pour garantir cette preuve, Ṭūsī réfute à nouveau le cercle vicieux que Rāzī objecte déjà en III, 5 quant à la causalité réciproque de l'âme et du corps : il n'y a pas de contradiction entre les deux thèses avicenniennes selon lesquelles (Th1) l'âme conserve le corps et (Th2) le corps conserve l'âme : si l'âme est cause de conservation *par essence* du mélange, qui est lui-même cause du rapport de l'âme et du corps (d'après le ch. 3), le corps est cause de conservation *par accident* du rapport de l'âme et du corps (c'est-à-dire pour autant que sa nature, corruptible, ne se corrompt pas : car il n'y a de corruption que du corps, or c'est la corruption qui cause la rupture du lien de l'âme et du corps).

2) Deuxième et troisième preuves (VII, 2-3)²³⁹ :

Ces preuves sont dites « persuasives » (*iqnā'iyya*), dont il faut légitimer la place dans un livre dit « scientifique » et leur recours à « l'expérience ».

Le Maître reconnaît que cette preuve et la suivante sont des preuves persuasives sur ce chapitre, comme il le dit dans ses autres ouvrages, au sens où elles sont faites pour persuader ceux qui veulent bien se laisser guider sur la bonne voie (*al-mustarshidūn*), même si elles ne font pas taire les impies (*al-jāhidūn*) : car telle est la fonction des arguments persuasifs en science (*al-iqnā'āt al-'ilmiyya*) – non au sens où on les emploie en rhétorique, où elles s'appliquent à tout ce qui procure une certaine opinion, qu'elle soit vraie ou fausse. Ainsi, de ce point de vue, elles peuvent bien comporter des faits d'expérience (*tajrubiyāt*) etc. considérés comme certains²⁴⁰.

La deuxième preuve consiste à constater que la faculté de penser n'est pas affectée par la dégradation des organes corporels : c'est donc que la pensée est indépendante du corps. Plusieurs remarques : premièrement, c'est une preuve qui s'en prend directement aux preuves matérialistes, d'inspiration galénique, contre la survie de l'âme, et qui font le constat, exactement inverse, d'un affaiblissement concomitant de la pensée et des organes corporels. Deuxièmement, elle ajoute à l'argument précédent une précision importante : c'est que la mort du corps n'affecte en rien la survie de l'âme *avec ses perfections essentielles, après qu'elle a pris l'habitude de se conjointre à l'intellect agent* : quand agent et patient sont conjoints, l'instrument de l'agent ne lui sert plus de rien. L'enjeu serait ainsi selon Ṭūsī de distinguer les perfections *essentielles*, qui survivent avec l'âme, de celles qui périssent. Troisièmement, cela permet de distinguer l'intellection de la sensation au point de vue du perfectionnement de l'activité : s'il est vrai que l'activité est perfectible par *l'exercice, l'expérience* et la *force*, l'activité des *sens* se perfectionne au cours de la vie seulement sous *les deux premiers rapports*, alors que l'activité de la *pensée* se perfectionne sous *les trois*. Quatrièmement, il ne faut pas se tromper sur la sorte d'influence qu'a le corps sur l'âme (et qui induit les galénistes en erreur) : ce n'est pas parce que le corps la divertit de son activité propre que l'âme n'est pas du tout active.

La troisième preuve, très semblable à la précédente, procède à la fois de l'expérience et du raisonnement : la répétition des actes (s'ils sont intenses et pénibles à plus forte raison) affecte les facultés corporelles, non intellectuelles. En effet, une faculté (les facultés de l'âme en l'occurrence) ne peut être *active* que parce que son substrat (les organes du corps) est *passif* : il y a opposition de forces entre l'action de la faculté et la résistance du substrat matériel, d'où résulte un affaiblissement et de la nature du corps et des facultés de l'âme, qui peut aller jusqu'à l'inaction (ex : une lumière intense peut rendre aveugle). Mais la faculté rationnelle ne peut pas faiblir : substance simple, fût-elle passive plutôt qu'active, elle ne peut être sujette à un conflit de forces. La répétition des actes affaiblit donc *toujours* les facultés corporelles, *pas toujours* les facultés intellectuelles :

²³⁹ *Ibid.*, pp. 291-300.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 298.

mieux quelquefois, elle les renforce. (Pas toujours, précise notre commentateur : parce que la raison peut faiblir quand elle agit avec le concours de la réflexion – même alors, la pensée ne faiblit pas *par soi*, mais *en vertu d'un de ses moyens*).

3) Quatrième et cinquième preuves (VII, 4-5)²⁴¹ :

Ces preuves sont dites « (les) plus évidentes » (*awḍaḥ*). En effet, la quatrième preuve (VII, 4), fondée sur un principe « évident » (tout agent qui n'agit que par l'intermédiaire d'un instrument ne peut faire quelque chose si cet instrument ne peut servir d'intermédiaire entre eux), affirme que la raison peut tout connaître : il faut donc qu'elle agisse *sans organe (corporel)* qui fasse obstacle entre elle et elle-même et son activité propre.

Enfin, la cinquième preuve (VII, 5), « la plus évidente »²⁴² (!), mérite qu'on donne le texte d'Avicenne, non seulement parce qu'elle est la preuve la plus évidente de la survie de l'âme pour notre commentateur, mais aussi pour illustrer de quel genre de « clarté » est capable l'auteur :

(i) Si la faculté rationnelle était imprimée dans un corps comme le cœur ou le cerveau, elle le penserait en permanence, ou alors elle ne le penserait pas du tout. (ii) En effet, elle ne pense que parce que la forme du pensé lui apparaît. (iii) Si donc elle commence à penser après qu'elle ne le faisait pas, c'est que la forme du pensé lui sera apparue après qu'elle ne le lui était pas. (iv) Or, comme [par hypothèse] elle est matérielle, cela impliquerait que la forme du pensé qui lui apparaît provient aussi de sa matière. (v) Et comme elle vient juste de lui apparaître, elle est numériquement différente de la forme qui elle n'a pas cessé d'exister dans sa matière, parce qu'elle est matérielle. (vi) Ainsi, ce sont deux formes d'une même chose qui seraient apparues en même temps dans une même matière individualisée par ses accidents. (vii) Or on a déjà vu que cela est faux. (viii) Donc cette forme grâce à laquelle la faculté rationnelle commencerait à penser son organe serait la forme même qui appartient à la chose dans laquelle réside la faculté rationnelle. (ix) Et la faculté rationnelle lui serait toujours conjointe. (x) Par conséquent, cette liaison ou bien entraînerait que la faculté rationnelle devrait penser [son organe] en permanence, ou bien ne lui permettrait en aucune façon de le penser. (xi) Or aucune des deux hypothèses n'est vraie.

Donc (xi) *la faculté rationnelle n'est pas imprimée dans un corps*. Cette preuve est si évidente, qu'elle requiert que Tūsī en explicite les prémisses implicites :

- (1) Il n'y a de perception que si et seulement si la forme de l'objet perçu est conjointe au sujet de perception.
- (2) Si le sujet de perception perçoit par lui-même, elle s'y joint en apparaissant en lui-même, alors que s'il perçoit par un instrument, elle apparaît dans son instrument (comme on l'a vu au ch. 3).
- (3) Les choses corporelles ne peuvent agir que par l'intermédiaire des corps qui sont leur substrat, si bien que ces corps sont les instruments de leurs actions (comme on l'a vu au ch. 6).
- (4) Des choses de même essence ne diffèrent que parce qu'elles sont liées à des choses distinctes, soit matérielles (comme se distinguent les individus qui appartiennent à une même espèce), soit immatérielles (comme se distinguent les espèces qui appartiennent à un même genre), ou parce que les unes sont liées à une chose, alors que les autres en sont séparées, laquelle chose est soit matérielle (comme l'homme particulier se distingue de l'homme en tant que nature), soit immatérielle (comme l'homme universel se distingue de l'homme en tant que nature). Par où il apparaît que des individus de même espèce ne peuvent se distinguer que par leur matière et autres choses de même nature (comme on l'a vu au ch. 4)²⁴³.

Le commentaire n'ajoute plus grand-chose, mais donne un bel exemple de la pratique de la formalisation des arguments par notre commentateur, qui décompose celui-ci proposition par

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 300-311.

²⁴² *Ibid.*, p. 302.

²⁴³ *Ibid.*, p. 304.

proposition, elles-mêmes décomposées en leurs parties, dont il analyse la fonction logique. La preuve prend la forme d'un syllogisme hypothétique disjonctif, dont il explique certaines des propositions à la lumière des prémisses ci-dessus : ainsi la proposition (ii) découle-t-elle de la prémisse (1), la (iv), des prémisses (2) et (3), la (vi), de la prémisse (4), et la (vii) du ch. 4. Dernier point : la disjonction de la proposition (i) n'est pas exhaustive : si la faculté rationnelle était imprimée dans un corps, soit elle le percevrait toujours, soit elle ne le percevrait jamais (soit elle le percevrait *un certain moment*, faudrait-il ajouter, pour que l'argument soit probant).

4) Sixième preuve (VII, 6)²⁴⁴ :

L'âme est un « principe » (*aṣl*), c'est-à-dire un *être simple non inhérent* à un substrat, mais qui peut être substrat de propriétés inhérentes (formes, accidents), et qui subsiste indéfiniment, que ces propriétés viennent à exister ou à ne plus exister. La preuve a été rendue classique par Ghazālī dans le *Tahāfut* : si l'âme est un être *simple* subsistant non inhérent, elle ne peut pas être à la fois éternelle et corruptible, quand bien même elle serait l'un en acte et l'autre seulement en puissance. Et à supposer qu'elle soit composée, elle doit être composée de simples, donc etc. (l'argument précédent est récursif). Le point important est qu'il ne suffit pas d'être un être simple et subsistant, mais qu'il faut encore *ne pas être inhérent* (car il existe des êtres simples, durables, et cependant corruptibles : on pense ici aux éléments).

Notons que Ṭūsī semble ne reconnaître comme preuve que les preuves 2 à 5 (la preuve 1 n'étant pour ainsi dire qu'une introduction et la 6 qu'une conclusion), et qu'il justifie par ailleurs leur titre de *tabṣira* (éclaircissement) par ceci que si « l'avertissement réveille celui qui, comme le dormeur, n'est pas éveillé », « l'éclaircissement fait voir celui qui, comme l'aveugle, ne voit pas »²⁴⁵. Ce n'est donc pas un hasard si l'éclaircissement va de pair avec des arguments empiriques : il porte sur des choses évidentes, mais habituellement négligées. Il n'y a qu'à ouvrir les yeux. En ce sens, l'expérience invoquée n'est même pas tant probante, qu'ayant une fonction de rappel d'une vérité évidente. Mais surtout, ce sont les deux dernières qui ouvrent le feu des critiques de Rāzī.

2. L'objet de connaissance : forme intelligible (mentale)/forme substantielle (réelle)

Rāzī observe que la cinquième preuve de la survie de l'âme (quatrième pour Ṭūsī) repose sur une équivocité du concept de forme qui remet en question toute la théorie avicennienne de la perception. On a assez noté que la théorie de la perception (III, 8) repose sur une distinction entre la forme mentale et la forme réelle. Or, ce qui est contrariant, c'est que la preuve « la plus évidente » de la survie de l'âme ne peut fonctionner que sur la base du présupposé inverse, à savoir que la forme du substrat de l'âme supposé pour les besoins de la preuve apagogique et celle qu'elle pense en se pensant elle-même sont *une et la même*²⁴⁶.

Premièrement, on peut contester la prémisse (1) implicite de la preuve 5 : la forme *intelligible* et la forme *substantielle* ont deux statuts ontologiques distincts et irréductibles l'un à l'autre (existence mentale/existence réelle). En effet, *l'idée d'une chose* est un *accident non sensible inhérent à un substrat* (à savoir l'âme qui la pense), alors que cette même *chose*, telle qu'elle existe

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 311-319.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 293.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 306-308.

dans le monde extérieur, est une *substance sensible*. On peut résumer ainsi la différence des modes d'être :

Idée de chose (être mental)	Chose (être réel)
Accident	Substance
Inhérente	Sujet
Intelligible	Sensible

Il va donc de soi que la forme intelligible d'une chose n'est pas *complètement* (*bi-tamām al-māhiyya*) identique à la chose même. Tout cela est assez conforme aux leçons d'Aristote : « ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme mais sa forme » (*De l'âme*, 431b29).

Deuxièmement, on peut contester la prémisse (iv) : pour ce que, en percevant son substrat, l'âme perçoit une forme *équivalente* (*musāwiya*) à son substrat, il ne s'ensuit pas qu'elle perçoive deux formes *identiques* (*mutamāthilatayn*). Aussi, la raison peut bien percevoir son substrat sans pour autant qu'un *même* substrat ait deux *mêmes* formes : la forme *inhérente à la faculté rationnelle* est différente de la forme *du substrat de la faculté rationnelle*. Pour Rāzī, on peut donc bien concevoir qu'un substrat soit le lieu de deux formes différentes (par une différence aussi petite qu'on voudra, comme entre une chose et son idée) : ce qui est bien le cas de la forme intelligible et de la forme substantielle. Quand je me pense moi-même, ma forme pensée doit bien être différente de ma forme réelle. Aussi bien, cela veut dire que l'âme peut bien avoir un substrat corporel, puisque ce substrat peut bien être le support de deux formes, une forme réelle, une forme pensée. Relent d'ash'arisme.

Cela donne l'occasion à Ṭūsī d'une nouvelle mise au point sur le statut des universaux : « l'essence de la chose est ce qui apparaît de cette chose même dans l'entendement sans ses accidents, qui lui sont extérieurs »²⁴⁷. Ainsi, si l'on tient à ce que la chose et son idée soient différentes, elles le sont comme l'*abstrait*, c'est-à-dire l'essence *sans accidents*, diffère du *concret*, c'est-à-dire de l'essence *avec ses accidents*. Mais le *concept* (*mafḥūm*) de la chose abstraite n'en demeure pas moins le même que le *concept* de la chose concrète. Bien plus, la distinction d'*essence* de la chose et de son idée ne tient pas : cela reviendrait à dire qu'une chose n'est pas identique à elle-même quand elle est intelligée. Or l'idée d'une chose, c'est l'essence de la chose réelle, mais considérée seulement sous un certain rapport : l'idée *en tant que forme apparaissant à l'intellect et correspondant à la chose*, et *non pas en tant qu'accident subsistant dans une âme*. Bref, la chose et son idée, c'est bien la *même chose*, mais *sous deux points de vue*. Pas de différence réelle, mais une simple différence d'aspect. Forme réelle, forme pensée : la même²⁴⁸. On ne peut pas s'empêcher d'être mal à l'aise devant cette réponse, quand on se rappelle que, en III, 8, Avicenne dit bien que la perception est perception *soit* de la réalité même de la chose, *soit* d'une représentation de cette réalité. Mais la différence *kata ton logon* est la réponse à tout, quand il s'agit d'éviter à toute force qu'une différence puisse être dite réelle. Du reste, il est possible que notre commentateur soit convaincu de son bien-fondé : on a déjà vu qu'il soutient que l'intellect peut venir à bout de connaître *la chose même*. Mais alors il faut gauchir un peu le texte d'Avicenne.

Bien qu'il tienne à l'identité réelle de la forme réelle et de la forme pensée *par leur essence*, Ṭūsī n'en maintient pas moins leur différence, *par leur substrat* : si la faculté rationnelle ne peut pas être le sujet d'une forme inhérente à un sujet corporel, il faut donc que celle dont elle est le sujet soit

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 307.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 307-308.

une forme *non inhérente* à celui-ci. Et alors, un sujet qui peut agir sans le concours d'un sujet corporel ne peut être lui-même qu'incorporel : la pensée est incorporelle (CQFD). De toute façon, l'argument de Rāzī en faveur d'une différence d'*essence* entre la forme pensée (inhérente à la fois à la faculté rationnelle qui la pense et au substrat corporel de celle-ci) et la forme réelle (inhérente à son seul substrat corporel) ne tient pas : par la manière même dont il les caractérise, on voit bien que loin de les distinguer radicalement, il les rapproche par une propriété commune : l'inhérence à un même substrat (leur sujet corporel). Ce faisant, il maintient la continuité qu'il voudrait rompre entre la forme mentale d'un objet corporel et la forme réelle corporelle : si l'intellect est lié à une forme qui est liée à un corps, alors l'intellect est lié au corps. Mais si l'intellect est lié au corps, alors quand il pense le corps, la forme du corps serait à la fois inhérente à l'intellect qui la pense et au corps qui la supporte. On tombe dans la conclusion qu'on cherche à éviter. Or deux formes *de même essence* ne peuvent être inhérentes à un *même substrat*. Bref, résumons : il nous semble que, quand Rāzī insiste sur la *différence d'essence* entre forme mentale et forme réelle malgré l'*identité de leur substrat*, Ṭūsī insiste sur l'*identité de leur essence* malgré la *différence de leur substrat*.

Le malentendu, et il ne peut pas se résoudre, porte sur ce point : selon Rāzī, la forme pensée n'est pas identique à la forme réelle ; selon Ṭūsī, elle l'est. Celui-ci semble présupposer non seulement qu'il n'y a qu'une seule forme d'une même chose dans un même sujet, mais qu'il n'y a qu'une forme d'une même chose absolument parlant. Mais Rāzī admet d'autant moins ceci qu'il n'admet même pas cela : et ce, parce qu'une même matière peut être le sujet de deux formes distinctes – la forme pensée (existant à la fois dans la faculté rationnelle et la matière de la chose pensée) et la forme réelle (existant seulement dans la matière de la chose). L'un pense cette distinction comme une distinction essentielle (*bi-l-māhiyya*), l'autre comme une distinction aspectuelle. Toute la question est donc de savoir si l'on a vraiment affaire à *deux* formes ou à une forme *sous deux rapports*²⁴⁹.

Une manière plus simple et plus directe pour Ṭūsī aurait été de nier tout bonnement que la forme pensée soit inhérente à la pensée. Tout l'y porte, et d'ailleurs, c'est ce qu'il va faire au sujet de la science divine, montrant que la pensée est irréductible à un rapport d'inhérence entre un sujet et une propriété inhérente. Mais, pour l'heure, il ne va pas jusque là.

²⁴⁹ Ṭūsī rapporte deux autres objections (*ibid.*, pp. 310-311). On les mentionne pour être complet, mais elles sont de moindre importance. La première touche à une question d'ontologie (le statut ontologique de l'existence), la seconde à une question noétique (l'objet de la connaissance de soi) :

Ainsi, on peut aller encore plus loin et contester la prémisse (4) de la preuve 5. On suppose maintenant que les deux formes ne sont pas seulement *équivalentes*, mais *identiques* : rien n'empêche qu'il y ait plusieurs formes *identiques* dans une même matière. On ne reconnaît donc même plus qu'il n'y ait qu'une seule forme d'une même chose dans une même matière. En effet, plusieurs accidents peuvent être inhérents à un même corps. Mais s'ils se distinguent par leur essence, ils ont bien une même existence, et par transitivité, si l'existence est un accident de ces accidents inhérents au corps, elle est aussi inhérente au corps-substrat. Donc plusieurs propriétés identiques peuvent coexister dans un même substrat. Mais cette objection repose sur deux présupposés faux : car 1) l'existence n'est pas dans une essence comme un accident dans un substrat (comme on va le voir en IV, 17) et 2) l'existence a beau être univoque, elle n'est pas identique : si le concept d'être est commun, concrètement, l'existence varie en fonction des réalités.

Enfin, on peut contester la forme même de la preuve hypothétique disjonctive : si la raison se rapporte sans cesse à un objet (en l'occurrence son substrat), elle doit le penser *toujours ou jamais*. Problème : aussi bien, l'âme doit connaître toujours ou jamais toutes ses propriétés, ce qui semble aller contre l'expérience. Réponse : si l'âme perçoit *toujours* ses propriétés *nécessaires* (ex : son immatérialité, son auto- subsistance), en tant qu'elle se perçoit toujours elle-même, en revanche, elle ne perçoit *pas toujours* ses autres propriétés, variables.

3. Rapport de l'âme et du corps : le paradoxe d'une âme éternelle apparue dans le temps

Comme on l'a vu dans la preuve 6 de l'immortalité de l'âme, le point qui emporte la décision est que celle-ci n'est pas inhérente à un substrat. Cela ne veut rien dire d'autre, sinon que l'âme n'est pas dans le corps comme la forme est dans la matière. Cela marque de manière discrète une rupture nette avec l'hylémorphisme. C'est décisif pour la suite : c'est la condition de l'expérience spirituelle (X, 26), à savoir que l'âme doit pouvoir se porter au-delà de ses propres facultés pour pouvoir gouverner d'autres âmes et d'autres corps à sa guise (« n'a-t-on pas vu que le lien de l'âme au corps n'est pas un rapport d'impression [...] »).

La principale objection, de coloration typiquement ash'arite, est qu'il y a une dissymétrie aberrante entre le sort de l'âme à sa naissance et à sa mort²⁵⁰ : pour mourir, il faut pouvoir mourir, et pour pouvoir mourir, il faut un sujet de la possibilité de mourir. Si l'âme est mortelle, elle doit être le sujet de la possibilité de mourir. A l'inverse, pour naître, il faut pouvoir naître, et pour pouvoir naître, il faut un sujet de la possibilité de naître. Si l'âme naît, elle doit être sujet de la possibilité de naître. Problème évident : si l'âme doit être le sujet de la possibilité de naître, il faut qu'elle se précède pour ainsi dire elle-même, qu'elle existe avant que d'exister. Bref, alors que pour mourir, l'âme devrait être le sujet de la possibilité de mourir, les philosophes supposent en revanche comme allant de soi qu'elle n'a en aucune façon besoin d'un sujet déjà là, qui la précède, de sa possibilité de naître. Mais du coup, on conçoit mal comment il se fait que pour Avicenne, l'âme ait un commencement mais pas de fin, un *hudūth* mais pas de *fasād* : elle a une durée finie *a parte ante* mais infinie *a parte post*. On ne peut régler cette affaire que par une autre dissymétrie qui recouvre la première et ne paraît pas moins aberrante : l'âme naît parce que *le corps* est disposé à ce qu'elle naisse, mais périt parce qu'elle est *elle-même* disposée à mourir. C'est cet argument, qu'on trouve déjà sous le calame de son maître Mas'ūdī, que Rāzī reproduit : la naissance et la mort doivent dépendre *également* d'une possibilité antécédente, en telle façon que si la naissance peut ne pas requérir un sujet susceptible de naître, la mort ne le doit pas davantage ; à l'inverse, si la naissance requiert un tel sujet, la mort aussi. Bref, si le corps est une condition d'apparition de l'âme, il doit l'être aussi de sa mort. Si le corps périt, l'âme périt.

Que faire ? On a vu au chapitre précédent que c'est pour notre auteur l'une des trois principales questions philosophiques (« Lettre à Khosrawshāhī). Comme souvent avec lui, on multiplie les distinctions « aspectuelles » dans la chose²⁵¹. L'âme doit être considérée sous deux rapports : 1) *en tant qu'être immatériel*, distinct et séparé (*mubāyan*) du corps, l'âme n'est déterminée en rien par le corps, ni à naître, ni à exister, ni à mourir. Par conséquent, le corps n'est pas le sujet de la possibilité que l'âme naisse ou meure, parce qu'il serait tout simplement absurde qu'un être immatériel dépende d'un être matériel. Mais 2) *en tant que principe ou forme lié(e) au corps* (*muqtaran, murtabaṭ*), l'âme est déterminée par le corps à naître, exister et mourir. En effet, le corps est *prédisposé* à recevoir une *forme spécifique constitutive* (la forme humaine), qui découle de son principe prochain, à savoir l'âme. C'est donc en vertu de cette prédisposition que l'âme naît, liée au corps en même façon que la forme spécifique l'est. Mais une fois qu'elle existe, le corps n'a plus de raison d'être le substrat de sa naissance possible, mais il ne peut plus l'être que de sa possible mort. Ou plutôt, de la possibilité que la *forme* se corrompe et que son *lien* se rompe, mais pas que le *principe*, en tant qu'être séparé, périsse. Bref, le corps, prédisposé, est une condition 1) pour que l'âme surgisse *en tant que forme ou principe d'une forme*, et non pas *en tant qu'être séparé*, mais pas

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 316-318.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 318-319.

2) pour qu'elle existe après qu'elle est apparue. C'est pourquoi l'âme ne périt pas avec le corps, lors même que celui-ci a pu déterminer sa naissance. Le ressort de la dissymétrie entre la naissance et l'immortalité de l'âme, c'est donc que même si le corps est la condition de possibilité de la *naissance* (*ḥudūth*) de l'âme, il ne l'est pas de son *existence* (*wujūd*). Il faut dissocier nettement l'apparition à l'être et la persévérance dans l'existence. Le corps est (et n'est *que* cela) une condition pour que l'âme vienne à l'existence, non pour qu'elle continue d'exister. De là, plutôt que de dire : « si le corps est une condition pour que l'âme *existe*, alors s'il cesse d'exister, elle cesse d'exister », il faut dire : « si le corps est une condition pour que l'âme *viene à exister* (*ḥudūth*), alors s'il cesse d'exister, elle ne cesse pas d'exister ». Le modèle en est l'art : l'œuvre survit à son auteur. C'est par lui qu'elle aura été produite, et pour autant, elle continue d'exister quand celui-ci n'est plus.

Ultime précision pour que la réponse soit complète. Malgré tout, la question semble être récursive : on peut reconduire la question du parallélisme entre les conditions de la naissance et de la mort, en déplaçant celui-ci du rapport âme/corps vers le rapport principe/forme (pour que la forme spécifique du corps apparaisse, il faut que l'âme comme cause de cette forme soit déjà apparue ; et pourtant, quand la forme aura disparu, la cause, elle, subsistera). Mais là encore, la dissymétrie entre la naissance, *a parte ante*, et l'immortalité, *a parte post*, de l'âme comme cause de la forme spécifique se justifie par une dissymétrie inhérente au principe de causalité, en ceci qu'un effet se produit si et seulement si *toutes* ses causes et conditions existent (d'après V, 8), alors qu'un effet disparaît si et seulement si *au moins une* de ses causes ou conditions, même négative, disparaît. Il suffit donc que le corps meure pour que sa forme spécifique meure, pas son principe : la forme humaine aura péri, l'âme vivra encore.

4. L'âme : une substance non hylémorphique ?

Le projet d'une psychologie métaphysique comme celui d'Avicenne est incompatible avec l'hylémorphisme aristotélicien. On pourrait formuler bien des objections contre l'analogie : âme/corps = forme/matière. C'est du reste pourquoi on a vu précédemment que nos philosophes prennent bien la précaution de préciser que l'âme n'est pas seulement forme du corps, mais forme *et* principe de la forme. Suffit-il de substituer la notion de « principe » à celle de « forme » tout court pour pouvoir croire cette question résolue ? Pas sûr. Bien plus, on a pu s'interroger non seulement sur la nature du rapport de l'âme au corps en général, mais aussi bien sur le rapport de l'âme à elle-même, dans la mesure où elle a d'une part une partie corporelle (les facultés corporelles ou sens internes) et d'autre part une partie incorporelle – immatérielle ou formelle. Or la question se pose à un troisième et dernier niveau : cette âme incorporelle est-elle substance ? La *faculté* rationnelle (qui n'est rien d'autre que l'intellect *matériel*) est la quasi-matière d'une quasi-forme, constituée par les intelligibles. D'où une dernière question, qui se superpose à la précédente : il s'agit de savoir si ces idées survivent avec l'âme rationnelle.

Les termes mêmes dans lesquels la question se pose, savoir si l'âme survit *avec* ses perfections, sont problématiques. La question recèle une ambiguïté, qui tient à la difficile conciliation, dans la psychologie avicennienne, entre la psychologie platonicienne et la psychologie aristotélicienne. En effet, d'Aristote, Avicenne tient que les idées sont l'accomplissement, l'entéléchie de l'âme rationnelle humaine. En effet, la puissance n'est rien, une faculté vide n'est qu'un *flatus vocis* : une faculté n'est rien que ce qui la remplit. En l'occurrence, la pensée n'est rien d'autre que ce qu'elle pense, c'est-à-dire les intelligibles qu'elle a actualisés. Quand on dit que l'âme survit *avec* ses perfections, il ne faut pas entendre cela comme deux choses distinctes. Les

perfections de l'âme sont ses entéléchies : acte, forme et fin tout à la fois. La forme de l'âme n'est rien d'autre que les idées qu'elle a acquises. Mais de Platon, Avicenne tient un dualisme substantiel marqué : l'âme rationnelle n'est pas seulement une faculté, mais l'essence même de l'homme (Aristote n'en disconvient nullement) : mais alors elle est toujours déjà quelque chose, un être subsistant par soi, une substance enfin. Elle n'est pas seulement (voire pas du tout) la forme d'un corps, formant avec lui une substance hylémorphique, elle est déjà elle-même une substance de plein droit. Se demander si l'âme survit avec ses perfections, c'est supposer qu'elle puisse vivre sans, qu'elle n'a pas besoin des idées pour être pleinement tout ce qu'elle est²⁵².

Venons-en donc au problème, qui est de savoir si les perfections de l'âme survivent aussi avec elle. L'âme est supposée être une substance. Elle est donc composée d'un genre et d'une différence, c'est-à-dire d'une matière et d'une forme. Mais il y a plus : l'âme est supposée être une substance immatérielle. Il faut donc qu'elle soit composée d'une matière immatérielle. Cela peut paraître paradoxal, mais c'est concevable : ce serait de la matière subtile ou quelque autre analogue de la matière du monde qu'on voudra. L'âme pourrait donc survivre avec sa matière, quand ses perfections périssent avec sa forme. De même que la forme du corps pourrait survivre quand la matière de celui-ci périt, on pourrait penser que, à l'inverse, la matière de l'âme pourrait survivre, quand la forme de celle-ci périt (puisque après tout, forme et matière ne s'entendent pas forcément en un même sens des substances incorporelles et des substances corporelles). Et puis, peut-être que l'âme ne survit pas toute entière, mais seulement en partie, forme ou matière. Et puis, encore, peut-être que cette partie survivante n'est pas auto-subsistante etc. Cela fait beaucoup de « peut-être », mais en tout cas, rien ne nous permet d'affirmer que l'âme survit avec ses perfections.

Quand il ne riposte pas par la botte de la distinction « différence réelle/conceptuelle », Ṭūsī en a une deuxième, cependant plus rare : l'« équivocité » des termes. Ainsi, genre et différence ne sont pas réellement pour l'âme une forme et une matière, mais seulement par analogie (*bi-tashābuh*)²⁵³ une *quasi* forme et une *quasi* matière :

Genre de l'âme/espèce de l'âme ≈ forme du corps/matière du corps

A la limite même, l'âme et le corps ne seraient pas « substances » en un même sens, si l'on pousse la conséquence jusqu'au bout. En effet, la substance est censée être au sens propre et plein du terme un composé hylémorphique. Du moins la substance corporelle. Mais la substance spirituelle ne l'est qu'en un sens figuré, par analogie : ainsi sa simplicité est préservée, la composition écartée.

Admettons que l'âme (pourtant immatérielle) ait une quasi matière. Après tout, il y aurait bien un « intellect matériel », ou intellect possible. L'âme n'étant pas localisable, celle-ci ne peut pas 1) être *spatiale*. Pour autant, elle ne peut pas non plus 2) *subsister par soi* (il ne suffit pas de ne pas être situé dans l'espace pour subsister par soi) : sinon la partie (la matière) serait égale au tout (l'âme). Il faut donc qu'elle subsiste par un autre – mais pas 3) *par un corps* (sinon l'âme n'agit pas par soi, mais le corps agit sur elle). En tous les cas, la « matière » de l'âme, si matière il y a, ne peut pas être une matière corporelle. On ne saurait mieux dire qu'il y a un fossé ontologique entre l'intellect potentiel et les facultés corporelles de l'âme : il n'y a nulle continuité entre l'imagination et

²⁵² De fait, on va voir que la condition pour que l'âme entre en contact avec le Réel, c'est qu'elle se soit vidée de toutes ses propriétés, décrites comme de simples beautés, des « parures » extérieures. Cela aura impliqué de nier l'identité noétique « pensée = sujet pensant = objet pensé », typique de la psychologie aristotélicienne.

²⁵³ Cette « analogie » n'a rien à voir avec l'analogie (*tashkīk*) de l'être et de ses prédicaments. Ici, il s'agirait plutôt de ce que Porphyre appelle « homiothétie », simple ressemblance de structure entre deux choses.

l'estimative qui abstraient les formes et intentions, et l'intellect qui pense les formes abstraites. Le corps n'est ainsi la cause ni de l'existence, ni de la subsistance, ni de l'activité de l'âme. Par conséquent, *l'âme subsiste quand le corps n'existe plus* (CQFD). Ce qui assure la survie de l'âme *avec ses perfections* est une raison négative, un « principe métaphysique », à savoir que « le changement dépend du corps mobile ». Si l'âme (et sa matière) ne subsistent pas dans un corps et s'il n'y a que le corps qui soit soumis au changement, l'âme quant à elle ne peut donc changer d'état : bref, comme l'âme est immortelle, ses formes et les perfections qui en découlent sont incorruptibles (CQFD).

Ainsi, l'âme reste parfaitement indépendante du corps, quand même elle aurait un semblant de composition comme lui, et semblable à la sienne : elle existe, subsiste et agit par soi seule, avec le concours de ses principes, mais sans celui du corps. Le dualisme substantiel, l'indépendance absolue de l'âme par rapport au corps, sont poussés au maximum : « [l'âme] subsiste par ce qui la fait subsister, *même si le corps n'existe pas* »²⁵⁴.

5. Preuve nasirienne

L'immatérialité et l'immortalité de l'âme sont deux doctrines que notre auteur professe avec constance. Il a lui-même proposé une preuve complète de l'immatérialité de l'âme, d'esprit avicennien, dans un court traité, « De la survie de l'âme après la mort du corps »²⁵⁵. Elle combine principalement les preuves 1 et 6 ci-dessus. Elle prend son départ dans une division de l'être selon qu'il se situe ou non dans l'espace (qu'il a ou non une position). Une prémisse complémentaire concerne le caractère *diffus* ou non et *divisible* ou non de ce qui est inhérent à un substrat : si quelque chose est inhérente de manière diffuse à un substrat, s'il est indivisible, alors le substrat est indivisible.

Plusieurs prémisses : (i) Tout être est spatial (les particuliers sensibles), ou non (les universaux intelligibles – en particulier l'âme et l'intellect). (ii) Tout sujet de perception perçoit par un organe (ex : la sensation), ou non (ex : la connaissance de soi) : la représentation (*mithāl*) s'imprime respectivement dans l'organe (comme simulacre, *shabḥ*, ou trace, *rasm*), sinon dans le sujet.

De là, (iv) toute impression se produit de manière diffuse (ex : une couleur dans un corps, une image dans un miroir) ou non (ex : un point sur la ligne, une ligne sur la surface, une surface dans le corps) : tout ce qui est inhérent, de façon diffuse, à un sujet spatial est spatial, et inversement.

Or (v) l'âme reçoit des idées non spatiales : elle n'est donc pas spatiale. Elle n'a donc par rapport au corps qu'une fonction de gouvernement :

Comment en irait-il autrement, alors que (1) toutes les facultés corporelles, comme les sens externes et internes etc. s'affaiblissent à partir de l'âge mûr, alors qu'elle se fortifie, puisque sa pensée se fait plus exacte, plus complète et plus parfaite, (2) que celles-là ne se perçoivent pas elles-mêmes, alors qu'elle, elle se perçoit, et (3) que celles-là ne perçoivent pas les positions auxquelles elles se rapportent, alors qu'elle, elle perçoit le corps auquel elle se rapporte ?²⁵⁶

Et (vi) elle reçoit des idées simples : elle n'est donc pas divisible. Elle n'est donc pas corporelle²⁵⁷.

Enfin, (vii) le corps ne cause ni l'existence, ni la subsistance de l'âme. Ni l'existence, car il ne saurait y avoir de rapport causal entre un être matériel et un être immatériel. « L'existence de la complexion corporelle n'est qu'une condition pour que son créateur produise l'âme pour gouverner

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 315-316.

²⁵⁵ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 485-490.

²⁵⁶ On a là un résumé des preuves avicenniennes de VII, 2-5.

²⁵⁷ D'après la preuve de III, 15.

le corps, selon la doctrine d'Aristote, ou du moins être liée à lui, si elle existe avant lui, selon la doctrine de Platon ». Ni la subsistance, car c'est l'âme qui conserve le corps, non l'inverse. Ainsi, (viii) la mort du corps n'affecte en rien la survie de l'âme : « l'âme survit éternellement en vertu de l'éternité de son créateur et de sa cause, car l'effet existe nécessairement aussi longtemps que sa cause. »²⁵⁸

Deuxième raison : pour périr, il faut que l'âme *puisse* périr (*al-fanā'*) : il faut qu'il y ait un sujet de mort potentielle etc. N'y revenons pas, on sait la suite²⁵⁹. « Puisque l'âme n'est pas la forme du corps, ni un accident qui lui est inhérent, ni composée d'une propriété inhérente et d'un substrat, elle ne peut pas du tout périr » (nous soulignons). Nous voyons bien là comme Tūṣī creuse l'écart entre le rapport hylémorphique et le lien de l'âme et du corps. On ne saurait être plus explicite ni rejeter avec plus de force la psychologie aristotélicienne.

B. Résolution éthique d'un problème eschatologique : du sentiment de plaisir et de peine à la béatitude

Dans l'ordre des choses, après avoir montré dans *Ishārāt* VII, 1-6, que l'âme est immortelle, Avicenne peut donc enfin aborder la question du sort de l'âme après la mort, c'est-à-dire du salut, dans *Ishārāt* VIII, dans un chapitre intitulé « De la joie (*bahja*) et du bonheur (*sa'āda*) » :

La joie, c'est la réjouissance (*surūr*) et la gaieté (*naḍra*), et le bonheur, le contraire du malheur (*shaqāwa*). Ils désignent l'état dans lequel se trouvent ou auquel arrivent les hommes bons et parfaits (*dhawī al-khayr wa l-kamāl*), en tant qu'ils sont bons et parfaits.²⁶⁰

Ainsi, une fois établie son *existence* (sa subsistance, *baqā'*) *post mortem*, il s'agit de montrer son *mode* d'existence, à savoir heureux ou malheureux. Curieuse asymétrie que celle par laquelle notre commentateur définit positivement la joie, mais négativement le bonheur. En tout cas, on pressent que si l'âme comme substance est indépendante du corps, si sa subsistance est indépendante du corps, son bonheur sera à l'avenant.

1. L'essence du plaisir et de la peine

Dans l'ordre du chapitre, Avicenne établit 1) l'existence d'un plaisir non sensible (VIII, 1-2), 2) l'essence du plaisir et de la peine (VIII, 3-8), 3) l'existence d'un plaisir intellectuel et sa supériorité par rapport au plaisir sensible (VIII, 9-10), 4) l'état des âmes à la résurrection (VIII, 11-17), avant de terminer par une nouvelle classification des substances pensantes (VIII, 18-19).

La distinction intelligible/sensible, répétée de degré en degré, parcourt tout l'ouvrage. Cela commence avec la psychologie, depuis la preuve que l'âme n'est pas la corporité ni le mélange corporel en III, 5, jusqu'à la preuve que l'âme n'est pas un corps, ni corporelle en III, 15-17. Cela se poursuit avec l'ontologie, et même mieux : il y a une certaine homologie de structure entre IV, 1-4 et VIII, 1-2, puis 9-10 : de même que tout être n'est pas sensible, mais qu'il y a de l'être intelligible et que l'être intelligible est supérieur à l'être sensible, tout plaisir n'est pas sensible, mais il y a du plaisir intellectuel et le plaisir intellectuel est supérieur au plaisir des sens. L'appareil argumentatif qui ouvre l'« éthique » est le même que celui qui ouvre l'« ontologie » : de même qu'il suffit au début de

²⁵⁸ D'après les preuves de III, 5 et VII, 1.

²⁵⁹ D'après la preuve de VII, 6.

²⁶⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 362.

l'ontologie, pour réfuter la thèse selon laquelle tout être est sensible, qu'il existe *certain*s êtres non sensibles, il suffit au début de l'éthique, pour réfuter la thèse selon laquelle tout plaisir est sensible, qu'il existe *certain*s plaisirs non sensibles. Mais alors, il ne s'agit que de plaisirs « intérieurs » (*bāṭina*), dans leur opposition aux plaisirs extérieurs (*ẓāhira*), et ces plaisirs intérieurs peuvent être imaginaires (*wahmiyya*), c'est-à-dire non intellectuels. C'est pourquoi il faudra y suppléer par un argument *a fortiori* : de même qu'il y a des êtres non sensibles, mais pas forcément intelligibles (ex : les images de l'imagination etc.), et que s'il y a des êtres intelligibles, ils doivent être encore supérieurs, de même il y a des plaisirs non sensibles, mais pas forcément intelligibles (les plaisirs fantasmatiques de l'imagination etc.), et s'il y a des plaisirs intellectuels, ils doivent leur être supérieurs. Et de même que les matérialistes qui ne reconnaissent l'existence que des êtres sensibles sont des hérétiques, assimilationnistes, de même les sensualistes qui ne reconnaissent de plaisir que des sens sont des impies. Se contenter des plaisirs sensibles contrevient aux enseignements de la religion : c'est admettre qu'il n'y aurait de plaisir que des bêtes, et non des anges. Aussi ce plaisir supérieur, s'il existe, n'est pas seulement supérieur, mais *infiniment* supérieur, incommensurable. La simple distinction intelligible/sensible devient abyssale.

Le plaisir est une perception et une expérience qu'on fait quand, percevant une perfection et un bien en tant que tels, on l'obtient (*idrāk wa nāyl li-wuṣūl mā huwa 'inda l-mudrik kamāl wa khayr min ḥaythu huwa ka-dhālika*), alors que la peine est une perception et une expérience qu'on fait quand on rencontre quelque chose qu'on perçoit comme un dommage et un mal (*āfa wa sharr*).²⁶¹

C'est ainsi qu'Avicenne définit le plaisir et la peine (VIII, 3)²⁶². Ainsi, le plaisir est à la fois une perception et une acquisition (*nāyl*) (par quoi il faut entendre, d'après notre commentateur, le fait d'atteindre au but (*iṣāba*), plus l'expérience vécue ou le sentiment (*wijdān*) qui l'accompagne), la deuxième étant d'ailleurs comprise dans la première (le plaisir n'est pas tant perception et acquisition qu'acquisition et perception d'une acquisition). Le plaisir est donc perception, mais pas seulement : je peux percevoir une chose par sa forme, mais je ne peux jouir que de la chose même. Il ne se réalise pleinement que dans l'expérience : non par la perception d'un simulacre, mais par la possession de la chose même. Ainsi, le plaisir comporte la perception non seulement (1) d'un objet agréable, mais (2) de la possession (*wuṣūl*) de cet objet. C'est en quoi le plaisir est une perfection et un bien relatifs, c'est-à-dire « l'obtention par une chose d'une autre qui devrait lui appartenir, c'est-à-dire l'obtention par une chose d'une autre qui lui convient » (*ḥuṣūl shay' li-mā min shā'nihi an yakūn dhalika l-shay' lahu, ay ḥuṣūl shay' yunāsib shay'^{an} wa yaṣlaḥ lahu aw amr yaliq bihi bi-l-qiyās ilā dhalika l-shay'*)²⁶³. C'est en ce sens que l'agréable est une perfection (en tant que dépourvu de potentialité) et un bien (en tant que désirable). On peut donc définir le plaisir et la peine respectivement : « la perception de ce qui convient (*idrāk al-mulā'im*) », « la perception de ce qui répugne (*idrāk al-munāfi*) ». Après quoi :

Le bien et le mal peuvent varier en fonction de ce dont ils le sont (*yakhtalif al-khayr wa l-sharr bi-ḥasab al-qiyās*).²⁶⁴

En effet, le plaisir étant un bien *en tant que bien relatif*, bien-pour (quelque chose ou quelqu'un), à chaque faculté de l'âme son bien (en tant du moins que *ratio agendi* de la volonté) :

²⁶¹ *Ibid.*, p. 365.

²⁶² *Ibid.*, pp. 365-370.

²⁶³ *Ibid.*, p. 368.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 369.

appétit, colère, et raison. A cette dernière correspondent trois types de biens : (1) le vrai et le bien, le vrai (*al-ḥaqq*) pour la faculté théorique, le bien (*al-jamīl*), pour la faculté pratique ; (2) l'éloge et le blâme, la reconnaissance sociale (plaisir commun à toutes les facultés) ; (3) le pur bien intellectuel (propre à la raison). Le bien relatif est la « perfection propre visée par quelque chose en vertu de sa disposition première ». Bref, le plaisir inclut une *tendance* (*qaṣd, mayl*) naturelle (*fī l-fiṭra*) du sujet désirant déterminée par la *désirabilité*, *īthār*²⁶⁵, de l'objet du désir.

Cette « définition » du plaisir est complétée par une série d'objections possibles : 1) Je ne jouis pas de toute perfection et tout bien (ex : la santé, l'honnêteté). Dans ce cas, c'est qu'il manque la seconde condition du plaisir, à savoir la perception : plus des phénomènes sensibles persistent, moins l'âme en a la sensation (la durée de son objet est un obstacle à la perception sensible). Mais qu'ils apparaissent alors qu'ils n'existaient pas auparavant et, suscitant la perception, ils paraîtront très agréables (VIII, 4)²⁶⁶. 2) Il y a même des biens qui peuvent n'être pas perçus comme agréables, mais même l'être comme désagréables (ex : le sucre pour un malade). Dans ce cas, c'est qu'il manque la première condition du plaisir, le fait que ce soit un bien *pour* le sujet de perception (VIII, 5)²⁶⁷. Enfin, dernière condition du plaisir : l'absence d'obstacle, c'est-à-dire de toute indisponibilité (*shāghil*) (ex : la satiété par rapport à la nourriture) ou condition contraire (*muḍādd*) au plaisir (ex : la maladie par rapport au sucre) (VIII, 6)²⁶⁸. De même pour la peine : là où il y a une raison d'éprouver du plaisir et qu'elle n'est pas perçue, il n'y a pas de plaisir ; là où il y a une raison d'éprouver de la peine et qu'elle n'est pas perçue, il n'y a pas de peine (VIII, 7)²⁶⁹. Ainsi, il y a trois conditions au plaisir : (1) que je reçoive une perfection qui est un bien pour moi (*kamāl khayrī*), (2) que je la perçoive comme telle, (3) qu'il n'y ait pas d'obstacle à cela.

Mais, pour que la preuve soit complète, il faut bien préciser ceci. Avicenne nous a dit en VIII, 3 que le plaisir est perception. Mais pas n'importe quelle perception. Autre chose est la *connaissance* de la nature du plaisir et de la peine, autre chose le *sentiment* de plaisir et de peine (VIII, 8) :

On peut bien affirmer avec certitude que quelque chose est un plaisir, mais si l'on n'éprouve pas cette chose qu'on appelle le goût (*dhawq*), on peut ne pas éprouver de désir (*shawq*) pour elle. De même, on peut bien affirmer avec certitude que quelque chose est un mal, mais si on n'éprouve pas cette chose qu'on appelle de l'affliction (*muqāsāt*), il peut se faire qu'on ne la fuie pas, lors même qu'on pourrait l'éviter.²⁷⁰

Ṭūsī indique que cette terminologie (*dhawq/muqāsāt*) est empruntée au soufisme. Pour ce que l'on connaît certainement que quelque chose est agréable, on n'en éprouve pas forcément du plaisir, ni on ne la désire. De même, pour ce que l'on connaît certainement que quelque chose est pénible, on n'en éprouve pas forcément de la peine, ni on ne l'évite. On peut bien connaître les sensibles par leurs définitions, et ne pas les percevoir, encore moins les ressentir. Ainsi, on en revient au plaisir comme expérience (réelle) plutôt que connaissance (intellectuelle). C'est pourquoi la notion du plaisir et de la peine inclut trois modes de connaissance : (1) définition (connaissance de l'essence) ; (2) perception ; (3) expérience.

²⁶⁵ Il s'agit, si l'on veut, d'une « préférabilité », c'est-à-dire ce qui fait que deux choses étant données, je vais choisir l'une plutôt que l'autre.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 370-371.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 371-372.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 372.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 372.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 374.

C'est ici que notre commentateur commence à faire la jonction entre philosophèmes, thèmes soufis et ismaéliens :

Philosophie	Soufisme	Ismaélisme
Jugement prédicatif (<i>khābar</i>)		Connaissance de la certitude (<i>'ilm al-yaqīn</i>)
Intuition (<i>mu'āyana</i>)	Vision (<i>mushāhada</i>) Goût (<i>ḍawq</i>)/affliction (<i>muqāsāt</i>)	Vision de la certitude (<i>'ayn al-yaqīn</i>)

Le commentateur ajoute ceci qu'il n'y a pas que le plaisir intellectuel qui soit affaire de goût, comme le croient les soufis, mais pour Avicenne, *tout* plaisir, fût-il sensible, se goûte. Le but de tout cela est de prouver que le bonheur des âmes rationnelles est supérieur à celui des âmes animales (VIII, 9-10)²⁷¹. En tout cas, on voit bien comme tout se tient depuis la « définition » de la perception en III, 8. En effet, il n'est pas jusqu'au plaisir qui ne soit défini d'abord comme une perception en VIII, 3. En effet, si le plaisir requiert la *présence* même de, et à, son objet, et si c'est une perception, il fallait bien dès l'abord que la perception fût définie comme un mode de présence, en l'occurrence comme occurrence. La perception est présence de l'objet perçu au sujet percevant. Or le plaisir est une perception. Donc le plaisir est la présence de l'objet agréable au sujet sentant. La théorie de la connaissance commence avec la présence réelle (*ḥuṣūl*) de l'objet de connaissance, l'éthique s'achève avec la possession réelle (*ḥuṣūl*) de l'objet du désir : telle est l'essence de l'amour.

2. Genèse des concepts avicenniens de plaisir et de peine : mu'tazilisme et médecine

Rāzī cite explicitement cette définition du plaisir et de la peine dans son *Muḥaṣṣal* (à ceci près que le plaisir est défini là comme *idrāk al-muwāfiq*, plutôt qu'*idrāk al-mulā'im*). Comme on l'a dit en introduction, ce texte place d'emblée la question du plaisir et de la peine de l'être vivant dans le chapitre d'eschatologie. Il n'y a pas de discontinuité entre plaisir physique et plaisir eschatologique. L'auteur situe ainsi les termes de la discussion : 1) il y a consensus sur le statut ontologique de la peine (comme état positif, même chez Avicenne : peine n'est pas mal, qui est non-être ou privation) ; 2) la thèse avicennienne est redevable de la doctrine mu'tazilite (sur le plaisir et la peine comme perceptions) ; 3) cette thèse est complétée par des thèses complémentaires sur les conditions biologiques du plaisir (la conservation de l'intégrité de la totalité organique).

Le constat part d'ailleurs non pas du plaisir, mais de la peine : « Quant à la peine, c'est assurément quelque chose de réel ». Rāzī classe ensuite comme suit les diverses doctrines sur ce sujet :

(1) celle de Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī (plaisir = délivrance de la peine – ou plutôt sortie de l'état naturel, ajoute Tūṣī). Doctrine fautive : un plaisir esthétique ne délivre d'aucune peine.

(2) celle d'Avicenne (plaisir = perception de ce qui convient ; peine = perception de ce qui répugne).

(3) celle des mu'tazilites (plaisir = perception de quelque chose de désirable ; peine = perception de quelque chose qui provoque de l'aversion)

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 376-379.

(4) celle des « philosophes » (douleur = dissociation, *tafarruq*, d'un corps vivant organique, *muttaṣil*). Elle aussi est fautive : la dissociation est un fait négatif, donc ce n'est pas la cause de la douleur, qui est un fait positif.

(5) une autre d'Avicenne (une mauvaise complexion cause la douleur).

(6) on peut ajouter, avec Ṭūsī : celle de Quṭb al-dīn al-Miṣrī, disciple d'Avicenne (la cause essentielle de la douleur n'est pas la dissociation, mais la nature des éléments)²⁷².

Rāzī refuse de reconnaître que « la peine n'est rien que perception ». Et pour lui, les notions avicenniennes ne sont que questions de mots, mais sont loin de la réalité de la douleur vécue. Il faut qu'Avicenne n'ait jamais souffert pour soutenir ses théories. C'est là ce qui est frappant dans le diagnostic que dresse Rāzī : tout part du fait de la douleur. Il faut ne l'avoir jamais connue pour être avicennien.

3. Plaisir = bien = être ? Morale du théologien vs éthique du philosophe

Rāzī conteste la « définition » du plaisir comme bien et perfection en VIII, 3-4²⁷³. Premièrement, il faut se rappeler que dans ses paragraphes de théodicée (VII, 23-27), Avicenne a commencé à soutenir la convertibilité de l'être et du bien : Etre = Bien (VII, 23)²⁷⁴. Or il poursuivrait ici en définissant le plaisir comme la perception d'un bien et un bien – Plaisir = Perception du Bien = Bien. On voit bien que si « Être = Bien » et « plaisir = perception du Bien » (voire « plaisir = Bien »), alors « perception de l'Être = plaisir » (voire « Être = plaisir »). Or l'expérience va contre cette double réduction : si le plaisir, c'est la perception d'un bien et que le bien n'est rien que ce qui est (*amr wujūdī*), cela veut dire que le plaisir est la perception de ce qui est et la peine, la perception de ce qui n'est pas. Or il est évident que ce n'est pas le cas, que tout ce qui est n'est pas un plaisir : il y a des faits ressentis comme désagréables (ex : une brûlure, certains bruits etc.) et à l'inverse, il n'y a pas de sensation du non-être. Deuxièmement, si le plaisir, c'est le bien, la définition du plaisir est tautologique (« plaisir = perception du bien » et « bien = plaisir » : d'où « plaisir = perception du plaisir »). Troisièmement, si le bien est perfection, cela n'a guère de sens que de définir le plaisir à la fois comme bien et perfection. Mais il y a pire, et cela a des conséquences pratiques : quatrièmement, si le plaisir est une perfection, tout plaisir n'est pas nécessairement un bien – l'ignorance, les vices etc. aussi sont des perfections, en tant qu'ils font plaisir à certains, qui ne peuvent rien être ni faire d'autre en vertu de la nécessité de leur nature. Ici, c'est l'objection du moraliste. Ce qui est remarquable, c'est qu'elle est très semblable à celle de Blyenbergh à Spinoza : dans les deux cas, c'est la morale du théologien qui est scandalisée par l'éthique du philosophe.

Doctrine présumée du philosophe :

Vous ne voulez pas accepter la description ordinaire de l'homme, et vous prétendez attribuer à chaque homme autant de perfection dans ses œuvres, que Dieu lui en a donné effectivement pour agir. Je ne puis en ce cas m'empêcher de conclure que les méchants, en leur conduite, servent Dieu, tout comme les justes. Pourquoi ? Parce que les uns comme les autres ne peuvent accomplir d'actions plus parfaites que les essences reçues par eux et manifestées par des effets.

Question du moraliste :

²⁷² Ṭūsī, *Talkhīṣ al-muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 171-172.

²⁷³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 365-371.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 346-347.

Quelles raisons aurais-je désormais de ne point commettre avidement toute espèce de crimes, pourvu que j'échappe au tribunal ? Pourquoi ne m'enrichirais-je point par des moyens ignobles ? Pourquoi n'accomplirions-nous pas, sans faire de distinction entre les actes, tout ce dont nous avons envie et que nous suggère l'impulsion de la chair ? [...] Pourquoi ne ferais-je pas ce que mes passions me suggèrent ? Pourquoi ne tuerais-je pas secrètement tel homme, qui me gêne d'une façon ou d'une autre ? etc. Voyez quelles facilités nous donnerions aux méchants et à la méchanceté. Nous nous rendrions semblables à de simples végétaux et nos actions ne seraient plus que des mouvements d'horlogerie ! (Lettre XX)²⁷⁵

Réponse du philosophe :

Quant à moi, si je m'en abstiens, ou m'efforce de m'en abstenir, c'est que le crime répugne à ma nature particulière et qu'il m'éloignerait de l'amour, ainsi que de la connaissance de Dieu. (Lettre XXI)²⁷⁶

Brève paraphrase : mes actions découlent de ma nature aussi nécessairement que ma nature découle de celle de Dieu. En cela, je suis toujours aussi parfait qu'il est possible au regard, directement, de ma nature, indirectement, de la nature de Dieu. Car ma nature ne consiste en rien d'autre qu'en une certaine quantité de puissance, ni plus, ni moins. En ce sens, tout ce que je suis et fais est, au regard du tout, positif, en tant qu'expression de mon essence, c'est-à-dire de ma puissance d'agir, c'est-à-dire de ma quantité de force. Ni potentiel, ni privation d'être, la puissance n'est que pure affirmation, attribut positif d'une essence – « perfection ». De ce fait, l'homme ignorant, vicieux etc. est toujours aussi parfait qu'il lui est possible, et, en cela, aussi parfait que l'est, relativement à sa nature, l'homme savant, vertueux etc.

Là-dessus, le théologien moraliste pousse les hauts cris : mais comment se peut-il faire que le bon et le mauvais soient égaux en tant qu'ils expriment l'un autant que l'autre leur puissance maximale ? Comment se peut-il faire que cela ne soit pas pécher contre Dieu ? Scandale : comment Dieu peut-il vouloir le bien comme le mal (qualitativement), et autant que le mal (quantitativement) ? Bref, au regard de Dieu, le bon comme le mauvais se valent. Mais alors, à quoi bon la morale ? Tout est permis, puisque tout se vaut au regard de Dieu, ne pouvant être autrement qu'il n'est. Pourquoi est-ce que *les hommes* ne feraient pas n'importe quoi dès lors ? Réponse du sage : *je* ne fais pas le mal, parce que cela répugne à *ma* nature singulière. Je ne peux pas répondre de ce que font les autres, mais pour moi, c'est parce que je n'ai pas particulièrement le goût du stupre et du sang. Je n'ai de connaissance adéquate que de ma nature, avant toute chose.

Mais alors, nouveau scandale : quoi, l'éthique serait donc affaire de goût plutôt que de vertu ? L'éthique se résoudrait en une esthétique (« Vous vous abstenez de ce que j'appelle des vices, parce qu'ils répugnent à votre nature particulière, non parce que ce sont des vices ; vous vous en abstenez comme un individu s'abstient d'un aliment, dont sa nature a horreur. Pourtant, celui qui s'abstient d'actes mauvais, seulement parce que sa nature en a horreur, ne saurait être fier de sa vertu ! » Lettre XXII²⁷⁷) ? Oui, la vertu, c'est une affaire de *goût*, c'est le plaisir que je prends à faire ce que je fais. Et non pas le fait d'agir ou de ne pas agir en raison de la récompense et du châtement qui me sont promis. D'ailleurs, tout se vaut-il vraiment ? Certainement pas : pour ce que le bon comme le méchant expriment également le degré maximal de leur puissance respective, il ne s'ensuit pas

²⁷⁵ Spinoza, *Œuvres complètes*, tr. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954, pp. 1136-1137.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 1151.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 1158.

que ce degré de puissance soit égal. Il y a tout une échelle de degrés de puissance, qui sont des degrés de perfection.

Ce n'est pas notre objet, mais il y a maintes ressemblances entre l'éthique avicennienne et l'éthique spinoziste : perfection de l'existant, nécessité du mal, gradation des puissances, action désintéressée du juste, goût de la vertu, bonheur intellectuel de l'âme etc. Sans entrer ici dans le détail, on va voir dans les prochains chapitres les conditions de possibilité métaphysiques d'une telle éthique, à commencer par l'« amoralisation » de la théologie.

En tout cas, pour revenir aux objections de Rāzī, il semble que toutes et quantes fois qu'on essaie de définir plaisir ou peine, on est condamné à formuler une tautologie, ou une contradiction, qui a des conséquences pratiques scandaleuses (une morale immorale). Cinqüièmement, et dernièrement (VIII, 3), d'après ce qui précède, il faut croire que le plaisir et la peine sont indéfinissables : on en a une conscience immédiate.

Malheureusement, Ṭūsī ne répond pas à toutes ces objections, arguant de ce que son commentaire de texte suffit. Voilà ce qu'on peut y entendre²⁷⁸ : le plaisir n'est pas un bien *en général*, mais un bien *relatif*. Il va donc de soi que l'équation « Etre = Bien = Plaisir » ne tient pas debout. Car le moyen terme de l'équation, le bien, s'entend en deux sens : dans un cas, comme bien absolu (Etre = Bien en soi, Bien absolu), dans l'autre comme bien relatif (plaisir = (perception d'un) bien relatif). Et outre que si le bien *absolu* est l'être, le plaisir n'est qu'un bien *relatif*, le plaisir n'est même pas *absolument* un bien relatif, mais *en tant que perception* de la possession de ce bien relatif. La seule pseudo-tautologie que notre commentateur conteste est celle selon laquelle le plaisir serait à la fois bien *et* perfection. Et ce, parce que, contrairement à ce que prétend l'adversaire, bien et perfection ne sont pas la même chose : le bien n'est pas perfection *en général*, mais n'en est qu'une espèce, et même, le bien *relatif* n'est la perfection d'une chose que *par rapport à sa disposition première*. Ainsi, le bien est une perfection *particulière*. Tout bien est une perfection, mais toute perfection n'est pas un bien. Cela confirme du reste implicitement ce qui pose problème à Rāzī, à savoir que l'ignorance, le vice etc. sont aussi des perfections. Enfin, le plaisir et la peine peuvent bien être indéfinissables, et cependant avoir une essence : toute essence n'est pas connaissable rationnellement. Celle du plaisir l'est empiriquement.

4. « Principales questions » éthiques (existence et supériorité du plaisir intellectuel) : au bonheur des sages

Après avoir prouvé négativement au début du chapitre que tout plaisir n'est pas sensible (VIII, 1-2)²⁷⁹, Avicenne prouve positivement 1) l'existence du plaisir de l'intellect et 2) qu'il est plus parfait que le plaisir sensible (VIII, 9)²⁸⁰.

Tout ce qui fait plaisir est la cause d'une perfection acquise par celui qui le perçoit, qui est un bien pour lui. Ensuite, il n'y a pas de doute que les perfections et leur perception ne se valent pas (*mutafāwita*) [...]. Or on sait bien que les plaisirs ont entre eux le même rapport que les choses que l'on perçoit, ou que les perceptions, entre elles. Ainsi, le plaisir intellectuel a le même rapport au plaisir concupiscent que la clarté de la vérité première et ce qui s'ensuit au goût d'une saveur sucrée. Idem pour leur perception respective.²⁸¹

²⁷⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 368-370.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 362-365.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 374-378.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 374-375.

Pour Ṭūsī, ce sont « les deux *questions principales* du chapitre »²⁸². D'après sa définition en VIII, 3, le plaisir est une cause de perfection donc d'un bien pour un sujet de perception. Or, les plaisirs varient en fonction des perfections et de leur perception, qui varient elles-mêmes en fonction des représentations respectives des facultés de l'âme de ce sujet. Le plaisir intellectuel est supérieur au plaisir sensible sous deux rapports : 1) *qualitativement*, il est plus intense (*aqwā kayfiyyat^{an}*). En effet, la perception intellectuelle et la perception sensible ont affaire respectivement à deux types d'objets qui ont des propriétés opposées :

Objet de la perception intellectuelle	Objet de la perception sensible
La chose en soi	Des qualités corporelles
La chose <i>in absentia</i>	La chose présente « en chair et en os »
Le fond (<i>kunh</i>) de la chose	La surface (<i>suṭūh</i>) de la chose
La chose pure	La chose mélangée (<i>shawb</i>)

Et comme la qualité du plaisir est fonction des qualités des objets, plus profonde est la perception de chose, plus grand sera le plaisir. Ensuite, 2) *quantitativement*, il est plus étendu, il a plus d'objets (*akthar kammiyyat^{an}*) : genres, espèces, et leurs rapports sont infinis, alors que les objets sensibles forment un multiple dénombrable variable selon le plus et le moins. Là encore, plus il y a de perfections à percevoir, plus grand sera le plaisir. Qu'on se figure maintenant que le mode de connaissance le plus parfait se propose le plus d'objets les plus parfaits, et l'on aura une idée de la supériorité du plaisir intellectuel et de son *incommensurabilité* annoncée en VIII, 2, par rapport au plaisir bestial. S'il est incommensurable (*lā nisba*), c'est que l'*infini* ne se mesure pas au fini. Bref, toute la trame de ce chapitre est d'établir le rapport de proportion (*qiyās*) entre plaisirs intelligible et sensible sur la base du rapport graduel (*qiyās*) des facultés : pour finir sur cette conclusion paradoxale qu'il ne peut y avoir de rapport entre le plaisir supérieur et l'inférieur que celui du non-rapport (*lā nisba*).

Problème : si le plaisir intellectuel est infiniment supérieur au plaisir sensible, pourquoi ne voit-on pas tous les hommes courir après lui, mais tout au contraire se vautrer dans l'autre ? Toute faculté désire ses perfections propres dans la mesure où elles lui font plaisir, et elle est affectée par leurs contraires. Or, si les idées sont les perfections de l'âme humaine, les hommes ne semblent ni désirer être intelligents, ni souffrir d'être ignorants (VIII, 10)²⁸³. Ṭūsī le répète à l'envi dans ses œuvres nizarites : comment se fait-il que tout tende à sa perfection hormis l'homme, qui se complaît dans l'ignorance la plus crasse ? L'homme est cette créature paradoxale et incompréhensible censée être la fin dernière de la création, et qui cependant fait généralement mauvais usage des facultés qui lui ont été données pour tenir son rang.

La faute en revient à *nous-mêmes*, et non pas aux idées : les idées ont en elles-mêmes tout pour plaire, mais c'est le souci de l'âme pour les sensibles qui les détourne des intelligibles. Si je n'ai pas le désir de connaître, si je ne souffre pas d'être ignorant, je ne peux m'en prendre qu'à moi-même : si je ne me soucie pas d'une chose, je ne peux pas la goûter (*dhawq*) et, ne la goûtant pas, je ne la désire pas ; à l'inverse, si je me soucie d'autre chose que de mes imperfections, je ne les perçois pas et, ne les percevant pas, je n'en souffre pas.

²⁸² *Ibid.*, p. 375.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 378-379.

C. Problème : la situation des idiots. L'éthique des philosophes contre l'eschatologie coranique

La principale ligne de démarcation entre la philosophie et la révélation passe par le sort des abrutis. On sera plus ou moins philosophe ou théologien selon la charité dont on saura faire preuve à leur égard. En tout cas, chez le philosophe, le fossé épistémique (connaissance du sensible/de l'intelligible), redoublé par un fossé ontologique (être sensible/être intelligible, substances matérielles/substances immatérielles), aboutit enfin à un fossé éthique (plaisir sensible/plaisir intelligible) : dans tous ces cas, la distinction de nature (dans l'existence) se double d'une distinction de valeur (supériorité en perfection de l'intelligible sur le sensible). Tout cela sert de prétexte à distinguer des genres d'hommes. Les hommes ne se valent pas, et comme la connaissance, l'être, et le plaisir intelligibles sont infiniment supérieurs au reste, certains hommes qu'on appelle des sages valent infiniment mieux que la masse répugnante des ignorants. Le fin mot de l'histoire se trouve peut-être en *Ishārāt* IX, 6, lorsqu'Avicenne dépeint, en des termes très vifs, la différence du bonheur du sage d'avec le plaisir des imbéciles.

Celui qui se croit autorisé à se servir de la vérité comme d'un moyen, celui-là fait d'une certaine manière pitié, car il n'a pas goûté au plaisir d'en jouir et n'en sait pas la valeur, mais il en a une connaissance qui ne s'accompagne que de plaisirs avortés : il en a envie, mais il méconnaît ce qu'il y a derrière. Un tel homme n'est aux sages rien d'autre que ce que sont les enfants aux hommes faits. Car les enfants, négligeant les biens convoités par les adultes, et n'ayant d'autre activité que les agréments du jeu, s'étonnent quand des gens sérieux, n'y prenant aucun goût, s'en détournent pour se consacrer à autre chose. De même, celui qui n'a pas la force de soutenir du regard l'éclat de la vérité, ne s'attache qu'aux plaisirs illusoire qui sont à sa portée. Y renonce-t-il au cours de sa vie parce qu'il aura fini par s'en dégoûter, il n'y aura renoncé que pour avoir droit à deux fois plus à terme. Il ne sert Dieu et ne lui obéit que pour que celui-ci lui en serve jusqu'à plus soif dans la vie dernière : il se verra ressusciter au milieu d'un banquet où la chère est délicieuse, la boisson, captieuse, et la chair, gracieuse. À peine en est-il sevré, qu'il ne voit plus pour seul horizon, dans ce monde comme dans l'autre, que les plaisirs du ventre et du bas-ventre. Mais celui qui ne quitte pas des yeux, au milieu des peines, guidé par la sainteté, ce qui doit être aimé par-dessus tout, celui-là a connu le plaisir véritable et a tourné sa face vers lui, en demandant miséricorde pour celui qui est sorti du bon sens pour se tourner dans le sens contraire, même si ce que celui-ci poursuit avec assiduité lui sera prodigué comme promis.²⁸⁴

Il s'agit donc de garantir le bonheur le plus grand non pas au plus grand nombre, mais aux meilleurs des hommes, qui seuls en sont dignes. Le bonheur parfait aux hommes parfaits. On frôle l'hétérodoxie, parce que ces plaisirs sensibles si hautement méprisés ne sont rien d'autre que les promesses de la révélation. Outre l'hommage appuyé que rend Ṭūsī au langage fleuri d'Avicenne, celui-ci renvoie surtout à *Ishārāt* VIII : le misérable obtiendra tous les plaisirs des sens après lesquels il court, puisque le prophète l'a dit. Mais si tel est le cas, ce ne peut être que d'une manière : il faut que l'âme des idiots puisse se lier à des corps qui servent de substrat à leurs imaginations, pour qu'ils puissent obtenir « le bonheur qui leur convient ». Problème : Ṭūsī ne croit pas du tout à toutes ces histoires. En vérité, à l'heure des comptes, l'addition sera salée : point de salut pour les idiots. Là où Avicenne cède encore quelque chose à la révélation, Ṭūsī est plus sévère. Les sots ne s'en tireront pas à si bon compte.

Le jugement est terrible et implacable : les plaisirs sensibles viennent d'un défaut *irréremédiable* de constitution naturelle. Il y a des débiles *par nature* et cette nature est incorrigible. Ainsi, le misérable est perdu d'avance, il n'y a rien à faire pour lui, c'est sa nature même qui le

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 407-408.

condamne. En effet, même la pratique cultuelle (jeûne etc.) ne saurait lui être d'aucun secours : l'œuvre non pratiquée en connaissance de cause, de manière consciente et délibérée comme celle du sage, ne vaut rien et ne change rien à l'affaire : même alors, point de salut pour le misérable. S'il pêche en intention, il ne se rachètera pas par ses bonnes œuvres. S'il s'abstient maintenant, c'est pour gagner plus tard : envieux plutôt que content, paradoxalement, le plus pur des ascètes reste, sans la science, la plus avide des créatures. L'œuvre sans la science, c'est l'œuvre sans la foi. Enfin, le plus avide est aussi le plus veule et le plus vil des hommes : comme la qualité et la quantité de plaisir dépend comme on l'a vu de son objet et de sa perception, son désir est indexé sur son objet, qui est le plus bas de tous. L'être abject, parce qu'il est abject, désire des choses abjectes, et en retour, parce qu'il désire des choses abjectes, il restera abject. C'est le cercle infernal de la misère. On est pour ainsi dire toujours déjà jugé : tel on vécut, tel on vivra.

Ce qui peut paraître d'autant plus choquant à la belle âme, c'est que le philosophe ne contredit pas la révélation, mais la confirme, et avec quelle condescendance : la révélation vous promet monts et merveilles, bande d'abrutis. Et certes, vous pourrez toujours vous en foutre plein la lampe. Vous ne méritez pas moins – vous ne méritez pas davantage non plus. Votre récompense sera pour ainsi dire votre punition, la sanction de ce que vous êtes, des êtres abjects et dégoûtants. La révélation vous promet de vous gaver comme des cochons à l'engrais. Et certes, ce que vous méritez, vous l'aurez, et vous en serez très content, parce que vous n'êtes pas capable, par votre nature, de rien désirer d'autre. Votre place est au tripot et au bordel tout à la fois. Si vous y trouvez votre compte, votre Paradis, ce sera le festin de Trimalcion, ce sera la Grande Bouffe.

*Man tanzt, man schwatzt, man kocht, man trinkt, man liebt,
Nun sage mir, wo es was Bessers gibt?*

1. Typologie des bienheureux et des misérables : l'imbécile, heureux ?

En VIII, 11-17, étant entendu que le plaisir de l'intellect vaut infiniment mieux que le plaisir des sens, Avicenne décrit l'état des âmes à la résurrection. On entre dans l'eschatologie à proprement parler, c'est-à-dire des plaisirs et des peines *dans la vie dernière*. Et on y entre par la cause du malheur, puis on en vient aux rangs des malheureux (VIII, 11-12)²⁸⁵. Trois constats : 1) l'âme humaine survit avec ses imperfections, 2) c'est elles qui font son malheur, et 3) la peine de l'âme est plus grande que celle du corps.

Si l'on ajoute à cela que l'imperfection de l'âme est due à un défaut de préparation (*'adam isti'dād*), lui-même dû soit, négativement, à un défaut inné de la raison, soit, positivement, à des *habitus* plus ou moins fermement enracinés (*rāsikh*), cela fait donc trois espèces de défauts de l'âme, multipliés par deux (intellect théorique plus intellect pratique), soit six vices de la raison au total : un défaut *inné* (1) théorique et (2) pratique (incorrigible) qui n'entraîne aucun châtement ; un défaut *acquis* (causé par les enveloppes extérieures, tempérament et action) : défaut (3) théorique stable et définitif, affectant la forme même de l'âme (ex : l'ignorance), qui entraîne un châtement éternel ; défaut (4) théorique instable (ex : les opinions communes), qui disparaît après la mort et entraîne un châtement non éternel ; défaut (5) pratique stable ou (6) non (ex : les mauvaises dispositions, mauvaises mœurs), qui lui aussi disparaît après la mort et entraîne un châtement non éternel. Pour ces trois derniers défauts, le châtement varie en quantité et en qualité en fonction de la force du vice et de la vitesse de sa disparition.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 379-381.

D'où la classification suivante des misérables, des hommes imparfaits, en fonction de leur châtement (VIII, 13)²⁸⁶ : il y a ceux qui, quoique imparfaits, ne seront pas châtiés, à savoir les simples d'esprit (*ablah*), à l'âme ingénue et pure (*al-nafs al-sādhija al-širfa*), et ceux qui seront châtiés, à savoir les impies (*jāhid*) pervers (*šāhib al-radhīla*), à l'intelligence dépravée (*fiṭna abtar*). Faute de pouvoir connaître sa perfection, l'idiot ne peut pas la désirer et il ne mérite donc pas d'être châtié. Mais celui qui connaît sa perfection, devrait la désirer, et cependant ne l'acquiert pas, soit qu'il connaisse (*ma'rifa*) son existence (*anniyya*), mais méconnaisse (*jāhid*) son essence (*māhiyya*) et de là se porte vers son contraire, soit encore qu'il s'intéresse à des choses extérieures à elle sans toutefois lui être contraire et, par là, en soit diverti, soit enfin qu'il ne songe même pas à la connaître et soit simplement trop paresseux pour la chercher, celui-là mérite un châtement éternel.

En un mot, l'idiot le plus absolu vaut encore mieux que l'homme intelligent qui fait mauvais usage de son intelligence : celui-là est le dernier des hommes, le pire. Le problème pour le théologien, là encore, c'est que, entre l'idiot et le savant, si tout le reste est voué au châtement éternel, et Dieu sait que cela fait du monde, le salut n'est l'affaire que de *happy few*. On voit que l'enjeu est de faire une place privilégiée au sage, à l'homme parfait. Il n'est pas anodin que le thème du philosophe-mystique (*'arīf*) et du voyage spirituel soit introduit dans ce contexte (VIII, 14), quoique sa description complète n'intervienne pas avant le chapitre suivant. Le voyage spirituel doit s'entendre d'abord comme un départ vers les « plaisirs suprêmes ». C'est qu'on peut atteindre au « plaisir véritable » avant la mort (VIII, 15)²⁸⁷. De là, après avoir fait un sort aux ignorants, condamnables ou non, on peut en faire un aux savants, qui se distinguent de ceux-là par l'impulsion et la sanction de leur désir : en ceci que, poussé par un pur désir de perfection, on n'est pas pleinement content qu'on ne l'ait complètement obtenue (*al-wuṣūl al-tāmm ilayhi*), quand, sous l'impulsion de motifs moins purs (désir de reconnaissance, ambition etc.), on est toujours bien assez content d'atteindre au but. Dans la recherche de la vérité, le désir doit n'en avoir jamais fini de se relancer qu'il ne soit parvenu à la vérité elle-même.

Mais il reste un hic : une fois dit qu'ils ne méritent pas d'être châtiés, que faire des idiots (VIII, 17)²⁸⁸ ? C'est-à-dire : si le Paradis est le lieu des savants et des philosophes, et si les grands idiots ne méritent quand même pas l'Enfer, car après tout, ce n'est pas leur faute, où se trouve leur place ? Ils étaient d'abord rangés parmi les hommes « imparfaits » en général, mais là, il apparaît qu'il fallait entendre dans leur cas simplement « non parfaits » : car en vérité, l'idiot est celui qui, ni parfait, *ni imparfait*, est entre les deux. Entre l'homme parfait et l'imbécile (l'imparfait) siège l'idiot (l'ingénu). La différence entre l'imbécile et l'idiot tient dans la distinction entre ignorance composée et simple, que Tūsī introduit en VII, 23-24²⁸⁹. L'idiot ne sait rien, l'imbécile croit savoir, pire, est certain qu'il sait quand il se trompe. Chez l'un l'ignorance n'est que le manque de connaissance, chez l'autre, la possession de l'erreur.

C'est ici que Tūsī se démarque d'Avicenne et, une fois n'est pas coutume, affiche son parti pris. Avicenne fait tout ce qu'il peut pour sauver l'idiot. C'est vital : il y va de la bonté de son Dieu (pour que Dieu soit bon, il faut bien que la plupart des hommes soient sauvés). Or notre commentateur ruine tous ces efforts, non seulement en faisant part de ses doutes quant au *happy end* des idiots, mais en en récusant les preuves. Son argument prend quasiment la forme d'une

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 381-382.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 383.

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 384-388.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 346-354.

antinomie : 1) *l'âme de l'idiot périt* (doctrine de « certains Anciens »), ou 2) *l'âme de l'idiot survit* (doctrine d'Avicenne). Or on peut renvoyer dos à dos l'une et l'autre proposition.

1) Pour les Anciens, toute âme survit avec ses formes. Or une âme sans formes est par là même sans attribut (*mu'atṭala*), et il ne peut rien exister qui n'ait d'attribut. Donc une âme simple doit périr. Première proposition non satisfaisante : car une âme humaine, fût-elle simple, est rationnelle et l'âme rationnelle survit : les âmes simples ne meurent donc pas.

2) Quant à la doctrine d'Avicenne, elle se soutient de deux types d'arguments : un argument scripturaire, selon lequel la plupart des gens du Paradis sont des simples d'esprit (au passage, on délivre un certificat de bonne conduite à Avicenne), et surtout des arguments rationnels : premièrement, vu qu'une âme simple n'est ni parfaite, ni imparfaite, et que ce sont les imperfections qui rendent malheureux, l'âme de l'idiot n'a aucune raison de souffrir. Bien plus, elle est plus digne de la miséricorde et du salut que de la damnation. Deuxièmement, plus intéressant, il est impossible qu'une âme ne perçoive rien. Mais l'idiot ne perçoit qu'avec son corps : une âme simple ne peut percevoir que par le truchement de ses organes corporels. Si elle survit, il faut donc bien qu'elle se lie à d'autres corps pour percevoir et éprouver le bonheur qui lui convient.

Comment ? C'est alors que les difficultés commencent : parce que (1) l'âme devient la forme de ce nouveau corps (doctrine de la métempsychose), ou (2) non (selon la doctrine de Fārābī et d'Avicenne). Dans ce sac de nœuds, trois thèses incompatibles se mêlent : (Th1) l'âme des idiots survit, (Th2) l'âme est la forme du corps, (Th3) l'âme ne peut pas se réincarner. Problème : si l'on est tant soit peu cohérent, on ne peut reconnaître en même temps (Th1) le dogme de la survie des idiots et (Th2) la théorie hylémorphique du rapport de l'âme et du corps, sans tomber dans le dogme hérétique de la métempsychose. Bref, en étant fidèle à la révélation et à Aristote, à l'eschatologie coranique et à la physique péripatéticienne, on fait par là même un pied de nez à cette même révélation sur ce même article eschatologique. Mais si l'on décide de sacrifier au passage l'intermédiaire problématique (Th2), pour privilégier inconditionnellement la fidélité à l'islam, on doit désavouer Aristote : l'âme n'est pas liée au corps comme une forme à une matière. Soit, mais on crée *ad hoc* un mode de liaison non hylémorphique : on n'a jamais entendu parler de rien de tel, on ne sait pas bien ce que c'est, mais au moins, on sait que c'est commode et que cela ne fera pas d'histoires.

Ce serait l'option avicennienne. Ṭūsī renvoie sur cet argument, attribué à Fārābī, aux propositions d'*al-Mabda' wa l-ma'ād* :

Quant à la première doctrine, le Maître l'a indiquée dans son ouvrage *al-Mabda' wa l-ma'ād* : il dit qu'un savant qui est resté prudent – je pense qu'il veut dire al-Fārābī – a donné un argument vraisemblable (*qawl mumkin*), à savoir que si ces gens-là se séparent du corps (*badan*) alors que ce sont des êtres corporels, qui n'ont pas connaissance des êtres incorporels, et n'ont aucun lien aux êtres supracorporels, car il les détournerait des choses corporelles, il est possible qu'ils soient liés par désir à certains corps, auxquels leurs âmes peuvent se lier, parce qu'elles le désirent par nature et que ceux-ci y sont disposés, lesquels corps ne sont pas des corps humains ou animaux, parce que ne peut se lier à eux qu'une âme faite pour eux : il est donc possible que ce soient des corps (*ajrām*) célestes, mais non que ces âmes deviennent les âmes de ces corps ou les gouvernent, car ce n'est pas possible, mais elles les utilisent pour pouvoir imaginer (*takhayyul*), puis elles imaginent la forme qui leur apparaissait fantasmatiquement (*fī wahmihi*) et, si leurs idées et leurs actions sont bonnes, elles voient les biens futurs tels qu'elles les imaginent. Sinon, elles voient leurs châtements. Voilà ce qu'il soutient. Il se peut que ce corps soit formé d'air et de vapeurs et ne soit pas sans lien au mélange de la substance que l'on appelle le « pneuma », dont les médecins ne doutent pas que c'est à lui que l'âme est liée, et non aux corps.

Voilà ce qu'il écrit dans ledit ouvrage, et si je ne craignais pas d'être trop long, je l'aurais cité. Après quoi le Maître reconnaît que ce lien puisse les disposer à la conjonction béatifique (*al-ittiṣāl al-mus'id*) qui est celle des sages. Or pour moi, la plupart de ces positions sont discutables.²⁹⁰

Ainsi si le rapport hylémorphique est caractéristique des corps sublunaires, ce n'est pas forcément le cas des corps supralunaires. Bien plus, même parmi les corps sublunaires, l'âme est peut-être liée à l'esprit (comme *pneuma*) plutôt qu'au corps : le rapport hylémorphique n'est même pas certain. Ainsi cette idée d'un lien d'un nouveau genre s'autorise pourtant des physiiciens. Mais, nouveau scandale, les idiots peuvent être heureux non moins que les savants. Curieuse *coincidentia oppositorum* dans un Paradis où les extrêmes se rejoignent : les grands sages et les vrais idiots. Mais cela, notre commentateur n'en veut pas. Voilà un des rares points où il s'inscrit en faux contre son maître. Or la survie des idiots se soutient d'une raison beaucoup plus profonde que la révélation, à savoir un argument de théodicée. Mais dût-on saper la théodicée avicennienne et nier que le bonheur soit promis au plus grand nombre, Ṭūsī franchit le pas.

Et ce, parce qu'il tient encore moins à l'option inverse, la seule autre voie possible pour le salut des idiots, une fois qu'on a disqualifié la voie avicennienne : la métempsychose. Et il prend bien le soin de ne lui laisser aucune chance en lui opposant deux réfutations. La première, c'est qu'un corps ne peut avoir qu'une et une seule âme, alors que la métempsychose suppose qu'un même corps puisse avoir deux âmes. En effet, de deux choses l'une : on a vu quel rapport de causalité est le lien de l'âme et du corps : le corps est condition (par sa complexion) de l'apparition de l'âme ; l'âme une fois apparue est cause de conservation du corps. Ainsi, le corps est prédisposé par sa complexion à n'avoir qu'une et une seule âme faite à sa mesure. Cela, c'est pour l'argument physique. Mais il y a un autre argument, empirique, la conscience immédiate (*shu'ūr*) : je sais, je sens, que je n'ai qu'un seul principe de gouvernement. Deuxième réfutation : l'âme ne peut se lier à son nouveau corps ni avant, ni pendant, ni après la mort du premier corps. Le problème, c'est que dans cette doctrine, il faut qu'il y ait peu ou prou autant d'âmes que de corps disponibles. Sans cette correspondance numérique, dont on ne peut être assuré, on a tantôt des âmes sans corps, tantôt des corps sans âmes, tantôt encore des corps avec deux âmes etc. Dans tous les cas, ne fût-ce qu'à un moment ou à un autre, on se trouve dans l'un de ces cas de figure. Et il suffit qu'on puisse être au moins provisoirement dans l'un de ces cas, pour que la migration des âmes soit absurde ou sans raison suffisante (ex : si un corps peut subsister ne serait-ce qu'un moment sans âme, on ne voit pas pourquoi une nouvelle âme viendrait s'y infuser).

Ce n'est pas rien : Avicenne se proposait de sauver les idiots, Ṭūsī les condamne. Ce faisant, il voue aux gémonies la plus grande part de l'humanité. Il ruine au passage les fondements de la théodicée avicennienne. Et il prend le contre-pied de l'eschatologie coranique. Le cas de l'idiot pose un dilemme moral. « Car on doit souhaiter selon toute justice/Que le plus coupable périsse. » L'ennui, c'est que l'idiot est innocent (à tous les sens du terme, d'ailleurs). Il ne mérite pas d'être châtié. Mais, ignorant, il ne mérite pas plus d'être récompensé.

2. Un problème de théodicée

Cela porte un rude coup au dispositif avicennien. Car Avicenne a besoin que les idiots soient sauvés. Non qu'il se soucie d'eux (ils lui font pitié, de son propre aveu), mais parce qu'il y va de la

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 385.

bonté de Dieu. En effet, ayant montré en VII, 23²⁹¹ qu'il y a plus de bien que de mal dans le monde, Avicenne dissipe plusieurs illusions : celles selon lesquelles 1) il y aurait plus de mal que de bien en l'homme (VII, 24)²⁹², 2) la plupart des hommes seront damnés éternellement (VII, 25)²⁹³, 3) Dieu punit un mal inévitable, compris dans la Providence et produit de toute nécessité (VII, 27)²⁹⁴.

Premier point : l'homme a trois facultés d'action volontaire (concupiscible, irascible, rationnelle), et il semble faire tout ce qui est en son pouvoir pour en faire mauvais usage. Oui, mais les extrêmes sont rares : la plupart des hommes ne sont pas même plus capables des plus grands vices qu'ils ne le sont des plus hautes vertus. La médiocrité est partout triomphante. Or, du point de vue de la quantité, le moyen terme plus l'extrême supérieur sont supérieurs à l'extrême inférieur et le malheur éternel n'est destiné qu'à l'extrême inférieur.

Mais alors, c'est ce qu'il reste à établir, l'extrême inférieur seul est voué au malheur. D'où le second point : il faut bien qu'il y ait des formes de vice et d'ignorance qui n'entraînent qu'un malheur fini, sinon aucun malheur. Ṭūsī renvoie au verset : « Ma miséricorde s'étend à toute chose, je l'inscris pour ceux qui me craignent » (7 : 156). Ce n'est pas sans mélange et notre auteur reste ambivalent²⁹⁵ : la miséricorde de Dieu à la fois peut bien s'étendre à tous les hommes, il n'en demeure pas moins qu'elle se restreint aux gens de l'extrême supérieur.

Troisième et dernier point : *quid* de la bonté de Dieu si l'homme n'agit pas librement ? Dieu non seulement connaît, veut mais fait le mal. Il le connaît, parce que le mal figure dans sa providence ; il le veut, parce que le mal figure dans son décret ; il le fait, parce qu'il accomplit par nécessité tout ce qui figure dans sa providence et son décret.

On peut aussi objecter : s'il y a prédétermination (*qadar*), pourquoi le châtement ? Réfléchissons à la réponse : c'est que le châtement infligé à l'âme pour les fautes qu'elle a commises est, comme on va le voir, ce que la maladie est au corps quand il a été trop gourmand²⁹⁶. En effet, c'est une suite

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 346-347.

²⁹² *Ibid.*, p. 353.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 354-355.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 356-357.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 355.

²⁹⁶ Avicenne insiste sur l'analogie du péché de l'âme et de la maladie du corps. C'est aussi explicite en VII, 24 (*ibid.*, p. 353) :

Ecoute donc : de même que les états du corps connaissent trois dispositions : l'état de celui qui est en pleine possession de la beauté et de la santé, de celui qui ne l'est pas tout à fait, et de celui qui est laid et malade, ou maladif. Le premier et le deuxième reçoivent leur lot de bonheur corporel immédiat soit en abondance, soit avec modération, quand ils ne sont pas, tout simplement, en bonne santé. De même l'état de l'âme connaît trois dispositions : l'état de celui qui est d'une excellente vertu intellectuelle et morale, et qui aura droit au degré suprême du bonheur futur, celui qui ne les a pas, l'intellectuelle surtout, sans être toutefois d'une ignorance qui soit de nature à lui porter préjudice pour la vie dernière, et qui, même s'il n'a pas fait grande provision de science d'une grande utilité pour là-bas, est cependant au nombre des bien portants qui auront part aux biens futurs, et le dernier, comme le malade ou le maladif, doit s'attendre à souffrir dans l'au-delà.

L'âme est selon son degré de connaissance et d'ignorance, de vertu et de vice, analogue au corps selon son degré de beauté et de laideur, de santé et de maladie. Bien plus, il ne s'agit pas seulement de dire que l'intranquillité d'âme est analogue à la maladie du corps. D'une certaine manière, l'enfer, c'est comme la suite nécessaire du péché d'Adam selon Spinoza (lettre XIX) : le pauvre Adam, poussé par son appétit et sa gourmandise, lors même qu'il a été averti que le fruit est mauvais pour sa santé, ne peut pas s'empêcher d'en manger. Il aura tôt fait de constater, mais toujours trop tard, que c'est plus que son corps n'en peut supporter : il s'intoxique. En quoi l'éthique philosophique n'est qu'une médecine (de l'âme, certes, pour Avicenne, alors qu'il faut la prendre tout à fait comme médecine du corps chez Spinoza). Rien de moins, mais rien de plus non plus. L'éthique est une affaire de médecine, le bien et le mal, une question de santé et de maladie. Les titres

nécessaire des états passés qui l'ont précédé : cela devait arriver, ce qui s'ensuit aussi. Pour celui qui, à d'autres égards, aurait un principe extérieur, c'est une autre histoire. Après, quand bien même les châtements auraient une source extérieure, ce serait aussi un bienfait, parce que la menace (*takhwīf*) a toujours été un mobile d'action infaillible ; or elle est généralement efficace, et quand sa sanction est appliquée, elle s'en trouve renforcée. Que s'il arrive, pour des raisons qui appartiennent au plan divin (*qadar*), qu'un individu passe outre les suites de la menace et ne s'arrête pas à les prendre en compte, commette une faute et perpète un crime, il faut qu'elle applique sa sanction dans l'intérêt général, même si cela n'est certes pas agréable à cet individu, et qu'un être de miséricorde, s'il a le choix (*mukhtār rahīm*), n'y est pas tenu (*wājib*), n'était le parti de celui qui est frappé par la prédestination (*qadar*) et s'il n'y avait, dans les vices privés, un grand intérêt général et universel. Cependant il n'est fait aucun cas du particulier, dans l'intérêt du public, non plus que de la partie, dans l'intérêt du tout. Car il faut parfois couper un membre et faire souffrir si c'est pour que le corps tout entier soit guéri. Quant à ce qu'on raconte de l'injustice et de la justice, des actions qu'on considère comme injustes ou au contraire, de l'obligation de ne pas accomplir les unes, d'accomplir les autres, bien que ce soient des principes premiers (*muqaddamāt awwaliyya*), ils ne sont pas universels et nécessaires, mais la plupart ne sont que des principes communs (*muqaddamāt mashhūra*) sur lesquels on ne peut fonder que la recherche d'avantages (*maṣāliḥ*). Il y en a peut-être qu'on peut démontrer, du moins chez certains agents. Quand on cherche la vérité, ce qui nous intéresse, ce sont les principes nécessaires, pas les "à peu près". [...] »²⁹⁷

Ṭūsī reformule ainsi le problème d'Avicenne :

Le problème est le suivant : si les actions humaines sont produites par Dieu de manière nécessaire, parce qu'elles sont représentées avec tous les autres particuliers dans le monde de l'intellect (*al-'ālam al-'aqlī*) et que celles qui sont produites en ce monde-ci correspondent nécessairement à ce qui est représenté en celui-là, pourquoi l'homme serait-il châtié pour une chose qui se produit de manière nécessaire ?²⁹⁸

D'après l'exégèse philosophique de ce thème coranique, le Décret et la Prédestination semblent correspondre respectivement au monde de l'Intellect et au monde de l'Âme. Cette conception semble une invention des *Ishārāt* : « les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect de manière universelle », ou encore : « les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect sous une forme universelle et dans le monde de l'âme sous une forme particulière soumise au temps, ou des deux manières à la fois » (X, 9). Il n'y a pas de « monde » séparé, intellectif ou psychique, dans la philosophie péripatéticienne. (Soit dit en passant, comme la métaphysique nouvelle des *Ishārāt*, la *ḥikmat al-muta'āliyya*, science du philosophe-mystique (*'arīf*), n'est rien d'autre que la connaissance du monde de l'intellect et du monde de l'âme, s'il est vrai que ces deux mondes correspondent respectivement au Décret et à la Prédétermination divins, cela ne signifie rien de moins, sinon que la science philosophique nouvelle est égale à la science divine, dans ses deux dimensions universelle et particulière).

Voici le commentaire de la première partie du paragraphe :

Cette sorte de châtement n'est infligée à l'âme humaine qu'à cause de ses mauvaises dispositions qui se sont définitivement installées (*rāsiḥa*) en elle. C'est comme si elles étaient intégrées à sa nature,

des œuvres d'Avicenne le disent assez (*Shifā', Najāt*). C'est forcé, dès lors que tout se produit de toute nécessité, et qu'on ne peut rien contre : il n'y a plus qu'à bien se soigner pour éviter que cela nous tombe dessus. En commettant le mal, tu t'empoisonnes l'existence. Cela commence avec l'âme, mais se termine avec le corps : si tu es gourmand, tu auras mal au ventre ; concupiscent, tu attraperas une chaude-pisse etc. (cependant l'ignorant n'a pas pour habitude de souffrir de son état – ce serait même plutôt l'inverse, comme on l'a vu : sa punition, ou plutôt le sentiment de sa déchéance, vient toujours trop tard. Ordinairement, l'ignorant est très content de lui). C'est aussi cela, l'enfer « pour ainsi dire intérieur à toi-même » (VII, 27).

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 356-57.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 357-358

« Feu de Dieu allumé qui dévore jusqu'aux entrailles » (104 : 6-7). Or si les versets qui évoquent la menace dans les livres saints sont pris à la lettre, il faut soutenir que le châtement corporel affecte le corps du méchant de l'extérieur, tel qu'il est décrit par les exégèses coraniques et les traditions prophétiques.²⁹⁹

Et de justifier l'exclusion du châtement extérieur des discussions philosophiques par le fait que toute preuve sur ce sujet, fondée sur des principes de connaissance seulement communs, ne serait pas rationnelle, *'aqliyya*, mais traditionnelle, *naqliyya*.

Ṭūsī préserve déjà Avicenne de toute accusation d'impiété en introduisant à propos un verset coranique qui vient donner un soutien de poids à une position litigieuse : tu es la cause de ton propre enfer. Mieux (ou pire) : ton enfer, ce n'est rien d'autre que ce que tu es, ce que tu es devenu, ce que tu as fait de toi. Tu crées ton propre enfer par la vie que tu mènes. Il est en toi, « pour ainsi dire intérieur à [toi-même], [ta] propre essence, *ka-annahā takūn min dākhil dhātihā* ». Encore un exemple typique de la lecture nasirienne d'Avicenne : on ne sait plus très bien si Avicenne pose ses doctrines philosophiques contre, à côté, ou hors de, tout dogme religieux et théologique, ou si ses doctrines ne sont pour ainsi dire qu'une explication philosophante des versets coraniques. Stratégie efficace.

Puis pour introduire à la seconde partie du texte :

Puis il veut montrer que même cela, à supposer qu'on admette qu'il en est comme l'entendent les littéralistes (*ahl al-zāhir*), n'est pas de ces choses qui ne soient déjà comprises dans la science divine (*al-ḥikma al-ilāhiyya*), c'est-à-dire n'est pas un mal [...]. Il entend ici par « bienfait » (*ḥusn*) le bien (*khayr*) opposé au mal, non le sens que lui donnent les théologiens, comme on va le voir.³⁰⁰

Enfin, en guise de conclusion :

On voit donc que si l'on prend à la lettre le contenu de la révélation (*al-tanzīl*), il ne contredit pas les principes philosophiques. Certains théologiens, rejetant ces principes, comme les mu'tazilites, établissent cela d'une autre manière. Pour eux, la responsabilité légale (*taklīf*) des hommes est une obligation (*wājib*) imposée par Dieu ou un bienfait (*ḥusn*) qu'il accorde, puisque c'est en elle que réside la bonté de leur condition présente et future. La promesse et la menace (*al-wa'd wa l-wa'd*) qui sanctionnent l'obéissance et la désobéissance (*al-ṭā'a wa-l-ma'ṣiyya*) sont des bienfaits, puisque c'est grâce à elles que l'on tend de plus en plus à obéir à Dieu, à lui désobéir de moins en moins. Ce n'est que justice de châtier les insoumis, source de bienfait, alors que léser les bons sujets des récompenses qui leur sont dues est une méchante injustice etc. Cela repose sur des principes communs dont font partie les jugements moraux sur le bien et le mal (*taḥsīn, taqbiḥ*), portés par la raison. Ils les considèrent comme évidents par soi (*badīhiyyāt*).³⁰¹

Ce qui ne manque pas de retenir l'attention est l'insistance avec laquelle Ṭūsī s'avise ici de défendre Avicenne en montrant la conformité du traitement métaphysique du mal avec la révélation, l'exégèse coranique, la spéculation théologique (mu'tazilite), la compatibilité avec l'interprétation littérale (sunnite). Il se rend presque coupable d'en faire trop et cela ne va pas avec ses habitudes de discrétion : plus le commentaire se fait apologétique, plus le texte est suspect. Quand on a besoin d'un avocat, c'est qu'on n'est pas exempt de tout reproche.

La théodicée avicennienne est une théodicée paradoxale. Si l'on met bout à bout les affirmations que 1) les idiots ne seront pas châtiés (VIII, 13, 17) et que 2) le moyen terme l'emporte sur les deux extrêmes, même réunis – la majorité, ce sont les « moyennement vicieux », la classe moyenne de la moralité (VII, 24) –, pour que la théodicée et l'eschatologie avicenniennes se tiennent,

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 359-360.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 360.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 357-360.

il faut que la masse des hommes soit la société des débiles congénitaux. Curieuse théodicée que celle qui fait proliférer l'idiotie. Et pourtant, c'est justement parce que Dieu est souverainement bon que la plupart des hommes sont nécessairement idiots. Le monde d'Avicenne, c'est-à-dire le monde *le meilleur*, est peuplé d'idiot du village. On sait bien que les savants et les vertueux ne courent pas les rues. La « classe moyenne », si l'on ose dire, des hommes qui ne sont voués ni à un grand bonheur ni à un grand malheur, est archi-dominante. Mais ce n'est pas assez que la plus grande part de l'humanité ne soit qu'à demi en faute, il faut encore qu'elle soit en général tout à fait sotté. La plupart des médiocres au point de vue moral sont des idiots finis au point de vue de la connaissance. Mais ces idiots valent encore mieux que les imbéciles (*ḍu'afā' al-'aql*), qui, eux, ne sont pas sans intelligence, mais ont l'intelligence mauvaise. La belle idée de l'humanité. Voilà peut-être ce que H. Corbin entendait par le « pessimisme anthropologique » d'Avicenne³⁰². Oui, mais contrepoint d'un optimisme physico-théologique.

3. Ethique des philosophes vs eschatologie coranique

Ce sont les objections de Rāzī qui font éclater tout le scandale dont est grosse l'idée philosophique du salut. Et pourtant Avicenne a tâché de les prévenir (VII, 25) :

Il ne faut pas croire qu'il n'y a qu'une seule sorte (*nū'*) de bonheur dans l'au-delà. Ni qu'on ne devient heureux qu'en tâchant de se perfectionner dans la science, même si on tient cela pour une sorte de bonheur plus noble.³⁰³

Bref : attention de ne surtout pas prêter à Avicenne l'idée selon laquelle il n'y aurait de bonheur que des savants. Mais cette déclaration ne trompe personne. Car alors, pourquoi creuser à tel point le fossé entre le plaisir intellectuel et le plaisir des sens que, sans rapport, ils soient incommensurables ? A ne les séparer de rien de moins qu'un infini ? Et comment souscrire à la croyance selon laquelle la plupart des châtiments ne seront pas éternels, alors qu'on a vu qu'on ne change pas, qu'on est généralement incorrigible quand on est mauvais ? Dieu a beau être miséricordieux, on est puni pour des habitudes, qui font pour ainsi dire une seconde nature et qui font faire ce que l'on fait aussi nécessairement que le feu brûle et que la pierre tombe.

Aussi peut-on ranger en trois catégories les objections du théologien :

1) Sur la question de la *supériorité du plaisir intellectuel*, qui semble réserver le Paradis aux savants, trois objections s'élèvent (VIII, 9)³⁰⁴. Les deux premières ont pour cible surtout le statut argumentatif de la preuve d'Avicenne. En effet, la preuve de l'*existence* du plaisir intellectif n'est pas démonstrative. Elle repose sur une pétition de principe :

- (i) Le plaisir est la perception de quelque chose d'agréable (définition *postulée*).
- (ii) Or connaître, c'est percevoir quelque chose d'agréable.

³⁰² Derrière les réserves de Ṭūsī contre la survie de l'âme des idiots gît un problème profond. C'est que, d'une part, l'âme de l'idiot est censée être une âme rationnelle humaine. Et pourtant, c'est une âme dépourvue de raison : l'idiot est inintelligent. Et même, les plaisirs de l'idiot sont ceux d'une bête (*Ishārāt* VIII, 2). C'est même pourquoi, s'il y a un bonheur de l'imbécile, ce ne sont que plaisirs en imagination. L'âme de l'idiot, comme âme humaine, doit survivre. Mais comme âme inintelligente, elle doit périr. En principe, rien de corporel ne peut survivre. En fait, l'âme de l'idiot ne peut survivre qu'avec ses facultés corporelles (sens et imagination, désir et colère).

³⁰³ *Ibid.*, pp. 354-355.

³⁰⁴ *Ibid.*, pp. 376-378.

(iii) Donc la connaissance est un plaisir.

Or pour le théologien, la perception n'est pas une condition du plaisir : c'est un *fait* que j'éprouve du plaisir en mangeant, en buvant, en faisant l'amour, et pourtant je ne *sais* pas si je *perçois* quelque chose d'agréable. Bien plus, le savant n'éprouve même pas forcément de plaisir à ce qu'il fait (eh oui, un travail intellectuel peut être pénible, une thèse de doctorat, par exemple).

Ensuite, touchant la *supériorité* de ce plaisir intellectuel, la preuve n'en est à nouveau que rhétorique. Elle repose sur une simple analogie : tel plaisir/tel plaisir = tel objet de perception/tel objet de perception = telle perception/telle perception.

Enfin, ces preuves ne sont pas seulement insuffisantes, elles sont même carrément fausses : car si l'âme connaît les choses de la vie, elle n'en éprouve pas un si grand plaisir. D'abord parce que son plaisir intellectuel est encore bien faible en comparaison de ceux de la vie future. Mais, sans même aller jusque là, il y a une simple raison de bon sens et d'expérience : si le plaisir est bien affaire de perception, une perception qui m'a fait une fois plaisir, devrait toujours et chaque fois me faire plaisir. Or il s'en faut de beaucoup (ex : je lis les *Ishārāt*, la première fois, ce n'est pas désagréable ; j'y reviens une trente-sixième fois pour un travail scolaire, et je ne peux plus les voir en peinture, elles me dégoûtent positivement). De plus, on a vu en maintes occasions que la matière a bon dos : obstacle à l'intelligibilité, obstacle à la connaissance, maintenant obstacle au plaisir. Mais alors, aussi longtemps qu'elle est liée au corps, qu'elle gouverne le corps, l'âme ne peut pas accéder au plaisir. Bref, le plaisir suprême ne peut pas être connu pendant la vie terrestre. Avicenne a la parade toute prête : le sage vit dans un corps comme s'il n'en avait pas. Son âme est suffisamment déliée pour n'être plus attachée à ses fonctions de gouvernement.

Il est hors de doute que le sens des objections de Rāzī est d'éviter le scandale selon lequel (Th1) il n'y aurait de bonheur que des savants, (Th2) le vrai bonheur est accessible ici et maintenant (VIII, 15), (Th3) le vrai bonheur n'est pas corporel – sans qu'il y ait d'ailleurs contradiction entre (Th2) et (Th3) : puisque, comme on l'a vu, le bonheur des savants dans le monde *matériel* est un pur plaisir *intellectuel*. Notons que la position théologique se soutient du fait que les thèses contraires ne seraient pas davantage contradictoires : le bonheur peut n'être accessible que dans l'au-delà et être l'affaire du corps, si c'est un corps de résurrection. En tout cas, pour les philosophes, pas besoin d'attendre la mort pour être heureux. Mais alors pourquoi les religions révélées, leur loi et leurs promesses ? Quand on commence à se poser la question, ce n'est déjà pas très bon signe.

2) Sur les questions corrélatives de la *cause* et de *l'éternité du châtement*, la principale objection est la suivante (VIII, 13)³⁰⁵ : c'est que le châtement éternel est non seulement injuste, mais impossible (et impossible précisément parce qu'il est injuste). En effet, de deux choses l'une : si les âmes imparfaites peuvent cesser d'avoir des idées fausses, de prendre le faux pour le vrai, après s'être séparées du corps, l'âme peut donc cesser d'être imparfaite, changer et mériter d'être heureuse. Sinon, n'ayant pas plus conscience d'être imparfaite après qu'avant la mort, elle ne peut toujours pas désirer cesser de l'être, et elle ne mérite donc pas d'être châtiée. Bref, il n'est pas d'habitude assez forte pour ne pouvoir changer jusqu'à la nature de l'âme dont elle fait l'étoffe et le caractère. L'objection est très bien vue, parce qu'elle met en cause, plus profondément, la doctrine avicennienne de la causalité, telle qu'exposée en V, 10³⁰⁶ : l'effet subsiste aussi longtemps que sa cause subsiste. La cause conserve l'effet dans le temps, le fait durer. Autrement dit, à l'inverse, si la

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 382.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 140.

cause cesse d'exister, l'effet aussi. De ce fait, si la mauvaise habitude, erreur et/ou vice, cesse, le châtement doit cesser. Ce que Rāzī n'ose concevoir, c'est une âme si irrémédiablement mauvaise qu'il n'y ait rien à faire pour la sauver. C'est ce devant quoi Avicenne ne recule pas. C'est pourquoi Rāzī essaie de réduire la tripartition des hommes (le sage, le coquin et l'idiot) à une bipartition (le sage et l'idiot) : c'est-à-dire qu'après la mort, soit le coquin peut devenir sage, soit c'est qu'il était idiot.

3) Enfin, sur la question de *théodicée*, à la question « si les actions sont prédéterminées, pourquoi le châtement ? », Rāzī trouve la réponse avicennienne excessivement « faible » (VII, 27)³⁰⁷, à savoir : la menace serait nécessaire. Réponse toujours aussi problématique. La question est récursive : « si les actions sont prédéterminées, pourquoi la menace ? ». La nécessité de la menace ne prouve donc rien, surtout pas la nécessité du châtement. La seule réponse valable, selon Rāzī, consiste à dire que le châtement est lui aussi prédéterminé et qu'il est absurde de chercher la raison de ce qui est prédéterminé. Bref, la bonne réponse est la réponse ash'arite, à savoir qu'il n'y a pas de réponse. Tout se produit sans pourquoi (*bi-lā kayfa*), qu'il faut peut-être entendre moins comme « sans raison suffisante », que comme « sans que la raison humaine puisse en rendre raison », ce qui n'est pas la même chose. Par ailleurs, la doctrine d'Avicenne n'est pas compatible avec celle des gens de religion (*al-milliyūn*), pour qui le nombre de damnés est supérieur au nombre de sauvés. Inutile de chercher à concilier les doctrines.

L'objet premier de Rāzī étant d'empêcher que le Paradis ne se transforme en une espèce de société savante (en effet, quel enfer !), Ṭūsī abonde dans son sens sans cependant trahir Avicenne³⁰⁸ : en effet, nul n'a jamais songé à définir le plaisir comme connaissance. Autrement dit, le plaisir ne se réduit pas à la connaissance (ni réciproquement d'ailleurs), mais la connaissance n'est qu'une espèce de plaisir particulière. Tout plaisir n'est pas intellectuel ; il y a un plaisir du boire, du manger, de l'amour, mais aussi de l'intellect. Avicenne ne dirait pas moins (on l'a vu dans sa description des plaisirs du Paradis en IX, 6). Mais, et c'est là que la critique de Rāzī ne porte plus, que tout plaisir ne soit pas intellectuel ne veut pas dire que tous les plaisirs se valent. En revanche, il subsiste une difficulté, et c'est Ṭūsī lui-même qui, volontairement ou non, l'exhibe. Si tous les plaisirs, intellectuels ou non, de la connaissance comme du manger, du boire et de l'amour sont proprement des plaisirs, cela signifie qu'il y a une *commune mesure* entre eux, si éloignés soient-ils en perfection. Et une commune mesure non seulement entre ces sortes de plaisirs, mais entre le plaisir et la connaissance : il doit y avoir une commune mesure entre le *definiendum* (le plaisir) et le *definiens* (la perception) – au moins le fait d'être susceptibles de plus et de moins.

Bref, Rāzī a raison, d'une certaine manière, mais pas d'une autre : si en effet tout plaisir n'est pas intellectuel, l'intellect a du plaisir. Mais si Rāzī a raison, Avicenne a tort : le plaisir intellectuel ne peut être *incommensurable* au plaisir sensible, sinon le plaisir est équivoque. Et on voudrait qu'il ne soit qu'analogue, variable selon le plus et le moins. L'analogie est-elle compatible avec l'incommensurabilité de l'infini et du fini ? Problème. En tout cas, le plaisir n'est pas une perception *en général*, mais une perception *déterminée*, qui se produit dans certaines conditions (ex : si je suis savant, et que j'ignore que c'est un bien pour moi, je n'en jouis pas) : quand ces conditions sont réunies, j'éprouve du plaisir (« en effet, nous voyons bon nombre d'hommes uniquement occupés à étudier (*al-muta'allimūn*) quantité de questions, d'où ils tirent la plus grande joie (*ashadd ibtihāj*), et préférer à la possession des biens matériels (*mulk al-dunyā*), et encore plus au plaisir de manger et

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 361.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 378.

de faire l'amour, le soin de les garder toujours à l'esprit. »³⁰⁹) Si l'on oppose à Avicenne que *de fait*, il y a des savants malheureux, on peut soutenir tout autant que, *de fait*, il y a des savants très heureux.

N'oublions pas que, de l'aveu de Ṭūsī, ce sont là les *deux questions cruciales de l'éthique* : l'existence d'un plaisir de la raison, la supériorité du plaisir de la raison au plaisir des sens. On sait que Ṭūsī, par inclination, tend à n'accorder de prix qu'au bonheur des savants. Mais ici, il a aussi le souci de restreindre la portée de la doctrine avicennienne, du moins de ses conséquences eschatologiques : pour ce qu'il y a un plaisir de la pensée, il n'y a pas de plaisir que de la pensée (sinon il n'y aurait de toute façon même pas de sens à énoncer que le plaisir de la raison est *supérieur* au plaisir des sens). Supériorité implique comparaison, comparaison implique commune mesure. Mais alors, cela veut-il dire qu'en fin de compte il accorderait quand même le bonheur aux imbéciles, en dépit de sa réfutation précédente ? Ses intentions ne nous sont pas claires.

On ne saurait trop insister sur ceci, qu'Avicenne nous laisse sur des doctrines mal éclaircies, et qui ne le sont pas mieux, d'ailleurs, par le commentaire : (Th1) le plaisir intellectuel est supérieur au plaisir des sens, (Th2) le plaisir intellectuel n'a aucun rapport avec le plaisir des sens, (Th3) il n'y a pas qu'une seule espèce de bonheur (il n'y a pas que le bonheur intellectuel). Si les plaisirs de l'intellect et des sens sont de même espèce, ils ont une commune mesure ; s'ils sont sans rapport, ils sont incommensurables. Si l'on penche en faveur de (Th2), il faut admettre qu'il n'y a point de salut pour les sots (thèse implicite, sous-entendue, de Ṭūsī en VIII, 17). Si l'on penche en faveur de (Th3), il n'y a pas d'inconvénient à accorder le salut aux abrutis.

Quant au second point, notre commentateur trouve le moyen de rendre le châtement pérenne³¹⁰. En effet, l'âme parfaite voit (*mushāhada*) ses idées, en a le sentiment (*wijdān*) et y prend plaisir (*iltidhād*). « C'est comme si elle avait seulement une perception et n'y gagnait (*nayl*) pour ainsi dire que par surcroît : de là vient qu'elle prend du plaisir »³¹¹. A l'inverse, l'âme imparfaite est dans l'erreur (elle prend le faux pour le vrai), son désir la fait errer (quand l'entendement est dans l'erreur, c'est la volonté qui est dans l'errance) : sa punition, c'est la perte de l'objet de son désir illusoire (le châtement vient de la disparition de l'objet du désir, non de celle du jugement sur l'objet). Voilà ce qu'est l'enfer : tu as toujours convoité des biens illusoires, mais ces biens illusoires, et c'est pour cela qu'ils le sont, sont périssables, éphémères. De ce fait, une fois disparus, et pour jamais, il ne te reste plus rien que ton misérable désir inassouissable, puisqu'il est devenu sans objet. Pour Ṭūsī, il n'y a pas de « désir de rien » (*ṭalab li-lā shay'*) : on désire toujours quelque chose. Mais ici, en enfer, il y a pour ainsi dire désir de rien, en un sens très précis : désir d'un objet non-existant (non pas absolument, mais devenu inexistant). Le supplice de l'imbécile, c'est une manière de supplice de Tantale, en plus raffiné, parce que son objet ne cesse pas de se retirer, ou plutôt parce qu'il ne cesse pas de ne plus exister. La théorie de la causalité est ici intacte : s'il est vrai que l'effet dure autant que sa cause, aussi longtemps que l'objet du désir (cause) ne cesse pas de ne pas exister, mon châtement, un désir sans objet (effet), ne cesse pas de me torturer. Quand Ṭūsī disait de ce désir de rien qu'il était absurde (*muḥāll*), il faut le prendre au pied de la lettre : pas seulement impossible, mais insensé.

Enfin dernier point, le plus litigieux, puisqu'il met en cause l'orthodoxie même d'Avicenne au regard de la religion : la doctrine de la prédestination. D'abord, la doctrine philosophique de la prédestination (à savoir : *les particuliers sont nécessairement causés par des causes multiples*) s'oppose à celle des théologiens ash'arites (à savoir : *il n'y a d'agent que Dieu*). Elle est au moins

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 378.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 382.

³¹¹ *Ibid.*, p. 382.

cohérente au regard des principes métaphysiques. En effet, l'action de l'homme est doublement déterminée : directement, par la volonté et la puissance de l'agent ; indirectement, par leurs motifs. En un premier sens, on peut donc dire que l'homme agit librement, en un second, qu'il agit nécessairement. Or il se trouve que la peur peut être un de ces motifs de la volonté de bien agir. Ainsi, la menace, fût-elle prédéterminée, est bien un motif d'action qui ne manque pas d'incliner au bien. Les facilités du fidéisme ash'arite, la doctrine du *bi-lā kayfa*, qui disqualifie tout questionnement sur les desseins de Dieu (les voies du Seigneur sont impénétrables) ne sont pas de saison. Car selon les principes ash'arites, la menace n'est pas efficace, littéralement est sans effet. Dès lors, toute la différence entre les ash'arites et les avicenniens consiste à savoir si la menace peut être un mobile d'action. Oui, disent les avicenniens. Non, disent les ash'arites. Leur doctrine de la prédestination exclut le principe de raison : on ne peut rendre raison de ce que Dieu fait. Les philosophes, à l'inverse, soutiennent une exigence de compréhension. Ce n'est pas parce qu'elle est prédestinée qu'une chose est sans raison : bien plus, on peut rendre raison de tout ce qui est prédestiné. En cela, Avicenne n'a que faire d'être d'accord ou non avec les théologiens. Son problème, ce n'est pas de concilier la philosophie avec la théologie, mais avec la révélation. Or dans le Coran, non seulement il n'est pas dit que le nombre des damnés soit supérieur à celui des sauvés mais certains versets attestent le contraire. Avicenne est donc un bon musulman (CQFD)³¹².

4. Ethique des philosophes et expérience mystique : plaisir de Dieu, plaisir du sage

Rāzī n'est pas le seul à être chiffonné par la distinction entre plaisir intelligible et plaisir sensible. Qūnawī propose des objections qui vont tout à fait dans son sens. Il ne peut accepter que le bonheur soit affaire de connaissance, ce qui serait désastreux pour l'eschatologie musulmane³¹³.

L'homme ne peut avoir être complètement détaché des choses du monde. Car l'âme ne peut, dans sa condition corporelle, être complètement séparée du corps : être complètement séparé, c'est être mort. Or, si l'âme ne peut cesser de gouverner le corps tant qu'il vit, plaisir et peine sont des états du tempérament naturel. Pour notre mystique, il n'est pas certain qu'il existe des plaisirs et des peines spirituels purs : on n'éprouve pas vraiment de plaisir à percevoir des connaissances. C'est une expérience toute différente des plaisirs naturels ordinaires, qui sont de deux sortes : grossiers, à savoir les plaisirs sensibles (manger, boire etc.) ou subtils, à savoir les perceptions des sens internes (qui ne peuvent pas être totalement séparées de l'état naturel).

Or s'il n'y a pas de séparation absolue de l'âme avant la mort et, à plus forte raison, si la connaissance n'est pas à proprement parler un plaisir, il n'y a pas non plus de plaisir purement intellectuel, ni encore moins, de supériorité du plaisir intellectuel au plaisir sensible. Non, il n'y a de plaisir que sensible, le plaisir intérieur étant certes supérieur au plaisir extérieur. Mais plaisir intérieur ne veut pas dire plaisir intellectuel.

Or Ṭūsī lui montre qu'il y a des plaisirs qui valent mieux que les plaisirs corporels³¹⁴ : (1) le plaisir divin, (2) le plaisir « mystique » (les « états des hommes conjoints à la face sainte de Dieu »). En effet, le plaisir est la perception de l'agréable en tant qu'agréable ; la peine, la perception que je n'ai pas ce que je désire, ou que j'ai ce que je ne désire pas. Perception du manque d'un agrément dont j'ai bien envie, ou de la possession d'un désagrément dont je me passerais bien. Or, premièrement, rien n'est plus agréable à Dieu que sa réalité même, incommensurable (*lā munāsaba*)

³¹² *Ibid.*, p. 361.

³¹³ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 83-84.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 124-125.

à toute autre, et il n'y a pas perception plus parfaite que celle qu'il a de lui-même : Dieu éprouve le plaisir suprême (le « plaisir au-delà duquel il n'y en pas d'autre »). D'autant plus qu'il ne manque de rien d'agréable, ne possède rien de désagréable : Dieu n'est pas triste. Deuxièmement, les âmes parfaites perçoivent Dieu autant qu'il est en elle, en fonction de leurs dispositions : elles ont du plaisir à s'approcher de l'essence de Dieu. Pour ces hommes parfaits, c'est un plaisir éternel supérieur aux plaisirs de ce monde, sensibles et imaginaires, éphémères et provisoires, et même motifs de peine quand ils durent, dernier degré enfin de la bassesse et de l'impuissance. L'homme parfait se détourne de ces plaisirs et s'applique à obtenir les plaisirs véritables. La peine suprême (ce même « feu de Dieu allumé dans les cœurs »), c'est le fait de manquer des plaisirs véritables et des états corporels agréables, sans espoir de les retrouver jamais.

Avec malice, Ṭūsī justifie Avicenne sur le terrain même de son adversaire, celui de la mystique. Si le soufi veut rendre possible sa propre expérience, il doit assentir à la doctrine avicennienne du plaisir.

Qūnawī note cependant qu'il y a comme une incohérence chez les philosophes entre les trois thèses suivantes³¹⁵ : (Th1) Dieu est un sous tout rapport, (Th2) Dieu éprouve du plaisir (à lui-même) et (Th3) le plaisir est la perception de ce qui convient. En effet, si Dieu est absolument un, la perception qu'a Dieu de lui-même est identique à son essence. Jusque là, pas de problème. Mais si le Réel est un sous tout rapport, rien ne peut lui paraître convenable : la convenance (*mulā'ama*) implique deux choses dont chacune convienne à l'autre.

Ainsi, on voit que de Rāzī à Qūnawī, on ne s'en laisse pas conter par Avicenne. Toutes les protestations de celui-ci n'y font rien : il a beau affirmer que l'idiot peut prendre où il le trouve un plaisir à sa mesure, qu'il en aura tout son soûl dans l'autre monde de même nature, il peut bien indiquer même la manière dont celui-ci courra à ses plaisirs nouveaux en se coulant de ciel en ciel, décidément, rien n'y fait, et Avicenne continue de passer pour un délicat, qui réserve le bonheur à ceux de son espèce. Au Paradis d'Avicenne, on est en bonne compagnie : le Paradis des philosophes est un Paradis pour philosophes. C'est assez, et c'est très bien ainsi.

C'est qu'Avicenne est partagé entre deux scandales également choquants. D'une part, la bêtise est la chose du monde la mieux partagée. Cela sied mal à la bonté divine. Et pourtant, on trouve le moyen de tourner la difficulté, et le tour est habile : la bête ne peut rien à sa bêtise, elle est donc pardonnée, elle ne mérite pas d'être punie. Ainsi, il n'est pas jusqu'à la bêtise qui ne soit intégrée dans l'ordre du bien. Avicenne tourne ce fâcheux inconvénient à son avantage. Il respecte un dogme musulman, le bonheur pour le plus grand nombre, au prix de l'infraction à un autre : l'aveu d'une sorte de métempsychose. Le rachat de l'idiot ne peut passer que par la transformation de la nature de celui-ci. Car se peut-il rien concevoir de plus bête que la bêtise récompensée ? C'est pourtant ce que veut la révélation, quand elle promet le bonheur au plus grand nombre.

D'ailleurs, d'une autre part, l'expérience n'offre-t-elle pas chaque jour à notre vue le spectacle blessant d'une bêtise soulée et satisfaite ? Or le naturel philosophe répugne à la bêtise : Avicenne ne peut jamais penser le bonheur de l'idiot sans se pincer le nez. C'est pourquoi on lui reproche inlassablement d'avoir une notion trop intellectuelle du bonheur. On lui oppose l'expérience : il y a des savants malheureux, il y a des imbéciles heureux. Il faut n'avoir jamais connu la souffrance, dans sa chair, pour réserver le bonheur à l'esprit. Mais le philosophe n'en est pas autrement gêné. L'expérience peut aussi bien témoigner en sa faveur. C'est même pourquoi, dit-il, le plaisir, fût-il intellectuel, s'éprouve et se goûte. Il faut n'avoir jamais connu les plaisirs de l'esprit et

³¹⁵ *Ibid.*, p. 172.

les joies du penser pour avoir une idée du bonheur si « bas de plafond » qu'on accorde celui-ci à la brute, dont toute la joie se résume à manger, boire et faire l'amour. Devant la brute, très contente de son état, persuadée de jouir autant qu'on peut, et ne voyant pas la nécessité de cultiver son esprit quand elle n'en a jamais eu besoin pour goûter les plaisirs qui sont les siens, Avicenne pourrait très bien faire sienne cette proposition de John Stuart Mill : « Il vaut mieux être un homme insatisfait qu'un porc satisfait ; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porc sont d'un avis différent, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question : le leur. »³¹⁶ Pour ce que le plus grand nombre ne le sent pas, faut-il nier l'existence du plaisir intellectuel ? Qui plus est, sur la foi de la plus vile canaille ? Non. Elle a pour elle le nombre, mais elle n'a pas la qualité. Bien plus, elle se méprend sur son propre compte. Elle veut se faire croire qu'elle est heureuse, alors elle donne le change par des rigolades aussi bruyantes en leur démonstration, qu'elles sont dérisoires par leurs motifs et chétives par leur vivacité : ces plaisirs sont à l'image de ceux qui les présentent, c'est-à-dire à peu près nuls. Qu'elle soit donc sur-le-champ détrompée : malgré les apparences, il n'y a pas d'imbécile heureux.

Ainsi, si l'âme ne survit que parce qu'elle est immatérielle, s'il n'y a d'immatérielle *que* l'âme humaine *rationnelle*, et si, pour une part, il faut qu'elle survive pour pouvoir être heureuse (pour une part seulement, car le sage, lui, n'attend pas la mort pour être heureux, il l'est, vivant, aussi pleinement qu'on peut l'être), l'idiot, dans la mesure où il est privé d'intelligence, est un problème. Et un gros problème, car il est le gros de l'humanité. Son destin ne nous semble rien moins que clair : ou bien il creuse par sa bêtise son propre tombeau, ou bien il jouit, ressuscité, de ses menus plaisirs mesquins, en conformité avec sa bêtise, dans un bordel de luxe de l'outre-tombe, ou bien encore il se régénère, migrant à travers ciel, mais à condition d'être soumis à une rééducation stricte dans les mondes supralunaires, pour se dépouiller autant qu'il peut de sa bêtise atavique : la bêtise, incorrigible ici-bas, se corrige là-bas.

Il est incertain si Ṭūsī refuse les *conditions* ou le *fait* même de la survie³¹⁷. Ce qui est sûr, c'est que Ṭūsī, qui voit le progrès partout en ce monde, n'en veut pas dans l'autre monde. Avicenne a trop de pitié, il est presque trop bon. Sa bienveillance le perd. Certes, l'idiot, par sa nature, part de plus loin que le sage, il n'a pas les mêmes chances d'arriver. Avicenne lui tend une échelle pour parvenir. Ṭūsī s'empresse de la lui retirer : pas d'ascenseur spirituel. L'autre monde est le monde de la justice, c'est-à-dire de la discrimination : on y trie le bon grain de l'ivraie. Si on ne le fait là, où le fera-t-on ? L'idiot a joué sa partie. Il a joué, et il a perdu. Il faut passer à la caisse. Là-bas, il n'y a pas de deuxième chance. Qui n'a su ou n'a pu éduquer ses désirs ici-bas ne se rééduquera pas là-bas. Le jugement dernier est une affaire trop sérieuse pour être laxiste : on ne se refait pas. Pas de réformation des mœurs, juste une répression des fraudes³¹⁸. Justice minimale, peut-être, mais suffisante. Pas de migrations enfin : il y a déjà assez d'errance ici-bas pour qu'on aille ajouter des

³¹⁶ Mill, John Stuart, *L'Utilitarisme*, tr. G. Tanesse, Flammarion, Champs classiques, Paris, 2008, p. 27.

³¹⁷ D'ailleurs, il n'est nul besoin d'accorder la survie et le salut à l'idiot pour vérifier le dogme coranique de la miséricorde divine et du bonheur pour le plus grand nombre. Il n'y a pas à le récompenser, il suffit que l'idiot ne soit pas châtié (puisque'il ne le mérite pas, après tout). Nul inconvénient, donc, à ce qu'il périsse corps et âme.

³¹⁸ Le Dieu d'Avicenne n'est pas un Juge. La récompense et le châtement ne tombent pas du verdict d'un juge : ils sont instillés dans la personne par elle-même. Je suis l'auteur de ma propre récompense ou de mon propre châtement, pour autant qu'ils sont les suites de mon mode d'être et de ma manière de vivre. Ils sont le paradis et l'enfer intérieurs, la joie de l'amour intellectuel de Dieu ou le feu qui brûle les entrailles. Ils ne viennent pas d'une autorité morale transcendante, mais d'une responsabilité immanente du sujet éthique. Mais Ṭūsī maintient à Dieu la qualité d'un Juge.

migrations là-bas. Ces âmes migrantes, on n'en veut pas. L'étrange justice, qui voudrait débarquer les ignorants parmi les savants sur l'île des Bienheureux, même avec un cordon sanitaire. Pourtant, il le faut, si l'on en croit le Coran. On sait ce qu'il faut en penser : quiconque dérange le bon ordre des choses, ne sait pas rester à sa place, convoite un autre rang que le sien, ne mérite qu'aversion et n'inspire que dégoût. Voici le rêve des philosophes : faute de pouvoir les métamorphoser, le bétail paissant et le troupeau bêlant privés de bonheur et, par suite, le conseil des sages enfin délivré de la sottise engeance. Heureux les pauvres en esprit ? A Dieu ne plaise. Heureux, non pas, mais néanmoins satisfaits, mais gorgés de plaisirs sensuels. Comme il y a moins de distance de la bête à l'idiot que de l'idiot au sage³¹⁹, il y a moins de distance de l'Enfer des coquins au Paradis des idiots que du Paradis des idiots au Paradis des sages. Le Paradis des idiots n'est qu'une sorte d'enfer qui fait du bien. Les idiots et les coquins brûlent du même désir, sauf que les uns peuvent le satisfaire et non les autres. Ils ne diffèrent pas par leur désir, mais par la possession. Le feu dont ils brûlent, qui dévore les uns, chatouille les autres. Heureux *seul* l'homme qui a trouvé la sagesse, et l'homme qui possède l'intelligence!

5. Métaphysique et métempsychose

a. La métempsychose, condition de l'expérience spirituelle (prophétique et mystique)

La correspondance de Ṭūsī permet encore de mettre en lumière quelques doutes suscités par les preuves de l'immatérialité et de la survie de l'âme dans leur rapport à la vie spirituelle, c'est-à-dire d'en souligner l'enjeu eu égard à la possibilité de la prophétie et du soufisme. Dans la cinquième série de questions concernant l'âme, Qūnawī soutient que les arguments philosophiques sur la séparation, la survie et le bonheur ne sont pas convaincants (*muqni'*) pour les mystiques (*ahl al-istibṣār*) : il va jusqu'à affirmer qu'il n'y a ni preuve de l'immatérialité de l'âme, ni preuve de l'immortalité de l'âme³²⁰.

D'où le résumé suivant des deux preuves³²¹ :

1) Preuve de l'immatérialité (*tajrīd*) : les universaux intelligibles dépourvus de position corporelle et indivisibles s'impriment dans l'âme. Or les sens matériels ne perçoivent que ce qui a une position matérielle ou dépend de ce qui a une position particulière, et est divisible ou lié à un être divisible. Donc l'âme est séparée de la matière corporelle.

2) Preuve de l'immortalité : l'âme n'est pas inhérente au substrat d'une puissance de corruption. Or une chose ne peut cesser d'exister que si et seulement si elle est corruptible et que cette puissance est actualisée par une cause extérieure. Donc les substances simples soutenues par des causes éternelles ne sont pas périssables.

Mais les principales difficultés, pour le soufi, viennent de ce que les philosophes ne considèrent, ni ne récusent à plus forte raison, d'autres états possibles de l'âme humaine : en

³¹⁹ Avicenne rappelle, dans un haut-le-cœur, que si la religion voulait seulement la satisfaction des plaisirs sensuels, elle conviendrait aux bêtes, et insulterait les anges. L'hypocrisie philosophique est confondue, qui consiste à soutenir ici la doctrine de la survie de l'âme des idiots, et à comparer là leurs désirs à ceux du plus vil bétail (en VIII, 2). Voir Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 365.

³²⁰ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 72.

³²¹ *Ibid.*, p. 116.

particulier 1) qu'elle connaisse plusieurs *renaissances*, non nécessairement matérielles de surcroît, 2) qu'elle se conjoigne à l'Âme universelle. Ces possibilités dépendent, plus profondément, d'autres possibilités de rapport de l'âme et du corps, non hylémorphiques.

En tout cas, les théories philosophiques sont incapables d'expliquer les expériences spirituelles, prophétiques et mystiques. Ou plutôt, elles les rendent impossibles. De fait, pour Qūnawī, 1) des maîtres spirituels connaissent une expérience de séparation de l'âme *pendant cette vie et dans ce monde*. Nul besoin d'attendre la mort pour faire l'expérience que l'âme est éternelle et immortelle. 2) Certains influent sur plusieurs corps à la fois (dans la prophétie et la magie). 3) De manière générale, depuis leur point de vue particulier, ils font l'expérience d'un devenir-universel, par où il faut bien entendre que certaines âmes sortent de leur individuation et peuvent aller jusqu'à des expériences d'unification au Réel. Pour le soufi, la philosophie peut tout expliquer, sauf le soufisme.

En effet, la condition de possibilité de l'expérience spirituelle réside dans un certain rapport de l'âme et du corps. Or il semblerait que, pour le soufi, l'expérience spirituelle ne soit possible à moins de ces deux conditions, qui paraissent exorbitantes au philosophe³²² : 1) que l'âme, dès ce monde-ci, connaisse plusieurs naissances (autrement dit qu'elle sorte de sa condition matérielle dans le monde matériel lui-même), 2) qu'elle soit capable de gouverner plusieurs corps en même temps. L'expérience semble en témoigner : certaines âmes ont le pouvoir, grâce à la perfection qu'elles ont acquise par leurs connaissances et leurs actions en ce monde même, de pouvoir s'élever de leur particularité à l'universalité. Et la philosophie même en admet la possibilité, qui établit que l'intellect agent, pour ce qu'il en est séparé, n'en peut pas moins agir sur le monde matériel. « Nous avons vu plus d'une âme humaine supérieure s'élever au-dessus de son propre rang [...] et plus haut encore, au-delà de l'intellect agent, pour s'unir (*ittihād*) avec les intellects, et plus haut encore, pour les dépasser tous et atteindre (*wuṣūl*) au Réel des deux façons qu'on a vues : de manière médiate, en parcourant la série ordonnée [des êtres], ou de manière immédiate [...] ».

Or, ces deux conditions ci-dessus contrarient plusieurs doctrines philosophiques³²³ : 1) il n'y a de changement que des êtres temporels (or l'âme est une substance immortelle donc invariable), 2) il n'y a pas de métempsychose (l'âme ne transmigre pas de ciel en ciel), 3) l'âme a conscience de soi comme d'un soi (l'âme connaît comme elle agit : sans intermédiaire). Au fond, c'est la doctrine hylémorphique qui veut qu'à une âme corresponde un et un seul corps. A l'inverse, le soufi semble assimiler l'expérience spirituelle à une métempsychose sous au moins trois rapports : 1) le perfectionnement de l'âme est une suite de renaissances, 2) l'âme du maître « passe » dans le corps des disciples, 3) l'âme, particulière, de l'individu s'exhausse au niveau de l'âme, universelle, du monde. Certes, certaines âmes ont le pouvoir d'agir sur d'autres corps, mais cela n'implique pas qu'elles s'y « transportent » : l'expérience spirituelle est sauve, même sans supposer de transmigration (le mauvais œil, la magie, l'invocation ou la malédiction, les prodiges des saints et miracles des prophètes sont autant de manifestations d'actions à distance d'une âme sur un corps sans transport de l'âme en ce corps). Les âmes fortes (*al-nufūs al-quwwiyya*) agissent par l'intermédiaire d'autres corps et d'autres forces. Et l'âme peut encore moins s'élever de sa particularité concrète à l'universalité complète : son ascension spirituelle n'affecte qu'elle-même, sans effet sur les principes corporels ou spirituels du monde. Même parfaite, l'âme reste celle d'un individu.

³²² *Ibid.*, p. 72.

³²³ *Ibid.*, p. 118.

Mais pour le soufi, le philosophe comprend mal la nature de l'ascension de l'âme³²⁴ : c'est qu'il comprend le passage de l'âme particulière à l'âme universelle comme l'union (*ittiḥād*) de deux substances. Or deux substances ne peuvent s'unifier, une substance ne peut pas devenir autre qu'elle n'est qu'elle ne cesse aussitôt d'être ce qu'elle était. Le devenir-universel de l'âme ne veut pas dire union réelle de deux substances distinctes. Il veut dire que l'âme s'extrait de sa particularité (de ses attributs accidentels et individuants) pour se reconvertir à son universalité originelle. Là encore, le témoignage des spirituels (*ahl al-shuhūd*) est invoqué : un individu ne peut pas, en tant qu'individu, voir le Principe. Il faut s'être fait universel pour contempler l'universel. Tel est le *mi'rāj* : l'âme s'élève par degré, se conjoint à chaque degré à un intellect universel, acquiert à chaque conjonction une disposition à s'élever et se conjoint au degré suivant, jusqu'au premier intellect, qui dispose enfin à contempler le Principe. Aussi les philosophes ratent-ils le sens du voyage spirituel : au lieu de savoir si une âme peut en devenir une autre, il faudrait bien plutôt savoir si une âme peut sortir de soi. Ce n'est pas parce qu'elle sort de l'inauthenticité qu'elle cesse d'être elle-même ; c'est même tout l'inverse, elle est d'autant plus rendue à elle-même, qu'elle fuit son être-inauthentique. C'est en sa condition matérielle qu'elle est précisément aliénée et étrangère à elle-même. Pour l'âme, devenir autre, ce n'est pas devenir une autre. En vérité, l'âme ne sort pas « de soi » : puisque ce dont elle sort, c'est de tout ce qu'il la fait autre qu'elle n'est vraiment. Car, comme on l'a vu, pour Ṭūsī, *influencer* ou *agir sur* des corps extérieurs, ce n'est pas, à proprement parler, les *gouverner*. Influence (*ta'thīr*) ne veut dire ni conduite (*tadbīr*), ni, encore moins, *lien*. Par ailleurs, âme *universelle* ne veut pas dire âme *de l'univers* : cesser d'être une âme mondaine ne veut pas dire devenir une âme mondiale.

Par ailleurs, pour que l'expérience spirituelle (prophétie et sainteté) soit possible, il faut que l'âme soit capable, en sa condition corporelle même, de se séparer de son corps propre ; d'atteindre, dès la vie temporelle, au bonheur éternel³²⁵. Si l'âme est *liée* au corps, elle doit pouvoir se détacher (*iṭlāq*). Et elle doit le pouvoir par la seule force de sa volonté. Le sage veut mourir au monde, et il le peut autant de fois qu'il le veut. Or, pour le philosophe, cette séparation a un nom : la mort. Elle ne se réalise donc que par la nécessité de la nature. La séparation de l'âme et du corps n'est pas la condition de la vie de l'esprit, elle est la conséquence de la mort du corps. Aussi ne se produit-elle qu'une fois. La psychologie rationnelle ne peut résoudre l'antinomie de l'âme, caractérisée tout à la fois par une relation de dépendance (*ta'alluq*) et une fonction de gouvernement (*tadbīr*) d'une part, et par son aspiration à la libération d'autre part (*iṭlāq*). Or, une fois de plus, les spirituels purs (*ahl al-tajrīd wa l-insilākh*) éprouvent ici même la séparation de l'âme et du corps : l'âme se détache *absolument* du corps, tout en conservant sa *relation* au corps. Elle continue d'exercer son hégémonie sur lui. Le lien subsiste : les corps continuent, par lui, d'agir et de pâtir. Seulement, la conscience s'est absentée : l'âme séparée n'a plus conscience de gouverner quand elle gouverne, parce que ce n'est pas là sa fin (de même qu'elle règle le tempérament par nature, sans y penser, elle ne gouverne plus le corps que sans conscience). Sa conscience est ailleurs : dans le Réel. Ainsi a-t-on vu certaines « gens de Dieu » vouloir mourir, et être mortes en effet à ce monde, sans pour autant avoir été malades ou physiquement diminuées. Bien plus, l'âme ne survit pas seulement au corps, mais elle lui préexiste, tant et si bien qu'il en est même qui arrivent à gouverner des parties de leur corps avant même qu'elles ne soient unies, en pleine conscience et connaissance de cause, par le seul pouvoir de leur âme universelle (pas encore individualisée, puisque l'individuation suit la composition physique et

³²⁴ *Ibid.*, p. 171.

³²⁵ *Ibid.*, p. 73.

ne la précède pas). Là-dessus devraient s'accorder la perception intuitive (*'ayānī*) et la connaissance démonstrative.

Pourtant, Tūsī persiste et signe : il n'y a d'autre séparation que la mort³²⁶. Et elle ne se produit que par une nécessité de nature (la corruption du corps), non par une volonté de l'esprit. Pas plus que l'âme n'a choisi de se lier à son corps propre à la naissance elle ne choisira de rompre le lien. Si l'âme se sépare, ce n'est pas qu'elle soit trop forte, c'est que le corps est devenu trop faible. Si toutefois elle a su s'en rendre assez indépendante, elle connaîtra le bonheur. Sinon c'est le malheur qui l'attend, et la privation : elle désirera ce qu'elle ne peut plus obtenir (le bien corporel, périssable). Ainsi, l'âme ne se sépare pas du corps aussi longtemps qu'il vit, et il n'y a pas proprement dans ce monde d'absence à ce monde. Le détachement du sage est une fable. La séparation de l'âme est un phénomène biologique, qui ne relève pas de l'eschatologie ou de la mystique. Qūnawī a beau objecter une dissymétrie, aux deux bouts de la chaîne, entre la liaison et la déliaison de l'âme : pour ce qu'elle est entrée dans le corps à son corps défendant, il ne s'ensuit pas que l'âme ne puisse en sortir à loisir et le caractère involontaire du lien ne laisse rien préjuger du caractère volontaire du détachement. Mais notre auteur reste ferme sur sa position : l'âme ne peut pas se séparer du corps avant la mort³²⁷. Gouverner, c'est se rapporter à, et on ne voit guère comment une âme pourrait être à la fois séparée, et gouverner, sans une contradiction manifeste. Non, au mieux, il est possible que l'âme n'ait pas besoin de ce lien lors même qu'il existe. Parfaits (*ahl al-kamāl*) sont les hommes qui, détournés de ce monde, tournés vers l'autre, connaissent cet état : il n'y a de perfection pour l'âme que la perception de la raison, et il n'y a de bonheur pour l'âme qu'à raison de sa perfection. C'est là le comble du détachement permis en cette vie. C'est aussi pourquoi la mort est le plus grand bienfait et le suprême bonheur enfin trouvé.

Il est hors de doute que, pour le soufi, le philosophe n'est pas à la hauteur de ses prétentions. Il voudrait quitter l'habit du corps. Mais il ne le peut pas, s'il est vrai que l'âme est attachée à celui-ci par des liens indissolubles. Sa doctrine contredit son intention. Pour le soufi, le philosophe ne peut que se payer de mots. Pour le philosophe, le soufi suppose des conditions excessives et aberrantes à sa propre pratique. Pourtant, dans les *Ishārāt*, Avicenne reconnaît que pour le sage, le bonheur est à portée de main *dans cette vie*. Et ce, précisément, pour autant que le sage vit dans un corps comme s'il n'en avait pas. Pourtant, il reste une divergence considérable entre le soufi et le philosophe sur la question du rapport de l'âme et du corps : le philosophe reste trop attaché à la doctrine hylémorphique et accorde encore trop au corps pour comprendre l'expérience spirituelle, extatique ; le soufi accorde trop aux âmes célestes et à leur action théurgique sur les âmes terrestres pour ne pas violer les lois de la nature, inexorables. Pire : il a le tort d'être infidèle à l'« orthodoxie » musulmane et à l'autorité coranique : il conçoit l'expérience mystique comme une forme de métempsychose qui ne dit pas son nom. Mais pour ce qu'il n'en prononce pas le nom, la chose y est.

Voilà un homme qui connaît de si grandes révolutions spirituelles intérieures, qu'il s'en demande si son existence n'est pas une succession de métamorphoses. Cette expérience intérieure de la métamorphose, qui engage toute la personne, est ce qu'on appelait jadis une conversion. Quiconque a un jour été, littéralement, bouleversé, par un grand livre, sait ce dont il s'agit, qui n'en sort plus tout à fait le même, pas tout à fait un autre. Comment expliquer cela ? « Mes tempes si choses, elle appelait ça », Molly, dans *l'Ulysse* de Joyce. Quoi d'étonnant à ce qu'un écrivain

³²⁶ *Ibid.*, p. 120-121.

³²⁷ *Ibid.*, p. 171.

considère toute la littérature comme la renaissance d'Homère à travers les âges, et fasse de sa réminiscence le sujet d'une réflexion profonde sur la palingénésie ? C'est l'expérience spirituelle fondamentale de celui qui a assez aimé ses maîtres pour les assimiler, les réincarner, les faire revivre. Sous le nom d' « influence », il y a toute une pérégrination de l'âme. Voilà le grand auteur, le maître à penser, voilà, qui sait, Avicenne lui-même, peut-être, pour Ṭūsī, et Ṭūsī, pour les lecteurs d'Avicenne.

C'est une grande et grave question que pose Qūnawī à Ṭūsī : que fait celui-ci quand il découvre les *Chapitres sacrés* de Ḥasan-i Ṣabbāḥ et se convertit à l'ismaélisme nizarite ? Que sont ces mues successives qui font passer des sciences religieuses à la théologie et à la philosophie rationnelles, de la théologie et de la philosophie à l'enseignement ismaélien etc., sinon un cycle de renaissances ? Que fait-il, encore, quand il commente les *Ishārāt* d'Avicenne, sinon se présenter comme la réincarnation d'Avicenne, comme Avicenne *redivivus* ? Qu'est-ce que le *retour au sens* d'Avicenne, sinon la *renaissance* de l'avicennisme ? La question de la métempsychose ne peut pas, et ne mérite pas, d'être balayée d'un revers de main et expédiée simplement comme une antique chimère ou une hérésie proscrite par le Coran. Le philosophe a deux fortes raisons de se la poser. D'une part pour expliquer ces conversions de la vie philosophique, ces révélations spirituelles et révolutions intérieures qui jalonnent la carrière philosophique d'un homme. D'autre part pour expliquer ces transmissions de la pensée philosophique, ces traditions spirituelles extérieures, qui jalonnent l'histoire philosophique de l'humanité. En un mot, ces mystérieuses affinités intellectuelles qui changent la vie d'un homme ou l'histoire des idées. Car qu'est-ce qu'une école philosophique, sinon une tradition ? Et qu'est-ce qu'une tradition, sinon la transmission de l'esprit du premier maître en tous ses disciples de proche en proche ? Les *Ishārāt* seraient-elles de ces « épiphanies sur papier vert de forme ovale, spéculations insondables, exemplaires à envoyer en cas de mort à toutes les grandes bibliothèques du monde, y compris l'Alexandrine ? Là quelqu'un devait les lire au bout de quelques milliers d'années, un mahamanvantara. Pic-de-la-mirandolesque. Oui, comme le nuage qui ressemble à la baleine. »

b. La « philosophie transcendante ». Une incohérence de Ṭūsī ?

La psychologie métaphysique d'Avicenne nous conduit à ces deux conséquences éloignées dans les chapitres eschatologique et mystique, respectivement, que d'une part le sage est heureux en cette vie, et que d'autre part, sa sagesse lui fait connaître le monde des idées.

On a vu une première conséquence négative : la relégation des simples d'esprit. Sa contrepartie positive, c'est que si le sot n'a pas droit au bonheur même après la mort, le sage à l'inverse en a sa part même pendant la vie (*Ishārāt*, VIII, 14-15)³²⁸. Et s'il est heureux, c'est qu'il est savant, d'une science spéciale qu'Avicenne appelle la « philosophie transcendante » (*al-ḥikma al-muta'āliyya*) – ou « théosophie ». Son bonheur est la suite, pour sa raison pratique, de la science de sa raison théorique. Il n'y a rien là de bien original, sinon que la doctrine peut paraître scandaleuse au point de vue de la religion et de la loi révélée. A quoi bon les commandements et les interdits, l'obéissance ou la rébellion, la promesse et la menace, la récompense et le châtement, enfin, *dans la vie dernière* ? Le philosophe n'en a nul souci (il n'en a pas plus, d'ailleurs, de la prophétie qui les professe), puisque son bonheur, à lui, est de ce monde. D'autant plus que, le sage étant d'une nature généreuse, se moque des récompenses : il donne sans attendre d'être payé de retour. Et que, étant irresponsable, il n'est pas obligé par la loi : il n'y a de devoir que pour la conscience ordinaire. Lui ne

³²⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 382-383.

tire son bonheur que de sa seule science. Il est très partisan de l'autorité théologico-politique de la religion – mais pour les autres. Pour les idiots incontinents, justement. Pas pour lui. Parce que lui, il sait se tenir.

Et si son âme est comblée dès maintenant, c'est qu'elle est séparée. Le sage est capable de vivre avec un corps comme s'il n'en avait pas (IX, 1)³²⁹. Son corps ne lui sert que d'un habit dont il s'est d'ores et déjà dépouillé. Rien là non plus de bien original. Le sage est d'autant plus vivant qu'il est déjà mort à ce monde. Parce que la vraie vie ne tient pas dans la vie du corps, tombeau de l'esprit, mais dans la vie de l'esprit, mortification du corps.

Mais surtout, la conséquence dernière de cette séparation de l'âme et du corps, elle tout à fait originale, est le pouvoir extraordinaire que confère cette mystérieuse « philosophie transcendante » ou « théosophie ». Nous ne savons pas encore ce qu'elle est, mais bornons-nous ici à ce qu'elle permet :

N'a-t-on pas vu que le lien de l'âme au corps n'est pas un rapport d'impression, mais une autre sorte de rapport ? Tu sais qu'une disposition lui permet d'entretenir une croyance et que ses effets peuvent atteindre son corps bien qu'elle en soit substantiellement distincte. [...] Ainsi, il ne faut pas exclure que certaines âmes aient une disposition qui agit au-delà de leur propre corps, et soient d'une telle force, qu'elles sont pour ainsi dire une sorte d'âme du monde. [...] Bien plus, [...] on ne peut pas exclure que certaines âmes aient cette force d'agir sur d'autres corps, affectés par les mêmes actions qu'elles produisent sur leur propre corps. Ni qu'elles puissent se porter au-delà de leurs facultés propres vers d'autres âmes sur lesquelles elles agissent, d'autant plus quand elles auront affiné leur disposition, en réprimant leurs propres facultés corporelles : elles réprimeront alors le désir, la colère ou la peur d'autres que les leurs. (X, 26)³³⁰

L'âme du sage peut s'évader de la demeure naturelle de son propre corps pour aller gouverner d'autres âmes, d'autres corps, et à la limite le monde entier. C'est une suite bien naturelle de l'idée de l'âme comme d'une substance séparée : le lien de l'âme et du corps est devenu assez lâche pour être rompu et renoué ailleurs. Mais y aurait-il deux poids, deux mesures ? Avicenne semble en l'espèce de la dernière justice : ce qu'il accorde au sage, il ne l'aura pas refusé à l'idiot. Mais Ṭūsī introduit un déséquilibre : il faut croire que cette sorte de transformation de l'âme, si proche de la transmigraton, impossible aux idiots, soit possible au sage. Quand l'idiot ne peut s'élever pour côtoyer les hautes sphères, le sage peut s'abaisser à influencer son entourage.

Admettons que Platon et Aristote ont formé la dichotomie des possibles rapports de l'âme et du corps, qui se résument soit à une distinction substantielle, soit à une union substantielle. On pourrait dire que Ṭūsī se montre trop aristotélicien pour jamais permettre aux idiots de s'élever sous d'autres cieux (la bêtise sidérante ne deviendra pas sidérale), trop platonicien pour ne pas permettre aux sages de s'évader de leur corps et de s'exiler de ce monde, pour gouverner les hommes et les choses, pour gouverner le monde enfin. En vertu de son goût du compromis, il serait tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la rencontre.

Résumons-nous. Avicenne établirait que :

- (Th1) L'âme du philosophe est séparée de son corps dans le monde corporel.
- (Th2) Elle possède le bonheur suprême de la vie future dans la vie présente.
- (Th3) Elle a le pouvoir de gouverner plusieurs corps à la fois. Voir :
- (Th4) Elle peut devenir l'âme du monde.

³²⁹ *Ibid.*, p. 394.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 446-447.

Toutes conséquences permises par l'inclination platonicienne de la psychologie avicennienne : un dualisme substantiel strict, une distinction réelle nette de l'âme et du corps. Mais alors, il n'y a pas à lanterner : ce qu'on accorde à Platon, il faut le retirer à Aristote. Si l'âme est une substance immatérielle pure, elle n'est pas la forme naturelle d'un corps vivant organique. Elle est *liée*, mais non *unie*, au corps. Le corps est pour elle une condition d'existence, non de subsistance. Après quoi il est pour elle un moyen, non une cause. Il est pour elle un moyen, elle est pour lui un maître. Il l'use, et elle en use. Apparemment, le lien de l'âme *au* corps (en général) n'est pas si fort qu'elle doive être l'âme d'un corps (en particulier). Plus rien ne justifie le principe de l'hylémorphisme que toute âme doive être l'âme d'un, et un seul, corps. Son principe d'individuation, son principe d'identité formelle. Le principe de sa vie matérielle. S'il est vrai que le lien de l'âme au corps soit si ténu, on ne voit ni pourquoi, d'une part, l'âme des idiots ne pourrait connaître sort semblable à celui des sages, ni pourquoi, d'autre part, cette expérience spirituelle du sage, science, bonheur et hégémonie universels, ne pourrait plus être possible pendant le temps de sa vie terrestre, comme il apparaît dans la correspondance avec Qūnawī.

Dès lors, de deux choses l'une : ou bien les objections susmentionnées de Qūnawī ne portent pas contre le dernier Avicenne, ou bien Ṭūsī trahit le dernier Avicenne, l'Avicenne oriental, au nom du premier, l'Avicenne péripatéticien. Il y a deux niveaux de contradiction apparente : une contradiction interne au commentaire de Ṭūsī entre la condition des idiots et celle des sages. Une contradiction externe entre le commentaire de Ṭūsī et la correspondance avec Qūnawī. Là, il semble renoncer aux innovations du dernier Avicenne : 1) pas de séparation de l'âme et du corps vivant, 2) pas de bonheur en cette vie, 3) pas de gouvernement de plusieurs corps par une seule âme, 4) pas d'universalité de l'âme humaine individuelle. On ne saurait concevoir opposition plus complète. Ṭūsī s'est-il dédit ? Ṭūsī a-t-il encore trahi ? Ces derniers chapitres des *Ishārāt*, dont on fait si grand cas qu'ils en éclipsent tout le reste, ne seraient qu'une chimère ?

Dans un court traité, « De la survie de l'âme après la mort du corps », notre auteur affirme sans ambages que « l'âme n'est pas la forme du corps ». C'est même pour cela qu'elle survit. C'est on ne peut plus clair. Cela, c'est son côté anti-aristotélicien. Mais, pour autant, notre auteur ne jette pas le bébé avec l'eau du bain péripatéticien. Le rapport de l'âme et du corps est bien une union (*ittiḥād*) de deux substances, sinon, distinctes (*mutabāyanān*) (*Ishārāt* VI, 9)³³¹. Cela, c'est son côté aristotélicien. Ainsi, s'il y a d'un côté *distinction réelle* des substances, il y a de l'autre, *union réelle* des substances. Pour ce qu'elles sont deux, elles n'en font pas moins une. Mieux : l'union réelle supprime et supplée la distinction réelle (« *sans ce lien*, ce seraient deux substances distinctes » : mais ce lien existe, et elles n'en forment donc qu'une, « un seul et même homme »). On ne dira donc pas que Ṭūsī, opportuniste, joue Platon contre Aristote, Aristote contre Platon, selon le contexte. Il est partagé. C'en est même gênant, car comment tenir cette doctrine avec cette autre selon laquelle il n'y a pas d'union réelle des substances (*ittiḥād*) (*Ishārāt* VII, 11)³³² ? Celle-là même que lui oppose Qūnawī, quand il lui dit que Ṭūsī confond devenir-universel de l'âme humaine et identité réelle de l'âme humaine et de l'âme du monde. Aristote, au moins, était cohérent : l'âme *s'unit* au corps comme la forme à la matière, l'intellect *s'unit* à l'intelligible : une chose peut *réellement* en devenir une autre. Ṭūsī, lui, voudrait que (Th1) une chose ne puisse s'unir à une autre, pour que (Th2) la

³³¹ *Ibid.*, p. 178 : « Nos âmes sont liées à nos corps dans la mesure où elles sont déficientes, et c'est de là qu'elles poursuivent les principes de leur perfection. Ils forment par cela même une union et, par elle, un seul et même homme. Sans ce lien, ce seraient deux substances distinctes. (*qad šarat bi-dhalika muttaḥida bi-hā insan^{an} wāḥid^{an} wa law lā hadhā l-irtibāṭ la-kāna jawharayn mutabāyinayn*). »

³³² *Ibid.*, p. 322.

pensée ne se confonde pas avec le pensé, et pourtant, il n'en rest pas moins que (Th3) l'âme est unie au corps.

Ainsi donc, l'âme n'est pas au corps comme la forme à la matière. Soit. Une âme n'est pas inhérente, mais seulement liée au corps. Soit. Mais il n'en reste pas moins qu'une âme n'est liée qu'à un corps³³³. Liée au corps, liée à un corps, il n'en reste pas moins qu'elle est unie au corps. Mais pour ce qu'elle est unie à un corps, elle peut agir sur d'autres. L'âme n'a même pas à être liée à un corps pour agir sur lui. Elle gouverne un corps, elle en influence d'autres. C'est ce que Ṭūsī explique à Qūnawī : cela permet assez d'expliquer l'expérience spirituelle du sage. Avicenne dit juste que l'âme est capable d' « agir sur » (*taf'al fī*) d'autres âmes et d'autres corps. Cela ne veut pas dire qu'elle s'imprime en d'autres corps. Ni même, sans aller jusque là, qu'elle s'y lie. Soit. Mais qu'en est-il de l'assimilation de l'âme individuelle du savant à l'âme universelle du monde ? Avicenne dit juste, là aussi, que l'âme assez forte peut devenir « quasiment », « pour ainsi dire », une âme du monde (*ka-annahā nafs mā li-l-ālam*). Etre comme si, ce n'est pas être la même chose que. Oui, mais Avicenne dit encore que l'âme est séparée et heureuse lors même qu'elle est en son corps. Très bien, mais là aussi, elle l'est *autant qu'elle peut l'être*. Cela veut juste dire qu'elle est assez détachée des choses du monde. Pas moins, mais pas plus non plus. Bref, malgré les allures de réserves des réponses à Qūnawī, Ṭūsī assume encore toutes les doctrines des *Ishārāt*.

Ou plutôt, c'est bien là l'important, il assume tout d'Avicenne. Du *Shifā'* aux *Ishārāt*. Si l'on veut préserver l'unité et la cohérence de la philosophie avicennienne, il ne faut pas la découper de manière aussi raide que factice en deux morceaux, péripatéticien et oriental, il faut accepter que les prétendues innovations des *Ishārāt* ne soient à prendre qu'en un sens lâche, figuré. D'ailleurs, Avicenne ne dit-il pas lui-même, dans les préfaces du *Shifā'* ou de la *Logique des Orientaux*, que tout ce qu'il fait dans ces livres, c'est seulement aller à la vérité par des voies plus directes ? La voir directement, la dire directement, sans passer par l'encombrant appareil théorique péripatéticien. Mais pour autant, prétend-il dire autre chose qu'Aristote ? Non. La vérité est et reste une et indivisible. C'est pourquoi une « autre » philosophie est une idée de la dernière absurdité.

Ce parti pris interprétatif de notre commentateur produit cet effet que, quand Avicenne semble avoir aplani la voie d'une assimilation du soufisme dans la philosophie, dans sa philosophie « orientale », Ṭūsī, lui, en conservant ce qui fait l'unité du système philosophique en ses diverses configurations chez le même philosophe, rend les conditions de cette assimilation plus compliquées. Toute l'ambiguïté tient à l'interprétation de petits mots apparemment aussi insignifiants que *fī* (dans) ou *tata'addā*. L'âme « *taf'al fī* » d'autres corps : agit-elle « sur » ou « en » eux ? Le mot tolère les deux lectures. L'âme « *tata'addā* » de ses propres facultés à d'autres âmes : se « transporte »-t-elle de ses facultés en d'autres corps, ou si elle étend juste ses propres forces jusqu'à d'autres corps ? *Yata'adda*, c'est juste « aller au-delà », « outrepasser », « passer une limite ». Dans l'expérience du soufi, Qūnawī prendrait ces mots au sens fort : l'âme peut se transporter en d'autres corps et agir en eux. Elle pilote. Conformément aux doctrines philosophiques, Ṭūsī préconise toujours la lecture la plus faible : par l'extension de sa force, l'âme agit sur d'autres corps. Elle influence.

Ṭūsī sait de quoi il parle : idéologue et propagandiste, il serait un excellent « influenceur ». Telle est l'expérience ismaélienne de l'enseignement, *ta'lim*. Tel est le rapport du maître au disciple. Il faut bien distinguer *guider* et *diriger* à cet égard. Pour Qūnawī, le maître guide et il dirige ; pour

³³³ Ṭūsī revoit tacitement la position qu'il exprime dans le commentaire des *Ishārāt* X, 26, où il affirme qu' « il n'est pas impossible qu'il existe une âme qui ait une telle force, qu'elle agisse sur d'autres êtres corporels que son corps propre tout comme elle agit sur son corps propre, qu'elle soit liée à d'autres corps que le sien et qu'elle agisse donc sur ses facultés comme elle agit sur les facultés de son corps [...]. » (*ibid.*, p. 448).

Ṭūsī, il guide et ne dirige pas. La direction (*tadbīr*), qui désigne le rapport de l'âme et du corps, ne s'applique pas au rapport du maître et du disciple : l'âme forte, toujours assez forte pour influencer l'âme faible, ne l'est jamais assez pour la diriger. Elle a trop à faire avec son corps propre pour aller vagabonder ailleurs. Cette sorte d'expérience spirituelle de la conversion, de la révolution spirituelle intérieure intégrale, Ṭūsī, qui l'a bien connue, se refuse à l'appeler une renaissance – peut-être, justement, parce qu'elle n'est pas intégrale. Cet état approchant, semblable à la possession, mais qu'il ne pousse pas jusque là, c'est ce qu'il appelle, lui, plus sobrement, « avoir de l'instruction ».

Ainsi, de manière générale, si on lit la fin des *Ishārāt* à la lumière des questions de Qūnawī, on se dit qu'Avicenne satisfait, un à un, à *tous* les réquisits de l'expérience spirituelle du soufi. Quand on lit cette même fin à la lumière des réponses de Ṭūsī à Qūnawī, on se dit qu'il reste un monde entre les deux systèmes de pensée. La seule chose sur laquelle ils s'accorderaient à peu près – et ce n'est déjà pas si mal – c'est que les plus hautes destinées de l'âme se jouent hors du corps, qu'elle doit s'en retourner vers sa patrie originelle : le monde de l'intellect. Son royaume n'est pas de ce monde.

Chapitre trois : Une ontologie analogique

On a vu que la psychologie est déjà en partie une science métaphysique. Dans la mesure où elle étudie, entre autres objets, les âmes célestes et certaines âmes terrestres (les âmes rationnelles humaines), elle porte déjà sur des êtres immatériels. Cependant, convenons, suivant l'opinion de Quṭb al-dīn Rāzī, que le chapitre 4 marque le début de la métaphysique des *Ishārāt*. Ce chapitre est fondamental parce qu'il donne la preuve de l'existence et de l'unicité de Dieu où se rencontrent les deux couples existence/essence, nécessaire par soi/par un autre (ou possible par soi). Or les deux grands commentateurs, Ṭūsī et Rāzī, ouvrent à partir de là de nouvelles questions. En premier lieu, Rāzī interprète la relation de l'essence à l'existence comme ajout : dire que l'existence est relative (*muḍāf*) à l'essence, c'est dire qu'elle s'ajoute (*zā'id*) à elle. C'est un tournant décisif qui ouvre le problème qu'on a appelé du « primat de l'essence » (*aṣālat al-māhiyya*) ou du « primat de l'existence » (*aṣālat al-wujūd*). Car selon Rāzī, il y a trois possibilités, et trois seulement : ou bien l'existence est identique à l'essence, ou bien elle en est différente et, alors, elle est ou bien intérieure, ou bien extérieure à elle. Or selon lui, l'existence ne peut être qu'extérieure et de là, il faut qu'elle s'ajoute – *réellement* – à l'essence.

Cette position s'articule à de lourds présupposés : l'un, ontologique, selon lequel (Th1) il y a univocité, et même *communauté*, de l'être (*ishtirāk al-wujūd*) – c'est-à-dire pas seulement comme effet de discours, mais comme commune mesure *réelle* ; deux autres, théologiques (dont le premier est spécifiquement ash'arite), selon lesquels (Th2) l'essence et les attributs divins sont distincts et (Th3) Dieu est volontaire (*murīd*). Or le premier présupposé semble incompatible avec la thèse avicennienne selon laquelle l'essence de Dieu est identique à l'existence : l'essence de Dieu ne saurait être l'existence en général, puisqu'aussi bien, elle appartient à ce qui n'est pas lui. Dès lors, si Dieu et la créature sont distincts, ce ne serait pas seulement que dans l'un, l'existence est identique à l'essence, alors que dans les autres, elle en est différente. Ce serait plutôt que l'essence de Dieu *suffit* à causer l'existence ou implique (*muqtaḍī*) l'existence, alors que l'essence de la créature n'y suffit pas, ne l'implique pas. Le second présupposé oriente d'emblée la considération de l'existence comme attribut de l'essence, donc « ajouté » à l'essence : l'essence précède l'existence. Le troisième présupposé convient bien à l'idée de l'ajout de l'existence. Par volonté, Dieu donne l'existence, de l'extérieur, à l'essence, comme un artisan conçoit d'abord la représentation mentale de son objet, avant de le produire dans le monde conformément à son projet. Mais le modèle démiurgique de la fabrication heurte, évidemment, la doctrine de la nécessité de l'émanation : ce sera l'enjeu des chapitres suivants.

Or, Ṭūsī, s'il reprend à son compte l'interprétation du rapport essence/existence en terme d'ajout, en restreint le domaine de validité (ce n'est pas le cas *en Dieu*, et ce n'est le cas *que pour l'intellect*) et n'en admet pas les présupposés : 1) l'être est un terme *univoque*, non pas pur cependant, mais *analogique* (*tashkīk al-wujūd*) – même l'être commun n'est pas *réel*, mais *conceptuel* ; 2) l'existence n'est pas un attribut comme les autres – *l'existence précède l'essence* ; 3) Dieu enfin est bien plutôt nécessaire que volontaire – et non seulement un être nécessaire (*wājib al-wujūd*), mais une cause nécessitante (*wājib al-'illiyā*).

Ṭūsī est conduit d'emblée par le titre même du chapitre, « L'être et ses causes », à radicaliser deux gestes avicenniens :

« L'être », ici, est l'être absolu prédiqué de l'être non causé et de l'être causé par analogie. Or ce qui se prédique par analogie de choses différentes n'est identique ni à leur essence, ni à une partie de leur essence, mais n'en est qu'un accident. C'est donc un effet qui dépend d'une cause.³³⁴

En effet, on a dit que ce titre est immédiatement problématique (si l'être est causé, et si Dieu est de l'être, Dieu est causé). Qui plus est, Avicenne ne commence pas sa métaphysique, une fois n'est pas coutume, en se donnant pour point de départ l'être en tant qu'être. Bien plutôt, il part du fait qu'il y a de l'être non sensible. Ṭūsī est ainsi immédiatement conduit à établir, premièrement, un rapport étroit entre la théorie logico-sémantique de la prédication par analogie et la théorie métaphysique de la causalité. Et deuxièmement, de manière dérivée, considérant l'être comme un prédicat analogique, il doit réduire l'être en tant qu'être à un concept, ou du moins à un être de raison.

I. Résolution logique des « principales questions métaphysiques » : l'analogie de l'être. Sur le rapport de l'être et de Dieu

La première grande dispute métaphysique entre Ṭūsī et Rāzī porte sur une question ontologique fondamentale, à savoir sur le statut de l'existence. C'est *Ishārāt* IV, 17 qui en fournit l'occasion³³⁵. Nous sommes en pleine preuve de l'unicité de Dieu :

- IV, 16 : première prémisse : il y a plusieurs modes de distinction des êtres – concrète ou mentale, concomitante ou accidentelle.
- IV, 17 : deuxième prémisse : l'existence se distingue des autres attributs (l'existence est cause de l'essence ; l'essence est cause des autres attributs).
- IV, 18 : démonstration de l'unité de l'être nécessaire : la cause en tant que cause est nécessairement déjà individuée ; l'être nécessaire est individué *en tant qu'être nécessaire*.
- IV, 19 : preuve particulière (extension de la preuve précédente aux genres et aux espèces) : il est impossible que l'être nécessaire soit l'espèce de plusieurs individus.
- IV, 20 : conclusion : son individuation ne s'ajoute pas à son essence.

Notre indication introduit ainsi la deuxième prémisse :

Il se peut que l'essence d'une chose cause l'un de ses attributs et qu'un de ses attributs cause un autre attribut (ainsi une différence spécifique peut causer un propre). Mais l'attribut qu'est l'existence ne peut pas appartenir à la chose en vertu de l'essence de celle-ci, qui est différente de l'existence, ou à cause d'un autre attribut. En effet, la cause est antérieure dans l'existence ; or il n'y a rien qui soit antérieur dans l'existence, ni par l'existence, à l'existence.³³⁶

L'existence se distingue des autres attributs d'un point de vue causal. En effet, l'essence d'une chose peut être cause d'un de ses attributs (ex : le nombre 2 est pair par essence). Un attribut peut causer un autre attribut. Ainsi, une différence spécifique peut causer un propre (ex : on peut s'étonner parce qu'on est doué de raison), un propre peut causer un autre propre (ex : on peut rire parce qu'on est étonné), un accident, enfin, peut causer un autre attribut (ex : un corps est visible parce qu'il est coloré). Mais « la différence entre l'existence et les autres attributs, nous dit Ṭūsī, c'est que les autres attributs existent par (*bi-sabab*) l'essence, et l'essence, par l'existence et ainsi, s'il est

³³⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 8-10.

³³⁵ *Ibid.*, pp. 41-51.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

possible que les autres attributs soient produits par une essence, ou les uns par les autres, l'existence ne peut être produite par une essence ou par un autre attribut »³³⁷.

C'est alors la première fois que l'on voit notre commentateur énumérer les objections de son adversaire et s'y étendre. Peine qu'il ne prend pas toujours lorsqu'il juge que l'on s'éloigne du texte. Or ici, il avance que certes, ce sont des digressions, mais qu'elles sont bien nécessaires. D'une part par leur sujet : en effet, elles portent sur « les principales questions métaphysiques » (*a'zam al-masā'il al-ilāhiyya*). D'autre part par leur destination : elles ont une fonction pédagogique d'avertissement (*tanbīh*), dans un geste qui rappelle l'un des régimes de discours adopté par Avicenne dans les *Ishārāt*, à destination des débutants (*al-mubtadi'īn*) qui s'aviseraient de suivre Rāzī sur ces questions, et de lui accorder trop de crédit : « Même si ces investigations mènent à des digressions qui n'ont pas de rapport au contenu de l'ouvrage dans ce passage, étant donné que notre homme s'étend abondamment sur ces questions, qui sont les problèmes métaphysiques les plus importants, dans ce livre comme dans ses autres ouvrages, il faut bien signaler [voire mettre en garde, *tanbīh*] quand il fait un faux pas, pour que les débutants ne se fassent pas d'idées fausses en suivant ses pas »³³⁸. Au passage, on note ce motif, topique, du cheminement : si Tūsī va son chemin vers Dieu, Rāzī, lui, se prendrait les pieds dans le tapis, trébucherait (*mazāll aqdāmihī*), risquant d'entraîner dans sa chute le disciple qui suivrait sa trace (*bi-iqtifā' atharihi*). L'assimilation de l'erreur et de l'égarément, prépare, comme en négatif, celle de la vérité et de la voie droite.

A. La théorie de l'analogie de l'être

1. Exposition du problème

Voici un bel exemple de « problème » auquel il va falloir apporter une « solution ». Rāzī présente l'argument d'Avicenne en telle façon que pour lui, tout esprit doit s'en trouver décontenancé, perplexe (*iqtirāb*). Voici comment Tūsī résume les positions de Rāzī :

L'excellent commentateur est troublé par ce passage et présume par là même qu'il n'est esprit docte, qu'il n'est intelligence philosophique, qui ne le soit. Et ce, parce qu'il montre par force preuves empruntées [aux philosophes] que l'être ne se dit pas des êtres par homonymie (*bi-l-ishtirāk al-lafzī*). Après quoi il juge que l'existence est une même chose également (*'alā l-sawā'*) pour tous [les êtres], au point qu'il déclare que l'existence du nécessaire est équivalente (*musāwīn*) à l'existence des possibles – qu'il en soit préservé. Puis, comme il considère que l'existence des possibles est quelque chose d'accidentel (*amr 'arīḍ*) à leur essence et qu'il a établi que l'existence du nécessaire est équivalente à celle des possibles, il juge que l'existence du nécessaire aussi est accidentelle à son essence, et donc que son essence est différente de son existence – qu'il en soit préservé, et de beaucoup. Il estime que si l'on ne considère pas que l'existence du nécessaire est accidentelle à son essence, alors soit cette existence est équivalente à celle des [êtres] causés, soit l'existence se dit de celle du nécessaire et de celle des autres êtres par homonymie.³³⁹

L'argument de Rāzī peut donc se formaliser ainsi :

- (i) L'existence ne se dit pas des êtres de manière équivoque.
- (ii) L'existence est une même chose *également* en tous les êtres.
- (iii) Donc l'existence du nécessaire est identique à celle des possibles.

³³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³³⁸ *Ibid.*, p. 51.

³³⁹ *Ibid.*, p. 44.

- (iv) Or l'existence des possibles est accidentelle à leur essence.
- (v) Donc l'existence du nécessaire est accidentelle à son essence.
- (vi) Donc l'essence et l'existence du nécessaire sont distinctes.
- (vii) Or si l'existence du nécessaire n'est pas accidentelle à son essence, alors soit l'existence du nécessaire est identique aux existences causées, soit l'être se dit de l'être nécessaire et de l'être non-nécessaire de manière équivoque.

En d'autres termes, par argument *ad hominem* (*ilzām*), c'est-à-dire en assumant une prémisse avicennienne (l'existence du nécessaire est essentielle à son essence), Rāzī entendrait réduire Avicenne au dilemme suivant : soit l'être non causé, Dieu, a le même statut ontologique que l'être causé, soit l'être est équivoque – l'être ne se dit pas en un seul sens. Toutes conséquences inacceptables pour Avicenne lui-même.

Le principal enjeu du débat entre Avicenne et Rāzī, c'est que la question de l'univocité ou de l'équivocité de l'être détermine ensuite la question de l'unité et de la transcendance divine. Une question d'ontologie fondamentale détermine une question théologique. En effet, si, pour Avicenne, l'existence appartient au nécessaire par essence, pour Rāzī, elle lui appartient par accident. Et si, pour Avicenne, l'essence et l'existence du nécessaire sont identiques, pour Rāzī, elles sont distinctes. Cela a des conséquences fâcheuses pour la théologie avicennienne car pour Avicenne, la distinction entre Dieu et les créatures réside précisément en ceci, que Dieu est l'être dont l'existence est identique à l'essence, alors que les créatures sont les êtres dont l'existence est distincte de l'essence.

2. Solution : l'analogie de l'être

Si Rāzī oppose donc principalement à Avicenne les cinquième et sixième propositions du raisonnement ci-dessus, Ṭūsī reproche à Rāzī ses première et deuxième propositions. Toutes les objections de celui-ci sont fondées sur un malentendu : Rāzī ignore ce que veut dire la prédication par analogie (*al-wuqū' bi-l-tashkīk*) :

Ce qui se dit par analogie de choses différentes se dit d'elles non par homonymie, comme *'ayn* [œil/source] de ses signifiés (*mafḥūmātihī*), mais se dit de toutes en un seul sens, non pas à égalité (*bi-ma'nā wāḥid fī l-jamī' wa lakin lā 'alā l-sawā'*) – comme l'homme se dit de ses instanciations individuelles –, mais selon la différence d'*antériorité et de postériorité* (*al-ikhtilāf bi-l-taqaddum wa l-ta'akhhur*), comme le continu se dit d'une quantité et du corps doué de quantité, de *propriété et d'impropriété* (*bi-l-awlawiyya wa 'adamihā*), comme l'un se dit de ce qui est absolument indivisible et de ce qui est divisible sous un autre rapport que ce qui en fait l'unité, ou d'*intensité et de faiblesse* (*bi-l-shidda wa l-ḍa'f*), comme le blanc se dit de la neige et de l'ivoire. Or l'existence comporte toutes ces différences : elle se dit de la cause et de son effet selon l'antérieur et le postérieur, de la substance et de l'accident selon le propre et l'impropre, de la noirceur de la poix et de telle autre chose noire, et du mouvement, selon le plus et le moins – et même, du nécessaire et du possible *sous les trois rapports*³⁴⁰.

Bref, la prédication par analogie est la prédication d'*un même terme, pris en un même sens, de choses différentes, mais pas de manière égale*. De là, un analogue ne peut être une essence ou une partie d'essence (ce qui ne satisferait pas la condition selon laquelle les sujets de prédication doivent être des choses *différentes*, une essence étant identique en toutes ses instanciations), mais seulement un accident extérieur, concomitant ou séparé. Le paradigme en est la couleur, qui a des espèces infinies en puissance entre ses deux extrêmes contraires, de sorte qu'on ne peut attribuer un

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

nom à chaque nuance (*bi-l-tafṣīl*), mais seulement à un champ chromatique global (*‘alā kull jumla*). Par analogie, on ne peut donc attribuer que des propriétés *concomitantes, non constitutives*, à une totalité : ainsi, l’existence se dit de l’existence du nécessaire et de celle du possible, différentes par essence (*bi-l-huwiyya*)³⁴¹ mais dépourvues de nom « propre » (*bi-l-tafṣīl*).

L’être se dit donc en un seul sens, conformément à la doctrine des philosophes (l’univocité de l’être est sauve), sans que cela implique que l’existence du nécessaire soit *réellement* identique à l’existence des possibles (la transcendance de Dieu est sauve) : l’existence d’un concomitant commun (*mushtarik*) au nécessaire et au possible n’implique pas l’égalité (*tasāwī*) du nécessaire et du possible auxquels il est concomitant.

3. Contexte polémique : l’analogie contre l’équivocité

Avant d’en venir aux objections mêmes de Rāzī, un point sur la conception paradoxale de l’analogie de l’être par Ṭūsī. Paradoxale, parce que notre auteur appartient à une école qui est acquise à la théorie de l’équivocité de l’être. La logique de l’analogie de l’être est peu compatible avec la théologie ismaélienne. L’hénologie s’achève en une théologie apophatique, et on ne voit pas comment échapper au dilemme suivant : soit le Principe est au-delà de l’être, soit le Principe existe, mais l’être est équivoque. Si l’on décide que Dieu est l’être nécessaire, on voit mal comment soutenir la première possibilité. Et Ṭūsī s’emploiera, en particulier contre Shahrastānī, à réfuter la deuxième possibilité. Il n’a cessé de soutenir l’analogie de l’être, contre Rāzī, contre Shahrastānī, contre Qūnawī, pour montrer systématiquement que le fait que l’être se dise en un seul sens n’implique pas d’inconvénients pour la nature de Dieu : il existe un tiers mode de prédication, intermédiaire entre l’univocité pure et l’équivocité pure, qui sauvegarde la distinction de l’être nécessaire de l’être possible. Cette question est évidemment dépendante de la division de l’être en nécessaire et possible, et en particulier celle de savoir si l’être est un genre du nécessaire et du possible, ou du moins est au nécessaire et au possible ce qu’un genre est à ses espèces.

On peut résumer ainsi les problèmes, soit à laquelle cette théorie est supposée répondre, soit à laquelle elle s’expose³⁴² :

- L’être se dit également de l’être du nécessaire et de l’être du possible en tant qu’êtres.
- L’être se dit du nécessaire et du possible comme de ses propriétés les plus « spécifiques » : l’être doit donc être essentiel au nécessaire et au possible.
- D’ailleurs, le concept d’être nécessaire présuppose celui d’être. A l’inverse, une expérience de pensée de suppression de l’être supprime *ipso facto* le nécessaire.
- Si l’être est analogue, s’il se divise en nécessaire par soi et en possible par soi, l’être doit subsumer pour ainsi dire les êtres nécessaires et possibles (*ya‘ummuhumā ‘umūm^{an} mā*) et la nécessité et la possibilité doivent spécifier l’être d’une certaine manière (*yakhuṣṣuhu khuṣūṣ^{an} mā*). L’être nécessaire doit donc bien être composé (*tarakkub*) de deux aspects (*jihātayn*) différents et ne peut pas être une pure unité (*al-waḥda al-maḥḍa*).

³⁴¹ Pour qu’il n’y ait pas de confusion, il faut préciser que nous traduisons par « essence » deux mots différents, *māhiyya* et *huwiyya*. On pourrait en contester le bien-fondé : l’existence n’a pas d’« essence » à proprement parler, pas de *māhiyya*, mais elle a une *huwiyya*. Cela dit, on préfère l’usage d’un concept vague (« essence », au sens large, non technique) à un concept incompréhensible (« ipséité » et autres termes jargonants de cet acabit).

³⁴² Voir Ṭūsī, *Maṣāri‘ al-muṣāri‘*, éd. W. Madelung, Téhéran, 1383/2004, pp. 45-76, ch. 2 « De l’existence de l’être nécessaire ».

- Si la possibilité est opposée à la nécessité et si la nécessité est une propriété négative, la possibilité doit être une propriété positive. Or par hypothèse, l'être est analogue au sens où il se dit plutôt du nécessaire que du possible. Donc c'est le négatif qui existe plutôt que le positif, l'irréel qui est plus réel que le réel.
- Enfin, si l'être est analogue, il n'y a pas de raison que l'analogie soit propre à l'être mais elle peut s'étendre à tout universel : rien n'est égal, donc rien n'est univoque (l'unité, la causalité, les genres et espèces : l'un se dit de tout un, mais en un sens premier du premier principe ; « cause », « principe » et « réalité », de toute cause, principe et réalité, mais en un sens premier de l'être nécessaire ; la substance, de tout ce qui n'est pas dans un substrat, mais en un sens premier des substances intellectives etc.).

Shahrastānī va jusqu'à soutenir que la théorie de l'analogie de l'être est une invention d'Avicenne (*waḍā'a li-nafsihi*) : « ce n'est pas dans la logique des philosophes »³⁴³. En tout cas, le fond de l'affaire, c'est que l'être serait au nécessaire et au possible comme un genre à ses espèces, et que les conséquences théologiques sont ruineuses, puisqu'alors l'être nécessaire est multiple.

Ainsi, pour l'ismaélien Shahrastānī, la source de l'erreur serait qu'Avicenne considère l'être comme universel à la manière d'un genre ou d'un concomitant et invente *ad hoc* un tiers mode de prédication, l'analogie, pour éviter les fâcheuses conséquences de l'univocité de l'être. Or la seule solution serait de considérer tous les attributs divins, être, nécessaire, un, vrai, bien, savant, puissant, intellect, intelligent, intelligé etc. comme purement équivoques (en l'occurrence en un sens factitif : pour Dieu, être un, c'est unifier ; être nécessaire, c'est nécessiter ; être réel, c'est réaliser etc.). Mais pour les philosophes, dit Ṭūsī, les attributs divins ne sont ni purement univoques, ni purement équivoques. La thèse de l'équivocité pure, loin de rien résoudre, crée de nouveaux problèmes : si un terme est équivoque, alors toutes ses significations s'appliquent à Dieu, ou non. Que si certaines significations ne s'appliquent pas à Dieu, alors elles sont niées de Dieu. Donc l'équivocité ne fait que faire proliférer les attributs de négation³⁴⁴.

Après cela, c'est Qūnawī qui s'en mêle, et qui passe à côté de l'analogie de l'être : il est évident que le concept d'être s'entend en un seul sens (*mafḥūm wāḥid*). Et là encore, à peu près la même alternative que chez Rāzī : soit c'est un accident de l'essence, soit ce n'en est pas un, soit encore ce n'est ni l'un ni l'autre.

- Dans le premier cas, toute existence est l'accident d'une essence, celle du nécessaire non moins que le reste. Bref, Dieu n'existe que par accident – comme tout, du reste.
- Dans le deuxième cas, l'existence n'est l'accident d'aucune essence. Et cependant, les essences possibles existent, ou non : que si elles existent, leur existence doit être identique à leur essence, et alors l'existence ne s'entend pas en un seul sens.
- Dans le troisième cas, l'existence de l'être nécessaire ne peut être abstraite de l'essence que par une cause extérieure, donc l'être nécessaire par soi est nécessaire par un autre³⁴⁵.

4. L'interprétation originale de l'analogie de l'être par Ṭūsī

³⁴³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 74-75.

³⁴⁵ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 48-49.

Notre auteur doit donc d'abord montrer que le dilemme « univocité ou équivocité » n'en est pas un. Il y a un tiers mode de prédication, intermédiaire. Un prédicat purement univoque se dit également de tout sujet ; or analogie n'est pas univocité pure (la neige et l'ivoire ne sont pas également blancs). Et si l'être ne peut être *purement* univoque, c'est qu'il n'est pas un *genre* du nécessaire et du possible. D'abord, il n'appartient pas à l'essence du nécessaire et du possible : si l'être se divise en substance et en accident, qu'il en est lui-même un accident, et que tout possible est ou une substance, ou un accident, l'être est un accident du possible. Ensuite, ce n'est pas parce que l'être est analogue à ses sujets que *tout* universel l'est³⁴⁶ :

- Les universaux les plus universels (cause, unité, réalité, principe) sont analogues.
- La substance est univoque : en tant que non inhérente à un substrat, toute substance est égale en tant que substance (si la substance rationnelle se distingue des irrationnelles, ce n'est pas en tant que substance).
- Les genres et espèces sont univoques : le cheval, le bœuf etc., sont *également* des animaux. Zayd et 'Amr sont *également* des hommes.

Ṭūsī cherche à montrer que, loin d'être une innovation, on peut en trouver l'origine chez Aristote : la théorie de l'analogie n'est pas une invention *ad hoc* d'Avicenne qui viendrait résoudre tous les problèmes comme une espèce de *deus ex machina*. Voici l'exposé le plus complet que notre auteur propose sur ce sujet :

J'ai mis la main sur certains traités de logique après avoir écrit ce petit commentaire, et j'ai trouvé dans les *Topiques* VI, 10 qu'Aristote dit : « Comme certains homonymes peuvent si peu apparaître comme tels qu'on ne voit pas qu'ils le sont, on doit, en interrogeant [l'interlocuteur], les employer comme s'ils étaient synonymes. En effet, la définition de l'un des deux termes ne s'appliquant pas à l'autre, on verra alors qu'il n'a pas été défini comme il faut : car il faut que la définition s'applique à chacun. Dans sa réponse, [l'interlocuteur] doit alors les distinguer. Mais comme certains prétendent que le synonyme est en fait un homonyme synonyme, parce que [sa définition] s'applique aux deux, on doit chercher en pareils cas s'il est homonyme *ou* synonyme ». Puis il dit : « de plus, si quelqu'un définit quelque chose qui se dit en plusieurs sens de telle manière que sa définition ne s'applique pas à tous, on ne dit pas que c'est un homonyme et on ne dit pas que le nom s'applique à tout, parce que la définition non plus ne s'y applique pas ».

Il me semble qu'on a là une explication assez claire de ce qu'on entend par les noms analogues. J'ai trouvé dans la traduction du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, au début des *Catégories* I, par Yahyā ibn 'Adī que « d'autres soutiennent qu'il n'y a qu'une seule catégorie, à savoir l'être. En effet, il se prédique de tout. Leur argument est le suivant : l'être se dit des substances et des accidents, qui sont d'espèces différentes. De plus, l'être se dit d'eux par essence (*bi-mā huwa*), or ce qui se prédique de plusieurs individus d'espèces différentes par essence est un genre, donc l'être est un genre. Or nous répondons que cela seul ne suffit pas à être un genre, mais qu'un genre ne peut s'attribuer que de manière univoque. Or l'être ne se dit de la substance et de l'accident que de manière équivoque. Il faut entendre par "équivocité" (homonymie, *ittifāq*) une équivocité de nom et de définition, car ce qui existe, c'est ce qui peut subsister par soi ou par un autre. Or cette définition ne s'applique pas tout à fait à la substance, mais à moitié, parce que celle-ci subsiste par soi, ni tout à fait à l'accident, mais à moitié, parce que celui-ci subsiste par un autre ».

J'ai trouvé dans le commentaire de l'*Isagogé* de Porphyre par Mattā [ibn Yūnus] : « Si l'être est un genre de la substance, de la quantité, de la qualité etc., il doit avoir par rapport à elles les mêmes conditions qu'un genre par rapport à ses espèces. Or le genre est par rapport à ses espèces dans les conditions suivantes : ses espèces lui appartiennent de manière équivalente, c'est-à-dire qu'une espèce peut bien exister *après* (*muta'akhhir*) une autre, cependant elle n'en appartient *pas moins* (*ma'a*) qu'elle à ce genre, sans qu'aucune précède (*lā aqdam*) une autre, ou vaille mieux (*lā aḥaqq*) qu'une autre. » Puis il dit : « Or nous trouvons que la substance existe davantage, avant tout, et plus

³⁴⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 1383/2004, p. 62.

proprement (*akthar wa aqdam wa aḥaqq*) ». Puis il dit : « On peut objecter : comment l'être ne serait-il attribué [à la substance, la qualité, la quantité etc.] que de manière équivoque ? Car ce qui se dit des choses de cette manière, les choses n'en ont en partage que le nom. Or nous trouvons que substance, quantité, qualité etc. n'ont pas seulement en partage le *nom*, mais le *fait* (*ma'nā*) d'être, fût-ce de diverses manières. » Puis il dit : « cette propriété (*ma'nā*) commune à toutes ces choses de ce point de vue est intermédiaire entre l'essence (*ma'nā*) par laquelle les choses sont synonymes, et le nom par lequel les choses sont homonymes. Or en vérité, elle peut se dire dans ces deux sens à la fois, parce que si elle est intermédiaire, ce n'est jamais que par l'un de ces deux côtés, et c'est en ce sens que les dix genres participent de l'existence. »

Parmi les modernes, Abū Naṣr Fārābī écrit dans les *Catégories* : « Les dix genres ont des noms "diversivoques" (*asmā' mutabāyina*), par lesquels précisément ils se distinguent les uns des autres, comme la substance, la quantité, la qualité etc. Mais ils ont aussi des noms plurivoques (*mutarādifa*), qui s'appliquent à tous – être, chose, un –, car ils peuvent se dire de toutes ces choses de manière équivoque (*bi-ishtirāk*) : ils relèvent de ces sortes d'homonymes qui se disent selon un ordre analogue (*bi-tartīb mutanāsib*), car l'être se dit d'abord de la substance, puis de chacune des autres catégories. »

Il dit dans *De la démonstration* : « Les termes employés comme genres et différences dans les définitions sont de deux sortes : d'une part, on a par exemple le genre "animal" et la différence "rationnel", d'autres part, on a les termes purement analogues (*al-mushakkaka al-tāmmat al-tashkīk*), comme "être", "un", "perfection", "puissance" etc. La première sorte désigne plus proprement le genre, *stricto sensu* ». Il dit aussi : « Quant aux définitions qui se composent de toutes ces parties, ce qui tient lieu de genre, au sens strict, dans la définition peut n'être pas du tout un genre, mais un nom analogue, ou un genre pris en un autre sens ». Enfin, il dit dans les *Réfutations sophistiques* que « parmi les amphibologies (*al-alfāz al-mughāllaṭa*), il y en a qui sont homonymes (*al-ism al-mushtarik*) et d'autres, analogues (*al-ism al-mushakkak*), dont nous avons déjà montré la différence. » Il y dit aussi : « Parmi les homonymes, il y en a qui sont analogues, figurés (*musta'ār*) et transposés (*manqūl*). »³⁴⁷

Tout ce que parvient à montrer Ṭūsī, en vérité, ce n'est pas du tout que la théorie de *l'analogie de l'être* n'a rien d'original, comme il le prétend : si la théorie de *l'analogie de l'être* n'est pas originale, la théorie de *l'analogie de l'être*, elle, l'est. Voilà encore un tour de passe-passe de notre auteur : je vais vous montrer que la doctrine avicennienne de *l'analogie de l'être* est classique ; la preuve : la doctrine de *l'analogie* tout court remonte à Aristote³⁴⁸.

Mais remarquons que *l'analogie de l'être* de Ṭūsī n'est déjà plus exactement celle d'Avicenne. Ṭūsī y ajoute une petite modification qui a des grandes conséquences. Selon les *Catégories* du *Shifā'* (I, 2)³⁴⁹, l'existence se dit selon :

- l'antérieur et le postérieur (de la substance et de l'accident) ;
- le propre (*awlawiyya*) et l'impropre :
 - selon l'antérieur et postérieur ;
 - simultanés – mais différents selon la perfection (à savoir être par soi, *bi-dhātihī*, ou par un autre, *min ghayrihī*).

La troisième classe de termes analogues absolus, selon la force et la faiblesse, a pour paradigme la blancheur et la philosophie.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 58-62.

³⁴⁸ Treiger, A., « Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (*taškīk al-wujūd, analogia entis*) and its Greek and Arabic sources », in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion, Studies in Honor of Dimitri Gutas*, éd. D. Reisman et F. Opwis, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 83, Leyde-Boston, 2011, pp. 327-363.

³⁴⁹ Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Mantiq, al-Maqūlāt*, éd. I. Madkour, M. el-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani, al-Hay'a al-'amma, Le Caire, 1378/1959, pp. 9-17.

On n'a donc pas trace à ce stade d'une variation analogique de l'être selon le plus et le moins (entendre l'intensité et la faiblesse). Mais, bien plus, Avicenne dit explicitement le contraire dans la *Métaphysique* du *Shifā'* (VI, 3)³⁵⁰, selon laquelle l'existence se dit selon :

- l'antérieur et le postérieur (*taqaddum wa ta'akhhur*) de la cause et de l'effet ;
- l'indépendance et la dépendance (*istighnā' wa ḥājja*) de ce qui est par soi ou par un autre ;
- la nécessité et la possibilité (*wujūb wa imkān*) de la cause (absolue ou relative, soit à la totalité, soit à une partie des effets) et de l'effet.

Mais *non selon la force et la faiblesse* (*shidda wa du'f*), précise Avicenne. La *différence intensive de l'existence* est donc une position originale de Ṭūsī³⁵¹, déjà avancée par Avicenne, mais à demi-mot, dans les *Mubāḥathāt* : l'existence se dit de la substance et de l'accident selon la force et la faiblesse car « tout être dont l'existence est due à moins d'intermédiaires existe plus fort (*aqwā wujūd^{an}*) »³⁵².

Ṭūsī a ses raisons de défendre l'analogie de l'être. Dans le système ismaélien, tout autre que l'Un est soumis à opposition (*taḍādd*) et gradation (*tarattub*). Et la conception de la gradation semble bien prendre la direction d'une analogie réelle de l'être, avec une variation des « modes » d'existence (voire, littéralement, des existences elles-mêmes, *wujūdāt*). Il y aurait hiérarchie non seulement des *existants*, mais des *existences* :

Les servants de la Convocation bien guidée [...] déclarent : nombreuses sont les catégories de l'existence dévolue aux créatures, tout comme leurs combinaisons. Pour que cela prenne forme pour les disciples, elles se ramèneront à quatre catégories principales : l'existence partielle, l'existence partielle tournée vers l'existence totale, l'existence totale et l'existence au-delà du partiel et du total. L'existence partielle est l'existence des gens du monde du semblant, où se mélangent le Réel et la fausseté. L'existence partielle tournée vers l'existence totale est l'existence des gens du monde médian, qui tournent leur face, depuis le monde du commun voué au semblant, vers le monde des élus de la distinction. L'existence totale est l'existence des gens du monde des élus de la distinction absolue, qui est séparée du mélange avec la fausseté et cela sous tous les aspects. L'existence au-delà du total et du partiel, à supposer que l'on puisse en parler, on pourra en dire ceci : on la sait dépouillée aussi bien de ce qui relève du commun des gens du semblant que des élus de la distinction.³⁵³

Pour autant, ce qu'il semble toucher du doigt dans son moment ismaélien, notre auteur va l'écarter tout à fait d'un revers de la main dans son moment duodécimain. Il semble explicitement se dédire quand il affirme, dans le *Tajrīd al-i'tiqād*, que « l'existence n'est pas susceptible d'augmentation (*tazāyud*), ni d'intensification (*ishtidād*) ». C'est ce que soutiennent la plupart des vrais savants (*muḥaqqiqūn*) selon Ḥillī. En effet, si l'augmentation, c'est de l'être, alors il y a union des identiques ; sinon, union des opposés. Et, après l'intensification, si rien d'autre n'apparaît, c'est que l'intensification n'en est pas une : la chose initiale reste telle qu'elle était. A l'inverse, si quelque chose d'autre apparaît, si ce qui apparaît est différent de ce qui existait, alors ce n'est pas

³⁵⁰ Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, Le Caire, 1380/1960, pp. 268-278.

³⁵¹ Bonmariage, C., *Le Réel et les réalités, Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*, Vrin, Etudes musulmanes XLI, 2007, pp. 54-74.

³⁵² Voir Mayer, T., « Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the *Iṣārāt* and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence », in *Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, éd. D.C. Reisman et A. H. al-Rahim, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science, Leyde-Boston, 2003, pp. 199-218.

³⁵³ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt, Rawdat al-taslīm*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 236-237.

l'intensification d'un seul et même être, mais c'est quelque chose d'autre qui apparaît en plus. Et si ce n'en est pas différent, il n'y a pas d'intensification du tout³⁵⁴.

Il ne nous semble pas cependant que Ṭūsī se contredise. Bien plutôt, cela confirme seulement qu'il ne peut pas concevoir l'analogie de l'être comme une modulation de l'existence : l'existence n'est pas (réellement, concrètement) susceptible de plus et de moins, l'existence n'est pas (réellement, concrètement) plus ou moins intense. D'ailleurs, notre auteur maintient invariablement, jusqu'au bout, la doctrine de la prédication analogique de l'existence : « L'existence connaissable (*al-wujūd al-ma'lūm*) est celle qui se dit par analogie (*al-maqūl bi-l-tashkīk*). Son existence propre, non. »³⁵⁵ Mais la *logique* de l'existence est subordonnée à la *réalité* du même et de l'autre, c'est-à-dire des essences. Le même et l'autre ne se distribuent pas dans la réalité en fonction des modulations de l'être, pouvant faire passer le même dans l'autre et l'autre dans le même. Ṭūsī va même expliquer à la suite d'Avicenne que c'est absurde : deux choses (différentes, par définition) ne peuvent pas devenir identiques (*ittiḥād*) (*Ishārāt* VII, 11). A notre connaissance, Ṭūsī commet une, et une seule, infraction à ce principe, à savoir qu'il y a au moins un cas d'unification (*ittiḥād*) de choses diverses (*mutabāyanān*), l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire de deux substances réellement distinctes (*Ishārāt* VI, 9), comme on l'a signalée. Mais savoir pourquoi à la fois 1) une chose ne peut devenir une autre (ce qui est établi en particulier en contexte noétique pour réfuter que l'intellect, l'intelligent, l'intelligible ne fassent qu'un ou soient identiques) et 2) le lien de l'âme et du corps est une union (réelle), c'est une tout autre question.

Revenons à la question qui nous occupe : savoir pourquoi l'existence n'est pas un attribut comme les autres. Ṭūsī se fait alors fort de rapporter et de réfuter sept objections de Rāzī, qu'il prétend pouvoir résoudre sur la simple base d'une théorie bien comprise de la prédication par analogie.

B. L'être et l'essence

1. Relation d'ordre de l'essence et de l'existence : la question du primat de l'essence ou de l'existence

L'objet de l'avertissement avicennien est de montrer que l'essence cause ses attributs, *sauf l'existence*. Dans la série des objections, les trois dernières ouvrent une des principales questions de la tradition exégétique avicennienne : est-ce l'existence qui précède l'essence ? Ou l'essence, qui précède l'existence ? Ce dilemme rend possible deux compréhensions et réceptions possibles de la doctrine d'Avicenne. On pressent que Rāzī, en raison de ses sympathies ash'arites, doit privilégier la thèse de l'antériorité de l'essence, à rebours même du texte d'Avicenne qu'il commente. Dans ses trois dernières objections, il pointe les incohérences de la doctrine du primat de l'existence³⁵⁶.

D'abord, Rāzī feint de ne même pas comprendre la thèse de l'antériorité de l'existence. Ou du moins, la réfutation de la thèse inverse, celle de l'antériorité de l'essence, fondée sur un non-sens. Pour Avicenne, si l'essence impliquait l'existence, elle serait antérieure à l'existence dans l'existence, ce qui est absurde. Mais, précisément, dit Rāzī, *précéder* (*al-taqaddum*), ce n'est rien d'autre que *causer* (*al-ta'thīr*). L'argument est donc tautologique (« Si l'essence causait l'existence, alors elle

³⁵⁴ al-'Allāma al-Ḥillī, *Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-i'tiqād*, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth, 1988, p. 12.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 46.

³⁵⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 49-51.

causerait l'existence »). En fait, pour Rāzī, « l'essence ne précède pas l'existence » ne voudrait dire d'autre, sinon : « la cause ne cause pas son effet », ce qui n'est pas moins absurde. Bref, pour Avicenne, l'essence ne peut pas précéder l'existence, sinon il y aurait de l'être avant l'être ; pour Rāzī, l'essence peut bien précéder l'existence, comme la cause précède l'effet.

Or, on sait bien qu'une cause ne peut agir que si elle existe déjà et qu'une chose ne peut être à elle-même sa propre cause. Cela va de soi (*bi-l-ḍarūra*), ce n'est donc pas le problème, selon Tūsī. En revanche, il ne va pas du tout de soi que précéder, ce soit causer, et Rāzī les confond abusivement. Mais qu'importe, admettons : même alors, l'essence ne peut produire un effet à moins d'exister concrètement (*fī l-a'yān*). Mais alors, il faudrait déjà exister pour causer l'existence. Dire que l'essence cause (ou précède) l'existence, c'est dire qu'elle préexiste à l'existence. Ce n'est pas l'antériorité de l'existence qui est inconcevable (*lā yutaṣawwar*), c'est bien l'antériorité de l'essence.

2) L'objection suivante est encore un argument *ad hominem* : on ne voit pas pourquoi Avicenne n'accorde pas à la cause *active* ce qu'il concède à la cause *passive*. Si l'essence peut recevoir (*qābila*) l'existence sans toutefois être antérieure à celle-ci, elle peut bien aussi la produire (*fā'ila*) sans davantage la précéder. Bref, pas besoin de préexister à l'existence pour agir (*fī'l*) ou subir (*qubūl*).

La réponse est décisive. Le principe – et le problème – de l'argument de Rāzī, pour Tūsī, c'est que celui-ci se représente que l'essence a une réalité (*thubūt*) extérieure lors même qu'elle n'existe pas, *puis* qu'elle se mettrait à exister. Or « le fait qu'il y ait une essence, c'est son existence (*kawn al-māhiyya huwa wujūduhā*) ». L'essence ne peut être séparée (*tatajarrad*) de l'existence, sinon par la raison. Non qu'elle soit disjointe (*munfakka*) de l'existence, même dans la raison (« le fait d'être dans la raison est une *existence* mentale, non moins que le fait d'être dans le monde extérieur est une existence extérieure »). Mais elle peut être perçue seule par la raison, indépendamment de l'existence. « Or ne pas concevoir quelque chose, ce n'est pas concevoir qu'elle n'est pas (*'adam i'tibār shay' laysa bi-i'tibār li-'adamihī*) » : ne pas concevoir l'existence de l'essence, ce n'est pas concevoir que l'essence n'existe pas. En un mot : (Th1) L'attribution de l'existence à l'essence est un être de raison (*amr 'aqīl*). (Th2) L'essence n'a pas une existence séparable (*munfarid*). Et (Th3) l'accident d'existence n'« existe » pas lui-même. C'est en quoi l'existence n'est en aucune façon à l'essence ce qu'est un accident à un substrat. Et l'union (*ijtimā'*) de l'essence et de l'existence n'a pas davantage à voir avec celle d'un patient (*qābil*) à son affection (*maqbul*). Encore une fois, « s'il y a une essence, le fait qu'elle soit, c'est son existence (*al-māhiyya idhā kānat fa-kawnuhā huwa wujūduhā*) »³⁵⁷.

Ainsi, à proprement parler, l'essence ne « reçoit » (*qābila*) l'existence qu'en tant qu'elle existe dans la seule raison, mais elle ne peut produire (*fā'ila*) d'attribut extérieur, quand elle n'existe que dans la raison.

3) Dernière objection *ex concessu* : s'il est vrai que l'essence – l'essence pure, non pas l'essence-existante – puisse causer certains de ses attributs, elle peut donc produire un effet lors même qu'elle n'est pas liée (*iqtirān*) à l'existence. L'essence pure (*indifférente à l'existence* comme à la non-existence) peut bien avoir une efficacité causale en tant qu'essence pure (*min ḥaythu hiya hiya*). Une cause n'a pas nécessairement à exister pour causer.

Mais, en vertu de sa distinction précédente, Tūsī distingue deux choses : autre chose est le fait de *ne pas concevoir l'existence avec l'essence* quand celle-ci cause un attribut, autre chose le fait que *l'essence soit disjointe de l'existence* quand elle cause un attribut. Cela n'implique pas ceci. Si

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 50.

l'essence *comme telle* ne peut en aucune façon être disjointe de l'existence, l'essence *en tant qu'efficace* ne le peut pas davantage, à plus forte raison. On en revient donc à la conclusion infaillible de notre auteur sur cette question de la relation d'ordre entre l'essence et l'existence : il est *inconcevable* que l'essence cause l'existence, puisque, à supposer que ce soit le cas, il faudrait qu'elle existe déjà au moment même où elle la cause.

2. L'essence précède l'existence

La question se disjoint elle-même en deux niveaux, mais qui se rejoignent : l'existence précède-t-elle l'essence des possibles ? du nécessaire ? Avant de surdéterminer la question par ses implications théologiques, contentons-nous donc d'abord de constater ce qui se passe au niveau des possibles. Rāzī aborde cette question dans les *Mabāḥith*³⁵⁸ de telle manière que nous pourrions formuler ainsi son problème : quelles sont les conditions de possibilité *a priori* pour qu'une essence *reçoive* l'existence ? Et ce, indépendamment même de l'action des causes qui la lui donnent. Autrement dit, dans la manière même dont le problème se pose à lui, il y a une essence toujours déjà donnée comme un sujet possiblement réceptif à l'existence. Il faut se donner d'abord l'essence, l'existence ne vient qu'après, par surcroît.

Il montre d'abord que la possibilité n'est pas la raison pour laquelle le possible vient à exister. Pour deux raisons : 1) l'essence à laquelle survient (*'ārid*) l'existence est une essence possible qui peut recevoir (*qābil*) l'existence, or le sujet précède ce qui l'affecte (ce qui reçoit précède ce qui est reçu), donc il est impossible que le *pur* possible (en tant que *non existant*) reçoive l'existence. De plus, 2) le possible est un non-être, or le non-être n'implique pas l'être, donc l'essence du possible ne peut impliquer l'existence. Ainsi, la possibilité en tant que possibilité est une condition insuffisante pour que l'essence reçoive l'existence (CQFD).

Il faut donc une condition supplémentaire, et c'est l'individuation (*ta'ayyun*). Laquelle à son tour, nécessaire, est ou non suffisante. Si elle ne l'est pas, soit (i) on a une régression à l'infini d'existences (il est nécessaire que l'essence déterminée existe toujours déjà pour recevoir l'existence), soit (ii) l'être est un pur homonyme et il se dit d'un non-être (l'essence déterminée avant qu'elle ait reçu l'existence) et d'un être (cette même essence après qu'elle a reçu l'existence). Les deux hypothèses sont absurdes. Par élimination, reste que l'individuation suffit à entraîner (*ta'thīr*) l'existence. Bref, l'essence reçoit l'existence à la condition nécessaire et suffisante d'être *un substrat possible individuel, déterminé*.

Problème : deux objections récurrentes qui valent pour l'existence valent pour l'individuation. En effet, 1) l'individuation (*tashakhkhus*) est un concomitant de l'essence. Or si l'existence précède l'essence donc l'individuation, il y a de l'être indéterminé, ce qui est proprement inconcevable. Et 2) si *une* essence reçoit l'individuation pour recevoir l'existence, elle est toujours déjà individuée avant que de recevoir l'individuation, et il y a une régression à l'infini des déterminations individuanes. Pour interrompre la régression, il faut bien que la détermination suffise à entraîner l'existence. Il semble donc que ce soit le dernier mot de Rāzī : l'essence peut exister précisément parce qu'elle est déjà *une* essence et *cette* essence qu'elle est avant que d'être.

3. La conception ash'arite razienne du rapport essence/existence : une conception mu'tazilite qui s'ignore ?

³⁵⁸ al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa l-ṭabī'iyyāt*, éd. M. al-Baghdādī, Intishārāt dhawī l-qurbā, Qum, 1428/2007, pp. 126-130.

Si Ṭūsī s’oppose à l’antériorité de l’essence à l’existence, ce n’est pas seulement pour les raisons théologiques qu’on va voir par la suite (l’antériorité de l’essence divine sur les attributs divins), mais pour une raison purement ontologique : il ne comprend pas ce que serait un mode d’ « être » qui ne serait ni l’existence, ni l’inexistence. Or quiconque soutient que l’essence précède l’existence est condamné à soutenir qu’il y a quelque chose avant l’existence (quelque chose qui n’existe pas encore, mais qui n’est pas rien, puisque c’est bien quelque chose).

C’est une doctrine pour ainsi dire crypto-mu’tazilite que dénonce Ṭūsī chez Rāzī, à savoir le concept du statut ontologique de la *subsistance* (*thubūt*). Mais aussi bien, plus tard, chez le soufi Qūnawī, comme chez tous ceux qui soutiennent le primat de l’essence sur l’existence : « la doctrine des essences créées (*ghayr maj’ūla*) douées d’une sorte d’existence (*ḍarb min al-wujūd*) est proche de la doctrine des mu’tazilites, car ceux-ci soutiennent qu’elles subsistent alors même qu’elles n’existent pas (*thubūtuhā ḥāla ‘adamihā*), et ils distinguent subsistance (*thubūt*) et existence (*wujūd*) »³⁵⁹.

Rāzī a d’une certaine manière anticipé l’objection et y a répondu en partie dans les *Maṭālib*³⁶⁰ : à l’argument avicennien selon lequel on peut concevoir une essence tout en doutant de son existence, Rāzī objecte que l’on pourrait dire que pour comprendre une essence, il faut qu’elle existe déjà mentalement. Il y répond que l’on peut quand même concevoir cette essence *indépendamment de son existence mentale*, parce que l’existence dans la pensée est une existence *pour la conscience* (*li-l-shu’ūr*), non *dans la conscience* (*fī l-shu’ūr*). On pourrait dire que Rāzī substitue une théorie de l’*intentionnalité* à une théorie de l’*inhérence*. A ce prix, on peut affirmer qu’il y a une essence, avant même que cette essence n’existe. Si elle peut exister *dans* l’esprit, c’est parce qu’elle subsiste déjà à la fois en soi mais *pour* l’esprit.

Il n’en demeure pas moins que la réponse de Ṭūsī est doublement intéressante : car celui-ci, d’abord, impute une doctrine mu’tazilite à un théologien ash’arite, la doctrine du *thubūt* (subsistance), comme tiers statut ontologique non seulement *en plus de* l’être et du non-être, mais *avant* l’être. Et Rāzī amalgamerait l’essence des philosophes à l’objet subsistant non existant des théologiens mu’tazilites. Ce serait là le présupposé majeur dont découlent un certain nombre d’idées fausses :

- (Th1) L’existence est inhérente (*ḥāll*) à l’essence.
- (Th2) Le rapport de l’essence à l’existence est identique au rapport d’un substrat à un accident.
- (Th3) Le rapport de l’essence à l’existence est identique au rapport d’un patient à une passion.
- (Th4) L’existence se conjoint (*muqtarin*) à l’essence.

Ensuite, Ṭūsī révisé la théorie des universaux d’Avicenne. Il y a deux modes d’existence : l’existence est soit concrète (*fī l-a’yān*), soit mentale (*fī l-dhihn*). Et il y a trois sortes d’essences : l’essence concrète (*fī l-a’yān*), mentale (*fī l-dhihn*), ou absolue (*muṭlaq*). Or l’essence absolue, à proprement parler, *n’existe pas*, car c’est l’essence en tant que telle (*min ḥaythu hiya hiya*), non déterminée (en tant qu’existante ou non existante entre autres choses). Autrement dit, l’essence a une extension plus vaste que l’existence en ce qu’il y a des *essences non existantes* – on voit d’ailleurs mal comment Avicenne échapperait à l’homologation de l’essence absolue et de l’objet

³⁵⁹ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 107.

³⁶⁰ al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *al-Maṭālib al-‘āliyya min al-‘ilm al-ilāhī*, éd. A. Ḥajāzī al-Safā, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beyrouth, 1407/1987, vol. 1, p. 25.

subsistant non existant. Ṭūsī règle la question : l'essence absolue n'est qu'un point de vue mental (*i'tibār*) sur l'essence mentale. L'intellect peut *considérer* l'essence « non-en-tant-qu'existante », pour ainsi dire, ce qui n'implique pas que l'essence soit non existante : autre chose est l'essence *non en tant qu'existante*, autre chose l'essence *en tant que non existante*. En réalité, il n'y a d'essence qu'existante (au moins mentalement).

Cela règle d'ailleurs une question qui rend perplexe M. Marmura : à savoir qu'il est impossible qu'à la fois l'essence et l'existence soient coextensives (d'après la *Métaphysique du Shifā'* I, 5), et que l'essence en tant que telle n'existe ni concrètement, ni mentalement, n'existe *absolument* pas (d'après la *Métaphysique du Shifā'* V, 1)³⁶¹. Ṭūsī n'est pas homme à se laisser démonter par la difficulté : si l'essence est considérée absolument, elle existe mentalement. Paradoxalement, l'essence absolue n'est pas *absolument* absolue : elle ne l'est que *pour la raison*.

De là encore, Ṭūsī écarte un pseudo-problème : il est *inconcevable* que l'essence précède l'existence (ce qui ne l'empêche pas de prendre très au sérieux le dilemme du primat de l'existence ou de l'essence), et il l'est encore plus que la série des existences régresse à l'infini (si l'essence précède l'existence, l'essence existe avant d'exister etc.). Encore une fois, « *le fait qu'il y ait (kawn) une essence, c'est son existence (wujūd)* ». Car s'il n'y a pas d'existence, il n'y a pas d'essence *du tout*.

Notons enfin que c'est par la doctrine *ishrāqī* de Suhrawardī selon laquelle l'existence est un être de raison (*amr i'tibārī*) que Ṭūsī réfute l'assimilation du rapport essence/existence au rapport substrat/accident. Ou plutôt, ce n'est pas tant l'existence qui est un être de raison que le fait que l'essence ait la propriété d'exister (*ittiṣāf al-māhiyya bi-l-wujūd*). La doctrine de Suhrawardī vise essentiellement à éliminer la doctrine de Rāzī selon laquelle l'existence s'ajoute à la quiddité (*Hikmat al-ishrāq*, I, 3, 3)³⁶². Or Ṭūsī nuance cette position : si l'existence ne s'ajoute pas à l'essence *in concreto*, elle peut s'y ajouter *in mente*. Ainsi, la thèse razienne de l'ajout de l'existence a suscité trois positions :

- (1) L'existence s'ajoute à l'essence [*in concreto*] (Rāzī).
- (2) L'existence ne s'ajoute [*absolument*] pas à l'essence (Suhrawardī).
- (3) L'existence s'ajoute à l'essence [*in mente*] (Ṭūsī).

4. La question de la création des essences

Dernier argument, extérieur aux commentaires des *Ishārāt*, mais qui permet d'éclairer le contexte du débat sur la priorité de l'essence ou de l'existence : ce n'est plus un argument d'ordre purement ontologique, où il y va du statut ontologique de l'essence en tant qu'essence, ou de l'essence non existante, mais un argument d'ordre théologique, où il y va du rapport entre Dieu et les êtres dans la création. Mais les deux arguments se rencontrent dans la thèse de la priorité de l'essence : si l'acte de créer consiste à donner l'existence, il faut bien donner l'existence à quelque chose. De là, si Dieu crée, et si créer, c'est faire être, l'essence précède l'existence. C'est *grosso modo* la ligne suivie par Qūnawī qui, pour cette raison même, à la suite d'ibn 'Arabī, va entraîner l'ontologie soufie du côté de l'ontologie théologique. La correspondance de Ṭūsī nous livre donc des arguments

³⁶¹ Marmura, M., « Quiddity and Universality in Avicenna », in *Neoplatonism and Islamic Thought*, éd. P. Morewedge, State University of New York Press, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, Vol. 5, New York, 1992, pp. 77-88.

³⁶² Suhrawardī, Shihābaddīn Yahyā, *Œuvres philosophiques et mystiques*, éd. H. Corbin, S. H. Nasr et alii, Institut d'Etudes et de Recherches Culturelles, Bibliothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1945-2001, vol. 2, pp. 64-73.

supplémentaires de notre auteur en faveur du primat de l'existence et nous permet de vérifier qu'il est resté constant sur cette doctrine.

Qūnawī questionne Ṭūsī sur le statut ontologique de l'essence par le biais de la question de la création : les essences possibles sont-elles ou non créées (*maj'ūla*) ? Pour Qūnawī, conformément à la doctrine d'Ibn 'Arabī, il y a des essences subsistantes (*a'yān thābita*) non existantes (*ma'dūma*). En effet, l'être peut être considéré comme :

- indéterminé (l'être absolu, *muṭlaq*) ;
- déterminé (*'ayn*), en tant qu'il est :
 - dans la science divine (*fī l-'ilm*), c'est-à-dire encore inexistant (*ma'dūm*) : c'est la réalité (*ḥaqīqa*), l'essence (*ma'nā*), l'essence subsistante (*'ayn thābit*), ou « chose de la substance » (*shay'iyat al-thubūt*) ;
 - dans le monde extérieur (*fī l-khārij*), c'est-à-dire existant (*mawjūd*) : c'est alors l'essence concrète (*'ayn*), l'être (*mawjūd, kawn, kā'in*), ou « chose de l'existence » (*shay'iyat al-wujūd*)³⁶³.

Mais *quid* de la quiddité des philosophes ? Qūnawī identifie, dans *Miftāḥ al-ghayb*, I, la réalité de tout être avec l'essence subsistante (*'ayn thābit*), la quiddité (*māhiyya*), le cognoscible inexistant (*al-ma'lūm al-ma'dūm*) ou la chose subsistante (*al-shay' al-thābit*) : autrement dit, soufis, philosophes et théologiens mu'tazilites parlent d'une même chose sous divers noms³⁶⁴.

La force de Ṭūsī, c'est de disjoindre les deux parties de l'implication voulue par Qūnawī : si les essences sont éternelles, l'essence précède l'existence. Pas du tout, répond notre auteur : j'admets l'antécédent, pas le conséquent³⁶⁵. En effet, les essences sont incréées : « on ne peut pas faire ce qui a déjà été fait », ce qui serait l'équivalent dans l'ordre ontologique de ce qu'est la pétition de principe (*taḥṣīl al-ḥāṣil*) dans l'ordre logique. L'essence n'est pas créée *en tant qu'essence* mais *en tant qu'existante*. Ainsi, le noir n'est pas créé *en tant que noir*, il est créé *en tant qu'être* par l'acte créateur (*bi-ja'l jā'il*). Si l'on se donne quelque chose comme le noir, puis que l'on conçoit qu'un agent le crée, on ne conçoit guère de changement dans l'objet qu'on a présupposé. La question de savoir si le noir est produit par un agent se décompose en deux éléments : (1) la présupposition de l'essence du noir et (2) la question de savoir si un agent crée (*abda'a*) le noir comme quelque chose d'existant (*mawjūd*). En ce sens, et en ce sens seulement, il est vrai que les essences sont créées par Dieu. On a donc chez notre auteur l'aveu que l'essence précède l'existence au point de vue de la création, mais seulement sous un certain rapport, à savoir en tant que l'essence est le *présupposé* (*fard*) nécessaire de toute existenciation, mais seulement alors en tant qu'être de raison et aspect de la chose. Mais le fait que l'existence s'ajoute à l'essence n'ajoute rien à l'essence. Ṭūsī est clair : si je conçois qu'un agent donne l'existence à une essence, il ne s'est produit dans la chose *aucun changement*. On n'est pas loin de l'exemple kantien des cent thalers.

Bien plus, Ṭūsī confirme cela en affirmant que l'existence n'est jamais disjointe de l'essence. Pour le prouver, alors que Qūnawī demande si les essences en soi sont des choses réelles (*umūr wujūdiyya*) au sens où elles ont une sorte (*ḍarb*) d'existence, ou des choses non-existantes (*umūr*

³⁶³ Voir Chittick, W., « Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being », in *International Philosophical Quarterly* 21, 1981, pp. 171-184 ; « Qūnawī on the One Wujūd », in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 49, 2011, pp. 117-127.

³⁶⁴ Qūnawī, Ṣadr al-dīn, *Miftāḥ ghayb al-jam' wa l-wujūd wa sharḥuhu Miṣbāḥ al-'uns bayna l-ma'qūl wa l-mashhūd*, éd. 'A. I. al-Kayyālī, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, Beyrouth, 2010, p. 21.

³⁶⁵ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 54-57 et pp. 104-105.

'*adamiyya*), Ṭūsī répond que l'essence n'est pas une chose réelle, au sens où l'essence en tant qu'essence n'est rien d'autre qu'essence, mais elle a une sorte d'existence, car 1) quand on se représente une essence, c'est un être de raison ('*aqlī*) pour celui qui la pense, et 2) quand on suppose une essence réelle, c'est un être concret ('*aynī*) pour ce qu'elle a été produite par une cause d'existence ('*mūjid*). C'est pour cela que l'essence peut être appelée un « être possible ».

C. Univocité de l'être ou transcendance divine

Ainsi, des problèmes qui se posent quant au rapport essence/existence au point de vue ontologique du statut de l'essence comme telle, découlent un certain nombre de problèmes théologiques. Ce sont presque toujours leurs conséquences théologiques qui donnent leur sens à ces questions ontologiques. Or on voudrait montrer que le dilemme est le suivant : si l'on souscrit à la théorie de l'analogie, c'est-à-dire de l'univocité, de l'être (l'être se dit en un seul sens), on court au-devant des difficultés, parce que l'être de Dieu se dit donc au même sens que l'être de la créature. Et c'est la transcendance divine qui semble affectée.

1. Unité de l'être ou unité de Dieu

Les cinq premières objections de Rāzī portent sur la compatibilité entre l'univocité de l'être et la transcendance de Dieu, ou encore entre l'identité de l'être et la différence de l'être nécessaire et de l'être possible³⁶⁶. L'enjeu de la question de l'analogie de l'être est donc d'emblée théologique : qu'en est-il de la différence de l'être nécessaire par soi si l'être s'entend en un seul sens ?

1) L'être en tant qu'être est commun. Il faut que ce soit un accident de l'essence, ou non, ou encore autre chose. Dans les deux premiers cas, le nécessaire est équivalent ('*tasāwī*) au possible, dans la mesure où ils ont ceci en commun que l'existence leur est un accident, ou pas, d'ailleurs. Dans le dernier, il doit y avoir une cause extérieure par laquelle l'existence de l'un ne soit pas un accident, cependant que l'existence de l'autre en est un. Ṭūsī se contente ici de supposer la réponse déjà connue d'après ce qu'on a vu plus haut (l'existence est un accident de l'essence et le nécessaire n'est pas égal au possible). En effet, toute lumière n'est pas *également* lumière, en général, *mushtarik* (la lumière du soleil est aveuglante, pas les autres), toute chaleur n'est pas *également* chaleur, en général (certaines chaleurs disposent à la vie ou au changement de forme, et non d'autres), parce que les êtres qui ont de telles propriétés sont différents par essence. De même, l'existence en général ne se dit pas également de toute existence (le possible a besoin d'une cause qui la produise, pas le nécessaire). Ainsi, l'existence n'est pas égale. *Communauté* ne veut pas dire *égalité*.

2) La deuxième objection est un argument *ad hominem* : d'après une preuve avicennienne classique de la distinction de l'essence et de l'existence, je peux concevoir quelque chose qui n'existe pas nécessairement. D'après l'un des principes fondamentaux de l'ontologie avicennienne, l'existence est une notion primitive. De là, on ne peut que récuser la preuve de la simplicité de Dieu, d'après laquelle Dieu serait l'être dont l'existence est identique à l'essence. En effet, je conçois fort bien l'essence du triangle tout en pouvant douter qu'il existe. Or le connu est différent de l'inconnu. Donc la réalité est différente de l'existence. Jusque là tout va bien, c'est rigoureusement avicennien. Supposons encore que l'existence est un concept premier. L'existence de Dieu doit donc être connaissable par l'humaine raison, tandis que, de l'aveu de tous les philosophes, sa réalité

³⁶⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 45-48.

demeure inconnaissable. Or, encore une fois, le connaissable est différent de l'inconnaissable. Donc l'existence de Dieu est différente de son essence. Ainsi, il y a deux poids, deux mesures : la preuve philosophique de la distinction essence/existence vaudrait pour le triangle, non pour Dieu, la seule différence étant que dans un cas, on connaît l'essence et non l'existence, alors que dans l'autre cas, on connaît l'existence et non l'essence.

La réponse de Ṭūsī repose sur la division de l'existence de Dieu en existence absolue (*al-wujūd al-muṭlaq*), *concevable*, objet de représentation possible (*awlā al-ṭaṣawwur*), connaissable (*mudrak*), et concomitante à toute existence, et en existence propre (*al-wujūd al-khāṣṣ*), *réalité* inconnaissable, différente des autres existences en qualité (par essence, *bi-l-huwiyya*)³⁶⁷ de premier principe de l'univers (*al-mabda' al-awwal li-l-kull*). La connaissance d'un concomitant (*lāzim*) n'impliquant pas celle de l'essence (*ḥaqīqa*) de son sujet (*malzūm*) (sinon, en connaissant l'existence en général, on connaîtrait toutes les existences particulières, *al-wujūdāt al-khāṣṣa*), Dieu demeure inconnaissable. En fait, ce que l'objection de Rāzī permet de déduire, ce n'est pas que *l'essence et l'existence de Dieu sont distinctes*, mais seulement que *la réalité de Dieu est différente de l'être absolu*. Car d'une part, la réalité de Dieu est inconnaissable et son existence, connaissable. D'autre part, l'être *absolu* est connaissable et l'être *propre* de Dieu, inconnaissable. Or le connaissable est différent de l'inconnaissable. La réalité de Dieu est donc différente de l'être absolu, mais pas nécessairement de l'existence propre : « Le fait que la réalité de Dieu ne soit pas connaissable alors que son existence ne l'est pas implique seulement que la réalité de Dieu est distincte de l'être absolu, non de l'existence propre »³⁶⁸.

3) Si la réalité du nécessaire est l'être pur (*mujarrad al-wujūd*) et négativement déterminé (*ma'a l-quyūd al-salbiyya*), on ne voit pas comment l'être nécessaire peut causer les possibles : le non-être ne peut être cause, en tout ou partie, de l'être. Les possibles sont donc causés par un être dont l'existence ne vaut guère plus que leur propre existence. Encore une fois, l'existence du nécessaire doit être égale (*musāwī*) à celle des possibles. Sauf si, répond Ṭūsī, la réalité du nécessaire n'est pas l'être universel, mais une existence *particulière* (ou propre), distincte en ceci qu'elle subsiste par elle-même (*bi-qiyāmihi bi-l-dhāt*). Du reste, l'être du nécessaire serait d'abord positivement déterminé : par l'autosubsistance.

4) Enfin, Rāzī veut montrer par un dernier argument *ad hominem* que l'être du nécessaire ne peut se distinguer de l'être des possibles par ceci que l'existence serait accidentelle à ceux-ci et non à celui-là. En effet, il n'est pas un individu d'une espèce donnée qui n'ait les mêmes propriétés que tous les autres de même nature. Voilà ce qu'Avicenne ne peut pas ne pas admettre, qui fonde sur ce principe (1) la preuve que les corps célestes ont une matière, (2) la réfutation de la théorie démocritéenne des atomes, et (3) la preuve que les dimensions corporelles se situent dans une matière. L'être doit donc être une certaine nature dont on ne voit pas comment les propriétés spécifiques pourraient varier – en l'occurrence celle d'être ou non un accident de l'essence.

Par anticipation (car cela ne sera pas établi avant la preuve de l'indivisibilité de l'être nécessaire en IV, 21-26³⁶⁹), Ṭūsī s'aperçoit le présupposé de cette objection : *l'être n'est pas une nature spécifique*. En effet, une même nature est égale dans tous ses individus, et elle est univoque (elle se dit d'eux par synonymie). Or on a vu que ce n'était pas le cas de l'être : l'être n'est donc pas une espèce.

³⁶⁷ Nous affaiblissons encore une fois la traduction de *huwiyya* par souci de privilégier la lisibilité à la préciosité. Il s'agit de ce qui détermine l'identité *solo numero*.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 66-78.

2. Problèmes théologiques d'une ontologie analogique : communauté d'être, ajout d'existence, unité et transcendance de Dieu

Cet argument est un cas typique où, même si l'on a dit que ce n'est pas en tant que théologien ash'arite que Rāzī commente l'ouvrage d'Avicenne, on voit apparaître en arrière-plan de l'argument, et comme horizon de sa compréhension, un dogme ash'arite, celui de la distinction de l'essence et des attributs divins. Sur la base de cet argument d'Avicenne, Rāzī produit deux doctrines : (1) la communauté de l'être (*ishtirāk al-wujūd*) et (2) l'ajout (*ziyāda*) de l'être.

Le premier enjeu est donc de savoir si l'être est *commun* au nécessaire et au possible. Revenons au résumé de l'argument de Rāzī proposé par Ṭūsī et qu'on a formalisé plus haut : alors même qu'il en assume la première prémisse, à savoir que l'être n'est pas équivoque, Rāzī n'en déduit pas du tout pour son compte la troisième proposition, à savoir que l'existence est donc identique dans le nécessaire et le possible.

En tout cas, il tient pour acquise la non-équivocité de l'être : l'être est commun, pour au moins deux raisons :

- Si les êtres n'étaient ni identiques les uns aux autres, ni différents les uns des autres, de deux choses l'une : il n'y aurait d'identité ou de différence qu'entre être et non-être ; voire l'être pourrait se dire aussi bien du non-être. Or il n'y a d'identité ou de différence qu'entre des êtres, donc il faut bien que l'être soit commun. En effet, il y aura toujours plus de similitude entre deux êtres qu'entre un être et un non-être.
- Chaque fois que l'âme conçoit un objet différent, sa représentation change. Or, si la connaissance des essences varie, l'existence subsiste dans l'âme comme concomitante à toutes ses représentations. Donc l'être est identique, il ne change pas en fonction du changement de représentation³⁷⁰.

Il n'est pas moins certain que l'existence s'ajoute à l'essence, au moins à celle des possibles (comme il est énoncé dans la quatrième proposition du raisonnement susmentionné). En effet, l'existence peut être (1) identique à l'essence, (2) une partie de l'essence, ou (3) extérieure à l'essence. Or Rāzī élimine les deux premières suppositions : ces deux-là sont fausses, donc la dernière est vraie. L'existence est distincte de l'essence (Rāzī admet l'argument avicennien qu'on peut connaître une essence indépendamment de son existence)³⁷¹.

Mais *quid* de l'être nécessaire ? Si l'existence est extérieure et s'ajoute à l'essence du possible *et* si elle est commune, il faut bien que l'existence soit extérieure et s'ajoute *aussi* à l'essence du nécessaire. Mais Rāzī ne peut l'admettre sans autre forme de procès. En effet, si l'être du nécessaire est égal à l'être des possibles, de deux choses l'une : soit l'existence du nécessaire est causée et composée avec l'essence par une cause extérieure, comme l'existence des possibles, et alors le nécessaire n'est pas nécessaire mais possible ; soit l'existence des possibles n'est pas causée, mais découle de leur essence, comme l'être du nécessaire, et alors le possible n'est pas possible mais nécessaire. Or Rāzī récuse, naturellement, ces deux conséquences. Mais alors, il est obligé de ne pas admettre la troisième prémisse que lui prête Ṭūsī, en tout cas sous la forme où il la lui prête.

³⁷⁰ Voir Rāzī, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya*, éd. M. al-Baghdādī, Qum, 1428/2007, pp. 106-111, I, 2 : « Que l'être est commun ».

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 112-113, I, 3 : « Que l'existence s'ajoute à l'essence des possibles » ; pp. 114-120, I, 4 : « Preuve que l'existence est extérieure à l'essence ».

Pour éviter l'aporie, Rāzī accomplit deux gestes interprétatifs forts : 1) Avicenne n'est pas toujours cohérent touchant la nature de Dieu. Il soutient tantôt que Dieu est l'être dont l'existence est identique à l'essence, tantôt que Dieu est l'être qui n'a pas d'essence. De là, le théologien élimine résolument cette seconde doctrine (si Dieu n'a pas d'essence, s'il est le premier principe et si l'existence est commune et égale, alors *tous* les êtres doivent exister en vertu de leur *seule* existence) : l'essence de Dieu est la condition *sine qua non* de sa *transcendance*. Ensuite, 2) Rāzī précise le mode d'existence de cette essence : il distingue l'être du nécessaire de l'être en tant qu'être, être absolu ou être séparé (*mujarrad*). L'être du nécessaire est soit égal, soit inégal à l'être des possibles. S'il est inégal, l'être est équivoque. On peut donc éliminer cette supposition. Et s'il est égal, alors de deux choses l'une : soit l'être du nécessaire est un être déterminé, lié à une essence ; soit c'est l'être en tant qu'être, lequel est lui-même soit indissociablement lié à une essence, soit séparé et susceptible d'être abstrait. Or Rāzī n'a de cesse qu'il ait éliminé cette dernière supposition. En effet, si l'on admet que l'être du nécessaire est l'être en tant qu'être, c'est alors qu'on obtient les conséquences fâcheuses qu'on a dites, à savoir que l'être du nécessaire est identique à l'être des possibles (si bien que soit le nécessaire est causé, soit les possibles ne le sont pas). Rāzī prouve donc que l'être du nécessaire n'est pas l'être en tant qu'être. Un argument classique consiste à dire : Dieu est inconnaissable, or l'être en tant qu'être est un concept premier, donc l'être de Dieu n'est pas l'être en tant qu'être.

L'être *univoque* ou *commun*, ce n'est donc pas l'être *absolu*, si l'on entend par là l'être *séparé* ou *abstrait* (non commun, car l'être des possibles est relatif et concret), mais l'être *en tant qu'opposé au non-être*. Il faut bien se représenter que l'être commun (*mushtarik*) est opposé à l'être séparé (*mujarrad*). C'est donc non pas celui-ci, mais celui-là qui est concomitant à tous les êtres, *y compris* à l'essence de l'être nécessaire. Problème : dès lors, si l'existence qui appartient au nécessaire est commune, il faut bien que son essence se distingue par autre chose. Et pourtant, son essence, c'est son existence. Il faut donc ajouter de surcroît que *l'être de l'être nécessaire est l'être-nécessaire* : « l'existence qui est l'essence du Réel, c'est le fait d'être nécessaire (*al-wujūd alladhī huwa māhiyyat al-ḥaqq ta'ālā huwa al-wājibiyya*) ». Pour éviter que l'être nécessaire soit causé, ou que l'existence de l'être nécessaire ait une cause extérieure, il faut que *l'essence du nécessaire implique son existence*³⁷². C'est en cela que consiste cet « être-nécessaire » (*wājibiyya*) qui est l'essence de l'être nécessaire. Conclusion : l'être du nécessaire par soi est, (1) *positivement, l'existence impliquée par l'essence de l'être nécessaire* (c'est ce que Rāzī appelle, si l'on veut reprendre cette expression à Arnaldez, sa « nécessité ») ou, (2) *négativement, l'existence non causée*. A l'inverse, l'être du possible par soi est, (1) *négativement, l'existence en tant qu'elle n'est pas impliquée par l'essence de l'être possible* ou, (2) *positivement, l'existence causée*.

	existence du nécessaire	existence du possible
positivement déterminée	existence qui découle de l'essence du nécessaire	existence causée
négativement déterminée	existence non causée	existence qui ne découle pas de l'essence du possible

Deuxième grand point que nous soulignons : toujours dans le même argument ci-dessus formalisé, les quatrième, cinquième et sixième propositions vont de pair chez Rāzī avec la doctrine fondamentale selon laquelle *l'existence s'ajoute à l'essence* : si l'existence est *extérieure* à l'essence,

³⁷² *Ibid.*, pp. 120-130, I, 5 : « Si l'existence de l'être nécessaire s'ajoute ou non à lui ».

alors elle *s'ajoute* à l'essence. L'existence est à la fois *accidentelle* (*'ārid*) et *supplémentaire* (*zā'id*) à l'essence, et *causée* (*mu'aththar*) par l'essence. Et elle est comme ceci, parce qu'elle est comme cela. Pour Rāzī, être accidentel, c'est être ajouté à une essence, et être ajouté à une essence, c'est être causé.

Pourtant, dans son *Muḥaṣṣal*, il revient sur sa position et soutient le contraire. Parmi les propriétés de l'être nécessaire, *l'existence ne s'ajoute pas à son essence*³⁷³. Il voit probablement trop la difficulté théologique : si l'existence s'ajoute à l'essence divine, alors Dieu est composé. Mais il suscite aussitôt contre cette thèse une objection en forme d'aporie. Ṭūsī ne s'y trompe pas, qui voit bien que cette objection doit correspondre à la véritable doctrine de Rāzī. Rāzī désavouerait sa doctrine habituelle : pour que l'existence s'ajoute à l'essence, il faut bien qu'elle soit d'abord indépendante de l'essence. Et donc qu'elle n'ait pas toujours été un attribut de cette essence. Ou bien elle en était déjà dépendante, mais alors il aura fallu une cause extérieure pour lier l'existence à l'essence. A moins que l'essence n'y suffise, mais alors elle se trouvait exister avant d'avoir l'existence. Et de soulever un doute : l'essence n'a peut-être pas besoin d'exister déjà pour causer l'existence. Le fait que l'essence précède l'existence n'implique pas que l'essence, alors, n'existe pas : l'essence comme telle est indifférente à l'être comme au non-être (comme le possible). Enfin, on peut connaître l'existence de Dieu, pas son essence. Or ce qui est connu est autre que ce qui ne l'est pas : il faut donc bien que l'existence soit distincte de l'essence, donc s'ajoute du dehors.

Résumons-nous. Il faut tâcher de tenir ensemble les positions dont Rāzī hérite et celle qui lui revient en propre :

- (Th1) la double distinction avicennienne entre essence et existence d'une part, nécessaire par soi et possible par soi d'autre part ;
- (Th2) la distinction ash'arite de l'essence et des attributs ;
- (Th3) l'univocité *pure* de l'être (doctrine ash'arite) ;
- d'où (Th4) l'ajout de l'existence à l'essence (corollaire des trois premières positions), elle-même établie par la division suivante :
 - (4.1) l'existence est identique à l'essence (doctrine ash'arite) ;
 - (4.2) l'existence est intrinsèque à l'essence ;
 - (4.3) l'existence est extrinsèque à l'essence (doctrine avicennienne).

Or si l'existence est un principe d'identité (de communauté), le principe de différence (d'individuation) est l'essence et l'essence est nécessairement distincte de l'existence. Ainsi, si Rāzī accepte les principes de l'ontologie avicennienne, il conserve les principes de la théologie ash'arite. Cela le conduit à modifier les termes de la théologie avicennienne. L'existence est distincte de l'essence et ajoutée à l'essence *de Dieu même*. Cela pose des problèmes considérables : si l'existence est extérieure et ajoutée à l'essence, comment maintenir que Dieu est l'être dont l'existence est identique à l'essence ? Rāzī s'étudie pourtant à maintenir les deux positions : ajout *et* identité (comme on l'a vu, « l'existence *qui est* l'essence du Réel, c'est le fait d'être nécessaire »). Mais l'existence identique à l'essence de Dieu n'est pas l'être en tant qu'être, c'est l'être-nécessaire, le fait d'être nécessaire. Il y a alors une différence d'accent dans le critère de distinction et de transcendance divine : la différence entre Dieu et les créatures est moins une différence entre *ce dont l'existence est identique à l'essence* et *ce dont l'existence est différente de l'essence*, qu'une

³⁷³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 97-98.

différence entre *ce dont l'essence suffit à impliquer l'existence* et *ce qui a besoin d'une cause extérieure pour exister*. Ou encore, on pourrait dire que Rāzī réalise une transaction paradoxale, qui consiste à prendre parti *pour l'ontologie avicennienne plutôt que pour l'ontologie ash'arite*, tout en prenant parti *pour la théologie ash'arite plutôt que pour la théologie avicennienne*³⁷⁴.

On peut d'emblée faire deux remarques sur la reprise de ces questions par Ṭūsī. D'abord, notre auteur accepte *grosso modo* la doctrine de l'ajout de l'existence. Mais pas celle de la priorité (causale) de l'essence sur l'existence. On va voir Ṭūsī disjoindre les deux questions : l'existence peut bien être *extérieure* à l'essence sans pour autant être *causée par* l'essence. *Le fait que l'existence s'ajoute à l'essence n'implique pas que l'existence soit causée par l'essence*. Notre auteur maintiendra cette position jusque dans sa dernière période duodécimaine, comme on peut le constater dans les œuvres tardives. Dans le *Talkhīṣ*³⁷⁵ : l'essence, en soi, n'est ni existante, ni inexistante ; si elle peut causer une *propriété conceptuelle* (comme 2 est pair par essence), elle ne peut causer l'*existence*. L'argument est classique, et c'est celui-là même qui est contesté par Rāzī : pour que l'essence cause l'existence, il faut qu'elle préexiste à l'existence. Et dans le *Tajrīd*³⁷⁶ : « il est inconcevable que l'essence *en tant que telle* cause l'existence ». Cette assertion apparaît comme une prémisse de la preuve que *l'existence de l'être nécessaire et sa nécessité sont identiques à son essence*. Le commentaire qu'en propose al-Ḥillī montre de manière exemplaire comme une doctrine avicennienne passe dans la théologie duodécimaine par le canal de Ṭūsī, tout en contournant l'argument ash'arite de Rāzī : les adversaires prétendent que l'essence peut causer l'existence à la fois 1) sans régression à l'infini (l'essence cause l'existence sans lui *préexister* à proprement parler), et 2) sans qu'un non-être cause l'être. « La réponse, c'est que l'essence en tant que telle peut impliquer certains de ses attributs à la manière de la relation de cause à effet, mais non l'existence : il est impossible que celle-ci soit causée par l'essence comme telle, parce qu'il est évident par soi que l'être n'est pas causé par un non-être [...] et il y a une distinction évidente entre l'existence et tous les autres attributs ».

Ensuite, Ṭūsī émet une réserve face à la doctrine de l'ajout : l'existence s'ajoute à l'essence *sauf en Dieu*. Preuve du *Talkhīṣ* (contre l'argument selon lequel l'existence de Dieu est connue, et son essence inconnaissable, donc l'essence est distincte de l'existence) : *l'existence connue est l'existence commune*³⁷⁷. Autrement dit, une propriété intelligible, attribuée par analogie. Alors qu'il y a une existence inconnaissable : l'existence propre de Dieu, subsistant par soi. Enfin, « la preuve qu'il est impossible que son existence s'ajoute à son essence, c'est qu'il lui est impossible d'être affecté en aucune manière par la multiplicité, car toute multiplicité dépend de principes. Or le principe des principes ne peut en aucune façon comporter de multiplicité ». Ensuite, dans le *Tajrīd*³⁷⁸ : si Ṭūsī récuse la doctrine de l'ajout en Dieu, c'est, selon Ḥillī, en raison de l'étroite dépendance de la doctrine de l'ajout de l'existence et de celle de l'identité de l'essence et de l'existence divines : si *toute* existence s'ajoute à l'essence, l'essence de Dieu ne peut pas être identique à son existence. Et

³⁷⁴ Voir Wisnovsky, R., « Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch », in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, éd. D. N. Hasse et A. Bertolacci, De Gruyter, Scientia Graeco-Arabica, Berlin-Boston, vol. 7, 2012, pp. 27-50.

³⁷⁵ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, II, « Question : Que l'existence du nécessaire par soi ne s'ajoute pas à son essence », pp. 97-98.

³⁷⁶ Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, p. 48, I, 36.

³⁷⁷ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 97-98.

³⁷⁸ Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, I, 36, « Question : Que l'existence de l'être nécessaire et sa nécessité sont identiques à sa réalité même », pp. 45-46.

si tel est le cas, Dieu n'est pas nécessaire : « Son existence et son attribut [de nécessité] ne s'ajoutent pas à lui, sinon il serait possible. » Le commentaire de Ḥillī n'est pas sans jeter une lumière sur l'enjeu du problème, qui est double : 1) l'existence de l'être nécessaire est identique à son essence. Or si l'existence de l'être nécessaire s'ajoute à son essence, en tant qu'attribut de l'essence, elle est causée, c'est-à-dire possible. Et cette cause ne peut être ni l'essence de l'être nécessaire, ni une cause extérieure. Et ce, parce que d'une part l'essence ne peut ni déjà exister, ni ne pas exister, et que d'autre part l'être nécessaire ne doit dépendre de rien d'autre que soi. C'est là la « preuve décisive ». Ensuite, 2) la *nécessité* doit n'être rien d'autre que la *réalité* de l'être nécessaire. Ironie du sort, à en croire Ṭūsī, le *Muḥaṣṣal* est la seule œuvre de Rāzī où celui-ci soutient que l'existence de Dieu ne s'ajoute pas à son essence, avec les réserves que l'on a dites. Et, de plus, Rāzī aura tendu le bâton pour se faire battre : les seuls arguments qu'il ait objectés à sa propre doctrine de l'ajout de l'existence, Ḥillī les formule pour réfuter la doctrine de l'ajout de l'existence à l'essence de Dieu.

Notons qu'il semble y avoir une incohérence chez Ṭūsī, entre la thèse selon laquelle (Th1) *l'existence s'ajoute à l'essence* (d'après *Tajrīd*, I, 3) et la thèse selon laquelle (Th2) *l'existence ne s'ajoute pas à l'essence de Dieu* (d'après *Tajrīd*, I, 36). Et pourtant, la doctrine de l'ajout se trouve justifiée en *Tajrīd* I, 3, précisément par ceci que, si l'existence ne s'ajoutait pas à l'essence, le nécessaire serait composé³⁷⁹. Justification tout à fait contre-intuitive : on s'attendrait plutôt à l'inverse : ce serait plutôt si l'existence s'ajoutait à l'essence que l'essence divine devrait être composée. C'est même là l'argument de Ṭūsī dans le *Talkhīṣ* : si l'existence s'ajoute à l'essence de l'être nécessaire, celui-ci est *multiple* (être nécessaire = essence + existence). Mais Ḥillī d'expliquer : « il est impossible que le nécessaire soit composé. Or cela ne se vérifie que si l'existence s'ajoute à l'essence. En effet, 1) il est impossible qu'elle soit identique à elle, comme on l'a vu, et 2) si c'en était une partie, le nécessaire serait composé, ce qui est absurde. » Curieux renversement : c'est précisément parce que l'existence s'ajoute à l'essence, *y compris à celle de l'être nécessaire*, que celui-ci n'est pas composé. De fait, s'il est vrai que l'existence est commune et qu'elle s'ajoute à l'essence, ne doit-elle pas s'ajouter même à l'essence de Dieu ? Ainsi, on se trouverait devant deux thèses contradictoires, fondées sur deux raisonnements opposés :

- (1) *Si l'existence ne s'ajoute pas à l'essence* (et s'il est vrai que l'existence n'est pas identique à l'essence), *alors Dieu est composé*. Il faut donc que l'existence s'ajoute à l'essence (d'après I, 3).
- (2) *Si l'existence de Dieu s'ajoute à son essence*, alors l'existence de Dieu n'est pas identique à son essence (et *alors Dieu est composé*). Il faut donc que l'existence de Dieu ne s'ajoute pas à son essence (d'après I, 36).

Il y a là un mystère. Ṭūsī aurait d'abord nié que l'existence soit identique à l'essence, avant d'affirmer que l'existence de Dieu est identique à son essence ; puis affirmé que l'existence s'ajoute à l'essence, avant de nier que l'existence de Dieu s'ajoute à son essence... Cela est d'autant plus problématique qu'il a été établi que 1) l'existence est commune et que 2) il n'y a que trois rapports possibles de l'essence et de l'existence : l'existence est ou bien l'essence même, ou bien une partie de l'essence, ou bien une propriété supplémentaire de l'essence. Il ne saurait donc y avoir deux poids, deux mesures, deux statuts différents de l'existence selon qu'elle appartient au nécessaire par soi ou aux possibles.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 9.

Comment démêler cet imbroglio ? Il faut bien distinguer deux thèses, pour maintenir la cohérence de la doctrine : (Th1) l'existence s'ajoute à l'essence et (Th2) l'existence de Dieu ne s'ajoute pas à son essence. Ce qui suppose les distinctions de l'existence *mentale* et de l'existence *concrète* d'une part, de l'existence *commune* et de l'existence *propre* d'autre part. La doctrine selon laquelle l'être est commun se trouve ainsi restreinte. C'est l'existence *commune* qui s'ajoute à l'essence (y compris de l'être nécessaire), non pas *in re* mais *in mente*, car l'essence *réelle* de l'être nécessaire, c'est son existence *propre*, et dans la mesure où elles sont identiques l'une à l'autre, celle-ci ne s'ajoute pas à celle-là.

3. Une solution ontologique subalterne aux problèmes théologiques : la distinction de l'être commun et de l'être propre

La théorie de l'analogie de l'être se tient pour notre commentateur à une et une seule condition : c'est que l'être analogue soit l'être « logique », non « réel ». Il y a certes bien de l'être commun, analogue, susceptible de plus et de moins, du nécessaire au possible, *mais* surtout il y a aussi un être propre à tout individu, distinct par soi. S'il peut y avoir une communauté (logique) *de l'être*, c'est qu'il y a d'abord une différence (réelle) *des êtres*. Être un *être*, c'est d'abord être *un* être. La différence est première par rapport à l'identité.

Cette distinction touche le nerf des arguments de Rāzī. En effet, pour celui-ci, si l'existence se dit en un seul sens (ou, selon ses termes : l'être est *commun*, *mushtarik*), reste que Dieu doit donc se distinguer par son essence. En effet, de deux choses l'une : Dieu se distingue de la créature soit par son existence, soit par son essence. Or on sait que l'être est commun (au nécessaire et au possible). Il faut donc que Dieu soit distinct *par essence*. La solution de Ṭūsī pour empêcher cela, c'est de faire passer la distinction non pas *entre l'essence et l'existence*, mais *dans l'existence même*, en divisant celle-ci selon l'universel et le particulier, le propre et le commun. Ṭūsī en vient donc quant à lui au raisonnement suivant : si l'être est analogue, il suffit que Dieu se distingue par son existence propre. On n'a pas à aller jusqu'à une distinction d'essence. Sinon, on risque de tomber dans la conception théologique selon laquelle l'essence est différente de l'existence et précède l'existence.

C'est une distinction à laquelle notre auteur tient particulièrement, parce qu'il la reproduit jusque dans la théologie duodécimaine du *Tajrīd al-i'tiqād* : « c'est l'être connu qui se dit par analogie, mais pas l'existence propre [de Dieu] »³⁸⁰. Où il est clair que cette distinction a pour fonction de sauvegarder la transcendance de Dieu, et son incognoscibilité. Dans le commentaire qu'il propose de cet énoncé dans le *Kashf al-murād*, al-Ḥillī fait explicitement la distinction entre l'être prédiqué par analogie et l'être propre, avec une référence non moins explicite au commentaire des *Ishārāt*. Il ajoute aussi que la distinction vient de Bahmanyār :

C'est une réponse à ceux qui prouvent que l'existence s'ajoute réellement à l'essence de l'être nécessaire. Leur preuve, c'est que l'essence de Dieu n'est pas connue des hommes, comme on sait. Or l'existence est connue. On en déduit, par la seconde figure, que l'essence est différente de l'existence. La réponse, c'est que, comme on a vu, l'être se dit par analogie de ce qu'il subsume. Or ce qui se dit de certaines choses par analogie ne peut être la réalité ou l'une de ses parties, mais c'en est toujours un concomitant extérieur, comme le blanc ne se dit pas également de la blancheur de la neige et de la blancheur de l'ivoire. Ainsi, ce n'en est pas l'essence, ni une de ses parties, mais un concomitant extérieur et ce, parce qu'entre les deux extrêmes de la contrariété qu'on trouve dans les couleurs, il y a des espèces de couleurs infinies en puissance qui n'ont pas de nom chacune en particulier, mais chaque champ a un même nom, doué d'une même signification, comme le blanc, le rouge, le noir, par

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

analogie, et cette signification est un concomitant non-constitutif de ce champ. Il en va de même de l'être qui se dit de l'être du nécessaire et de l'être des possibles qui diffèrent par essence (*huwiyya*), qui n'ont pas de nom distinct, car il se dit d'eux à la manière d'un concomitant extérieur non constitutif. Ainsi, l'être se dit de ce qu'il subsume en un seul sens, ce qui n'implique pas que ce dont il est concomitant, à savoir l'être du nécessaire et l'être des possibles, soient égaux en réalité, parce que des êtres réellement différents peuvent avoir un même concomitant commun. La réalité que l'entendement ne perçoit pas est l'être propre, qui diffère de tous les autres par essence (*huwiyya*), en l'occurrence celle du premier principe, alors que l'être intelligible est l'être universel, concomitant de cette existence comme de toutes les autres, et qui est une représentation première. La perception du concomitant n'implique pas la perception de la réalité de son sujet, sinon la perception de l'être impliquerait la perception de toutes les existences particulières. Or si la réalité de Dieu n'est pas perceptible, alors que son existence l'est, c'est qu'il y a une différence entre Sa réalité et l'être absolu, mais non entre Sa réalité et son existence propre. *C'est une précision que signale Bahmanyār dans le Tahṣīl et que reprend notre auteur dans le Commentaire des Ishārāt.*³⁸¹

Or, avant Bahmanyār, on peut signaler qu'Avicenne a déjà formé un concept vague de l'être propre. Ainsi, dans la *Métaphysique* du *Shifā'*, I, 5³⁸². Il élabore là la première distinction de l'être et de l'essence (de « existant », *mawjūd*, et de « chose », *shay'*, en vérité). Après avoir affirmé que la nature et la nécessité des concepts premiers, qu'on ne peut définir (*ta'rīf*) ou enseigner (*ta'līm*), mais qu'on ne peut que remettre à l'esprit (*ikhṭār bi-l-bāl*), faire comprendre (*tafhīm*), indiquer ou désigner (*dalāla*) par un nom (*ism*) ou un signe (*'alāma*) ou signaler (*tanbīh*), Avicenne donne « existant » et « chose » comme exemples des représentations premières comme « choses universelles qui appartiennent à toutes choses (*al-ashyā' al-'amma li-l-umūr kullihā*) ». On ne peut les prouver que par une preuve circulaire, ne les définir que par des représentations moins connues (moins connues par soi, mais plus connues par accident). Ainsi, l'être, défini comme « ce qui est soit actif, soit passif ». Ainsi encore la chose, définie comme « ce sur quoi on peut donner une information » (définir *shay'* par *amr, mā* ou *alladhī* est une tautologie). Avicenne propose alors deux traitements distincts de ces deux concepts de « être » et « chose ». « Etre » et « chose » sont des concepts (*ma'nā*), identiques dans toutes les langues, exprimables soit par des synonymes : c'est le cas de « existant », qui signifie « réalisé » (*muthbat, muḥaṣṣal*) ; soit par une description définie : ainsi, la chose est « tout ce qui a une réalité (*ḥaqīqa*) en vertu de laquelle elle est ce qu'elle est », c'est-à-dire pour ainsi dire une « existence propre » (*wujūd khāṣṣ*). « C'est comme si [la réalité] dont relève la chose était l'existence propre de la chose (*ka-annah mā 'alayhi [al-shay'] yakūn al-wujūd al-khāṣṣ li-l-shay'*). »³⁸³ Avant de se livrer à une analyse propositionnelle pour prouver la distinction de « existant » et de « chose », Avicenne énonce qu'« il est évident que toute chose a une réalité propre (*ḥaqīqa khāṣṣa*), à savoir sa quiddité (*māhiyya*) ; or il est bien connu que la réalité propre de toute chose est différente de l'existence, synonyme de "positivité" (*ithbāt*) »³⁸⁴. Mais il y a comme un problème logique à définir l'existant comme ce qui a une existence et la chose comme ce qui a une existence propre, surtout dans un contexte qui vise à distinguer les deux notions. Il semblerait que « existence » soit compris dans le concept de « chose » et que « existence propre », « réalité », « essence », « quiddité » soient synonymes³⁸⁵. Ce qui n'est pas sans poser un autre problème

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 46-47, I, 36 : « Que l'existence de l'être nécessaire et sa nécessité sont identiques à sa réalité même ».

³⁸² Ibn Sīnā, *Shifā', Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, Le Caire, 1380/1960, pp. 29-37.

³⁸³ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁵ Bertolacci, A., « The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context », in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion : Studies in Honor of Dimitri Gutas*, éd. F. Opwis

logique : car quel sens y a-t-il alors à dire qu'en Dieu, l'existence, en tant qu'existence propre, est identique à l'essence, comme le fait Ṭūsī, si on n'entend rien d'autre par « essence » que « existence propre » ? Ce n'est rien dire d'autre que ceci : l'existence propre de Dieu est identique à son existence propre.

Pire, de l'aveu même de Ṭūsī, l'être commun et l'être propre de Dieu sont une même chose, au sens où la part d'être commun (*hiṣṣa min al-wujūd al-mushtarik*) qui lui est propre ne se distingue de la nature de l'être qu'en tant qu'elle ne peut survenir à un autre. L'être universel et l'être particulier, l'être commun et l'être propre, sont donc *une même chose en réalité* : toute propriété ajoutée à cette nature ne peut être que négative (*amr 'adamī*)³⁸⁶.

En tout cas, la distinction de l'être commun et de l'être propre semble sinon nulle, du moins problématique. Pourtant, ce ne semble pas être seulement une distinction *ad hoc*, faite seulement pour soutenir Avicenne contre Rāzī : Ṭūsī maintient cette distinction conceptuelle dans le reste de son œuvre. Ainsi, par exemple, quand Shahrastānī reproche à la distinction du général et du particulier d'introduire deux aspects (*i'tibār*) ou qualités (*ma'nā*) différentes dans l'essence divine. D'où multiplicité et composition. Or si Dieu est un sous tout rapport, on ne saurait distinguer en lui rien d'universel et de particulier : l'universel et le particulier doivent y être une même chose, indiscernables. La distinction de l'existence commune (universelle) et propre (particulière) s'expose à l'objection. A cela, la réponse est assez facile : selon une distinction éprouvée, les propriétés sont positives ou négatives, réelles ou mentales. Or il ne saurait y avoir de composition, au sens plein et fort du terme, qu'entre des propriétés positives, ou réelles. Mais surtout, la principale différence entre l'être commun et l'être propre est que le premier est accidentel, pas le second :

Pour Avicenne, l'être commun (*al-wujūd al-mushtarik*) qui se divise en nécessaire et en possible n'est pas l'être nécessaire par soi (*al-wujūd al-wājib li-dhātihī*), le premier étant accidentel (*'arīḍ*) au second ainsi qu'aux autres êtres. Mais l'être commun qui se dit du nécessaire se distingue de celui qui se dit du non-nécessaire, en ce qu'il n'est pas accidentel à une essence, contrairement à l'autre. Quand il dit que l'universalité et la particularité de son existence sont dans Sa réalité une même chose, Avicenne veut dire que la part de l'être commun qui lui est propre ne se distingue de la nature de l'être qu'en ce qu'elle n'est pas accidentelle à un autre.³⁸⁷

La propriété négative (*amr 'adamī*) qui distingue l'être commun de l'être propre est donc celle-ci : n'être pas accidentel à une essence. Pour le reste, ils sont réellement identiques. Reste que cette idée nous semble problématique : c'est comme si l'on comparait l'incomparable. On ne voit pas bien en quoi l'existence propre serait comme une partie de l'existence commune, en ce sens que l'une (la commune) est un être de raison, et l'autre (la propre) doit être un être réel, s'il est vrai qu'elle est la réalité de la chose, sa *ḥaqīqa*.

Mais c'est surtout Qūnawī qui oppose de fortes et solides raisons à cette distinction de l'existence propre et de l'existence commune, et cela va loin, puisqu'il va jusqu'à assimiler l'être universel (*'āmm, kullī*) ou commun (*mushtarik*) à Dieu³⁸⁸. On est loin de l'être universel comme simple être de raison. Non, l'être universel, ce serait le Réel même. Les philosophes veulent que l'être universel soit possible ; or il y a toutes les raisons pour qu'il ne soit pas de l'ordre du possible, mais pour qu'il soit nécessaire : « il est difficile d'établir la distinction entre l'être du Réel et l'être

et D. Reisman, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 83, Leyde-Boston, 2012, pp. 257-288.

³⁸⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣārī'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 71.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 70.

³⁸⁸ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 59-65

universel (*ya'sur [...] taḥaqquq al-firqān bayna wujūd al-ḥaqq wa l-wujūd al-āmm*) ». Or s'il est nécessaire, c'est la causalité du Réel qui est mise en cause, et ce pour deux raisons :

1) L'être universel n'est pas un possible. En effet : l'être universel commun (ou être pur) est :

- (1) soit possible :
 - (1.1) et tel qu'il a une réalité en plus du fait d'être l'être :
 - (1.1.1) soit c'est l'être indépendamment de sa réalité ;
 - (1.1.2) soit c'est l'être tel que sa réalité est comprise en lui.
Si l'être universel est un possible et qu'il est commun à tous les possibles :
 - (1.1.2.1) quelque possible, en tant que son existence et son essence sont communes, est tous les possibles, *ce qui est absurde*.
 - (1.1.2.2) le premier effet du Réel n'est pas l'intellect premier, mais l'existence.
 - (1.2) et tel qu'il n'a pas de réalité supplémentaire.
Son existence est identique à son essence. Or si les essences sont créées, l'être universel est autosuffisant. Donc ce n'est pas un possible, parce que le possible dépend du nécessaire pour exister. Or par hypothèse, l'être universel est possible, *ce qui est absurde*.
- (2) soit non possible : l'être universel peut être nécessaire.

D'après toutes ces suppositions, l'être universel a toutes les caractéristiques de l'être nécessaire ou du Réel lui-même, à moins d'en être le premier effet.

2) L'être du Réel et l'être universel sont relativement indistincts. En effet, être possible, c'est être également susceptible d'apparaître (*zuhūr*) dans l'existence et de ne pas apparaître (*lā zuhūr*) et dépendre d'une raison suffisante. Or ce n'est pas le cas de l'être universel, créé (*ghayr maj'ūl*), donc simple et autosuffisant (*ghanī*). En un mot, nécessaire, et non possible. Créé, son existence n'est donc pas produite par le Réel : l'être universel survient (*'urūḍ*) aux autres par lui-même. Ainsi : être du Réel et être universel ont deux propriétés essentielles communes : être *incrée*, être *autosuffisant*.

Sans compter que, si l'on distingue Dieu ou le Réel, et l'être, il en découle un tas d'absurdités théologiques concernant (1) l'autosuffisance et la causalité de Dieu, (2) la simplicité de Dieu.

Ainsi, admettons que le Réel ne crée pas l'être universel, puisque celui-ci est créé, mais cause le fait que l'être universel *surviene* (*'urūḍ*) aux possibles. Mais si cela veut dire que l'être ne survient pas *par soi*, il n'en demeure pas moins que l'être universel survient éternellement à des essences éternelles. Or non seulement cet état est une relation et la relation présuppose les relatifs : donc l'être nécessaire n'est pas indépendant. Mais en plus le Réel ne produit ni l'être universel ni d'ailleurs quelque effet que ce soit : le Réel n'est pas le principe et la cause de l'existence.

De plus, l'argument est classique, distinguer en Dieu l'essence et l'existence (universelle), c'est violer le *tawḥīd* sous l'espèce de la simplicité de Dieu : non seulement l'être est plus simple que Dieu, mais Dieu est composé. En effet, si l'existence du Réel est un attribut de son essence (son « être propre », *anniyya*) et si Dieu a une réalité en plus de l'existence, l'être universel est plus simple que le Réel et lui ressemble par les propriétés qu'on a dites (l'autosuffisance et l'éternité). Ils sont donc identiques (*ishtirāk*) sous un rapport, différents (*imtiyāz*) sous un autre. Mais comme, en plus, propriétés identiques et propriétés différentes sont forcément différentes les unes des autres, l'existence de Dieu et l'être universel, simples par hypothèse, sont en fait composés.

Admettons donc aussi que toute la réalité de l'être universel consiste dans l'existence. Il peut recevoir une émanation du Réel. Mais s'il reçoit l'existence, soit il reçoit ce qu'il a déjà, ce qui est absurde, soit il a une existence éternelle et il reçoit une existence créée. Toute la question est de savoir quel est l'être « commun » aux essences : (i) la première existence (incrée), (ii) la deuxième (créée), ou (iii) les deux. (i) Si c'est la première, il n'y a pas de raison que l'existence soit produite une seconde fois, et de là le Réel ne produit rien. (ii) Si c'est la deuxième, l'être universel est du même ordre que les essences qui reçoivent de Dieu l'existence. (iii) Si ce sont les deux, non seulement il n'y a pas qu'un être universel, mais celui-ci n'est qu'une partie de la raison pour laquelle les essences existent. Et il n'y a pas non plus un seul Réel. Ou plutôt, il y a alors deux Premiers Principes, deux causes d'existence : le Réel et l'être universel. Tout cela est absurde : on ne gagne rien à distinguer l'être commun de l'être propre de Dieu, mais on ne fait que multiplier les absurdités.

Bref, si l'on veut distinguer l'être universel ou commun, et l'être propre de Dieu comme Réel ou être nécessaire, on se trouve devant le dilemme suivant : l'être universel existe :

- (1) soit parce qu'il est possible : non seulement il serait commun à tous les possibles (or par hypothèse ce n'est qu'un possible parmi d'autres), mais il ne le serait qu'aux possibles (à l'exclusion du nécessaire), *ce qui est absurde*.
- (2) soit pour une autre raison, à savoir :
 - (2.1) le Réel : alors l'être universel est créé, à la différence des autres essences éternelles, ou encore, un possible est créé et pas les autres, *ce qui est absurde*.
 - (2.2) une autre cause : *ce qui est absurde* (entre Dieu et les essences, entre le nécessaire et les possibles, *tertium non datur*)
 - (2.3) sans autre cause : si l'être universel est comme une essence universelle et que les essences existent par l'ajout de l'être universel, l'être universel pourrait se réaliser dans le monde extérieur par la seule union (*ijtimā*) de deux existences (l'une en tant qu'essence, l'autre en tant qu'ajoutée, *majmū*), l'être universel concret existerait grâce à l'être universel abstrait (comme les substances, qui existent par soi, existent grâce à la matière, la forme, les éléments, qui n'ont pas d'existence par soi) – *ce qui est absurde* (il n'y a de causes d'existence que le Réel et la possibilité).

Reste que Dieu ou l'être universel/commun, c'est la même chose (CQFD).

Mais pour Ṭūsī, l'être universel est un universel comme les autres : un être de raison. Il n'existe que dans l'intellect et, comme tout être de raison, ce n'est qu'un possible (sinon on tombe dans les apories de la participation : soit l'universel est dans toutes les choses, et il est non une, mais plusieurs choses ; soit il est dans le tout en tant que tout, et il est une seule chose, et non plusieurs).

Il y a certes bien une deuxième existence différente de la première : l'être de l'être, par lequel le concept d'être est dit *être* dans l'entendement, ou par quoi l'*être* est un *être* de raison. Mais (i) l'être se prédique par analogie, i.e. non également, de ces deux existences ; (ii) la première existence qui reçoit la deuxième n'est pas une essence ; (iii) il n'y a pas de régression à l'infini car la série des existences s'interrompt quand on cesse l'opération mentale d'attribution de l'être à l'être ; (iv) aucune de ces existences conçues n'est identique à son essence – en quoi l'être universel reste distinct de l'être nécessaire ou Dieu.

Quant à la distinction de l'être universel et du Réel, de l'être commun et de l'être propre de Dieu, il suffit de distinguer l'existence *réelle* et l'existence *mentale* : l'être de Dieu est concret et réel

(*ʿaynī*) et tel que son existence est identique à son essence (donc non accidentelle), alors que l'être universel est abstrait, de raison (donc accidentel)³⁸⁹.

Ainsi, pour éviter la conception de Rāzī selon laquelle l'existence est accidentelle à l'essence de Dieu, Ṭūsī utilise trois arguments : (Th1) l'être se dit par analogie, (Th2) l'être qui se dit par analogie est l'être universel, mental, alors que l'être réel est l'être propre, concret et (Th3) l'être réel du Réel est son être propre. Mais pour Qūnawī, le Réel, c'est l'être pur, « l'être seulement » (*wujūd faqat*) (d'après *Mafātiḥ al-ghayb*, I), c'est-à-dire l'être universel des philosophes, et la distinction de l'être propre et de l'être commun n'a pas de sens. La mystique oriente l'ontologie sur la pente glissante d'un panenthéisme. Mais cela est un autre problème.

4. La preuve de l'identité de l'existence et de l'essence de Dieu

L'arrière-plan du présent débat est la preuve que l'être nécessaire est l'être tel que son essence est son existence. Preuve qui fait elle-même partie d'une preuve plus générale, celle de l'indivisibilité et de la simplicité de Dieu (*Ishārāt*, IV, 21-26)³⁹⁰, à savoir :

- IV, 21 : exposition des modes de composition et de division ; l'être nécessaire est indivisible selon l'essence et selon la quantité ;
- IV, 22 : l'existence appartient à l'essence de l'être nécessaire ; l'existence du nécessaire est identique à son essence ;
- IV, 23 : tout corps et accident corporel est possible ; le nécessaire n'est ni un corps ni dépendant d'un corps ;
- IV, 24 : le nécessaire n'est pas composé par essence (l'être nécessaire n'a rien de commun que l'existence, il est distinct par essence) ;
- IV, 25 : l'être nécessaire n'a pas de genre ;
- IV, 26 : l'être nécessaire n'a pas de semblable.

La preuve de la simplicité vient *après* la preuve de l'unité, ce qui est une innovation caractéristique des *Ishārāt*. La preuve de la simplicité se soutient ainsi de plusieurs raisons : 1) l'identité de l'essence et de l'existence, 2) l'incorporéité, 3) l'absence de genre et de différence spécifique, dans l'être nécessaire par soi.

Il ne nous importe pas d'énumérer ces preuves dans le détail et de manière exhaustive : outre qu'elles ne sont pas forcément originales, elles ne donnent pas lieu à discussion. Ṭūsī se contente à peu près de les formaliser, son commentaire n'ajoute pas grand-chose, et il ne croise pas le fer avec Rāzī. On peut simplement noter, dans la preuve de l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence, cette précision décisive : si l'être nécessaire par soi existe par soi, l'existence est comprise dans l'essence de l'être nécessaire. *Mais* cette existence n'est pas l'existence *commune*, existant seulement dans l'intellect : c'est l'existence *propre* comme premier principe de tous les êtres. L'être nécessaire est l'être, non pas dont l'existence *absolument parlant* est identique à l'essence, mais dont l'existence *propre* est identique à l'essence. La distinction entre l'existence commune et l'existence propre n'est donc pas un détail.

On craint que, d'après ce qu'on a dit plus haut, deux problèmes ne se présentent à nous : d'abord d'après les pseudo-définitions et autres synonymes qu'Avicenne lui-même donne de

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 107-109.

³⁹⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 66-78.

l'existence propre, à savoir l'essence d'une chose, la proposition de Ṭūsī a ainsi tout l'air d'une tautologie. Mais il y a pire : on veut montrer ce qui distingue Dieu des autres êtres. Mais on aboutit à tout le contraire, car s'il est vrai que l'on appelle « existence propre » l'essence d'une chose, l'existence propre et l'essence sont donc identiques non seulement en Dieu, mais *en tout être*. Ainsi, non seulement c'est logiquement caduc, mais c'est théologiquement catastrophique. Dieu n'est pas, par différence d'avec les créatures, l'être tel que son existence propre est identique à son essence, puisque, par définition, c'est le cas de tout être quel qu'il soit.

Quoi qu'il en soit, le but de tout cela est de montrer que le nécessaire n'est pas composé *en son essence* (IV, 24)³⁹¹. C'est là le fin mot de la preuve de la simplicité de Dieu. Voici ce qu'écrit Avicenne :

L'être nécessaire n'a rien de commun (*lā yushārik*) avec l'essence de quoi que ce soit, parce que l'essence de toute autre chose n'implique que la possibilité d'exister. Or l'existence n'est pas l'essence de quoi que ce soit, pas plus qu'aucune de ses parties – c'est-à-dire des choses qui ont une essence dans la notion de laquelle n'entre pas l'existence, laquelle s'y ajoute de l'extérieur (*ṭārī' 'alayhā*). L'être nécessaire n'a donc avec les autres choses aucune essence générique, ni spécifique, commune. Il n'a donc pas non plus besoin pour s'en distinguer d'une propriété spécifique ou accidentelle, mais il est distinct par essence.³⁹²

Avicenne sait donc bien à quoi il s'expose : Dieu n'a rien de commun avec rien, *sauf l'existence*. Reste donc qu'il ne peut être distinct que *par essence*. C'est évidemment ce sur quoi le commentaire de Ṭūsī va mettre l'accent, pour tâcher de disculper Avicenne de toute forme d'associationnisme. L'argument se formulerait ainsi :

L'essence du non-nécessaire n'implique que la possibilité d'exister. Or l'essence du nécessaire est l'existence nécessaire. Donc l'être nécessaire n'a rien de commun avec rien (CQFD).

Bien sûr, si Dieu n'a *rien* de commun avec rien, *sauf l'existence*, c'est déjà trop pour certains. C'est ainsi que la seconde partie de l'argument d'Avicenne serait une prise en considération du problème et sa résolution. Objection : l'existence est commune au nécessaire et au possible. Réponse : l'existence du nécessaire est identique à son essence ; l'existence du possible est différente de son essence et de ses parties, et lui est accidentelle (voire contingente, *ṭārī'*). Et ce, précise Ṭūsī, parce que « pour les choses, exister, c'est être dans le monde extérieur (*wujūd al-ashyā' huwa kawnuhā fī l-khārij*) »³⁹³ : l'existence leur est « accidentelle *en tant qu'elles sont conçues d'une certaine manière* ». D'où la conclusion : l'être nécessaire n'a rien d'*essentiel*, en genre ou en espèce, en commun etc.

On pourrait s'étonner de cette conclusion : il a été montré que l'être nécessaire est tel que son essence, c'est son existence. On sait que l'existence est commune, et que même l'existence propre n'est qu'une part de l'existence commune. Et on nous dit ici que l'être nécessaire n'a rien d'*essentiel* en commun. C'est pourquoi la spécification « essentiel *en genre ou en espèce* » est indispensable, l'existence étant essentielle au nécessaire, mais n'étant une propriété ni générique, ni spécifique. On voit aussi par là que la distinction de l'existence commune et de l'existence propre n'est pas indispensable : il n'y a aucun inconvénient pour Avicenne, comme il en fait lui-même l'aveu, à ce que l'existence du nécessaire soit commune, précisément *dans la mesure où elle n'est pas une propriété générique ou spécifique*. Enfin, dernière remarque, avant d'entrer dans le débat avec Rāzī,

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 73-77.

³⁹² *Ibid.*, p. 73.

³⁹³ *Ibid.*, p. 75.

si l'argument d'Avicenne fonctionne, d'après Ṭūsī, c'est parce qu'il repose sur le présupposé implicite que les êtres ont plusieurs modes de distinction : (1) si deux êtres ont une propriété essentielle commune, la distinction peut être (1.1) *spécifique* ou (1.2) *accidentelle*. Sinon (2) la distinction est *essentielle*.

Cela nous permet de comprendre pourquoi Ṭūsī n'a pas poussé l'analogie prédicative de l'être jusqu'à une analogie réelle. Suhrawardī a ajouté un quatrième mode de distinction³⁹⁴. Les choses se distinguent par :

- la totalité de leur essence si elles n'ont rien de commun ;
- une différence spécifique si elles sont de même genre ;
- un accident extérieur si elles sont de même espèce ;
- *la perfection dans la chose même si elles sont de même essence.*

C'est ce qui permet à Suhrawardī de ne pas restreindre l'analogie aux accidents (existence, couleur, mouvement etc.) comme Ṭūsī, mais de l'étendre aux substances en concevant l'intensification (*ishtidād*) de toute chose de même nature *par différence intrinsèque*³⁹⁵. Et c'est là le chaînon manquant pour passer de la doctrine de l'analogie prédicative de l'être à celle de la modulation réelle de l'existence. (Mais lui, Suhrawardī, se crée d'autres problèmes : car bien qu'il étende maximale la doctrine de l'analogie, il ne peut aller jusqu'à concevoir une analogie réelle de *l'être*, puisque l'être n'est rien qu'un concept ou un être de raison).

Rāzī suggère d'une part que l'essence de Dieu diffère non *par essence*, mais *par des attributs négatifs*, d'autre part que Dieu ait une essence irréductible à un genre plus une différence spécifique. En fait, par là, il met les avicenniens devant le fait d'une contradiction interne à l'œuvre même d'Avicenne. En effet, d'après la *Métaphysique* du *Shifā'*, l'être du nécessaire est distinct des autres non *par essence*, mais *par une propriété ajoutée* : car si l'existence commune au nécessaire et au possible est l'être « inconditionné » (*al-wujūd lā bi-shart*), l'essence du nécessaire est l'être « négativement déterminé » (*wujūd bi-shart lā*). De plus, d'après la *Logique* de la *Philosophie orientale*, toute définition n'est pas formée par genre et différence : aussi, l'essence du nécessaire peut n'être indéfinissable qu'en termes de genre et de différence spécifique.

A cela, de deux choses l'une : si l'on retient la leçon du *Shifā'*, de toute façon, tout *ajout* n'implique pas *composition*. Ṭūsī reprend à son compte un argument classique, à savoir qu'il ne peut y avoir de composition qu'entre propriétés *réelles* (et non négatives, relatives ou mentales). Or une condition négative n'est qu'un être de raison (*i'tibār*) : nier quelque chose de quelque chose ne fait pas de cette chose un être composé. Bref, le nécessaire peut bien avoir divers aspects (*i'tibārāt*), à plus forte raison des attributs négatifs, sans pour autant être composé. Dieu peut être distinct par des attributs négatifs ajoutés et toutefois rester un et indivisible. Mais de toute façon, la seule différence d'essence suffit à distinguer ce qui existe dans le monde extérieur. Il ne faudrait recourir à d'autres propriétés supplémentaires, négatives ou non, qu'entre deux choses *distinctes existant dans le monde extérieur par essence*. Autrement dit, si l'on peut admettre sans inconvénient la leçon du *Shifā'*, Ṭūsī semble se satisfaire davantage de la leçon des *Ishārāt*, plus économique : Dieu n'est pas transcendant par les attributs négatifs ajoutés à son essence, mais par sa seule essence positive.

Ensuite, l'argument d'Avicenne est le suivant :

³⁹⁴ Voir Bonmariage, C., *Le Réel et les réalités*, Vrin, Etudes musulmanes, 2007, pp. 69-71.

³⁹⁵ Voir Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāri' wa l-muṭārahāt*, in *Œuvres philosophiques et mystiques*, vol. 1, éd. Corbin, Téhéran, 1380/2001, pp. 298-302.

- (i) Le nécessaire n'est pas composé en son essence.
- (ii) Or définition implique composition.
- (iii) Donc il n'y a pas de définition du nécessaire.

Certes, Rāzī a d'une certaine manière raison, pour Avicenne, 1) toute définition n'est pas une définition par genre et différence spécifique : il y a des choses composées qui peuvent avoir des définitions non composées de ces deux éléments et 2) certains êtres simples peuvent avoir des concomitants par la représentation desquels l'âme accède à la réalité (*ḥāqq*) de leur sujet, et dont le mode de connaissance (*ta'rif*) est irréductible à une définition (*ḥadd*). Il n'est donc pas impossible, certes, que l'être nécessaire soit définissable.

Cependant, 1) s'il est vrai que ce sont des êtres *composés* qui peuvent avoir une définition non composée par genre et différence, l'être nécessaire n'étant pas composé, cela ne le concerne pas : Dieu reste donc bien indéfinissable. De plus, 2) la réalité de l'être nécessaire étant distincte *par essence*, il n'y a guère de *concomitant* au moyen duquel l'entendement pourrait approcher la réalité de Dieu, il n'y a pas de moyen de connaissance (*ta'rif*) tenant lieu de définition : *la réalité de l'être nécessaire est inaccessible à la raison*.

Quelques précisions supplémentaires sur l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence. D'abord, parmi les ismaéliens, Shahrastānī a soutenu que *s'il a une essence*, le Principe n'est ni l'être ni le non-être : il est au-delà de l'être (et du non-être). Mais, plus vraisemblablement, Dieu n'a pas d'essence. Car toute essence est soit universelle (i.e. commune à plusieurs espèces, *mushtarika*, comme l'animal, commun à l'homme, au cheval et à l'âne), soit particulière (*khāṣṣa*, c'est-à-dire spécialissime, comme l'homme). Or, à supposer que Dieu soit l'être dont l'existence est identique à l'essence, l'être de Dieu ne peut être ni universel, ni particulier. Donc Dieu ne peut pas avoir d'essence. On ne saurait dire plus clairement que la distinction entre existence commune (*mushtarik*) et existence propre (*khāṣṣ*) est normalement irrecevable : le Dieu des ismaéliens, absolument transcendant, transcende non seulement l'existence, mais l'universel et le particulier, et donc l'essence aussi bien.

Or Ṭūsī n'admet en aucune façon que le principe du tiers-exclu puisse être violé. Non seulement 1) Dieu est ou n'est pas, mais 2) son existence est universelle ou particulière, *tertium non datur* : être et non-être, universel et particulier sont des contraires sans intermédiaires : une théologie apophatique dépasse l'entendement³⁹⁶.

La correspondance avec Qūnawī est plus intéressante, parce qu'elle met en difficulté Ṭūsī sur son propre terrain : le soufi voit bien qu'on n'a guère le choix qu'entre deux options philosophiques – Rāzī ou Avicenne. Il pose la dichotomie dès les premières questions d'ontologie qu'il adresse à Ṭūsī : soit l'existence du nécessaire s'ajoute à son essence (*zā'id 'alā ḥaqīqatīhi*) (thèse de Rāzī), soit elle est identique à son essence (*'ayn mahiyyātīhi*) (thèse d'Avicenne)³⁹⁷. Autrement dit, entre la thèse de l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu et la thèse de l'ajout de l'existence à l'essence, il faut choisir. Les deux possibilités s'excluent. Or on a vu que Ṭūsī essaie de concilier les deux positions. Là est le piquant de l'affaire : pour Qūnawī, l'option de Rāzī est plus satisfaisante que celle d'Avicenne, parce qu'elle confère à Dieu une réalité positive au-delà de son existence.

³⁹⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 89.

³⁹⁷ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 48-49.

Ṭūsī peut bien soutenir Avicenne, et la doctrine que l'existence du nécessaire est identique à son essence. C'est son argument qui laisse perplexe³⁹⁸ : s'il y a une différence entre existence et essence, alors le nécessaire est deux, prétend-il. Or ce qui est deux dépend d'une unité qui soit principe des deux, et ce qui a un principe ne peut être principe du tout. De plus, il est impossible que l'essence soit individuée, donc existante, avant de recevoir l'existence. Qūnawī, nullement convaincu par cette raison, répond non sans malice, sur la base même de l'argument souvent cité par Ṭūsī, et qu'on a reproduit un peu plus haut, que ce qui est deux ne dépend d'un principe unique que si c'est une dualité *réelle* (*ḥaḳīqiyya*), non *de raison* (*i'tibāriyya*)³⁹⁹. Autrement dit, la différence entre essence et existence n'est pas une différence d'essence mais de point de vue. Donc le nécessaire peut être à la fois un et tel que l'existence s'ajoute à son essence, sans que cela répugne – rappelons-nous que Ṭūsī soutient dans le commentaire des *Ishārāt* IV, 21 que le nécessaire est indivisible selon l'essence et qu'il va soutenir en IV, 22 que le nécessaire comprend une multiplicité d'aspects sans qu'une telle multiplicité de raison implique composition.

Notre auteur est démasqué : il ne peut souscrire à la preuve avicennienne que l'être nécessaire est l'être dont l'essence est l'existence, qu'à l'une des deux conditions suivantes : une mauvaise foi criante ou une incohérence grossière. La seconde n'est pas dans ses habitudes.

II. Une conception analogique du monde (1) : un continuisme intégral

A. Une ontologie continuiste (1) : l'être du temps

1. Le développement biologique : changement substantiel et « intensification »

Transportons-nous un instant hors de la métaphysique des *Ishārāt* pour considérer un problème local de biologie avicennienne, mais qui engage, par les principes métaphysiques qui le sous-tendent, le système tout entier. Avicenne serait le premier à poser cette question : « le changement substantiel [en l'occurrence la naissance] survient-il tout d'un coup ou a-t-il lieu progressivement ? ». Or la conception avicennienne du temps tend, à la suite d'Aristote lui-même, vers deux directions opposées : à peu d'intervalle (*Physique*, VI, 5-6), Aristote affirme tour à tour qu'un changement survient en un instant, et que ce qui a changé est passé par un changement progressif. Il y aurait une contradiction interne au texte d'Aristote, contradiction qui ne commencerait peu à peu à devenir consciente d'elle-même qu'à partir d'Avicenne⁴⁰⁰.

Celui-ci a affirmé sans équivoque que la substance n'est pas susceptible d'intensification (*ishtidād*), et c'est précisément ce qui fait le départ entre le mouvement et le changement : le mouvement est un progrès, un changement d'un type spécial, à savoir graduel, alors que la substance n'a pas de contraire, donc pas de degrés intermédiaires – il faut qu'elle naisse tout à coup, qu'elle périsse tout à coup. Cette théorie physique a des conséquences très précises en biologie, en matière d'embryologie. Avicenne éprouve les plus grandes difficultés, une fois admise l'impossibilité du mouvement substantiel, à expliquer le changement du sperme en nourrisson. Il s'agit là d'un

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 72-74.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁰⁰ Voir Mc Ginnis, J., « On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas », in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, éd. J. Mc Ginnis et D. C. Reisman, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 56, Leyde-Boston, 2004, pp. 42-61.

passage par un certain nombre de stades intermédiaires de transformation, lesquels stades ne peuvent être caractérisés comme des changements *substantiels*, mais seulement comme des changements *qualitatifs*, ou altérations. Par ailleurs, ce sont des états discrets, autrement dit des sauts qualitatifs. C'est problématique, parce que, si une substance fait des *sauts* qualitatifs, cela laisse à penser que son corrélat au point de vue de la quantité, le temps, qui mesure ce mouvement, n'est pas forcément une quantité continue.

Et même, cette tendance s'accroît avec les résultats d'une autre science physique, la cinétique : il y a du mouvement instantané. Tout mouvement n'est donc pas progressif. Enfin, pour achever de compliquer les choses : il y a deux sortes de choses dont on ne peut dire ni qu'ils existent progressivement, ni qu'ils n'existent pas progressivement. Le principe du tiers-exclu appliqué au changement (le changement est ou bien instantané ou bien progressif) ne s'applique pas à elles. Ce sont : 1) ce qui n'existait pas pendant un certain temps puis est venu à exister à un instant donné et 2) ce qui a existé pendant un certain temps puis cessé d'exister à un instant donné. Pour parler clair, il y a au moins deux événements ni instantanés, ni progressifs : la naissance et la mort (la genèse et l'apocalypse, s'ils existent). Autrement dit, les choses qui sont caractérisés par ce mode d'être particulier qu'on appelle le *ḥudūth*, l'« événementialité », l'être-événementiel. Le changement substantiel semble de ce genre d'événements purs (l'apparition de l'âme qui fait la naissance de l'homme est de ces événements). L'« instantané » n'épuise donc pas le « non progressif ». Et voilà que le changement substantiel, qui devrait être à la fois instantané et progressif, en tant que changement, ne peut être ni instantané ni progressif, en tant que substantiel. L'étude de la temporalité du changement substantiel nous mettrait devant une double contradiction, ou plutôt d'une contradiction à deux niveaux : 1) contradiction de premier ordre d'un changement à la fois instantané et progressif, 2) contradiction de second ordre d'un changement à la fois instantané et progressif, et pourtant ni instantané ni progressif.

En tout cas, il semble y avoir un hiatus entre les principes physiques et l'explication du développement biologique : (Th1) il n'y a de changement substantiel que la génération et la corruption, mais pas de *mouvement* substantiel, (Th2) le temps est une grandeur continue, (Th3) le développement embryonnaire est un mouvement qualitatif, (Th4) ce mouvement qualitatif est un mouvement discret. Le mouvement graduel semble faire l'union des contraires : dans la mesure où il est progressif, il est continu ; dans la mesure où chaque degré est un état discret, il doit être discontinu. Cette première difficulté se double d'une seconde : car s'il est discontinu, le temps doit l'être aussi. Temps et mouvement sont coextensifs. Or un mouvement qualitatif discret ne va pas un temps quantitativement continu, et vice-versa. Bref, on a là un être quasi impensable.

En psychologie (dans *Ishārāt* III, 5)⁴⁰¹, à l'occasion de la preuve que l'âme humaine n'est ni la corporéité, ni le mélange corporel, le débat entre Rāzī et Ṭūsī ravive un débat entre Bahmanyār et Avicenne : pour celui-là, ce n'est pas parce que le mélange est une condition d'*existence* de l'âme qu'il est cause de sa *subsistance*. Autre chose est un principe de *synthèse*, autre chose un principe de *conservation*. Derrière la distinction entre la cause d'existence et la cause de conservation du corps, il s'agit d'expliquer la cause des transformations embryonnaires.

C'est que dans la *Psychologie du Shifā'* I, 3, Avicenne ne faisait guère de distinction comme Bahmanyār : en tout animal, l'âme est à la fois 1) principe de synthèse, d'harmonie et de composition des éléments du corps de manière à ce qu'il puisse être *son* corps propre, et 2) principe de conservation de ce corps selon l'organisation qui lui convient. Mais Bahmanyār distingue ces deux

⁴⁰¹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 354-361.

principes, par le cas du développement embryonnaire. Car 1) le mélange corporel existe et se conserve lors même qu'il n'a pas encore d'âme (rationnelle) et 2) au moment même où il se forme, il a une cause d'existence ou de synthèse, mais pas encore de cause de conservation. Il s'agit donc d'expliquer cette transformation intra-utérine et voici la théorie que propose Avicenne : 1) l'âme des parents réalise la synthèse de l'embryon, puis 2) la force formatrice inhérente à ce corps conserve l'agrégat. Cette force ne reste pas identique à elle-même au cours du temps, mais varie en fonction des prédispositions de la matière embryonnaire. Ainsi, la matière peut se conserver aux divers stades du développement par des forces, en attendant de recevoir sa forme : l'âme rationnelle. Et enfin, 3) l'âme rationnelle est produite et infuse dans le corps au terme de son développement, quand celui-ci y est enfin prédisposé. Avicenne admet donc la distinction entre la cause d'existence ou d'unification du mélange, extérieure au mélange (l'âme des parents), et sa cause de subsistance ou de conservation, intérieure au mélange (les forces formatrices du mélange). Mais il n'y a là nul changement de la substance matérielle aux divers stades du développement, seulement un changement qualitatif de la force corporelle.

Pour Rāzī, 1) l'âme des parents réalise la synthèse du sperme, 2) le mélange reste ensuite dépendant de l'âme de la mère jusqu'à ce qu'il soit disposé à recevoir une âme, 3) le mélange se conserve par cette nouvelle âme et 4) la nutrition réalise la synthèse de ses autres parties au cours de son développement embryologique. Dans un premier temps, la cause d'existence et de subsistance du mélange est donc l'âme des parents. Puis, dans un second temps, sa cause de subsistance est sa propre âme, et sa cause d'existence, sa nutrition par ses propres forces.

Problème, selon Ṭūsī : on ne conçoit ni 1) comment se fait la *transition*, la transmission de pouvoir, de l'âme des parents à l'âme propre du corps, ni 2) comment la force formatrice peut fonctionner seule alors que c'est un instrument de l'âme. C'est pourquoi Ṭūsī propose une théorie alternative de la transformation : 1) l'âme des parents réalise la synthèse des parties nutritives par la force d'attraction et ces parties se transforment en humeurs, 2) ces humeurs acquièrent de nouvelles dispositions et sont transformées en sperme par la force génératrice, 3) le mélange est conservé par une nouvelle force qui est une espèce de forme minérale, dont toute l'action est de conserver la matière, et se perfectionne dans l'utérus en y acquérant d'autres dispositions, 4) il reçoit une espèce d'âme végétative, qui, en plus de conserver la matière, produit les actions végétatives, en particulier la nutrition qui produit la croissance, et acquiert par là d'autres dispositions, de là 5) il reçoit une espèce d'âme animale et le corps se forme et se perfectionne jusqu'à ce qu'il soit prédisposé à recevoir une âme rationnelle et enfin 6) l'âme rationnelle apparaît et subsiste jusqu'à la mort du corps. Au total, s'il y a deux fonctions à distinguer, c'est celle de 1) l'âme des parents comme principe de synthèse des parties nutritives et celle de 2) l'âme de l'enfant comme principe de synthèse des parties supplémentaires et de conservation du mélange. Conclusion, d'une rare mauvaise foi : Avicenne ne se contredit pas. En effet, s'il faut certes bien distinguer principe d'union et principe de conservation, en revanche ces deux principes peuvent bien aussi être une même chose, à savoir l'âme. Que ce soit une même âme ou plusieurs âmes différentes (âme des parents, âme de l'enfant), le résultat n'en est pas moins le même : c'est l'âme, toujours l'âme, qui assure ces fonctions⁴⁰².

⁴⁰² Dans *Rawḍat al-taslīm*, Ṭūsī avance une explication astrologique des transformations embryonnaires (voir *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 169-170). C'est encore et toujours une *âme* qui cause ces transformations, mais cette fois-ci une âme *céleste*. A chaque mois du développement intra-utérin correspond une certaine transformation de la matière, sous une influence astrale. Cela tombe bien : il y a autant de planètes que de mois de grossesse. A l'influence de chaque planète correspond, chaque mois, une transformation de la matière, à quoi correspond l'émergence d'une nouvelle action corporelle.

Or Ṭūsī pense ces transformations successives non pas comme un changement de qualité, mais plutôt d'abord comme un changement de quantité, ou accroissement. Mais accroissement d'une grandeur intensive ou *intensification* (*ishtidād*) :

Ces forces ressemblent, à leurs divers stades, du début de leur apparition à leur parachèvement en une âme rationnelle, à une chaleur qui naîtrait dans du charbon d'un feu qui brûlerait tout près de lui, puis s'accroîtrait (*tashtadd*). En effet, le charbon est disposé par cette chaleur à entrer en combustion, et par cette combustion, à s'enflammer en un feu tout pareil au feu voisin. Le principe de la chaleur ignée qui naît dans le charbon est semblable à cette forme conservatrice, son accroissement (*ishtidād*), au principe des actes végétaux, sa combustion, au principe des actions animales, et son inflammation, sa transformation en feu, à l'âme rationnelle. Il est clair que de tout stade suivant sort quelque chose d'équivalent à ce qui vient du stade précédent, avec quelque chose en plus.⁴⁰³

La variation quantitative, ou accroissement, des forces entraîne la variation qualitative, ou altération, de ces mêmes forces, qui entraîne comme une variation des formes : la force devient une quasi forme. Ainsi, la matière du corps elle-même est la cause d'émergence de ses propres formes matérielles. Une quasi âme minérale devient une quasi âme végétale, qui devient à son tour une quasi âme animale par simple transformation interne du corps, avant la production externe d'une âme rationnelle. Avant même sa naissance, l'âme de l'homme passe par tous les stades successifs de l'âme corporelle. De plus, ce progrès se produit de manière continue successive, mais avec un échelonnement de limites, points de passage et de transition, qui déterminent des stades de développement : l'intensification est une modulation jalonnée par des effets de seuil. A une certaine limite d'intensification des forces se produit une modification des formes.

Ce passage révèle que Ṭūsī va presque plus loin en physique qu'il n'ose aller en ontologie. Ici, il limite l'analogie au jugement, là il la fait pour ainsi dire passer dans le monde extérieur. A défaut du mot, on a presque la chose. Selon la théorie de l'analogie, le prédicat se dit selon le plus et le moins, « l'intensité et la faiblesse » (*al-shidda wa l-da'f*). La notion d'intensification (*ishtidād*) est la contrepartie réelle de la théorie logique de l'analogie. A moins que ce ne soit, plutôt, la théorie logique de l'analogie qui ne soit la suite de cette notion de variation intensive dans les choses. Il y a virtuellement plus dans la pensée Ṭūsī qu'il ne saurait en exprimer lui-même. Ṭūsī approche ce mode de différenciation, que Suhrawardī, lui, a mise en lumière (c'est le cas de le dire), pour faire passer l'analogie du domaine logique au monde réel : la variation par intensification, intrinsèque à la nature de la chose. Pourtant, il en reste loin, parce que l'intensification n'affecte pas chez lui la nature même de la chose, mais seulement ses puissances : les forces (du corps) ou les facultés (de l'âme).

2. La réalité du temps

Revenons maintenant à la preuve de la création du monde. C'est que ce chapitre sur la création donne lieu à plusieurs thématiques de la relation d'ordre selon l'antérieur et le postérieur,

Notons en passant que dans notre passage des *Ishārāt*, Ṭūsī se montre cohérent avec son rejet de la métempsychose, même si le mot n'est pas ici prononcé. De même qu'il ne conçoit pas la transmigratio-
n de l'âme d'un corps à un autre après la mort, il ne la conçoit pas avant la vie. On ne conçoit guère comment l'âme des parents gouvernerait le mélange à ses débuts, comment on passerait du gouvernement du mélange par l'âme des parents au gouvernement par l'âme propre. Deux, ou trois, âmes pour un corps, c'est qui ne saurait se concevoir. C'est pourquoi, pour Ṭūsī, l'âme des parents n'est que la première cause d'existence, mais ensuite elle disparaît en tant que cause, pour laisser place à l'action interne des forces propres du mélange, qui développe de lui-même ses propres facultés psychiques corporelles avant même l'apparition d'une âme rationnelle constituée.

⁴⁰³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, p. 360.

qui n'est rien d'autre selon nous que le corrélât réel, dans l'ordre du temps et de la causalité, de ce qu'est une prédication analogique dans l'ordre de l'être (rappelons que l'être se dit selon l'antérieur et le postérieur entre autres).

Chose remarquable, Rāzī, qui a imposé au texte avicennien parties et sous-parties, ne trouve presque aucune unité de sens, qui permettrait de rassembler plusieurs paragraphes des *Ishārāt V*, « De la création absolue et de la démiurgie », en unités thématiques. Il traite chaque paragraphe séparément, faute d'un fil directeur, à l'exception des seuls trois premiers paragraphes du chapitre.

Passons directement à *Ishārāt V*, 4-5⁴⁰⁴, groupe de paragraphes qui considère la question du mode d'être du créé, le *ḥudūth*. Après avoir défini la nature de l'action (*V*, 1-3), pour en exclure la propriété d'originalité absolue, *ḥudūth*, Avicenne fait maintenant un sort plus particulier à celle-ci : il montre que tout être créé est précédé par le temps (*V*, 4) et définit l'essence du temps (*V*, 5) en vue de montrer que tout être créé est précédé par un substrat ou une matière (*V*, 6). Bref, après un argument *ex concessu* où il assume les prémisses des théologiens pour mieux les réfuter (supposons avec vous que la genèse, *ḥudūth*, soit le fait de n'avoir pas été avant que d'être, je vais vous montrer que toute action n'est pas une création *ex nihilo*), il va jusqu'à réfuter cette conception théologique de la création : la genèse n'est même pas une création *ex nihilo*, puisque la création suppose toujours déjà l'existence de quelque chose (temps, substrat, matière).

Quel rapport avec l'analogie de l'être ? L'objet immédiat de la preuve est de montrer que *rien ne naît de rien*, que quelque chose précède toujours déjà tout événement nouveau, à savoir le temps. Mais indirectement, il s'agit d'expliquer le statut du temps, être paradoxal, à la fois *instable* et *continu*, comme condition du mouvement *progressif*.

Voici le texte d'Avicenne :

Avertissement. Ce qui apparaît après n'avoir pas été a un avant pendant lequel il n'était pas, non pas à la manière dont un précède deux, où ce qui est avant et ce qui est après peuvent coexister en même temps, mais à la manière d'un avant qui ne subsiste pas en même temps que l'après et, de la même manière, où une postériorité nouvelle survient après une antériorité qui n'est déjà plus. Or, cette antériorité n'est pas identique au non-être, car le non-être peut être après. Elle n'est pas non plus identique à l'agent, car celui-ci peut être avant, pendant et après. C'est donc autre chose, qui ne cesse de se renouveler et de passer de manière continue. Tu sais déjà qu'une telle continuité, qui correspond aux mouvements dans les quantités, ne sera pas composée d'indivisibles. (*V*, 4)⁴⁰⁵

Indication. Parce qu'il n'y a de renouvellement possible qu'avec un changement d'état et de changement d'état possible que de quelque chose qui ait la puissance de changer d'état, c'est-à-dire un substrat, cette continuité dépend donc d'un mouvement et d'un mobile, c'est-à-dire d'un changement et d'un objet variable, en particulier d'un mouvement qui ait la propriété d'être continu et ininterrompu, à savoir un mouvement circulaire de position. Cette continuité est mesurable, car un avant peut être plus éloigné et un autre, plus proche, et c'est une quantité qui mesure le changement, à savoir le temps, qui est la quantité du mouvement, non sous le rapport de la distance, mais sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité non simultanées. (*V*, 5)⁴⁰⁶

En *V*, 4, l'argument procède en deux temps : il est prouvé que tout être créé est précédé d'un temps, puis le temps est défini. D'abord, il y a deux types de relation d'antéro-postériorité : l'antérieur et le postérieur peuvent être simultanés (comme les nombres) ou non. Dans ce cas, quand le postérieur existe, l'antérieur n'existe plus. Ensuite, cet antérieur n'est ni le *non-être*, ni l'*agent*. Ni le non-être, parce que le non-être peut être avant *ou après*. Ni l'*agent*, parce que l'*agent* peut exister

⁴⁰⁴ *Ibid.*, vol. 3, pp. 99-114.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 112.

avant, *en même temps ou après*. De là, il existe un être instable par essence et continu par essence, qui apparaît et disparaît (*tatajaddad wa tataşarram*). Or le continu n'est pas composé d'atomes, donc tout événement (*ḥādith*) suppose un être instable et continu par essence qui le précède, à savoir le temps (CQFD).

Après quoi, en V, 5, on passe à la définition du temps. Le temps est une « continuité de passage et de renouvellement ». Il dépend donc de deux paramètres : un substrat (le corps) et un accident (le changement) – ou plutôt un mobile et un mouvement, tout changement non instantané étant un mouvement.

a. *La théorie philosophique du temps vs la doctrine théologique de la création*

Rāzī, en bon théologien, ne peut pas admettre que tout ce qui est créé soit déjà précédé par un temps, ce qui ruinerait l'idée même de création *ex nihilo*. D'où une série d'objections où l'on peut distinguer deux types de problèmes : d'abord celui du statut ontologique de l'antériorité et de la postériorité, et du temps (être ou non-être, être extérieur ou mental, être réel ou relatif ?), puis celui du risque de régression à l'infini des antérieurs ou postérieurs, et des temps (l'existence d'un temps du temps).

Premier problème : le statut ontologique de l'antérieur et du postérieur⁴⁰⁷. D'abord, ce sont des *êtres relatifs*. Problème : 1) l'antériorité et la postériorité sont des relations et, dans une relation, les corrélats doivent exister en même temps : or, par définition, l'antérieur et le postérieur ne coexistent pas. Ensuite, ce seraient des *êtres réels*. Problème : 2) si le non-être précède réellement l'être (*qabliyya wujūdiyya*), un non-être a un attribut réel (*ittişāf al-ma'dūm bi-l-mawjūd*), ce qui est absurde. De deux choses l'une : ou bien l'antérieur et le postérieur ne sont pas des attributs réels, ou bien la création *ex nihilo* est impossible (le non-être ne précède pas l'être). D'où le second problème : celui de la régression à l'infini des temps⁴⁰⁸. 3) Si l'antériorité existe dans le monde extérieur, l'antérieur régresse à l'infini (l'antérieur précède autre chose par sa propriété d'antériorité, laquelle propriété, supposée réelle, doit donc précéder autre chose par sa propriété d'antériorité etc.). Par conséquent, 4) il doit y avoir un temps du temps.

Ce dernier argument est capital⁴⁰⁹. C'est un argument typique de Rāzī, qui l'emploie en toute occasion où le statut ontologique d'une chose est problématique : il l'emploie en particulier au sujet

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 107-111.

⁴⁰⁹ Dans le *Maşāri'*, Ṭūsī discute la notion d'antériorité d'ordre (*al-taqaddum al-rutbī, bi-l-martaba*). Il s'agit, de son propre aveu, d'une invention des théologiens, qu'il ne fait que leur reprendre, invention qui a pour fonction de résoudre deux problèmes : 1) éviter la régression à l'infini des temps (une partie temporelle ne peut être antérieure à une autre partie temporelle *dans le temps*, on l'a assez vu ci-dessus) et 2) soutenir la création *ex nihilo*, c'est-à-dire maintenir une antériorité, *pas* nécessairement *temporelle*, mais *ordonnée*, du non-être à l'être. Cette précision indique que tous les théologiens ne considèrent pas la création comme un événement temporel et sont conscients des objections philosophiques auxquelles ladite doctrine s'expose. Or l'antériorité d'ordre que Ṭūsī identifie ici à l'antériorité de position, il la disqualifie chez eux, pour ces deux raisons que, d'une part, 1) il n'est pas nécessaire de supposer une relation d'ordre pour éviter une régression infinie des temps (la simple antériorité temporelle suffit : elle n'implique pas l'existence d'un temps du temps, mais suffit à qualifier le type d'antériorité des parties temporelles les unes aux autres) et, d'autre part, 2) si le non-être précède l'être, il le précède nécessairement *dans un temps déterminé*, sinon il pourrait être simultané à l'être. Autrement dit, pour Ṭūsī, une pure relation d'ordre, appliquée en particulier au rapport du non-être à l'être, est impensable : leurs seules relations concevables sont d'essence (nature ou causalité) ou de temps. Ṭūsī se réfère à cette notion d'antériorité d'ordre comme si elle était l'origine du concept d'« antériorité ontologique (« existentielle », *wujūdiyya*) » de Shahrastānī, et qui serait l'antériorité propre de la cause

de l'essence (si l'essence précède l'existence, elle existe déjà avant d'exister), de l'individuation (si une essence doit être individuée, c'est qu'elle est déjà individuée avant de l'être, et si un principe d'individuation doit être distinct de tout autre, il faut qu'il soit lui-même individué par un autre etc.). L'argument, éprouvé, est ici particulièrement appuyé. Rāzī essaie de voir si – et à quelles conditions – cette théorie du temps est compatible, ou non, avec la théorie de la genèse ou création *ex nihilo*.

D'abord, par un argument *ad hominem*, on voit que la réfutation de la genèse du monde entraîne une régression à l'infini des temps : d'après la réfutation philosophique de la genèse, si le non-être précède l'être, il y a un temps du non-être (et donc pas de non-être du tout, s'il est vrai que le temps soit quelque chose). Mais alors, aussi bien, si un temps (le temps du non-être) en précède un autre (le temps de l'être), il y a un temps de ces temps (un temps de second degré dans lequel on puisse situer l'un comme antérieur, l'autre comme postérieur). Cet argument contre l'antériorité du non-être à l'être fonctionne aussi contre l'antériorité des parties du temps les unes aux autres : tout temps doit être situé et compris dans un temps.

A la théorie philosophique du temps, qui, pour éviter la régression à l'infini ci-dessus, ne peut se soutenir que de distinguer deux sortes de relation d'antéro-postériorité, celle *des parties du temps* lui-même et celle des autres choses, Rāzī oppose deux réfutations. La première, *ad hominem*, sous la forme d'une dichotomie : soit les parties du temps sont *identiques* par essence et il n'y a donc pas de raison que certaines parties du temps soient antérieures ou postérieures plutôt que d'autres, soit elles sont *différentes* par essence : alors le temps est discontinu et composé d'instantanés. Deux conséquences dont les philosophes ne veulent pas. La seconde, par la réfutation de la réfutation philosophique de la création *ex nihilo*, c'est-à-dire par la réfutation du conséquent de la proposition conditionnelle : si le non-être précède l'être, *alors le non-être est déjà dans le temps*. En effet, si l'antérieur et le postérieur peuvent être *non simultanés* sans pour autant être situés *dans un temps*, comme un contenu dans un contenant, le non-être peut aussi *précéder* l'être sans pour autant que ce soit *dans le temps*.

Bref, si l'on ne peut admettre la théorie philosophique du temps, il faut admettre à l'inverse les doctrines théologiques 1) de la discontinuité du temps et de sa composition d'instantanés et 2) de la création *ex nihilo*. Bien plus, si l'on suppose que la théorie philosophique du temps et la doctrine théologique de la genèse sont inconciliables, c'est la théorie avicennienne qu'il faut rejeter. Car Avicenne rend la disjonction exclusive : c'est *ou bien* le dogme de la genèse, *ou bien* sa théorie du temps. En effet, d'après la même réfutation philosophique de la genèse, s'il existe un *premier* être créé, il ne peut donc rien y avoir *avant*. Or ce premier créé est censé être créé *dans le temps* : il ne serait donc pas vrai que tout ce qui est dans le temps soit à la fois antérieur à quelque chose et postérieur à autre chose. Il y aurait au moins un être temporel – l'être originel – qui n'a rien avant lui, et tout après : il n'est pas vrai que tout être temporel ait un avant et un après. Bref, si le monde est créé *ex nihilo*, l'idée avicennienne du temps est fautive. Si on maintient cette idée, la critique de la genèse est impertinente.

Or, si l'on s'en réfère à une analyse du langage ordinaire, on verra que le sens commun est bien plus près de reconnaître qu'il y a un temps du temps. En effet, analysons la signification de la proposition : « aujourd'hui vient après hier ». Prenons l'expression d'abord en un sens lâche : « hier et aujourd'hui n'arrivent pas en même temps ». Ce n'est bien sûr pas le seul sens (car c'est aussi le cas de « demain » et « aujourd'hui »). Mais admettons qu'on désigne par cette relation d'antéro-postériorité seulement une non-simultanéité. Pour deux choses, être ou ne pas être « en même

« existenciatrice » sur l'effet « existenciel ». (Voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 169.)

temps » n'est qu'une relation accidentelle et extérieure à leur essence. Cela vaut aussi bien si lesdites choses sont des dimensions temporelles. Problème : ou bien il faut donc supposer un tiers temps hors de ces moments et dans lequel ces moments se passent (comme le dit assez l'expression « *en même temps* » : « dans un temps ». Deux temps – hier/aujourd'hui ou aujourd'hui/demain –, pour être ou ne pas être « en même temps », doivent être situés « dans un même [troisième] temps »). Ou bien l'antérieur, le simultané, le postérieur, ne dépendent pas de l'existence du temps, ce qui détruit la théorie philosophique qui les définit les uns par les autres. Prenons maintenant la même proposition ci-dessus en son sens le plus strict : « hier n'était pas aujourd'hui ». L'usage des temps verbaux (de l'imparfait « était », c'est-à-dire de l'accompli *kāna* plutôt que d'un présent de l'indicatif, ou d'un inaccompli) montre bien qu'on entend qu'il y a un temps du temps.

Enfin, si le temps et le mouvement sont « simultanés », c'est que, encore une fois, le temps est déjà dans un autre temps. Il y a un temps extérieur à ce temps dont on dit qu'il est « simultané à » autre chose, en vertu duquel on peut mesurer sa simultanéité.

Ce qui semble ressortir constamment de ces remarques, c'est que Rāzī doit concevoir une espèce de temps fixe, comme une espèce de substrat, récipient et contenant, stable et omni-englobant (de tous les êtres, comme de toutes les parties du temps). Du moins c'est le résultat infaillible auquel conduisent toutes ces objections : on n'échappe pas à cette nécessité de supposer en dernière instance comme un « super-contenant ». Tout se passe comme si, de même que pour que tout ait lieu dans l'espace, il doit y avoir une sphère enveloppante qui contient tout être spatial, de même pour que tout se passe dans le temps, il doit y avoir un temps global qui contienne tout être temporel.

Les questions de Rāzī portent d'autant plus, que, sous une expression un peu raide, elles tirent leur origine des intuitions du gros bon sens. Prenons un exemple très élémentaire. Si je dis : « le Grand siècle précède le siècle des Lumières », cette relation d'antéro-postériorité n'a de sens que par rapport à un temps référentiel donné, mettons : « les Temps modernes ». Mais si je dis : « l'Antiquité et le Moyen Âge précèdent les Temps modernes », cela n'a de sens que par rapport à un autre temps référentiel irréductible aux seuls temps modernes, mettons : « l'Histoire ». Mais si je dis : « la Préhistoire précède l'Histoire » etc. etc. La question est : où arrêterons-nous ce système complexe de temps gigognes ?

b. La relation antérieur/postérieur : un être de raison

Ici, une fois n'est pas coutume, Tūsī a besoin d'ajouter des considérations préliminaires, étrangères au texte d'Avicenne, qui sont de deux ordres. Elles anticipent les objections de Rāzī et ces deux seules perspectives qu'il propose peuvent résoudre tous les problèmes.

Premièrement, il faut disjoindre les deux questions de *l'existence* (V, 4) et de *l'essence* (V, 5)⁴¹⁰. « Sache que le temps existe clairement, mais que son essence est obscure (*al-zamān zāhir al-anniyya ḥafī al-māhiyya*) »⁴¹¹. En effet, le temps semble se définir par une relation d'antéro-postériorité spécifique, c'est-à-dire selon l'antérieur et le postérieur *non simultanés* : le temps est une « chose qui a par essence une antériorité et une postériorité qui n'existent pas simultanément (*al-shay' alladhī yalḥaq bihi li-dhātihī al-qabliyya wa l-ba'diyya allatān lā yūjadān ma'ā^{an}*) »⁴¹². Une double antériorité et postériorité, d'ailleurs : 1) une antériorité et postériorité *du temps par essence*

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 103.

⁴¹² *Ibid.*, p. 104.

par rapport à toutes les choses temporelles, et 2) une antériorité *des choses en fonction du temps*. L'existence du temps, c'est la subsistance (*thubūt*) de l'antériorité et de la postériorité, ses deux « propres » (*khāṣṣa bihi*). Mais l'essence du temps ne peut être définie par l'antériorité et la postériorité, parce que celles-ci ne sont concevables qu'avec le concept de temps. De même, on ne peut définir l'antériorité et la postériorité temporelles par la non-simultanéité : ce serait une pétition de principe, la simultanéité étant du même genre que l'antériorité et la postériorité.

Deuxièmement, il faut expliquer le statut ontologique du temps : l'antériorité et la postériorité sont des *relations*, donc des êtres *de raison*⁴¹³. En effet, si les parties du temps n'existent pas *en même temps* (quand l'une existe, les autres n'existent pas), l'antériorité et la postériorité, elles, existent « en même temps », ou plutôt « à la fois » (en tant que relatifs : il n'y a *relation* entre des termes que s'il y a des *termes* en relation). Il faut donc que celles-ci soient des êtres de raison : des propriétés mentales et qui subsistent dans l'esprit. Or si l'on peut qualifier une chose d'antérieure ou de postérieure, c'est qu'il y a nécessairement déjà un temps qui existe avec cette chose. Donc si l'on accepte l'idée de création *ex nihilo*, selon laquelle le non-être *précéda* l'être, fut « antérieur » à lui, c'est qu'il existait déjà un temps qui lui correspondît. L'idée de genèse s'auto-contradit : si le non-être « précéda » l'être, il ne le précéda donc pas, puisqu'au commencement était le temps (et non le non-être).

Quand on cherche le statut ontologique d'une chose, on dispose de ces couples : (1) être/non-être, puis (2) être extérieur/mental et (3) être réel/relatif. Les objections de Rāzī ne seraient pertinentes que si le temps était un (1) être (2) extérieur (3) relatif – et que l'antérieur et le postérieur étaient strictement identiques au temps. Or autre chose est le temps même, autre chose l'antérieur et le postérieur, lesquels sont de surcroît de l' (1) être (2) mental (3) relatif⁴¹⁴. On voit que c'est le second couple qui pose problème (être extérieur/mental). Par la simple conversion de l'être extérieur en être mental, les problèmes de Rāzī sont écartés. Dès lors, une fois qu'il est clair que l'antérieur et le postérieur sont des êtres relatifs mentaux : 1) même si l'antérieur et le postérieur temporels ne sont pas simultanés, autrement dit que leurs termes ne coexistent pas, cependant ils peuvent bel et bien être une *relation*, précisément dans la mesure où elle n'existe que *dans l'esprit* : les termes ne peuvent coexister dans le monde extérieur, mais coexistent dans l'esprit qui établit leur relation. Puis 2) un non-être peut avoir des propriétés *positives de raison* : c'est même comme cela, et comme cela seulement, qu'on peut penser quelque chose qui n'existe pas. Dès lors, il y a bien des choses qui peuvent n'avoir pas toujours déjà existé avant d'exister.

L'argument de la régression à l'infini tombe à son tour⁴¹⁵ : 3) avant toute chose, c'est le *temps* qui existe *dans le monde extérieur*, mais l'antérieur et le postérieur n'existent que *dans l'esprit*. Le temps est « l'être extérieur dont l'antériorité est une propriété essentielle »⁴¹⁶ et, par suite, l'antériorité peut aussi être une propriété intelligible des autres choses que le temps, situées dans le temps. Mais si l'antériorité est un être de raison (*amr i'tibārī*), il n'y a pas de raison qu'une partie du temps soit *réellement* antérieure plutôt qu'une autre, mais cela n'empêche pas que toute partie du temps soit *pensable* comme antérieure à une autre. Et même si, en tant qu'être de raison, on peut elle-même la situer dans le temps, comme tous les *êtres*, il n'y a pas de régression à l'infini : la série s'interrompt quand on cesse cette opération mentale de situation et de mise en rapport des choses dans le temps. 4) Il y a encore moins de temps du temps : le temps est par essence « une continuité

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 103-106.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

⁴¹⁵ *Ibid.*, pp. 109-111.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

de passage et de renouvellement dont les parties n'existent pas en acte et qui n'est divisible que par l'imagination »⁴¹⁷ : l'antérieur et le postérieur sont eux-mêmes postérieurs à la division du temps en imagination.

A partir de là, il faut bien distinguer dans ce complexe de relations, que l'antérieur et le postérieur d'une part, et le simultané d'autre part, sont de plusieurs sortes. D'abord, (i) l'antérieur et le postérieur peuvent l'être *par essence* ou *par accident*. Est *essentielle* la relation d'antéro-postériorité des *parties supposées du temps* parce que le temps est un être instable *par essence*. *Accidentelle*, en revanche, celle de toutes les *états de choses temporels* (instables non pas *par essence*, mais en tant que relatives à l'être essentiellement instable : le temps). Aujourd'hui ne vient pas après hier comme l'être après le non-être : c'est par essence qu'une partie du temps (aujourd'hui) en suit une autre (hier) ; par accident qu'un état de choses temporel (l'être) en suit un autre (le non-être). Ensuite, de la même manière, (ii) il y a deux ordres de simultanéité : celle *d'un état de choses temporel au temps*, et celle *de deux états de choses temporels entre eux*. Dans le premier cas, la relation ne se situe pas dans un autre temps que celui qui correspond à cet état de choses temporel. Dans le second cas, les temps correspondant à chacun de ces états de choses sont situés dans un même troisième temps différent de ces deux-là. Ce que Ṭūsī essaie ici tant bien que mal d'exprimer, d'autant plus mal qu'il n'a pas les concepts adéquats, c'est de distinguer le temps-*datation* du temps-*chronologie*. A chaque état de choses temporel correspond une date et, pour qu'on puisse comparer ces deux dates, il faut bien qu'elles soient situées toutes deux dans une même frise chronologique qui en rende possible la comparaison.

c. *Le primat du temps ou du mouvement*

De ces considérations découlent deux questions distinctes. La première est celle de la relation du temps et du mouvement. La seconde, on va le voir ensuite, de la relation d'antéro-postériorité dans la causalité.

Dès lors qu'on passe à la définition du temps en V, 5, on tombe sur ce qui est, d'après la lettre à Khosrawshāhī, la première grande question philosophique selon Ṭūsī, celle du primat du temps ou du mouvement, avant la question de la survie de l'âme à la mort du corps et celle de la production du multiple par l'un. L'argument est le suivant :

Tout être créé (*ḥādith*) suppose un temps (d'après IV, 4). Or tout moment du temps a un commencement : il est créé. Donc tout temps est lui-même précédé par un temps. Mais si tout temps est précédé par un autre, le temps est nécessairement un continu sans origine. Et si le temps est un continu infini *a parte ante*, il dépend d'un mouvement lui-même continu et ininterrompu. Or ce ne peut être un mouvement rectiligne, car toute étendue est finie. Reste donc que le temps dépend d'un mouvement circulaire de position (*ḥaraka dawriyya waḍ'iyya*), CQFD.

La question du primat du temps et du mouvement est l'un de ces cercles vicieux légués par les philosophes, tout à fait du même type que ceux consistant à savoir (Q1) si c'est la matière qui est la cause de l'existence de la forme, ou la forme, la cause de l'existence de la matière ; (Q2) si c'est le corps qui est la cause de l'existence de l'âme, ou si c'est l'âme qui est la cause de l'existence du corps ; (Q3) si c'est l'essence qui est cause de la réception de l'existence ou l'existence qui est cause de la réalité de l'essence.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

C'est un problème qui a travaillé notre auteur à peu près constamment, et à laquelle il semble n'avoir jamais trouvé de solution définitive, catégorique, certaine. Malgré tout, il cherche à éclaircir la relation du temps et du mouvement. Comme dans tous les cas ci-dessus, il y a pour ainsi dire causalité réciproque, mais sous deux rapports. En fait, il semblerait que pour Avicenne, le temps soit fonction d'un certain type de mouvement (le mouvement circulaire de position) et qu'un certain type de mouvement (le mouvement local rectiligne) soit lui-même fonction du temps. Bref, il n'y a pas de cercle. Bien plutôt, on peut se représenter cette dépendance sous une forme linéaire, transitive :

mouvement (circulaire de position) → temps → mouvement (rectiligne de lieu)

Ainsi, le temps, continuité mesurable de la catégorie (ou genre) de la *quantité* et de l'espèce du *continu*, est la « quantité qui mesure le changement, c'est-à-dire le mouvement, *non sous le rapport de la distance, mais sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité non simultanés* »⁴¹⁸. De là, on peut distinguer *temps* et *mouvement*. (1) Le temps est la quantité du mouvement *sous le rapport d'une antériorité et d'une postériorité non simultanées*. (2) Le mouvement est lui-même une quantité (i) *sous le rapport de la distance* (sous ce rapport, il est divisible selon l'antérieur et le postérieur *simultanés* comme la distance) ; (ii) *sous le rapport du temps* (sous ce rapport, il est divisible selon l'antérieur et le postérieur *non simultanés* comme le temps). La quantité de mouvement augmente ou diminue en fonction de l'augmentation et de la diminution de ces deux paramètres, distance et temps. Anticipant la possible objection du cercle vicieux, Ṭūsī cite le *Shifā'* : le mouvement est le nombre de la distance et le temps, le nombre du mouvement, i.e. de l'antérieur et du postérieur selon la distance, *non selon le temps*. Où le cercle est rompu et expliqué selon une série transitive : le temps nombre le mouvement, qui nombre la distance :

temps → mouvement → distance
(antérieur/postérieur non simultanés) (antérieur/postérieur simultanés)

Il y a comme une double secondarité du temps par rapport à l'espace, puisqu'il va de soi que la coexistence, ou relation d'antéro-postériorité simultanée, suppose l'espace, ne peut avoir lieu que dans l'espace. Ainsi, le temps est comme un accident de second ordre : quantité du mouvement, qui est lui-même un accident de la distance spatiale. Dans ces conditions, la définition du temps n'est pas circulaire.

Cela résout d'un coup les deux grands problèmes posés par le temps, à savoir (Q1) la réalité du temps, (Q2) le primat du temps ou du mouvement, qui font l'objet de deux questions distinctes de la lettre d'Astarābādī à Ṭūsī⁴¹⁹. Le premier problème est classique, il s'agit du statut ontologique paradoxal du temps – en tant qu'être quasi inexistant, totalité mais sans parties (ses parties n'existent pas), agrégat de parties inexistantes sans être pour autant un non-être lui-même. Dans les termes où Astarābādī pose le problème, le paradoxe vient de ce que pour les philosophes 1) « le temps existe », et en même temps, 2) « son essence passe et se renouvelle » : bref, qu'est-ce qu'un être dont toutes les parties n'existent pas (à la fois) ? « On a du mal à se le représenter »⁴²⁰. Car ces parties peuvent être :

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁴¹⁹ Tusi, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 47-70.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 65.

- (1) présentes, et chacune de ces parties, quand elle est présente, peut être :
 - (1.1) divisible : impossible, sinon le présent ne serait pas présent, mais seulement une partie du présent ;
 - (1.2) indivisible : impossible, sinon le temps ne serait qu'une succession continue d'instants.
- (2) absentes : le temps n'existe pas du tout.
 Le passé existait quand il était présent, le futur existera quand il sera présent. Or comme aucune partie du temps ne peut être présente, il ne peut ni passer, ni venir : « ce qui est ainsi, on peut être certain que cela n'existe pas ». Car « on sait par la raison naturelle que ce qui n'existe ni dans le passé, ni dans le futur, ni dans le présent, n'existe pas du tout »⁴²¹.

Notons au passage que, comme on va le voir, Rāzī s'arrange sans peine de l'option (1.2). Réponse de notre auteur :

Le temps est une grandeur continue qui n'est pas un être substantiel (*dhāt*), et qui n'a de parties que par accident. Le fait qu'il soit instable signifie que si on lui suppose deux parties, elles sont telles qu'elles ne coexistent pas. Or ce n'est pas parce qu'une chose a deux parties qui n'existent pas *en même temps* que ses deux parties n'existent pas *du tout*. Il faut savoir que la limite entre ses parties n'en est pas elle-même une partie, sinon la limite qui le divise en deux parties serait une limite qui le divise en trois. [De même], ce n'est pas parce que le passé n'existe pas dans le présent, qu'il n'existe pas du tout. Car le passé existe dans le passé et pas dans le présent, et le présent existe maintenant, et non dans le passé. Même chose pour le futur. Juger que ce qui n'est pas à *un moment* n'est pas *du tout*, c'est une erreur logique.⁴²²

Contentons-nous ici de rappeler que, de manière étrange, dans son *Muḥaṣṣal*, Rāzī prête précisément aux philosophes, en raison de la difficulté invoquée, la thèse selon laquelle « le temps ne peut exister » : « Quant au temps, c'est la mesure du mouvement selon Aristote. Or ils prétendent que le temps ne peut exister pour plusieurs raisons. »⁴²³ Raisons qu'il développe, mais qui nous emmèneraient trop loin. Qu'il nous suffise de les évoquer : 1) le temps, qu'il soit d'essence stable ou instable, est tel que ses parties seraient soit identiques les unes aux autres (s'il est stable), ou proliféreraient à l'infini (s'il est instable), chacune étant comprise dans une autre, selon l'argument maintes fois éprouvé. 2) Les dimensions du temps n'existent pas (passé et futur, à tout le moins). 3) Le temps serait l'être nécessaire par soi (il ne peut pas ne pas être, car si le non-être précède l'être, le temps est toujours déjà là). 4) Il serait la mesure de l'être absolu, et même de Dieu (si Dieu est éternel, il était, est et sera). 5) Le temps mesure non le mouvement, mais l'étendue du mouvement (or l'étendue n'a pas d'être, donc le temps pas davantage).

Second problème, le cercle du temps et du mouvement. Depuis Aristote, il est généralement admis que le temps est, en tant que mesure du mouvement, à la fois un *accident* (de l'ordre de la quantité, en tant que grandeur), et un *effet*, du mouvement. « On a un doute là-dessus, suscité par votre propre travail : c'est que tant que le mouvement n'existe pas et n'est pas déterminé, il ne peut être la cause du temps, parce que la cause doit préexister à son effet. » Or tout mouvement étant plus ou moins rapide, et la vitesse étant une variable qui est fonction du temps, il faut que le mouvement qui détermine le temps soit déterminé par le temps (c'est en ces termes encore que Ṭūsī expose ce problème à Khosrawshāhī). Et là, ce qui est intéressant, c'est que, pour une fois, il doute, il ne dispose pas d'une solution catégorique et définitive. Voire il conteste les théories philosophiques :

⁴²¹ *Ibid.*, p. 65.

⁴²² *Ibid.*, pp. 65-66.

⁴²³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 136.

J'ai moi-même été saisi d'un tel doute, quant à savoir si le mouvement est la cause du temps. Pour moi, j'incline à croire que le mouvement, en tant que tel, est une partie de la cause, ou une condition, de l'existence du temps. Puis que le temps est une condition de la détermination du mouvement, comme on le dit de la forme et de la matière (la forme en tant que telle est une partie de la cause de la matière, et la matière, d'une certaine manière, cause de l'individuation de la forme). Pour examiner cette question, il faudrait s'y étendre davantage. Pour moi, dans la plupart des principes philosophiques bien connus, il y a matière à redire. J'ai l'intention d'écrire quelque chose là-dessus, si Dieu le permet, en guise de mémoire, pour vous, et ceux qui comme vous cherchent la vérité.⁴²⁴

d. Progrès ou simultanéité

Cette question trouve un développement ultérieur, en *Ishārāt* VI, 15⁴²⁵. On est dans la seconde preuve de l'existence des intellects supérieurs. Cette seconde preuve des intellects repose sur l'impossibilité que des forces corporelles, finies, produisent un mouvement infini. Après avoir distingué les forces finies et infinies et les paramètres qui les font varier (VI, 14), Avicenne prouve que le temps est causé par un mouvement perpétuel (VI, 15-17). La preuve procède en deux temps : 1) il existe nécessairement un repos entre divers mouvements continus et, de là, 2) le mouvement qui cause le temps est nécessairement un mouvement circulaire de position (VI, 15). Le premier moment en comprend lui-même deux : d'abord Avicenne propose un argument *ad hominem* contre les théories antiques du mouvement. Il élimine la solution platonicienne (il n'y a pas de repos entre plusieurs mouvements), élimine la solution aristotélicienne « standard » (la preuve « bien connue » qu'il y a du repos entre ces mouvements). Puis il propose une nouvelle preuve de la théorie aristotélicienne, fondée sur la notion de tendance (*mayl*), qu'on peut résumer ainsi :

La tendance est la cause du mouvement du mobile vers sa destination donc elle existe à la fin du mouvement, et à cet instant seulement. Si le mobile arrive à un instant et part à un instant, il existe une première tendance à l'instant d'arrivée et une seconde tendance à l'instant du départ, tel que cet instant du départ est différent de l'instant d'arrivée. Or deux moteurs (comme la tendance) différents ne peuvent coexister dans un même mobile : quand l'un existe, l'autre non. Donc il existe un intervalle de temps entre ces deux instants, tel que la première tendance n'existe plus et la seconde tendance n'existe pas encore : autrement dit, un moment de repos entre les deux mouvements.

Une fois prouvé que 1) il existe un temps de repos entre deux mouvements, Avicenne prouve que 2) le mouvement qui conserve le temps est un mouvement circulaire de position. En effet, on sait que le temps est éternel : donc le mouvement qui le mesure aussi. Et tout mouvement est rectiligne ou circulaire : or le mouvement rectiligne est nécessairement fini (d'après la preuve ci-dessus, tout mouvement sur une distance finie se termine par un repos). Reste que le mouvement qui mesure le temps est un mouvement circulaire de position (CQFD)⁴²⁶.

⁴²⁴ Tusī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 66.

⁴²⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 197-214.

⁴²⁶ Tūsī critique d'ailleurs, c'est assez rare pour être noté, la preuve avicennienne : la première partie de l'argument, à savoir la preuve de l'existence du repos, est inutile (à supposer l'hypothèse contraire, à savoir l'absence de repos, la conclusion reste la même). Il reformule la preuve nécessaire, et suffisante, que le mouvement qui mesure le temps est circulaire, comme suit :

Le temps est un être continu uniforme, donc le mouvement qui mesure le temps aussi. Or plusieurs mouvements distincts, avec ou sans repos intermédiaire, ne peuvent être continus. Et il existe un et un seul mouvement continu éternel : le mouvement circulaire. Donc le mouvement continu uniforme est le mouvement circulaire (CQFD).

Conclusion (en V, 17)⁴²⁷ :

- (i) Une force infinie est une force capable d'actions et de mouvements infinis (V, 15).
- (ii) Or le mouvement infini est un mouvement circulaire (V, 16).
- (iii) Donc le mouvement circulaire est produit par une force infinie (V, 17).

Laissons de côté le détail de la preuve. Ce qui nous intéresse ici, c'est que dans une preuve cosmologique de l'existence des intellects séparés, la discussion entre les commentateurs prend un tour ontologique, d'ailleurs assez éloigné du texte : elle porte non pas sur le mouvement perpétuel, circulaire, de position, pas plus sur l'existence des intellects à proprement parler, mais sur le lien entre le mouvement, le temps *et l'existence*. La question fait ici retour, qui a été à peine entrevue plus haut dans le cas du changement substantiel (de la naissance), de la temporalité de la venue à l'existence, dans le cas de l'origine du mouvement céleste : instantanée ou progressive ?

Ainsi, Rāzī objecte que la preuve de VI, 15 est fondée sur un présupposé problématique, à savoir qu'il est impossible que deux instants se succèdent de manière continue (*tatālī*)⁴²⁸. Or un instant ne peut disparaître *progressivement* : en effet, l'instant n'est pas une dimension temporelle, il n'a pas de durée. Reste qu'il doit donc disparaître *immédiatement* : l'instant où il cesse d'exister est pour ainsi dire dans la continuité de l'instant où il existait encore. Ainsi, deux instants se succèdent immédiatement.

Problème : pour les philosophes, le temps n'est pas une succession quasi continue d'instants discrets⁴²⁹. Bref, une espèce d'être à trous. Ils opposent deux réfutations à cette conception. La première vient d'Avicenne lui-même, conscient de ce problème : d'après le *Shifā'*, la division ci-dessus n'est pas exhaustive, mais il y a une tierce possibilité. Une chose peut cesser d'exister ('*adam*) (1) en un instant, (2) progressivement, ou (3) *pendant tout le temps postérieur à sa disparition*. Cet ajout est censé résoudre la question du statut paradoxal de l'instant : en effet, il faut bien que l'instant *existe* au début de la durée de sa propre *inexistence*. Ou encore : l'instant existe « instantanément » (qu'on nous passe cette tautologie), puis n'existe plus pendant un certain temps. Paradoxalement, la série de sa durée d'inexistence est inaugurée par son existence. Ce qui nous conduit à la seconde objection : le problème ici, ce n'est pas la *durée*, mais le *commencement* du non-être. Tout le problème, c'est de savoir si dans une série continue ordonnée, l'extrême limite peut avoir un mode d'être différent du continuum qu'elle limite. Cela implique de rejeter complètement la solution avicennienne à la question du statut de l'instant dans son rapport au temps : si un instant n'existe plus pendant un certain temps, il n'existe déjà plus non plus à l'instant initial de ce temps (une même chose ne peut avoir deux propriétés contraires, en l'occurrence existence et inexistence, respectivement pendant un certain temps et à un instant-limite de cette durée). Une durée et son instant initial doivent avoir le même mode d'être. Soit.

Mais même cela ne suffit pas à régler le problème, pour deux raisons, dont la seule première nous intéresse ici directement. C'est qu'il faut encore considérer le caractère *progressif* ou *instantané* de l'existence et de la non-existence. Or être et non-être ne sont pas des phénomènes progressifs. Cela ne se conçoit même pas. En effet, si une chose existe (ou cesse d'exister) progressivement, la durée de son existence (respectivement, de sa non-existence) est divisible. Dès lors, de deux choses l'une : la chose existe (ou n'existe pas) pendant une partie du temps, et non

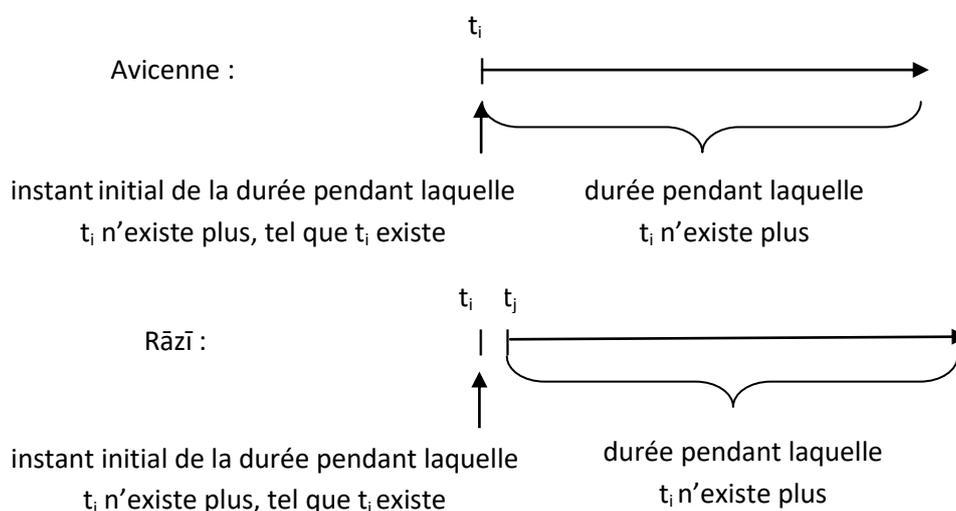
⁴²⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 208.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 208-210.

pendant une autre, ou alors elle existe (ou, respectivement, n'existe pas) pendant tout ce temps et la chose qui existe pendant la partie de temps t_i n'est pas la même que celle qui existe pendant la partie de temps t_j . Bref, ce n'est pas une même chose qui persiste à travers le temps, mais plusieurs choses en fonction des diverses parties de ce temps. Ainsi, un instant passe, cesse d'exister, instantanément, puis il continue de ne pas exister pendant un certain temps. Or, s'il arrive quelque chose (en l'occurrence le fait qu'un instant n'existe plus) qui n'était pas le cas auparavant, il faut qu'elle ait commencé d'arriver : il faut donc bien que les instants se succèdent.

L'argument de Rāzī ne nous semble pas satisfaisant : en effet, ce n'est pas parce qu'une chose se réalise de manière progressive qu'elle n'est pas « la même » dans deux parties de temps distinctes. Une même chose peut connaître diverses phases, sans qu'on soit obligé d'en déduire qu'elle n'est pas identique à elle-même au cours du temps. Quoi qu'il en soit, si Avicenne et Rāzī ne peuvent pas s'entendre sur cette question, c'est qu'il nous semble qu'ils se font respectivement la représentation suivante de l'existence ou de la non-existence en fonction du temps :



Pour résoudre le paradoxe selon lequel une série temporelle d'inexistence commence par une existence, Rāzī semble considérer l'instant initial d'une durée dans une position de quasi extériorité par rapport à cette durée. Ce point de controverse, pour secondaire qu'il puisse paraître dans l'économie d'ensemble de l'ouvrage, nous paraît tout à fait caractéristique de la distance séparant la conception du monde des deux commentateurs. Cela dépasse la simple question du statut de l'instant, puisqu'il n'y va de rien de moins que de la conception de l'être. En effet, pour Rāzī, en quoi il est bien ash'arite, le monde est une sorte de texte à trous : le temps est une succession d'instant discrets, l'espace, un contenant de corps séparés par le vide, la matière enfin, un agrégat d'atomes. A l'inverse, pour Ṭūsī, l'échelle de l'être est un continuum gradué dans lequel tout peut passer indéfiniment de degré en degré, la condition en étant qu'il n'y ait pas là-dedans de solution de continuité.

Aussi pour Ṭūsī, une existence ou inexistence progressive est tout ce qu'il y a de plus concevable⁴³⁰. Une « réalisation progressive » (*ḥuṣūl 'alā l-tadrīj*) est « la réalisation d'une chose qui a une identité continue (*huwiyya ittiṣāliyya*) qui ne peut que durer pendant un certain temps, comme le mouvement et ses effets, parce qu'il est impossible que cette identité existe immédiatement

⁴³⁰ *Ibid.*, pp. 210-214.

(*daf'at^{an}*) »⁴³¹. Une telle chose n'a pas d'être-instantané. Pour elle, ex-sister est forcément sub-sister, per-sister. Aussi, pour ce qu'une chose peut se réaliser *progressivement*, il ne s'ensuit pas que *plusieurs* choses se réalisent en diverses parties du temps. En effet, une même chose peut être considérée sous deux rapports : 1) en tant qu'identique à soi (*min ḥayth huwīyyatihā*), ce n'est pas un *composé* de *plusieurs* choses, mais *une* seule et même chose (*shay' wāḥid*), *divisible* en parties. Or avant toute division, on peut faire correspondre à cette chose un temps *sans instant initial où elle existerait déjà* : elle ne peut pas déjà exister à *la limite* d'un temps, mais doit se réaliser *pendant* tout ce temps. 2) Après division, ses parties se réalisent pendant les diverses parties de ce temps l'une après l'autre : telle est la « *réalisation progressive* ». Le mouvement est un tel être-progressif.

Ce type de réalité s'oppose à ce qui se réalise 1) seulement à la limite d'une durée temporelle (ex : l'arrivée d'un mobile à la moitié de la distance parcourue), 2) pendant un certain temps, et de telle sorte que cette chose y existe à chaque instant. Cette seconde sorte de réalités comprend (i) ce qui existe à l'instant-limite de la durée de sa réalisation (ex : la génération) et (ii) ce qui n'existe pas à l'instant-limite de sa durée (ex : la non-arrivée, ou la position d'un mobile entre les deux extrémités de la distance parcourue).

Ainsi, selon Ṭūsī, une existence progressive est l'existence d'une chose 1) qui a une identité continue pendant un certain temps et 2) qui ne peut exister instantanément, de telle sorte que l'existence progressive d'une chose n'est pas réductible à l'existence de plusieurs choses dans plusieurs parties du temps. D'une certaine manière, pour utiliser un jargon qui a cours, on pourrait dire de la chose en « *réalisation progressive* » que : 1) c'est une même chose qui peut être considérée à la fois comme *endurante* et comme *perdurante* ; 2) en tant qu'*endurante*, elle est toujours identique à soi, mais en tant que *perdurante*, elle est différenciée en diverses phases temporelles et 3) l'*endurance* est antérieure à la *perdurance*, elle est la condition de possibilité de la *perdurance*. L'*endurance* fait l'identité et l'unité d'une chose ; la *perdurance* fait la division et la multiplicité de la chose. Une existence progressive n'est qu'« *endurante* » et « *perdurante* », mais non « *exdurante* » (Rāzī tend à ne concevoir une telle existence *que* comme *exdurante* : c'est pourquoi il estime que si l'existence est progressive, il n'y a pas d'identité de la chose au cours du temps).

Au total, dans son rapport (ou non-rapport au temps), une chose peut avoir une existence :

- (1) progressive ;
- (2) non progressive :
 - (2.1) instantanée ;
 - (2.2) temporelle :
 - (2.2.1) y compris à l'instant initial ou final du temps ;
 - (2.2.2) à l'exclusion de l'instant initial ou final.

Ṭūsī raffine donc la division d'Avicenne, qui réduit, pour les besoins de l'argument, ces modes d'existence à trois, à savoir une existence :

- (1) instantanée ;
- (2) temporelle :
 - (2.1) y compris à l'instant initial ou final du temps ;

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 210-211.

- (2.2) à l'exclusion de l'instant initial ou final⁴³².

Rappelons seulement que la preuve péripatéticienne standard de l'existence du repos, c'est qu'il doit y avoir un intervalle de repos entre l'arrivée d'un mobile en un point et le départ de ce mobile de ce même point. Avicenne réfute cette preuve par le même procédé paradoxal par lequel il reconnaît qu'un instant *existant* peut être le début de sa propre durée de *non-existence* : l'instant d'un *contact* entre deux points peut bien être le début de la durée pendant laquelle ils sont à *distance* l'un de l'autre.

Rāzī, comme Avicenne avant lui, réfute par un argument *ad hominem* la preuve péripatéticienne du repos : ce qui vaut dans l'ordre du temps, qu'on a vu ci-dessus, doit valoir dans l'ordre de l'espace – s'il peut exister un instant qui soit la limite *a parte ante* d'une certaine durée pendant laquelle il n'existe plus, il peut exister un instant de contact entre deux limites spatiales qui peut aussi bien être la limite *a parte ante* d'une durée d'absence de contact. Ṭūsī ajoute ceci : si l'objection de Rāzī peut porter contre la preuve péripatéticienne du repos, elle ne porte pas contre la preuve avicennienne. Car ce qui est vrai de l'instant, ce qui est vrai du contact, ne l'est pas de la « tendance », *mayl*. Certes, la durée d'inexistence d'un instant peut commencer par l'existence de ce même instant. Certes, la durée d'absence de contact entre deux limites spatiales peut commencer par l'existence de ce contact. Mais l'instant où la tendance existe dans le mobile ne peut être identique à l'instant initial de toute la durée pendant laquelle il n'existe plus. Car la différence entre ce qu'est l'instant au temps et le contact à l'espace d'une part, et ce qu'est la tendance au mouvement d'autre part, c'est que la tendance est un *effet* dynamique. Un changement de tendance du mobile dépend de l'apparition d'une nouvelle cause. Or les causes de deux effets différents ne peuvent coexister. Et ces causes ne sont ni (1) des êtres qui existent pendant un certain temps et non à sa limite, ni (2) qui n'existent qu'à sa limite, ni (3) qui se réalisent progressivement pendant un certain temps, mais (4) des êtres qui existent pendant un certain temps *et à sa limite*. Aussi, la cause de l'existence d'une tendance ne peut plus exister dès l'instant où une nouvelle cause produit une nouvelle tendance. Et donc, une tendance n'existe plus à l'instant initial de la durée de son inexistence.

Il n'est pas inutile de bien avoir à l'esprit cette explication des processus dynamiques. En effet, pour Ṭūsī, toutes choses étant égales par ailleurs, il se passe dans l'ordre spirituel de la pensée la même chose que dans l'ordre corporel du mouvement. La pensée se pense comme un *voyage* spirituel. Le perfectionnement de l'âme n'est rien d'autre qu'un *progrès* spirituel. Si le mouvement est un être-progressif, l'éducation, s'il est vrai qu'elle est l'équivalent dans l'ordre de l'esprit de ce qu'est le mouvement dans l'ordre des corps, doit elle-même se penser, en tant que perfectionnement de l'âme, comme « réalisation progressive ». L'initiation spirituelle du sage va être thématifiée comme un mouvement spirituel, parcours continu de stades successifs jalonné par des points de passage d'un stade à l'autre : le perfectionnement est le fait pour un même homme de passer par divers modes d'existence et de connaissance qui sont comme autant de phases temporelles de la vie du chercheur, *sans solution de continuité*. Le maître joue dans l'ordre de la pensée le même rôle que le moteur dans l'ordre du mouvement, imprimant au disciple diverses tendances qui causent son changement d'état et son passage d'une étape à une autre de l'initiation

⁴³² Sur le modèle spatial du point : dans une ligne, seul le point qui marque l'extrémité du segment ou de la demi-droite existe en acte : de même dans le temps, seul l'instant qui marque l'extrémité de sa durée existe en acte, après quoi il n'existe plus.

(*Ishārāt* IX, 17)⁴³³. La stimulation intellectuelle, *sāniḥ*, est l'équivalent dans l'ordre de la pensée de ce qu'est la tendance, *mayl*, dans l'ordre des corps.

Mais revenons à notre paragraphe. Au total, l'objection de Rāzī repose sur des prémisses fausses :

- (Th1) la négation de la théorie de la tendance ;
- (Th2) la négation de la prémisse selon laquelle il est impossible que deux tendances coexistent dans un même mobile ;
- (Th3) l'affirmation de la prémisse selon laquelle *il peut exister deux tendances à deux moments différents séparés par un seul instant où soit l'un des deux n'existe pas, soit aucun des deux n'existe.*

Bref, Ṭūsī ne peut comprendre qu'un mobile ne soit incliné, ne fût-ce qu'un instant, par aucune tendance. Cet instant discret entre deux mouvements, et sans tendance au mouvement ne serait, selon le mot de Leibniz, qu'« une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes, et le repos ou absolu ou respectif de deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucunes formes [...] Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet : et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. » (GP V, 99-100)⁴³⁴

B. Une ontologie continuiste (2) : l'être de l'espace

Du même ordre que les paradoxes du temps sont les problèmes liés à l'espace. Ici, le problème est moins un paradoxe quant à la nature de la chose même, que la divergence des doctrines. Si l'on se réfère à la même lettre à Astarābādī, on peut distinguer au moins trois positions supposées. L'espace est :

- (1) la matière du corps (pour Platon) ;
- (2) la dimension traversée par le corps :
 - (2.1) telle qu'elle peut être vide ;
 - (2.2) ou non ;
- (3) la surface intérieure du corps enveloppant qui touche la surface extérieure du corps enveloppé.

Or « il y a dans chacune de ces positions des problèmes bien connus »⁴³⁵.

Avicenne a établi dès longtemps, dans le chapitre de « physique » (*Ishārāt* I, 1-3) que les atomes n'existent pas⁴³⁶. Cela implique deux choses : le temps est un être qui, pour être instable, n'en est pas moins continu, et non pas composé d'instant ou atomes temporels. Il n'y a donc pas de solution de continuité dans le temps. Reste à établir qu'il n'y en a pas davantage dans l'espace. Cette thèse n'est pas thématifiée pour elle-même, mais à nouveau pour établir l'existence des intellects

⁴³³ *Ibid.*, pp. 417-418.

⁴³⁴ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, (II, ch. 1, §2 : « Des idées », « Où l'on traite des idées en général, et où l'on examine par occasion si l'âme de l'homme pense toujours ») in Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Fünfter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1882, pp. 99-100.

⁴³⁵ Tusī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 66-67.

⁴³⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 19-48.

séparés. Si l'on a vu plus haut que la seconde preuve donnait lieu à l'affirmation de la continuité perpétuelle du temps, en tant qu'effet d'un mouvement circulaire de position, la quatrième preuve donne lieu à l'affirmation de la plénitude de l'espace, en tant qu'intérieur au dernier ciel de l'univers.

La dernière preuve de l'existence des intellects (VI, 30-35, selon le plan de Rāzī) repose sur le principe qu'*un corps ne peut en causer un autre*⁴³⁷ :

- (i) Un corps ne peut en causer un autre.
- (ii) Le Premier Principe ne peut causer un corps (*sans intermédiaire*).
- (iii) Donc les corps sont causés par des êtres séparés postérieurs au principe : des intellects (CQFD).

Avicenne aura à montrer successivement que : 1) il est impossible qu'un corps contenant cause son contenu ; à l'inverse 2) il est *invraisemblable* (cela aura son importance) que le contenu cause son contenant ; que donc 3) les corps célestes (entendu qu'ils sont contenus les uns dans les autres) ne peuvent se causer les uns les autres.

Mais la preuve n'est pas démonstrative (en vertu de la deuxième prémisse ci-dessus, seulement probable – qui ne permet en conclusion qu'un « jugement rapidement admis »). Il faudra donc y aller d'une autre « démonstration quasi évidente » (VI, 35)⁴³⁸. Son détail ne nous importe guère ici. *Grosso modo*, il s'agira de montrer que la forme du corps est la seule cause efficiente corporelle possible. Or la forme du corps ne peut agir qu'*avec le concours de la position* du corps. Et la matière et la forme n'ont guère de position. La forme d'un corps ne peut donc produire ni la matière, ni la forme d'un autre. Bref, un corps ne peut en produire un autre.

Mais pour lors, revenons-en à la preuve vraisemblable, non démonstrative. Voici un exemple de la belle manière dont est capable Avicenne :

Si nous supposons un corps qui produit une action, il ne la produit qu'à condition d'être déjà tel individu déterminé. Ainsi, si un corps céleste causait un corps céleste qu'il contiendrait, on verrait que quand sa cause existe, l'effet, si l'on considère sa modalité, n'est que possible. Mais pour que l'effet non seulement existe, mais soit nécessaire, il faut déjà que sa cause existe et soit nécessaire. Or il se trouve à la fois que le contenant existe et que le vide n'existe pas dans le contenant. Ainsi, si l'on considère la manière dont le contenant, c'est-à-dire la cause, se détermine, dans le même temps, son contenu n'est que possible. En effet, c'est la cause qui est et doit être déterminée avant que l'effet ne le soit. Par conséquent, de deux choses l'une : une fois que le contenant est nécessaire, ou bien il est nécessaire, ou bien il ne l'est pas, qu'il n'y ait pas de vide. Si c'est nécessaire, quand le contenant est nécessaire, le contenu plein l'est aussi. Or on a vu que, quand le contenant est nécessaire, il n'est que possible. Sinon, il est possible en soi et nécessaire par sa cause. Mais alors, le vide n'est pas impossible en soi, mais que par une cause. Or on a vu qu'il est impossible en soi. Aucun ciel ne peut donc en causer quelque autre sous lui et contenu en lui.⁴³⁹

Examinons la difficulté de cette première preuve. Au fond, l'argument peut paraître oiseux, sinon dérisoire, et son objet, secondaire. D'ailleurs, on a déjà prouvé trois fois à ce stade l'existence des intellects. Mais nos commentateurs ne sont pas de cet avis, et la discussion qui s'ensuit en fait grand cas. Prenons donc soin de paraphraser l'explication de Ṭūsī, en suivant patiemment sa formalisation compliquée de l'argument, tant celui-ci est raide et pénible. La défense si appuyée de l'argument semble avoir un objet plus fondamental que le but immédiat, qui est de prouver l'existence des intellects immatériels purs. C'est que celui-ci laisse rentrer par la fenêtre le vide qui a

⁴³⁷ *Ibid.*, vol. 3, pp. 243-264.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 245-246.

été chassé par la porte dès *Ishārāt* I, 30⁴⁴⁰. Là, on sait qu'il n'y a pas de vide. En effet, (Th1) le continu suppose la matière, (Th2) les corps ne s'interpénètrent pas et (Th3) le mouvement ne fait pas subsister de distance pure entre les corps. Il n'y a là nulle dispute. Mais alors ici, si le vide n'existe pas, pourquoi un argument reposant sur la *possible existence* du vide ? Il semble que tout soit à refaire pour les tenants du continu. Au-delà de l'existence des intellects séparés (que Rāzī ne conteste pas), il est nécessaire de reprendre pour elle-même la question de l'inexistence du vide (elle, contestée). En effet, on a vu que la continuité absolue du temps dépend de la continuité absolue du mouvement, qui dépend elle-même de la continuité absolue de l'espace (de l'« étendue »). Ṭūsī a horreur du vide, pas Rāzī. Là un conflit d'interprétation est possible.

Notre paragraphe se présente comme une réfutation du paralogisme suivant :

Tout corps en contient un autre, ou est contenu par un autre. Il est plus probable que le contenant cause son contenu que l'inverse. Donc les corps se causent les uns les autres.

L'argument d'Avicenne consiste à l'inverse à prouver que les cieux ne se causent pas les uns les autres (VI, 30)⁴⁴¹. Pour deux raisons : 1) une raison universelle (*un corps ne peut causer un autre corps*) et 2) une raison particulière (*il ne peut y avoir de vide*) – celle-là *dépendant* de celle-ci.

La preuve suppose d'abord trois prémisses⁴⁴² :

- (1) Un corps ne peut causer un effet qu'en tant qu'*individu* dans le monde extérieur, non en tant que *nature spécifique* – i.e. *après* qu'il existe concrètement.
- (2) Une cause précède son effet par essence : un effet n'existe nécessairement qu'*après* que sa cause existe. Du coup, *au moment même* où la cause existe, l'effet n'est que possible.
- (3) Si deux choses ont lieu en même temps, *non pas par hasard*, mais *en tant que concomitantes*, alors il est impossible que l'une soit nécessaire et l'autre possible.

Elle se compose ensuite de deux moments : (1) un contenant ne peut causer son contenu et (2) un contenu ne peut causer son contenant.

Premier moment : le contenant ne cause pas son contenu⁴⁴³.

- (i) Si un contenant cause son contenu, il a été individualisé (d'après la prémisse (1)).
- (ii) *Au moment où* le contenant individuel existe, le contenu *peut* exister (d'après la prémisse (2)).
- (iii) Si, *au moment même où* le contenant existe, le contenu *peut* (seulement) exister et si, quand le contenu existe, il n'y a pas de vide dans le contenant, alors à ce moment même encore, il *peut* aussi (seulement) ne pas y avoir de vide dans le contenant (d'après la prémisse (3)).
- (iv) Or il est non pas *possible*, mais *nécessaire* que le vide n'existe pas.
- (v) Donc un contenant ne cause pas son contenu.

La prémisse (iv) (le vide est impossible par soi) signifie que le vide est impossible non pas *par essence* (car de fait le vide n'existe pas, donc il n'a pas d'essence), mais *selon le concept* : c'est la

⁴⁴⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 205.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 243-256.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 247.

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 247-255.

notion même de contenu qui comprend l'impossibilité du vide. Ou encore, le contenu en tant que plein et l'inexistence du vide s'impliquent réciproquement. (On peut être sûr que, par cette remarque, Ṭūsī répond par anticipation à l'objection selon laquelle cet argument contredirait celui de I, 30, où Avicenne est censé avoir déjà établi l'inexistence du vide... alors qu'il suppose ici la possibilité de son existence).

On pourrait contester la prémisse (3) : quand il y a un contenu, il n'y a pas de vide. En principe, l'existence du vide est impossible *par essence*. Mais s'il n'y a pas de vide seulement *parce qu'il y a un contenu*, alors le vide n'est pas impossible *par soi*, mais seulement *pour une autre raison*. Bref : l'existence du contenu et l'inexistence du vide, puisqu'elles se co-impliquent, devraient être de modalités identiques. Or elles sont pourtant de modalités contraires, ce qui contrevient à la prémisse (3) : la preuve avicennienne semble biaisée :

Le contenu est nécessaire *par autre chose*, qui implique *en même temps* que, *quand ce contenu existe*, le vide est impossible. Or le vide est censé être impossible *par soi*, et non *par autre chose* (en l'occurrence l'existence du contenu). Donc, comme l'inexistence du vide, l'existence du contenu ne peut être nécessaire *par autre chose* (d'après la prémisse (3)).

Mais ce raisonnement par l'absurde, loin d'infirmar la preuve avicennienne, ne fait qu'en confirmer la conclusion. Car le principe de la preuve, c'est que, si la *concomitance de l'existence du contenu et de l'inexistence du vide* n'est pas nécessaire, alors elle est seulement *possible par soi* et *nécessaire par un autre*, et alors le vide lui-même n'est pas impossible *par soi*, mais *par un autre* – ce qui est faux (CQFD).

Passons aux objections⁴⁴⁴. D'abord, la preuve présente selon Rāzī deux prémisses redondantes, dont la deuxième n'est pas nécessaire, et dont on peut faire l'économie, mais que Ṭūsī s'attache à maintenir par deux moyens.

Première possibilité : les deux prémisses n'ont pas le même sens, donc la deuxième est également nécessaire :

- (P1) Tout effet n'est que possible au moment même où sa cause existe, mais nécessaire après qu'elle existe.
- (P2) Il n'y a pas de vide une fois qu'un contenu a été causé et existe.

Or de deux choses l'une. Soit les propositions (P1) et (P2) ont un sens tout à fait différent (d'après l'option de Ṭūsī) : alors, si le contenu n'est pas limité par un contenant individuel, déterminé, localisé, il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait pas de vide quand il y a un contenu. Autrement dit, de (P1) à (P2), la conséquence n'est pas la bonne. Soit elles ont peu ou prou le même sens (d'après l'option de Rāzī) : il est possible qu'il y ait du vide quand la cause existe, et donc impossible qu'aucun corps soit causé (car si le vide est possible, alors le corps causé, en tant que concomitant au vide, n'est que possible, et non pas nécessaire, donc il n'est pas causé). Or on sait que c'est absurde. Bref, dans les deux cas, la proposition (P2) s'impose : il faut que la cause soit spécifiée comme *tel corps déterminé* et comme *contenant* et l'effet, comme *contenu*, pour que la preuve soit valide :

Si un effet *en tant que contenu* est postérieur à sa cause *en tant que contenant*, alors il y a du vide. Or le vide est impossible « par essence ». Donc le contenu n'est pas causé par son contenant (CQFD).

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp. 253-256.

Seconde possibilité : l'ordre des raisons peut être autrement conçu (ce n'est pas impossible, mais peu probable : l'argument serait « désordonné »...) En tout cas, l'argument d'Avicenne se formulerait ainsi :

- (i) Si le contenant individuel est cause du contenu et si l'individuation de la cause précède celle de l'effet, alors le contenu est possible.
- (ii) Or quand il y a un contenu, il n'y a pas de vide.
- (iii) Donc il est nécessaire ou non qu'il n'y ait pas de vide quand le contenant est nécessaire.

Ṭūsī propose d'en intervertir les prémisses (i) et (ii). Mais au risque d'en compromettre un peu l'intelligibilité...

Seconde objection. Supposons une cause X_i d'un contenu Y_j : si X_i précède Y_j , X_i peut causer Y_j . Mais supposons aussi un contenant Y_i du contenu Y_j : si Y_i précède Y_j , Y_i peut causer Y_j aussi bien que X_i : il n'est donc pas nécessaire de supposer cette cause X_i . Par ce moyen, Rāzī entend montrer qu'un corps céleste peut bien en causer un autre : la cause (un intellect supérieur I_i) d'une sphère enveloppée (un ciel C_j) et la sphère enveloppante (C_i) de celle-ci existent en même temps. Or on sait qu'une cause précède par essence son effet (I_i précède C_j). Et ce qui est simultanément à quelque chose d'antérieur (ou postérieur) est aussi antérieur (respectivement postérieur) : donc la sphère enveloppante précède aussi la sphère enveloppée (I_i et C_i coexistent et I_i précède C_j : donc C_i précède C_j). Bref, un ciel supérieur, aussi bien qu'un intellect, peut produire un ciel inférieur. Il n'y a pas de raison qu'un ciel soit causé par un intellect plutôt que par un autre ciel. (Rāzī tend à faire de l'antériorité une condition non seulement nécessaire, mais suffisante de la causalité : ainsi sur la question du primat de l'essence ou de l'existence, l'essence *cause* l'existence, parce qu'elle *précède* l'existence.)

Et Ṭūsī de distinguer les deux sens de la « simultanété », d'après la prémisse (3) ci-dessus : (1) une concomitance *fortuite* entre deux choses dont l'une est par essence séparable de l'autre ou (2) une concomitance *nécessaire et essentielle* entre deux choses dont l'une est inséparable de l'autre. Or Rāzī fait un usage équivoque du concept de « simultanété » dans son raisonnement. La coexistence d'un intellect séparé et d'un corps céleste n'a rien de nécessaire.

Enfin, dernière objection (VI, 31)⁴⁴⁵, la preuve est insuffisante : si le contenant est antérieur non *par essence* (c'est-à-dire en tant que cause), mais *par nature*, au contenu, le vide reste possible. Or, selon Ṭūsī, l'antériorité *essentielle* ne peut s'entendre ici que comme antériorité *causale*, mais non *de nature* : si le postérieur par nature requiert l'antérieur (non réciproquement) (ex : un nombre implique l'unité), ici, un contenu ne requiert pas *par essence* un contenant. D'ailleurs, dans la preuve, le contenant et le contenu sont pris *pour eux-mêmes*, et non pas *l'un par rapport à l'autre*.

En tout cas, à ce stade, on sait que le contenant ne cause pas son contenu.

Deuxième moment de l'argument : il est impossible que le contenu cause son contenant⁴⁴⁶ :

L'effet dépend d'une cause, non réciproquement, donc la cause est plus parfaite que l'effet. Or le contenant est égal à son contenu plus quelque chose, par la forme et la grandeur (il est plus grand, fort et éloigné), donc le contenant est plus parfait que le contenu. Donc il est plus vraisemblable que le contenant soit cause de son contenu que l'inverse.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 259.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, pp. 255-256.

Problème : ce n'est qu'un argument probable. La thèse selon laquelle le contenu cause son contenant est encore « moins vraisemblable » que celle selon laquelle le contenant cause son contenu. Cependant, la thèse selon laquelle le contenu causerait son contenant n'est pas seulement *invraisemblable*, mais *impossible* (la démonstration n'en sera produite qu'en VI, 35)⁴⁴⁷.

On fait grâce des subtilités suivantes qui complètent une preuve déjà bien assez compliquée. Avicenne suscite lui-même deux objections en VI, 31-32 au premier moment de sa preuve, laquelle n'est concluante qu'en VI, 34. Elles ressemblent assez d'ailleurs, au moins pour la première, à la seconde objection de Rāzī. Du reste, Ṭūsī ne s'y étend pas.

En tout cas, voici notre conclusion générale : un contenant ne peut pas, *en tout ou partie*, causer son contenu. Car si un ciel était causé par (1) la forme, (2) l'âme, ou (3) le tout du ciel supérieur, *le vide serait possible*. Or il ne l'est pas etc. Si notre commentateur accorde donc tant d'importance à VI, 30, c'est que l'argument de VI, 34 est risqué. Si d'aventure il est contesté, ce n'est pas seulement la thèse qu'on veut démontrer qui est invalide (le contenant ne cause pas son contenu), c'est aussi sa prémisse fondamentale (le vide est impossible). Bref, c'est un argument qui, s'il est vrai, assure une et une seule chose à Avicenne, à savoir qu'un corps ne peut en causer un autre, mais qui, s'il est faux, et c'est là son caractère pernicieux, fait d'une pierre deux coups aux dépens d'Avicenne : (1) un corps peut en causer un autre *et* (2) *il peut y avoir du vide*.

Et en effet, Avicenne n'a jamais prouvé que le vide est impossible. Il a seulement affirmé, sans plus, qu'il n'y a pas de vide *physique* (I, 31). Mettons qu'il n'y ait pas de vide *de fait*. Mais autre chose est de dire que le vide *n'existe pas*, autre chose, qu'il *ne peut pas exister*. C'est une pure pétition de principe. Ou du moins qui repose sur une impossibilité conceptuelle. On est passé de l'inexistence *physique* à l'impossibilité *logique* du vide : quand il y a un contenant, *par définition*, il ne peut pas y avoir de vide (c'est faible...). La ligne de notre présent argument est donc la suivante : comme c'est une preuve par l'absurde, on concède pour les besoins de l'argumentation, qu'il *peut* (logiquement) y avoir du vide. Mais si la preuve par l'absurde n'est pas probante, on y perd bien plus qu'on n'y gagne si elle l'est... C'est un jeu dangereux car, de la possibilité logique à l'existence physique du vide, il n'y a qu'un pas, qu'un ash'arite ne demande qu'à franchir.

Qu'on ne s'imagine pas que ce ne sont là que vaines arguties. D'abord, c'est un problème récurrent. Une question de la *Muṣāra'a* de Shahrastānī, posée dans le cadre plus général de la question de l'univers fini, permet de mettre en lumière deux présupposés problématiques. En effet, on a vu que pour Avicenne, la notion de « contenu d'un contenant concrètement instancié et spatialement situé » exclut le vide. Problème : si un corps est fini et qu'il n'y a au-delà ni plein, ni vide, il est inconcevable qu'il ait une limite extérieure. Le concept de *limite* comprend celui de *contiguïté* (à autre chose, forcément). Autre quoi ? Un ciel ? Non, puisque par hypothèse l'univers est fini : on ne peut pas faire proliférer les cieux à l'infini. Du vide ? La question subsiste : qu'y a-t-il au-delà du monde qui puisse déterminer telle sphère enveloppante, en tant que *telle* sphère *et* en tant qu'enveloppante (c'est-à-dire en tant que contenant individué, localisé, bref délimité par une surface) ? On voit qu'Avicenne admet deux présupposés pas du tout évidents : (1) un corps nécessairement fini, donc un contenant, aussi grand qu'on voudra, nécessairement *limité*, (2) un vide possiblement intérieur, mais non *extérieur* au contenant. Cependant, les hypothèses de départ sont satisfaisantes pour Ṭūsī : la limite du corps, ou surface, est un accident propre et inhérent au corps *même*. C'est un élément de *définition* de l'essence du corps, donc conçu *sans rapport à autre chose*.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 261.

Ainsi, nul besoin de rien *concevoir* d'extérieur au corps contenant⁴⁴⁸. Mais cela ne nous dit toujours pas *de fait* ce qu'il y a au-delà du corps du monde.

Ensuite, si Rāzī ne se montre pas ici plus coriace sur la question du vide, pourtant la possibilité du vide est un article de sa théologie. Ainsi dans le *Muḥaṣṣal*, qui témoigne du dernier état de sa pensée (« Que le vide est possible, contre Aristote et ses disciples »)⁴⁴⁹ : « ce qu'on entend par "vide", c'est le fait que deux corps soient tels qu'ils ne sont pas en contact et qu'il n'y ait rien entre eux avec quoi ils soient en contact. » Voici une expérience de pensée très élémentaire : supposons que je sépare deux surfaces planes contiguës. Qu'y a-t-il dans l'intervalle, sinon du vide ? Un argument physique revient à ceci, que le vide est la condition de possibilité du mouvement. Faute de quoi il faudrait admettre 1) l'interpénétration des corps, ce qui ne se peut, ou 2) la communication universelle du mouvement : « quand la punaise se meut, la totalité de la sphère de l'univers est repoussée. » L'affirmation du vide a aussi une raison négative : elle vient aussi de la négation de *l'impletio spatii*. Il peut bien y avoir étendue et impénétrabilité des corps, cependant, il n'est pas vrai que « tout [soit] conspirant », il n'y a point de cette « communication des mouvements [qui] fait que chaque chose tient à toutes les autres et en est affectée » (GP VII, 567)⁴⁵⁰. Un Leibniz, lui, concevrait sans peine qu'un ciron déplace le monde. Enfin, le vide n'est pas une possibilité seulement logique, c'est une hypothèse physique intéressante. D'après un argument d'Abū l-Barakāt, l'existence du vide est attestée par la résistance. Supposons un espace plein aussi peu dense qu'on voudra : le mouvement dans le plein serait plus rapide que le mouvement dans le vide, il y aurait du mouvement dans le plein qui se produirait à vitesse infinie, *à la limite* du temps, mais plus *dans* le temps. La durée ne serait donc plus une propriété essentielle du mouvement, mais un effet de la seule résistance du milieu.

De manière générale, la tentation du discontinu persiste sourdement dans le commentaire des *Ishārāt* par Rāzī, et perce ici ou là. On a vu plus haut que Rāzī propose de définir le temps comme succession d'instant. Il *suffit* de poser l'existence d'un *et un seul* instant, ce que les philosophes eux-mêmes doivent concéder pour marquer la limite d'un mouvement (début, milieu, fin, ou comme on voudra), pour qu'on doive, en étendant ce procédé de manière récursive, en déduire l'existence d'un second etc. à l'infini. De même, en VI, 29⁴⁵¹, interrogeant la possibilité qu'un même mobile soit animé à la fois de divers mouvements, voici ce qu'il propose : si un mobile se meut en sens inverse par rapport à un autre mobile de référence en mouvement (ex : une fourmi sur le pied d'un chameau), il est possible que le premier mobile soit à l'arrêt quand le deuxième est en mouvement, et réciproquement. Hypothèse certes *invraisemblable*, mais *pas impossible*. Cela rappelle la théorie du mouvement saccadé, du mouvement « par saut » (*tafra*) des ash'arites. La théorie d'un temps discontinu est le corrélat nécessaire d'une théorie du mouvement saccadé. Il aurait été intéressant à cet égard de voir ce que Rāzī et Ṭūsī auraient eu à dire sur la théorie de la vitesse instantanée, conçue d'ailleurs par Avicenne lui-même.

C. Ontologie du discontinu et théologie de la Toute-puissance

⁴⁴⁸ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 222-223.

⁴⁴⁹ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 214-215.

⁴⁵⁰ « Leibniz an die Kurfürstin Sophie » (6 février 1706), in Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften, Siebenter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, 1890, p. 567.

⁴⁵¹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 239-241.

Cette question de la continuité ou de la discontinuité de l'espace et du temps n'est pas sans présupposés théologiques et sans conséquences épistémologiques. La discussion d'une question de théorie de la connaissance dans le *Talkhīṣ* de Ṭūsī met en lumière des principes théologiques et des conséquences épistémiques et eschatologiques, que l'on ne soupçonnerait pas d'après le seul commentaire des *Ishārāt*⁴⁵².

Dans le *Muḥaṣṣal*, Rāzī distingue plusieurs modes de connaissance⁴⁵³ :

- par concepts ;
- par jugements :
 - acquis
 - innés :
 - sensitifs (*ḥissiyyāt*) (« le soleil brille », « le feu est chaud ») ;
 - affectifs (*wijdāniyyāt*) (« j'ai faim », « j'ai soif ») ;
 - intellectifs : premiers principes (*awwaliyyāt*) évidents par soi (*badḥiyya*).

Puis plusieurs principes de connaissance :

- l'évidence sensible et intelligible ;
- l'évidence intelligible seule ;
- l'évidence sensible seule ;
- ni l'évidence sensible, ni l'évidence intelligible.

Or selon Rāzī, si l'évidence sensible est un principe de connaissance, il ne va pas du tout de soi que la connaissance rationnelle soit source de certitude. Ce qui ferait de lui un « sceptique anti-intellectualiste ». Mais laissons là ce problème de théorie de la connaissance : ce qui nous intéresse, ce sont les arguments de ceux qui ne reconnaissent que la fiabilité des sens et contestent celle des principes innés, et leurs exemples⁴⁵⁴.

Soient les hypothèses contrefactuelles suivantes :

- 1) Zayd₂ à l'instant t₂ peut être différent de Zayd₁ à l'instant t₁.
- 2) Zayd peut devenir un homme fait à l'instant même où il vient au monde.
- 3) La pierre peut se changer en or et l'eau en sang.

Autrement dit, il se pourrait faire 1) qu'un individu ait autant de clones qu'il y a d'instant du temps, 2) qu'il émerge instantanément un individu parfait, 3) qu'une essence se transforme en une autre.

Ces questions de théorie de la connaissance sont importantes, parce qu'elles enveloppent dès l'abord de lourdes questions métaphysiques. Il y va surtout de la détermination des critères de l'identité personnelle dans le temps. Derrière celle-ci (avec l'indiscernabilité des identiques, la génération spontanée, le changement substantiel etc.), on voit venir les conséquences eschatologiques implicites. En effet, l'*i'āda*, le retour à l'être, n'est peut-être pas le propre de la vie dernière (la résurrection), mais le régime ordinaire de production des êtres déjà en ce monde (sur le mode d'une création continuée occasionnaliste et atomiste) : si les philosophes considèrent Dieu

⁴⁵² Voir Fatoorchi, P., « On Intellectual Skepticism: A Selection of Skeptical Arguments and Ṭūsī's Criticisms with Some Comparative Notes », in *Philosophy East and West* vol. 63, n°2, University of Hawai'i Press, 2013, pp. 213-250.

⁴⁵³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 12.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 27-45.

comme un *conservateur* (il n'est pas seulement cause d'existence, mais de subsistance, *thubūt* ou *baqā'*), les théologiens le considèrent comme un *restaurateur* (il ne cause pas seulement l'existence, mais la « réexistence », si l'on ose dire, *i'āda*). Chaque instant, atome temporel, donne l'occasion d'une *nouvelle causation d'existence*, qui est la *causation d'une nouvelle existence*.

Dans ces scénarios fictifs (supposés contre nature ou contre la coutume), les changements les plus insolites se produisent : d'un instant à l'autre, une chose en devient une autre, génériquement ou numériquement différente. Ou bien une chose est en un instant ce qu'elle doit devenir en un certain temps. Après tout, si Dieu est tout-puissant, rien n'empêche qu'il change tout ce qu'il veut dans l'instant qu'il veut en tout ce qu'il veut : la puissance de Dieu est au-dessus des lois de la nature ou des habitudes de la coutume. Problème : la connaissance n'est possible que de choses relativement stables, c'est-à-dire, justement, suivant certaines lois de nature ou certaines coutumes. La question « que puis-je connaître ? » est donc subordonnée à cette autre : « que peut un Dieu ? ». Question d'esprit ash'arite. Elle oppose la *volonté* et la *puissance divines* à la *nécessité* et à la *causalité cosmologiques et physiques*. La stratégie de Rāzī procède de manière indirecte (il suffit qu'une pseudo-évidence rationnelle soit dubitable pour que tous les « premiers principes » le soient) puis par extension (il suffit qu'un principe premier ne soit pas évident par soi pour qu'aucun autre ne le soit).

On comprend que cette forme de scepticisme mitigé (le monde de Rāzī ressemble au monde de Hume : tout y est possible, sauf l'impossible logique, i.e. la contradiction) soit une conséquence épistémique d'une théologie de la Toute-puissance. C'est l'attitude épistémique qui correspond à une relativisation de la nécessité de la causalité, à sa subordination à la Toute-puissance divine. Par conséquent, contrairement aux doctrines de la théorie de la connaissance philosophique, les sens ne sont pas moins fiables que la raison – c'est même plutôt le contraire, là où tout peut arriver. Le monde où vit Rāzī est le monde inquiétant de Momus, dans *Le Château* de Kafka : « Quand on a la force de regarder de façon soutenue, et sans jamais fermer les yeux pour ainsi dire, on voit beaucoup de choses ; mais si on les ferme un seul instant, si on ferme les yeux une seconde, tout se perd immédiatement dans le noir. »

Or, selon Ṭūsī, s'il y a primat de la sensation sur l'intellection, c'est d'une toute autre manière et pour de tout autres raisons : pour ce que la sensation est *condition* de la connaissance rationnelle, elle n'est pas *supérieure* à elle. Elle est antérieure *dans le temps*, non *par essence*. Ensuite, exister, c'est avoir une identité continue. A l'inverse, avoir une « identité » discrète, c'est n'avoir pas d'identité du tout, et n'avoir pas d'identité, c'est cesser d'exister. Etre un *être*, c'est être *un être*. De plus, il ne suffit pas, selon les hypothèses ash'arites, que *Dieu crée autre chose à chaque instant*, mais il faut encore qu'il *anéantisse cela même qu'il a créé l'instant d'avant* pour y substituer cela qu'il crée l'instant d'après, pour ne pas faire proliférer les clones. Dans l'hypothèse de Rāzī, il ne suffit pas que $Zayd_1$ devienne $Zayd_2$ sans plus : il faut que $Zayd_1$ disparaisse pour faire place nette à l'existence de $Zayd_2$. Refuser aux choses la subsistance qui va avec l'existence, c'est attribuer à Dieu un pouvoir destructeur. Aucun théologien n'est allé jusque là :

- soit la Toute-puissance divine n'est qu'un pouvoir de destruction *indirect* – pas proprement un pouvoir d'anéantir, mais de créer chaque fois un accident en vertu de quoi toute chose périt (*fanā'*) sauf Dieu (thèse de la plupart des mu'tazilites) ;
- soit, la création continuée étant une création à chaque instant, l'anéantissement de la chose n'est rien que l'interruption du processus de création (thèse d'al-Nazzām) ;

- soit il est impossible de recommencer à exister après avoir cessé d'exister : ce n'est pas le corps en général qui périt, mais sa composition qui se dissout.

Avicenne, lui, adopte peu ou prou la troisième doctrine. Comme on va le voir, le Dieu des philosophes ne peut pas tout et n'importe quoi : la puissance de Dieu est limitée par la possibilité en soi des choses. La puissance « subjective » de l'agent s'arrête où commence la possibilité « objective » des choses. C'est pourquoi, selon Rāzī, seuls, parmi les musulmans, les philosophes n'affirment pas la Toute-puissance divine⁴⁵⁵. Dieu n'a pas ce pouvoir illimité d'anéantissement, ni à plus forte raison celui de « réexistencier » après avoir anéanti. Si Dieu ne peut pas détruire Zayd₁ et créer Zayd₂, c'est en vertu de ces deux principes : (1) le pouvoir de Dieu dépend de la possibilité en soi des choses, (2) un effet ne peut pas être anéanti par cela même qui l'a causé : bien plutôt, il cesse d'exister quand sa cause cesse de subsister, ce qui est tout à fait différent (c'est pour ainsi dire un « anéantissement par omission » : la cause a cessé d'exister, donc elle ne peut plus produire son effet). En tout cas, quand on a (1) une chose possible en soi et (2) sa cause complète, ce possible est nécessaire, *ne peut pas ne pas être* (or la puissance « ne signifie rien d'autre », disait Rāzī, sinon qu'un effet puisse ne pas être).

Comment éviter le « scepticisme anti-intellectualiste » de Rāzī ? En décrétant que tout n'est pas possible, y compris de la part de Dieu. Toute hypothèse contrefactuelle n'est pas bonne à formuler : il y a des « alternatives impertinentes ». La difficulté étant de décréter ce qui est possible en soi, impossible en soi. Pour Rāzī, la chose était simple : n'est impossible en soi que le contradictoire. Dès lors que Ṭūsī n'admet pas seulement ce critère minimal, il complique les choses et court le risque de l'arbitraire. Par exemple, en affirmant que l'atome corporel et le vide sont impossibles en soi, alors qu'ils ne comportent nulle contradiction.

Pour les philosophes, les conditions de l'endurance comme continuité de l'identité dans le temps tiennent à ce qu'il faut 1) une cause métaphysique (Dieu, intellect ou âme céleste), cause *efficiente* non seulement d'existence, mais de *conservation*. Cause nécessaire, mais non suffisante. Il faut en plus 2) une cause physique, *matérielle*. Or non seulement la matière *subsiste*, mais elle ne peut pas être sans 3) sa cause *formelle*, laquelle forme, en l'occurrence l'âme pour l'être humain, *subsiste* : matière et forme persistent donc un certain temps, ensemble ou séparément. Enfin, la cause matérielle n'est réceptive à l'action de la cause efficiente qu'elle n'ait été préalablement préparée : le perfectionnement est un progrès, c'est-à-dire une évolution dans le temps. Ainsi, même une transformation substantielle, si elle existe, à supposer qu'elle soit due à un changement de forme instantané, ne va pas sans une transformation matérielle, préparation et acquisition, qui est sa *condition*, et qui est un *processus* (temporel) : il n'est pas dans la *puissance* d'un agent de transformer l'eau en vin parce que ce n'est pas de l'ordre du *possible*.

Il ne faudrait pas pousser beaucoup cette notion de la possibilité chez Rāzī et sa théorie du discontinu (intervalle entre les instants, vide entre les corps, arrêt pendant le mouvement) pour susciter la possibilité en dernière instance qu'il y ait un intervalle de non-être dans l'être : entre la mort et la résurrection. C'est la raison même pour laquelle Avicenne ne cesse de soutenir que ce qui n'est plus ne peut plus être à nouveau (*al-ma'dūm lā yu'ād*). Ou, en termes eschatologiques : ce qui a été anéanti ne peut pas être ressuscité⁴⁵⁶. La plupart des croyants vulgaires, ce que dénonce d'ailleurs Avicenne, ne se soucient de la vie future qu'en vertu d'un principe de compensation. Mais pour cela, encore faut-il pouvoir assurer l'identité individuelle et la continuité temporelle du

⁴⁵⁵ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 269.

⁴⁵⁶ Proposition absente des *Ishārāt*, pourtant.

bénéficiaire, qui ne cède une part de son bien que pour être remboursé avec d'énormes intérêts. Pour l'imbécile, la vertu est un sacrifice, et le sacrifice a un prix. Ce n'est pas un hasard si ce qu'on appelle inadéquatement « survie » de l'âme ou « éternité » du monde est exprimé par le même terme de « *baqā'* », qui signifie littéralement la « permanence ».

Or on peut distinguer trois conceptions de l'identité dans le temps, disons, dans des termes un peu barbares :

- l'endurance : une chose ou une personne, composée de parties spatiales, mais non temporelles, est intégralement présente à tout moment de son existence.
- la perdurance : une chose ou une personne, composée de parties spatiales *et* temporelles, ou « phases », n'est que partiellement présente à chaque moment de son existence.
- l'exdurance : une chose ou une personne, composée aussi de parties temporelles ou « phases », est intégralement présente à *chaque* moment de son existence : elle est donc totalement différente à chaque moment.

Le souci de soi et de la vie future implique au moins deux conditions : que la personne soit tout entière située et désignable ici et maintenant comme le sujet d'attributs, états, actions etc. et qu'elle subsiste tout entière pendant une certaine durée (suffisante pour avoir des dispositions stables, désirs, croyances etc. et ainsi pouvoir assumer les conséquences de ses actions). Or la perdurance ne respecte pas la première condition (il n'y a pas vraiment d'identité numérique, tout au plus un succédané d'identité) et l'exdurance ne respecte pas la seconde (être identique à une phase temporelle est incompatible avec des dispositions cognitives ou morales stables et, par conséquent, avec un conséquentialisme moral). L'éthique, pour avoir un sens, requiert l'endurance. Certes, Rāzī a abandonné la théorie des faisceaux de la théologie ash'arite classique, selon laquelle tout individu n'est qu'une collection de propriétés particulières ou tropes et de relations recomposées à chaque instant discret du temps par une sorte de création continuée. Il a adopté l'ontologie philosophique de la substance. Mais pour autant, cela n'implique pas pour lui endurance : *substance* ne comporte pas nécessairement *subsistance*. Il arrive à Rāzī de mettre en question la condition de la diachronie, de la continuité du temps. Dans ce cas, au mieux, la personne est telle qu'une de ses parties temporelles agit au bénéfice de ses contreparties futures comme par délégation (moi-à-un-moment, je suis comme le représentant à ce moment du moi intégral), pourvu qu'il y ait une relation assez forte entre ces parties temporelles, ce qui n'est pas garanti. Dès lors, il n'y a pas de raison de se soucier de soi : ou bien « moi maintenant » et « moi demain » ne sommes pas une même chose, ou bien « moi maintenant » et « moi demain » n'avons aucune relation.

Bref, pour les philosophes, la doctrine ash'arite, rendant l'action de Dieu absurde, rend l'action de l'homme non moins absurde. A quoi bon me soucier de moi et de ma vie future, puisque Dieu peut faire que moi en cette vie et moi dans l'autre ne soyons pas une même personne ? Dans une théologie de la toute-puissance divine, par suite dans une ontologie de la substance non subsistante (où l'être est discontinu et l'identité, instable), l'éthique n'a plus de sens. D'ailleurs, cette théologie semble démentie dans les faits par la pratique religieuse même du croyant vulgaire. L'attitude spontanée et non réfléchie du croyant témoigne contre le dogme : la morale utilitaire ou pragmatique de celui-ci ne s'accorde pas avec les conséquences ontologiques extrêmes d'une théologie de la puissance. Agir de manière intéressée porte en soi la certitude d'exister de manière subsistante. Le croyant peut tout endurer, dès lors qu'il sait qu'il en-dure.

L'affirmation de la discontinuité de l'espace-temps est lourde de présupposés et d'implications caractéristiques de la théologie ash'arite : elle comporte les doctrines sous-jacentes (1)

de la Toute-Puissance de Dieu au point de vue théologique, (2) du primat de la connaissance sensible du particulier sur la connaissance intellectuelle de l'universel au point de vue épistémique, (3) du retour du non-être à l'être au point de vue eschatologique, (4) du fatalisme et de l'acquisition de l'action au point de vue éthique.

Encore le fatalisme serait-il bien le moindre mal, car il en est un pire : l'hédonisme. De l'un à l'autre, le rapport ne semble guère évident. Il n'en existe pas moins. Quand l'avenir est incertain, le présent peut former un horizon indépassable : le présentisme est le plus sûr compagnon de l'hédonisme. « Vivre l'instant présent » est une maxime bien digne de fiers crétiens qui ne voient pas plus loin que le bout de leur nez. Oublieuse du passé et insoucieuse de l'avenir, la bêtise se complairait volontiers dans un présent arrêté d'éternelle jouissance. Or si la puissance divine est si absolue et le choix divin, si arbitraire, qu'ils sont au-dessus même de la sagesse et de la justice, si la prédestination est si rigoureuse, et les arrêts du ciel, irrévocables, qu'ils rendent vaines et inutiles la foi et les œuvres, autant vaut se jeter tout de suite dans les plaisirs. Si les chances de la vie dernière sont incertaines, autant vaut se précipiter dans les plaisirs prochains. Advienne que pourra. Paradoxalement, les mœurs les plus relâchées des hommes peuvent aller de pair avec la plus grande rigueur de Dieu, tout en se drapant de la plus haute vertu. Comme on va le voir dans notre prochain chapitre, le sentiment philosophique se révolte contre le mariage apparemment contre nature, et propre à l'ash'arisme, entre une théologie quasiment tyrannique du pouvoir absolu et une morale vulgaire du plaisir des sens.

D. Une ontologie dynamique : force et intensité

On sait que l'être se dit selon le plus et le moins non pas seulement selon l'antérieur et le postérieur, non seulement selon la perfection, mais *selon la force et la faiblesse*. Une fois établi que l'être est *analogue au point de vue logique*, que l'échelle des êtres est *ordonnée au point de vue métaphysique*, que le cadre spatio-temporel des êtres en mouvement est *continu au point de vue « physique »*, on a l'ordre général de l'être, mais pas encore le *mouvement* qui permet de parcourir l'échelle de l'être. Le mouvement progressif des corps comme le perfectionnement graduel de l'âme se déploient selon un continuum d'*intensité au point de vue physique et psychologique*. La notion de *force* fait l'unité dynamique du système.

L'être se dit *selon la force et la faiblesse*. L'échelle métaphysique de l'être suppose un continuum physique du devenir. Le temps infini continu est indexé sur le mouvement perpétuel, lui-même assuré par l'espace plein. La continuité spatio-temporelle est la *condition* du mouvement perpétuel. Reste à en chercher la *cause* : la cause d'un mouvement perpétuel ne peut être qu'une force toujours active et d'une grandeur infinie. La seconde preuve de l'existence des intellects séparés (VI, 14-27) montre qu'un corps, nécessairement fini de sa nature, ne peut produire un mouvement infini. La force corporelle ne suffit pas à produire un mouvement perpétuel. La preuve suppose donc, de manière générale, la distinction des forces finies et infinies, et de manière particulière, la variation d'intensité de la force selon les paramètres du nombre et de la durée (VI, 14). Le fini et l'infini peuvent être les accidents essentiels :

- d'une quantité :
 - continue (la grandeur) ;
 - discontinue (le nombre) ;
- d'une chose quantitativement déterminée :

- continue (le corps) ;
- discontinue (la cause) ;
- d'un être relatif à une chose quantitativement déterminée (la force) :
 - en fonction de la grandeur de l'action :
 - en tant qu'une dans un temps continu ;
 - en tant que continue ;
 - en fonction du nombre d'actions successives.

De là, il existe trois sortes de forces. Une force peut :

- 1) produire une *même* action en des temps variables (ex : quand je tire plusieurs flèches qui parcourent une même distance finie en des temps variables) : plus la force est grande, plus le temps du mouvement doit être court. Dans ce cas, une force infinie ne peut *pas* agir *pendant un certain temps* (au contraire, plus une force tend vers l'infini, plus son action doit tendre à être instantanée).
- 2) produire une action *continue* en des temps variables (ex : quand je tire des flèches qui parcourent leur mouvement dans l'air en des temps variables) : plus la force est grande, plus le mouvement imprimé doit durer longtemps. Dans ce cas, une force infinie doit agir *pendant un temps infini*.
- 3) produire *plusieurs* actions *successives* (ex : quand je tire plusieurs fois à l'arc) : plus la force est grande, plus le nombre d'actions est grand. Dans ce cas, une force infinie doit produire un nombre infini d'actions.

Sous ces trois rapports, les forces varient donc respectivement selon : (1) l'intensité, (2) la durée, (3) le nombre. Après avoir distingué les forces finies et infinies et les paramètres de leur variation, Avicenne peut prouver que le temps est causé par un mouvement perpétuel (VI, 15-17)⁴⁵⁷ :

- (i) Une force infinie est une force capable d'actions et de mouvements infinis (§15).
- (ii) Or le mouvement infini est un mouvement circulaire (§16).
- (iii) Donc le mouvement circulaire est produit par une force infinie (§17).

Ce qui nous importe, c'est que la force est transportée du monde des corps au monde des âmes. Si elle explique le mouvement corporel, elle explique aussi bien le mouvement psychique. Etant donné qu'une force corporelle finie ne peut produire un mouvement infini, c'est donc que le mouvement infini est causé par une force spirituelle infinie. Or, cette notion de force spirituelle, opérante en cosmologie pour expliquer le mouvement perpétuel des cieux, se retrouve par la suite en « mystique », pour expliquer le voyage spirituel du sage jusqu'au monde de l'intellect. C'est la même force d'âme (*quwwat al-nafs*), qui permet d'expliquer la connaissance mystique, la prophétie et les miracles. C'est là le pendant psychologique de la théorie cosmologique. Le thème de l'hégémonie des facultés les unes sur les autres est un lieu commun bien connu. Mais ici, entendu que l'âme est un principe de mouvement (l'âme terrestre, du mouvement d'un corps terrestre ; l'âme céleste, du mouvement d'un corps céleste), et que le mouvement est produit par une force, il ne reste plus qu'à faire de l'âme le lieu de l'opposition dynamique d'un système de forces. Pour que l'âme libère une force extérieure qui meuve un corps (on a vu que l'âme peut sortir de soi pour influencer d'autres âmes et par là même d'autres corps que son corps propre), il faut qu'elle soit déjà

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 197-215.

en elle-même le « lieu » d'une lutte de forces. Si bien qu'en fait, la « topique » avicennienne des facultés de l'âme se soutient d'une dynamique (la *quwwa* est moins une « faculté » de l'âme qu'une « force » psychique). On pourrait même dire qu'au commencement est la *dynamique* (le conflit psychique des forces), puis que l'*économie* stabilise ces forces en produisant et conservant une espèce d'homéostasie (l'équilibre des forces, *i'tidāl*, déterminant un tempérament), puis enfin, cet équilibre atteint, on peut parler proprement d'une topique (des facultés de l'âme).

D'après *Ishārāt* III, 24⁴⁵⁸, il y a quatre principes de mouvement volontaire, de la plus lointaine à la plus proche : la faculté perceptive (intellect pratique ou imagination), la faculté appétitive (colère ou désir), la faculté délibérative, la force musculaire. Ces quatre degrés de force (trois psychiques et un corporel) sont les quatre causes du mouvement animal volontaire. L'action de chacune de ces forces successives est déclenchée par celle de son prédécesseur. Quand Avicenne tâche d'expliquer les principes du mouvement volontaire de l'âme animale, son but est d'expliquer les causes du mouvement volontaire de l'âme céleste. Les mouvements cosmiques sont des mouvements psychiques, non naturels (*al-ḥarakāt al-nafsāniyya dūna al-ṭabī'iyya*). On ne peut pas être plus clair. Non moins que les corps, l'âme est mobile. Non moins qu'il y a une physique dynamique, il doit y avoir une dynamique psychologique.

Or, précisément, Avicenne achève son ouvrage par la description de l'état de ce conflit psychique dans l'âme humaine (*Ishārāt*, X, 7-22)⁴⁵⁹ : les facultés de l'âme opposent les unes aux autres tensions et résistances. L'actualisation de la puissance de chacune dépend de sa faculté à imposer sa puissance aux autres et à résister à la puissance des autres. L'âme est tiraillée en sens contraires, la raison la tirant vers l'intelligible, désir et colère, vers le sensible. Pour Avicenne :

Plus l'âme est forte, moins elle est réceptive aux images, et plus elle se contient entre ses deux limites [intelligible/sensible], et inversement. De même, plus l'âme est forte, moins elle se soucie des objets sensibles, et plus elle a plus d'inclination pour l'autre extrême. Plus elle est forte, plus son intention en est forte. Enfin, plus elle s'est exercée, moins elle est affectée par ce qui la contrarie, et plus elle s'occupe de ce qui lui convient. (X, 17)⁴⁶⁰

Commentaire de Ṭūsī :

[Avicenne] introduit une prémisse qui spécifie une propriété propre à l'âme, à savoir que plus elle est forte, moins elle est empêchée par l'action de certaines de ses facultés, comme le désir, de s'occuper de celles des facultés opposées, comme la colère, et de ne se préoccuper que de ses propres actions par celles des autres facultés. Plus elle est faible, plus c'est l'inverse. *La force et la faiblesse étant des choses susceptibles de plus et de moins, en vertu de celles-ci, les degrés de l'âme sont infinis.*⁴⁶¹

L'âme est excitée par des stimuli (*sāniḥ*), mise en mouvement par force, et alors soit elle sort d'elle-même par transport, soit elle rentre en elle-même de manière contrainte (*dabt*), à partir de ce stimulus externe :

Et cette répression a deux causes :

- (1) L'une est la force de l'âme qui résiste à ce stimulus, car plus elle a de force (*ishtaddat*), plus elle réfrène l'imagination par sa volonté, et l'empêche de se déplacer librement vers autre chose, comme c'est le cas quand on réfléchit sur un sujet qui nous préoccupe pour délibérer.
- (2) La seconde est la force de l'impression de la forme dans l'imagination, car celle-ci empêche l'imagination de vaguer, c'est-à-dire de tourner de gauche à droite, et de balancer, c'est-à-dire d'aller

⁴⁵⁸ *Ibid.*, vol. 2, pp. 473-474.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, vol. 3, pp. 431-444.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 439.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 439.

d'avant en arrière, comme le font aussi les sens à la vue d'une circonstance extraordinaire, dont la trace reste un moment dans l'âme. La cause en est que plus les perceptions des facultés corporelles sont fortes, plus celles-ci sont incapables de faibles perceptions, comme on l'a vu. (X, 20)⁴⁶²

Citons enfin le commentaire du paragraphe où Avicenne appelle à interpréter les signes :

Les traces spirituelles qui excitent l'âme dans le sommeil et la veille ont plusieurs degrés *en fonction de la faiblesse ou de la force de leur impression*. Le Maître en mentionne trois : une faible influence, dont il ne reste aucune trace mnésique ; une médiane, que l'imagination peut perdre, mais retrouver ; une forte, que l'âme reçoit très tranquillement (*thābita shadīdat al-qalb*), ou avec émotion, et conserve sans jamais la perdre. Puis il soutient que non seulement ces traces ont de tels degrés, mais toutes les idées qui affectent l'âme : parmi elles, il y en a que l'âme ne perd pas, d'autres qu'elle perd et qu'elle oublie, lesquelles se distinguent à leur tour selon qu'on peut les retrouver ou non par une sorte d'interprétation. (X, 21)⁴⁶³

Nous voudrions rendre sensible à ceci, que l'ontologie philosophique est travaillée par une tension entre deux perspectives. D'une part, malgré qu'ils en aient, en parole, les philosophes font profession de soutenir le primat de l'existence sur l'essence, mais en fait, ils font métier d'établir plutôt le primat de l'essence sur l'existence. En effet, l'« être » n'est qu'un être *de raison*. Ce qui est *de fait*, ce sont *les êtres*, déterminés par leur essence. L'ontologie philosophique reste d'abord essentialiste. Sous ce rapport, les êtres se distinguent les uns des autres par leurs propriétés constitutives essentielles et leurs concomitants. Ils se distinguent par leur genre, leur espèce, leur différence spécifique, leurs propres, leurs accidents. Mais d'autre part, l'ontologie philosophique est une ontologie analogique. L'être se dit selon le plus et le moins (l'antériorité et la postériorité, la perfection et l'imperfection, la force et la faiblesse). A l'analogie logique de l'être doit correspondre une intensification réelle des êtres. Sous le premier rapport, les êtres se distinguent par une différence de nature. Sous le second, par une simple différence de degré. L'une et l'autre perspective s'accordent au demeurant : à chaque degré de perfection d'être correspond une catégorie d'essences.

Mais ce n'est pas tout : cette variation intensive des êtres ne passe pas seulement *entre* les essences (chaque *nature* essentielle est un *degré* d'être). Elle peut résider *dans* une même essence, par variation intensive de ses puissances d'être. Ainsi, l'âme est plus ou moins âme selon que sa puissance essentielle, la raison, dompte ses puissances inessentiels (l'imagination et les sens, la colère et le désir). Cela revient à dire, ni plus ni moins, que la réalisation de l'essence de l'âme est fonction de l'actualisation de ses *puissances*, de l'action de ses *forces*. Une *même* substance peut être *plus ou moins* la substance qu'elle est. Une même substance, l'âme rationnelle humaine, n'est pas *également* âme en tous les hommes : l'âme est plus ou moins âme en fonction de l'hégémonie de telle ou telle de ses facultés, c'est-à-dire de l'intensification de telle ou telle de ses puissances. Bref, une même substance, qui se différencie des autres du dehors par la différence spécifique de son essence, se différencie du dedans par la variation intensive de ses puissances.

Dans l'ordre des choses, si Avicenne commence par établir une *distinction substantielle* de l'âme et du corps, il finit par la *variation intensive* des puissances de l'âme. Voire, la substance spirituelle est fonction de la double différence d'intensité des quantités de force qui traversent l'esprit : variation d'intensité des impressions « extérieures », variation d'intensité de la force des facultés « internes ». L'essence d'une âme ne fait qu'un avec sa *force* d'âme. Tūṣī est on ne peut plus clair : l'âme varie selon le plus et le moins sur une échelle infinie. Elle a « une infinité de degrés ».

⁴⁶² *Ibid.*, p. 442.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 443.

Avicenne reste trop lié par son ontologie de la substance pour aller si loin et penser l'esprit comme la résultante de la différenciation intensive de ses puissances. L'âme reste une chose avant que d'être une force (la puissance d'intellection hégémonique) : elle reste une substance (distincte du corps) et un substrat (des impressions). C'est pourquoi, aussi bien, elle est le sujet déjà constitué du conflit de forces psychiques plutôt que la résultante de ce conflit.

Le sage se distingue de l'idiot comme l'âme forte de l'âme faible. L'âme faible n'a de fort que ses puissances inessentiels, seules faibles en l'âme forte. Le couplage de la différence formelle des âmes et de la variation intensive de leurs puissances s'applique dans l'anthropologie ismaélienne : à la limite inférieure de l'âme humaine, l'âme du dernier homme côtoie celle du premier des animaux. Différents par nature, l'homme le plus bête et l'animal le plus « intelligent » ne diffèrent que d'un degré, infime. A la limite supérieure, le premier d'entre les hommes, le plus intelligent, côtoie le dernier des anges⁴⁶⁴. De même, le philosophe mystique se distingue du simple philosophe théorique par une différence de degré de puissance de la pensée : l'un a l'âme un peu plus forte, l'autre un peu moins. Les deux philosophes ont certes en commun une âme forte, c'est-à-dire où les puissances essentielles l'emportent sur les inessentiels : la faculté rationnelle domine les corporelles. Mais l'influence, plus ou moins intense, du monde de l'intellect, laisse une impression plus ou moins forte sur l'esprit. En l'un, la forme intelligible est assez forte pour pénétrer jusque dans les facultés sensibles et y imprimer sa trace : elle s'intuitionne. En l'autre, l'intelligible s'arrête au seuil de l'intellect, qui résiste au frayage. Il ne s'intuitionne pas, il se démontre. L'un voit les raisons et les moyens termes, l'autre les cherche.

Ainsi, on finit par où l'on avait commencé : pour Tūsī, le développement biologique du mélange corporel n'est rien d'autre que l'intensification (*ishtidād*) ou accroissement des forces formatrices du corps. A l'autre bout, le perfectionnement noétique de l'âme n'est pas moins une intensification des facultés et de leurs forces. D'un côté, l'apparition de l'esprit dans la matière est l'effet (indirect) d'une intensification des forces de la matière. (Effet indirect car les transformations corporelles ne sont qu'une condition *préparatoire*). De l'autre, la réalisation de l'esprit hors de la matière est l'effet de l'intensification des forces (matérielles ou intellectuelles) de l'esprit. Le changement qualitatif du corps ou de l'âme est la résultante d'une variation intensive de leurs forces respectives : il arrive un stade où la quantité se change en qualité. Il s'opère comme un « saut » qualitatif, qui n'en est pas vraiment un, car l'intensification est un processus continu : le « saut » n'est qu'une nuance.

Qu'on nous permette une courte digression. Tūsī, qui est l'homme des ruptures brutales, est en même temps le penseur des transitions en douce et sans secousse. Il connaît des temps tragiques et vit la catastrophe historique. Il assiste à la chute d'un empire et voit de près le déclin d'une civilisation. Il connaît, à titre personnel, les conversions et les reniements, les engagements prosélytes et les revirements soudains qui suivent les chances de la fortune. Et pourtant, nul moins que lui n'a pensé la coupure et la discontinuité – aurait-il trouvé son chemin de Damas, il ne se

⁴⁶⁴ Cette idée selon laquelle l'âme a des degrés infinis n'est pas sans comporter des conséquences importantes pour l'anthropologie philosophique : l'homme, comme nom générique, est censé être un terme univoque pur. Problème : si l'homme se dit en un seul et même sens de tous les hommes, l'âme n'est pas égale en tous les êtres animés, y compris de même espèce. L'âme humaine n'est pas également âme en tous les hommes. Elle est pourtant la différence spécifique de l'humanité : tous les hommes ne seraient pas également hommes ? Si on a un peu de suite dans les idées, on ne doit pas reculer devant ces dernières conséquences, mais il faut pousser la conquête jusqu'au bout : en parole, tous les hommes se disent également hommes, mais, en fait, tous ne le sont pas également.

change pas de Saul en Paul. Il n'est homme moins « disruptif », pour parler la novlangue de quelqu'un de nos foutriquets, prétendu philosophe-roi. Non, le temps est un continu progressif sans saut ni saccade. Aussi, l'homme politique Ṭūsī ne fait pas de réforme, il ne fait pas de révolution, il poursuit une tradition. Il se voit avant tout comme un continuateur : l'homme politique est un conservateur, surtout en temps de crise, quand les grandeurs menacent ruine. Son œuvre de redressement politique, intellectuel et moral de la civilisation arabo-musulmane n'est pas une renaissance. Les choses créées dépendent de deux sortes de causes : des causes d'existence et des causes de subsistance, ou de conservation. Il se pourrait qu'Avicenne soit de celles-là ; Ṭūsī est assurément de celles-ci : il maintient dans l'existence ce qui court le péril de disparaître.

Cela nous renvoie également à la question de la palingénésie des âmes : il n'y a jamais de révolution de la pensée si décisive qu'elle justifie d'être appelée une renaissance. Au fond, un homme qui change ses fidélités et revoit ses affiliations toutes et quantes fois qu'on voudra, passant, par exemple, de l'ismaélisme nizarite à l'imamisme, ne se transforme jamais si complètement que Qūnawī le prétend, passant de naissance en renaissances. Car sous les dehors avantageux de la régénération se cache les germes de la dé-composition et de la corruption. Pour qu'une substance renaisse sans cesse, il faut aussi qu'elle ne cesse pas de mourir. Derrière les régénérations de Qūnawī se cache la démolition par Rāzī de tout ce qui a une identité, y compris politique, religieuse et culturelle, de tout ce qui est un peu stable en ce monde et qui a quelque chance de durer. Pas plus qu'il n'y a d'atomisation de la matière, du temps, de l'espace et des individus, il n'y a de régénération. Il n'y a pas de purs états discrets, mais seulement une variation par paliers. On ne peut pas lire un livre d'histoire dont l'auteur ne croie avoir problématisé son sujet quand il s'est demandé d'un événement ou d'un fait : « rupture ou continuité ? ». Pseudo-problème, pour Ṭūsī : les prétendus événements, qui « font date », ne sont que des seuils de variation et des degrés de progression d'un mouvement ininterrompu. Il n'y a pas de coupure historique, au mieux il y a des tournants. Un mouvement, mouvement de l'histoire ou carrière d'un homme, n'est rien d'autre que ceci : « réalisation progressive ».

III. Une conception analogique du monde (2) : l'échelle des êtres

A. Une ontologie de l'ordre : causalité (efficiente) et relation d'ordre (selon l'antérieur et le postérieur)

La relation d'« ordre » antéro-postérieur est de deux types : il y a la relation *temporelle*, vue ci-dessus, et la relation *causale*. L'ordre antéro-postérieur est le grand principe d'organisation du système du monde philosophique. Il intervient dans les questions 1) de l'antériorité de la cause efficiente sur la cause finale, 2) de l'antériorité de l'existence sur l'essence, 3) de l'analogie de l'être (l'attribution selon l'antérieur et le postérieur) et, dernièrement, 4) de l'« adventicité » comme postériorité de l'être au non-être et 5) de l'antériorité temporelle. Il expliquera encore l'ordre de production des êtres (VI, 38). Mais pour cela, il faudra avoir distingué la relation *causale*, de la relation *temporelle*, d'antéropostériorité. Cette distinction a une importance capitale dans le modèle du calcul combinatoire qui règle la procession des êtres.

On sait, pour le dire *grosso modo*, que l'un des grands problèmes des philosophes est de justifier que « création » et « éternité » ne répugnent pas, mais qu'il peut y avoir sans contradiction « création éternelle » – les êtres supralunaires, cieux, âmes célestes et intellects séparés, pour être éternels, n'en sont pas moins créés. Pour ce, Avicenne a besoin de distinguer au moins deux types de

relation d'antéro-postériorité : essentielle et temporelle. Bref, si tout être temporel est par nature antérieur ou postérieur à un autre, tout être antérieur ou postérieur à un autre n'est pas temporel.

C'est la définition de l'« originalité » (*ḥudūth*), mode d'être du créé (V, 6-7)⁴⁶⁵, qui requiert cette distinction entre la relation causale et la relation temporelle d'antéro-postériorité. On sait d'abord que *tout possible est « original » par essence* (V, 7)⁴⁶⁶. En effet, l'originalité est « le fait pour une chose que son existence soit postérieure à sa non-existence » et ce, « (1) selon le temps ou (2) selon l'essence »⁴⁶⁷. On voit que la postériorité est comprise dans la définition de l'originalité. Comme l'originalité comprend la postériorité par définition, il convient de définir la postériorité. Or la postériorité se dit en plusieurs sens⁴⁶⁸ :

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pp. 115-136. Le terme « *ḥudūth* » est impossible à traduire de manière uniforme. Négativement, il désigne l'opposé de l'éternité. Positivement, il signifie le fait d'être précédé par le non-être. Il est souvent traduit par « adventicité ». Il désigne tantôt l'acte de création *ex nihilo*, ou genèse, tantôt l'état de la créature, l'être-en-tant-que-précédé-par-le-non-être. Dans la mesure où il désigne l'acte, il pourrait être rendu par « origination » et, en tant qu'il désigne l'état, par « originalité », entendu comme être-originé, mode d'être de ce qui a une origine. Et comme l'original est « sans précédent », cela tombe bien, puisque la créature est censée n'être précédée par rien. Ce n'est pas que, ce faisant, nous voulions faire l'original. Mais c'est pour éviter autant que possible le terme d'« adventicité », qu'on utilisera parfois seulement par facilité et convention.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, pp. 128-136.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶⁸ Dans le *Maṣāri'*, l'énumération des sens est un peu différente (voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 168-170). D'après Shahrastānī, l'antériorité se dit selon :

- le temps (ex : le père par rapport à l'enfant) ;
- le lieu (ex : l'imam par rapport à l'orant) ;
- la valeur (ex : le savant par rapport à l'ignorant) ;
- l'essence (ex : la cause par rapport à l'effet) ;
- la nature (ex : un par rapport à deux) ;
- le genre ou l'espèce ;
- l'ordre (ex : le non-être par rapport à l'être)
- l'existence (ex : ce qui donne l'existence par rapport à ce qui la reçoit).

Shahrastānī ajoute ainsi en particulier l'antériorité d'ordre et d'existence.

Or, pour Ṭūsī, l'antériorité selon le lieu, selon le genre ou l'espèce, voire selon l'ordre, sont réductibles à une même autre, à savoir une antériorité *de position*. Le dernier sens, l'antériorité selon l'existence, mérite qu'on s'y arrête un instant. Avicenne utilise généralement l'exemple de la clé dans la serrure pour illustrer sa distinction des antériorités essentielle et temporelle : le mouvement de la clé précède l'ouverture de la porte *par son action*, mais pourtant le mouvement de la clé et l'ouverture de la porte se produisent *en même temps*. Mais Shahrastānī ne veut pas de ces comparaisons inadéquates, qui ne rendent pas justice à l'incommensurabilité du créateur et de la créature : Dieu n'est pas au monde ce qu'est la lampe à la lumière ou le mouvement de la main au mouvement du sceau. Au-delà du temps, il ne peut être « en même temps » que rien. « Dieu est et rien n'est avec lui ». Dieu ne peut pas être *à la fois antérieur par essence et simultanément dans le temps* au monde (*ibid.*, pp. 201-203). La thèse avicennienne serait doublement scandaleuse : non seulement quelque chose coexisterait avec Dieu (thèse associationniste), mais en plus, Dieu existerait avec elle dans le temps (thèse corporéiste). Pour éviter les inconvénients de la distinction entre les antériorités essentielle et temporelle, Shahrastānī invente donc « l'antériorité ontologique essentielle » (*al-taqaddum al-wujūdī al-dhātī*). L'antériorité d'existence a pour fonction de préserver l'absolue transcendance de Dieu, d'empêcher la considération de la cause d'existence comme une cause parmi les causes, essence parmi les essences. Mais, quand Shahrastānī accentue la distinction suessentielle de Dieu, Ṭūsī, lui, au contraire, insiste sur la communauté ontologique de Dieu et de la créature. En effet, l'antérieur et le postérieur ont en commun (*mushārik*) ce par quoi ils sont respectivement antérieur et postérieur l'un à l'autre (un événement temporel ne peut être dit se produire « avant » un autre que dans le temps etc.). Or, ce qui est commun (*mushtarik*) à Dieu et aux créatures, c'est l'existence. L'antériorité « d'existence » n'est donc rien d'autre que l'antériorité « d'essence ». Ce qui nous donne cinq sens de l'antériorité, selon :

- le temps ;

- (1) selon le temps ;
- (2) par le rang ou la position (y compris la postérité selon le lieu) ;
- (3) par la valeur, la perfection ;
- (4) par essence :
 - (4.1) par nature ;
 - (4.2) dans l'ordre causal.

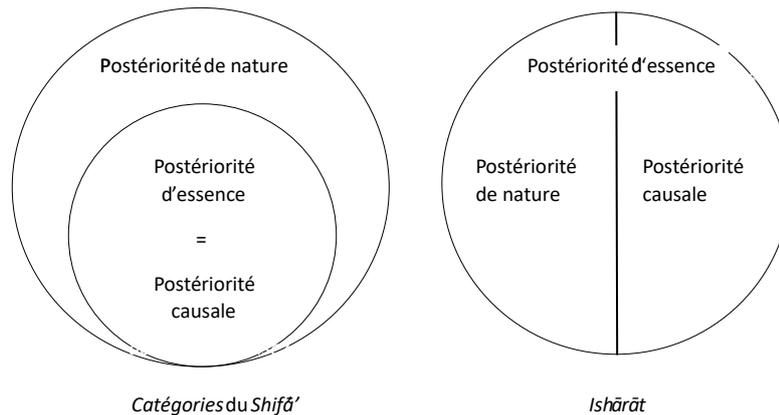
Tous ces sens ne se valent pas : la postériorité par essence est la postériorité *au sens propre* ou *réelle* (telle que le postérieur ne peut en aucune façon être supposé antérieur), alors que la postériorité selon le temps, le rang, la position, la noblesse ne l'est que *par accident* (telle que le postérieur, tout postérieur qu'il soit, peut être supposé aussi antérieur). C'est pourquoi pour Avicenne le postérieur par essence est celui qui existe parce qu'il a le droit d'exister (*istiḥqāq al-wujūd*) : c'est que sa postériorité est *par soi*, non *par un autre*. Pour autant, il faut que l'antérieur existe déjà en acte (par soi, ou par sa cause, s'il a une cause) : la postériorité par essence, c'est le fait que l'antérieur produise l'existence du postérieur, non réciproquement⁴⁶⁹. Le postérieur existe par sa cause et par l'intermédiaire de l'antérieur, alors que l'antérieur n'existe ni à cause, ni par l'intermédiaire, du postérieur.

Mais cette postériorité d'essence n'est pas sans poser un problème, terminologique, parce que conceptuel. Les relations d'antéro-postériorité *naturelle* et *causale* sont deux modalités de la relation d'antéro-postériorité *essentielle*. La postériorité d'essence est « le fait pour une chose [disons X₂] d'avoir besoin d'une autre [X₁] pour se réaliser, tandis que cette dernière n'a pas besoin d'elle »⁴⁷⁰. Mais elle est elle-même de deux types : (1) postériorité causale, quand X₁ confère par soi seul l'existence à X₂ (ex : le mouvement de la clé par rapport à celui de la main), (2) postériorité de nature, sinon (ex : le multiple pour l'un, le conditionné par rapport à la condition). Ces termes étant équivoques chez Avicenne (utilisés, de manière lâche parfois l'un pour l'autre), Ṭūsī y met bon l'ordre et en fixe le sens et l'usage : dans les *Catégories* du *Shifā'*, la postériorité par nature est la plus générale : elle comprend la postériorité par essence, réduite à la postériorité selon la causalité. Or c'est bien la postériorité d'essence qui comprend les deux autres, qui ne sont d'ailleurs pas identiques.

-
- la position ;
 - la valeur ;
 - l'essence ;
 - la nature.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 130 : « Cela signifie qu'on a une telle postériorité quand l'existence de cette chose, à savoir le postérieur, par exemple l'effet, vient d'une autre, à savoir l'antérieur, par exemple la cause, et que l'existence de l'antérieur ne vient pas de l'effet. »

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 129.



On peut alors distinguer les relations antéropostérieures (1) par nature et (2) selon la causalité, en fonction de l'axe antéro-postérieur (3) temporel :

Le postérieur en tant qu'effet n'est indissociable de l'antérieur en tant que cause que *dans le temps* (non réciproquement), alors que le postérieur par nature n'implique l'antérieur que *dans l'existence* (non réciproquement) : le postérieur en tant qu'effet est donc *nécessairement* simultané dans le temps à ce qui est antérieur en tant que cause, alors que le postérieur par nature n'est que *possiblement* simultané dans le temps à l'antérieur (« possiblement » au sens large c'est-à-dire « soit nécessairement, soit non nécessairement »). Ce qui nous donne :

- antérieur et postérieur selon la causalité = simultané dans le temps ;
- antérieur et postérieur par nature = antérieur, simultané ou postérieur dans le temps.

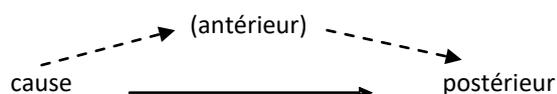
Voilà un apparent paradoxe résolu. Plus haut, on a vu qu'il y a un paradoxe propre à l'antérieur et au postérieur *non simultanés* : cette non-simultanéité requiert l'existence d'un être paradoxal, composé de non-être, d'un tout composé de parties inexistantes – le temps. Mais ce n'est pas tout : car il semble encore pire d'admettre de l'antérieur et du postérieur *simultanés*, une contradiction manifeste *in verbis*. Mais non : car s'il y a de l'antérieur et du postérieur non simultanés (*le temps*), il peut aussi y avoir de l'antérieur et du postérieur simultanés (*la cause et l'effet*), dans la mesure où ce qui est antérieur (ou postérieur) *sous un certain rapport* ne l'est pas nécessairement *sous un autre*.

La discussion qui s'ensuit n'est pas des plus intéressantes, mais elle peut avoir des conséquences importantes. Rāzī, lui, ne s'embarrasse pas tant de distinguos et de subtilités : il ne fait pas de différence entre un antécédent et une cause. En effet, comme on l'a vu, l'antériorité selon la causalité est pour lui un pléonasme : l'antériorité de la cause à l'effet et la causalité (*ta'thīr*), c'est tout un. Cela n'est pas sans conséquence puisque, rétrospectivement, il y va de rien moins que de la preuve de l'existence de Dieu. D'après la première preuve (*Ishārāt* IV, 11)⁴⁷¹, parmi les êtres possibles, c'est non seulement *toute* la série, mais *chacun* de ses termes, qui doit être causé : la cause des possibles est donc un être différent *et* de la série, *et* de ses termes. Problème, dit Rāzī, la preuve de l'existence de l'être nécessaire suppose l'impossibilité de la régression à l'infini : les êtres possibles, tous en général et chacun en particulier, ne sont bel et bien causés par un être nécessaire que *si, et seulement si*, les possibles ne peuvent pas se causer les uns les autres en série à l'infini.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 28-31.

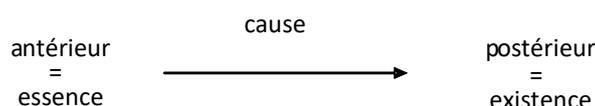
Mais la preuve avicennienne n'est bonne qu'à condition que la cause et l'effet existent *en même temps*. Il faut donc ajouter une prémisse implicite : « la cause doit ne pas précéder son effet dans le temps ». Rāzī pense bien, mais parle mal : l'antérieur dans le temps n'existe déjà plus, puisqu'il est passé, or un non-être ne peut rien causer : une « cause » antérieure dans le temps *n'est plus une cause*. En vérité, la prémisse supplémentaire serait plutôt : « l'effet ne peut subsister quand sa cause a cessé d'exister dans le temps ». Simple objection terminologique. Mais condition nécessaire, certes, pour éliminer l'argument de la régression à l'infini (les possibles peuvent se causer les uns les autres en série, à l'infini) : tout possible P_j ne peut être l'effet du possible précédent P_i que si P_i ne cesse pas d'exister de façon à ne pas cesser de causer l'existence de P_j .

Après quoi la dispute porte sur la conception avicennienne de la relation d'ordre causale. Tout se passe, d'après le texte, comme si la cause causait le postérieur par l'intermédiaire de l'antérieur :



Cela revient à disjoindre la cause et l'antérieur. Or pour Rāzī, on l'a dit, causer et être antérieur sont une même chose. Pourtant, si l'on en croit Avicenne, l'antérieur n'est pas la cause, mais seulement un intermédiaire par lequel la cause agit. La cause produit le postérieur par essence, ou bien directement, ou bien indirectement, par le biais de l'antérieur par essence.

Rāzī interprète cette disjonction dans l'élément de sa propre doctrine et de sa conception du rapport de l'existence et de l'essence et inverse le rapport entre la cause et l'antérieur : Avicenne voudrait dire que la cause est intermédiaire entre l'essence et l'existence de l'effet, alors que l'effet n'est pas intermédiaire entre l'essence et l'existence de la cause, ce qui n'a rien à voir avec le texte selon Ṭūsī. Rāzī comprend *Ishārāt* V,7 à la lumière de IV, 17 : en effet, Avicenne n'a-t-il pas affirmé là que l'antérieur, c'est l'existence, que le postérieur, c'est l'essence ? Ici, on peut donc revenir sur la question du rapport de l'essence et de l'existence dans le contexte de la définition de l'antérieur et du postérieur par essence, de telle façon qu'il faudrait comprendre la relation d'ordre causale ainsi :



Ṭūsī ne revient pas sur cette dispute. Sans aller comme Rāzī jusqu'à assimiler causalité et antériorité, il reconnaît, naturellement, que la cause précède l'effet. Cela va de soi, à plus forte raison avec une casue d'existence : ce qui donne l'existence précède dans l'existence ce qui la reçoit. L'objet d'Avicenne n'a pu être ni de définir, ni de prouver l'antériorité par essence de la cause à l'effet, évidente par soi, mais de prouver que *l'antériorité par essence est dissociable de l'antériorité selon le temps*, pour réfuter un préjugé (théologique). D'après ce préjugé (créationniste), quand les antériorités essentielle et temporelle ne sont pas simplement confondues, l'antériorité temporelle est considérée comme première par rapport à l'essentielle. Il s'agit donc d'inverser la relation d'ordre : la cause n'est pas première par rapport à l'effet parce qu'elle précède l'effet dans le temps, mais elle précède l'effet dans le temps parce qu'elle est première par essence. Ce renversement permet de penser une disjonction de la causalité et de la temporalité. Si une cause précède son effet

par essence, alors elle le précède aussi dans le temps. Mais toute cause qui précède son effet ne le précède pas *dans le temps* : il y a des causes prééternelles, hors du temps.

B. Une ontologie mimétique

1. La causalité finale : une autre relation selon l'antérieur et le postérieur (le supérieur et l'inférieur)

En passant du point de vue de la causalité *efficiente* au point de vue de la causalité *finale*, l'échelle horizontale de l'antérieur et du postérieur « par essence » (selon la causalité) se relève verticalement comme une échelle du supérieur et de l'inférieur, de l'antérieur et du postérieur selon la perfection. La perfection ontologique se définit comme l'indépendance absolue (l'autosuffisance, *istighnā'*), alors que la déficience (l'indigence, *faqr*) désigne la dépendance à autre chose (VI, 1)⁴⁷².

A partir de là, Avicenne thématise le rapport dissymétrique du supérieur et de l'inférieur. Les principes supérieurs agissent sans fin et sans but (VI, 1-8), c'est-à-dire en particulier n'agissent pas dans l'intérêt de l'inférieur (VI, 5)⁴⁷³, ce qui va conduire à une toute nouvelle conception de la Providence, d'où la causalité finale, c'est-à-dire la volonté et l'intention, est exclue. En effet, agir en vue de quelque chose, c'est être imparfait, à deux égards : vouloir, c'est manquer et chercher à se perfectionner. Ainsi, l'échelle d'inégalité d'être se mue ici en inégalité de perfection, et la subordination est un rapport de service : si l'inférieur est au service du supérieur, le supérieur n'est pas au service de l'inférieur, ne fait rien dans l'intérêt de l'inférieur.

Le schéma hiérarchique se complique à l'occasion de la thématisation de la science divine et de la cosmogonie et affecte en retour le modèle de la causalité efficiente. Le modèle de la série causale linéaire (qui suffit à établir la preuve de l'existence de Dieu) va se transformer en un modèle arborescent. La ligne horizontale des possibles finie par un être nécessaire par soi se complique : le Principe connaît et produit ses effets selon une double série, *verticale* (la série des effets verticalement finie, *inégalement* ordonnée et limitée par le Principe) et *horizontale* (la série des êtres créés, en tant que possibles, dans une *égale* « dépendance horizontale » au Principe). Les êtres, sous ce rapport, peuvent donc être doublement considérés : inégaux dans l'ordre de leur production, égaux en tant qu'ils dépendent tous du Principe (VII, 15)⁴⁷⁴.

L'inégalité des causes et des effets est la contrepartie de l'inégale attribution de l'être.

2. Causalité finale et désir mimétique

Une fois dit que les êtres ne sont pas seulement rangés selon une série transitive horizontale de causes efficientes, mais selon une échelle verticale de causes finales, que l'antérieur et le postérieur sont relevés sous l'aspect du supérieur et de l'inférieur, on peut montrer qu'une conséquence de l'analogie *logique* (*tashkīk*) de l'être, c'est l'analogie *réelle* des êtres sous l'aspect de la *similitude* (*tashabbuh*). Si les êtres découlent les uns des autres dans le sens de l'Origine, ou de la causalité efficiente, de l'antérieur au postérieur, du plus réel au moins réel, ils reviennent les uns aux autres en sens inverse, de l'inférieur au supérieur, du moins parfait au plus parfait, dans le sens du Retour, ou de la causalité finale, par désir mimétique : l'inférieur désire ressembler au supérieur. Si le

⁴⁷² *Ibid.*, pp. 159-160.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 168-169.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 326-327.

supérieur ne se soucie guère de l'inférieur et ne fait rien pour lui, l'inférieur, lui, admire le supérieur et le désire. Si bien que, de degré en degré, en remontant vers le Principe, c'est le rapport d'imitation qui fait progresser les sujets désirants sur l'échelle des êtres. Le rapport « descendant » de causation est balancé en sens inverse par un rapport « ascendant » d'imitation. Ce progrès se pense comme perfectionnement (*istikmāl*). Le plus ou moins d'être d'un être traduit la plus ou moins grande ressemblance d'un effet à sa cause. Laquelle dépend de la force de son désir de perfection.

Ainsi, dans la première preuve de l'existence des intellects (*Ishārāt* VI, 9-10)⁴⁷⁵, Avicenne veut montrer que les forces motrices des cieux agissent en vue d'une fin. Or à ce stade, on sait que les principes supérieurs agissent sans fin (d'après VI, 1-8). Il faut donc que le moteur du mouvement cosmique soit non pas un intellect, mais une âme (VI, 9). Ce sont pourtant bien les intellects qui sont la cause *indirecte* du mouvement. Non pas donc en tant que causes efficientes et principes des forces « physiques » du mouvement, mais en tant que causes finales, qui inspirent une motion de désir mimétique (*ḥaraka shawqiyya wa tashbīhiyya*).

Ṭūsī résume ainsi l'argument général de la première preuve⁴⁷⁶ :

- (i) Les principes supérieurs agissent sans fin (VI, 1-8).
- (ii) Le principe agent du mouvement du ciel, ce sont des principes psychiques mais non intellectifs (VI, 9).
- (iii) Or les forces motrices des cieux agissent en vue de fins (ce qu'il faut démontrer).
- (iv) Donc les intellects existent (VI, 10).

La troisième prémisse de l'argument étant établie (les âmes agissent en vue de fins), Avicenne peut établir la conclusion (il existe des intellects). La première preuve est complète : il est établi que 1) que la fin du mouvement céleste est l'imitation des principes supérieurs, donc 2) que les principes supérieurs existent.

Pour ce, l'argument établit successivement que : (1) le mouvement céleste est volontaire plutôt que concupiscent ou irascible. Or (2) le mouvement volontaire a pour objet l'essence ou l'état d'un être aimé, ou leur image. En particulier, (3) le mouvement céleste a pour objet une image instable. Or (4) une image instable ne s'obtient que de manière successive. C'est que (5) le moteur du ciel imite d'une certaine manière l'intellect : le principe de l'imitation est le changement de position, et sa fin, l'acquisition d'une perfection.

Ṭūsī explique l'argument point par point. Prenons-le à partir de l'introduction du thème de l'imitation⁴⁷⁷ :

[Avicenne] dit : « [le mouvement volontaire] doit avoir pour objet un objet d'amour et de choix (*ma'shūq wa mukhtār*), dont on veut posséder l'être même (*dhāt*) et son état (*ḥāl*), ou quelque chose de semblable. »

Tout mouvement volontaire (*tahrīk irādī*) a pour objet quelque chose que le sujet voulant (*al-murīd*) désire et dont il choisit qu'elle existe plutôt que non. Tout ce qui est désiré, est choisi et aimé (*kull maṭlūb mukhtār maḥbūb*). Si le mouvement est éternel, c'est que le désir est éternel, qui suit l'excès d'un amour constant (*firṭ al-maḥabba al-thābita*). Or aimer avec excès, c'est cela, la passion (*al-'ishq*). Le mouvement du ciel doit donc se rapporter à un objet que celui-ci chérit et choisit, et cet être aimé est une chose qui est, ou non, accessible par essence. S'il ne l'est pas, on doit pouvoir l'atteindre par le mouvement. Sinon le désir serait « désir de rien » (*ṭalab li-lā shay'*), ce qui est absurde. Or ce qui est accessible par le mouvement, c'est un lieu, une position, une qualité, une quantité ou quelque autre

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 173-189.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, pp. 183-185.

perfection du corps. Dans ce cas, le mouvement vise à posséder ni plus ni moins que l'être même de l'aimé. Mais si l'être aimé est accessible en son être même, si on se meut vers lui, ce ne peut être, pour celui qui en est ému, qu'en vue de posséder quelque état. Il peut s'agir d'un état propre à l'être aimé et qu'on n'a pas encore obtenu – un contact, un face-à-face, une rencontre –, mais qui est susceptible de l'être par le mouvement, lequel a pour objet quelque état de l'être aimé, ou bien cet état n'est pas de lui.

[Même] en ce cas, il faut qu'il se rapporte à l'être aimé lui-même, ou à quelqu'un de ses états, sinon celui-ci n'aurait aucune part dans le but du mouvement. Ce ne serait donc pas pour lui qu'on s'émouvrait, ce qui est absurde. Cette sorte de mouvement vise ainsi à obtenir un état semblable à l'essence ou à un état de l'être aimé. Par où il apparaît que le mouvement du ciel, qui poursuit ce qu'il adore, vise à en posséder l'être même, un de ses états, ou quelque chose de semblable.

Il dit : « Or si le mouvement était en vue [de l'essence ou de l'état de l'objet qu'on aime], on s'arrêterait une fois celui-ci atteint ou alors on désirerait quelque chose d'impossible. De même, si c'était pour ce l'on désire en posséder un semblant de manière constante (*al-shabh min hayth yastaqirr*), de fait, on n'arriverait à le posséder que de manière fugace. »

C'est-à-dire : si l'être aimé était quelque chose dont on pouvait posséder l'être même, ou un de ses attributs, par le mouvement et, en général, une perfection qu'on ne possède pas encore quand on se meut, de deux choses l'une : on finirait par l'obtenir à un certain moment, ou jamais. Mais si on l'obtient à un moment, le mouvement s'arrête nécessairement quand on l'obtient. Mais si on ne l'obtient jamais, si, ému, on n'en doit pas moins ne jamais cesser de la désirer, c'est qu'on désire l'impossible (*tālib li-l-muḥāl*). Or une volonté qui procède d'une volonté universelle, conçue par une substance intelligente et immatérielle, ne peut se proposer quelque chose d'impossible.

Ainsi, l'être aimé ne peut être possédé. Dès lors, il est clair que celui qui en est ému ne veut posséder que sa semblance. Ensuite, de deux choses l'une : on serait ému de façon à parvenir à lui ressembler constamment, comme si c'était une certaine perfection qu'on aurait pour toujours en soi-même, et qui ressemblerait à la perfection de l'être aimé, ou alors de manière fugace. Le premier cas est absurde, parce qu'on aurait à nouveau les deux difficultés ci-dessus (on s'arrêterait une fois l'objet possédé, ou on désirerait l'impossible). Reste donc que, si on s'émeut, c'est afin d'en obtenir un semblant, mais de manière fugace. [...]

Il dit : « L'être désirant imite, d'une certaine manière, les choses en acte, dans la mesure où elles ne comportent rien qui ne soit qu'en puissance : il transpire le bien, qui effuse de lui, non pas *dans la mesure où ce serait sur les êtres inférieurs* qu'il le répand, mais *dans la mesure où il ressemble aux êtres supérieurs*. »

Je dis : « celui qui désire [c'est-à-dire le moteur du ciel] imite, d'une certaine manière [...] » – dans certaines versions, on a : « ce qu'on désire [on a un participe passif, et non pas actif], c'est imiter d'une certaine manière [...] » – c'est-à-dire ce que désire le principe moteur, c'est « imiter d'une certaine manière les choses en acte », c'est-à-dire l'être aimé, à savoir un intellect, « en tant qu'il ne comporte rien en puissance » et qu'il « transpire le bien » – c'est cela l'état de l'être aimé auquel il cherche à ressembler – « dans la mesure où il ressemble aux êtres supérieurs », c'est-à-dire que ce qu'il veut en première intention (*bi-l-qaṣd al-awwal*), c'est lui ressembler comme à un être qui ne comporte rien en puissance, alors qu'il ne veut qu'en seconde intention (*bi-l-qaṣd al-thānī*) que le bien transpire de lui, quand il l'imite, comme celui-ci le fait de l'être aimé. « Transpirer » est une métaphore subtile : le bien ne transpire pas du moteur par essence, mais vient de l'intellect, puis transpire, de là, sur les êtres qui lui sont inférieurs.

Faute de pouvoir posséder l'objet du désir, ce désir ne manque pas de prendre un tour fétichiste. Les cieus eux-mêmes sont mus d'un désir quasi fétichiste. Mus par un amour infini et ne pouvant jamais posséder l'être aimé lui-même, ils doivent se contenter d'un simulacre, faute de quoi ils désireraient l'impossible. L'âme du ciel qui désespérerait presque de jamais posséder son objet, l'intellect supérieur, doit se rabattre sur un succédané qui évoque et rappelle sans cesse l'être aimé. Ainsi, dans la première version de l'histoire de *Salāmān et Absāl*, Salāmān est-il, pour être détourné de son désir amoureux pour Absāl, mis en possession, par un philosophe, conseiller du roi son père, d'un portrait d'Absāl, dont il s'éprend et à qui il réserve alors ses tendresses. Après quoi, amant

d'une image, distrait des beautés chimériques de ce monde et mûr pour l'amour de la vraie beauté, il peut déplacer son affection de l'image d'Absāl à celle de Vénus. Et, amant de la vraie beauté, il devient mûr pour l'exercice de la royauté⁴⁷⁸. Telles aussi les âmes célestes, qui s'épuisent dans une course sans fin après l'intellect désiré et poursuivi avec passion. Quand on ne peut, comme l'âme, ou quand on ne doit, comme le roi, posséder l'être aimé, il faut savoir se satisfaire d'en posséder un simulacre : un désir est toujours bien assez raisonnable quand il peut s'arrêter à cet objet de substitution. Mais ce n'est pas assez d'avoir une image de l'être aimé, il faut plutôt chercher à être cette image : l'amant tâche de prendre les traits, les caractères, les attitudes de ce qu'il aime. Il tâche d'en adopter les mœurs, les usages, les façons. C'est cela, s'assimiler : aimer assez pour faire siennes les manières d'être de ce qu'on aime⁴⁷⁹.

De plus, ce désir du meilleur rejaillit de degré en degré. Pour la plaisanterie, on peut dire que le néoplatonisme a inventé, avec l'idée d'émanation, la théorie économique du ruissellement, dont on voit ici une belle expression. Enrichir les riches (les « premiers de cordée ») n'est pas *pour* profiter aux pauvres, mais n'est pas *sans* leur profiter. Enrichir les riches n'est pas pour nuire aux pauvres : quand le riche va tout va. Oui, mais encore faut-il s'entendre sur la nature de ce riche : comme on va le voir, cette causalité exemplaire (du côté des causes finales) va de pair avec une causalité émanante (du côté des causes efficientes) – lesquelles causes efficientes et finales sont rigoureusement les mêmes, mais considérées sous deux rapports. Ce qui fait d'une même chose une cause à la fois prolifère et exemplaire, c'est un caractère moral : la générosité. Le supérieur « arrose » son inférieur, d'une part, mais non pas pour l'acheter, il s'en fait imiter d'autre part, comme pour le racheter. Aussi l'effusion convient-elle bien aux caractères nobles et généreux, qui, prodigues de leur fortune, ont toujours leur bourse ouverte et jettent l'or à poignées. Elle marche beaucoup moins bien quand l'esprit marchand a pris la place et ne s'occupe plus que de petits profits, calcule ses intérêts et n'investit qu'à mesure de ce que cela rapporte.

On pourrait enfin se demander, à la lumière de ce tableau du désir des astres, quelle est la différence entre le mouvement perpétuel des cieux et celui par lequel les damnés sont voués à poursuivre sans fin l'objet de leur désir. L'âme du ciel est pour l'âme humaine un modèle de perfection, le pervers est pour l'âme humaine le comble de l'imperfection. Et pourtant, l'un comme l'autre sont travaillés par le mauvais infini du désir. L'un comme l'autre semblent voués au plaisir fugace, à la possession éphémère. Mais le ciel obtient un *semblant* de satisfaction, quand l'enfer ne promet nulle satisfaction : l'imparfait désire l'inexistant. Le sujet du désir survit à son objet : il est encore quand l'autre n'est plus. Bref, il souffre du « désir de rien » (vanité quand cela était, illusion quand ce n'est plus). Le semblant de satisfaction est pour l'idiot « innocent », qui ne faillit que par

⁴⁷⁸ *Ibid.*, pp. 396-397.

⁴⁷⁹ Entre parenthèses, Ṭūsī écarte comme *a priori* absurde le désir de rien. C'est qu'il n'a pas connu l'homme de l'époque de la mort de Dieu, qui préfère vouloir le rien que ne rien vouloir. Or désirer le rien serait une excellente raison, sinon la meilleure, d'être en mouvement perpétuel et, même, de tourner en rond, qui est le mouvement le plus idiot qui soit, il faut bien le dire : ce serait le fait de la forme pure de la pulsion, la pulsion qui tourne à vide, qui remue pour remuer. « Que signifie l'expression "désirer rien", que nous opposons à l'expression "ne rien désirer" qui signifie seulement l'absence de désir ? [...] Le désir de rien n'est donc ni l'absence de désir [parce que dans le désir de rien, il y a désir, motivation du côté de la cause] ni le désir de quelque chose [parce que le désir de rien est sans objet précis, sans motivation du côté de l'objet] ; il n'est pas davantage le désir du non-être [...] Il n'est pas désir du néant mais désir d'aucune chose en particulier ; il s'oppose ainsi tant à l'absence de désir qu'au désir de quelque chose, mais ne se confond nullement avec le désir du néant qui est proprement le désir que le désir cesse (alors que le désir de rien est, à l'opposé, le désir qu'un certain désir inassouvissable désire à jamais en tant que tel). »⁴⁷⁹ (voir Rosset, C., *Le Réel, Traité de l'idiotie*, Les Editions de Minuit, Critique, Paris, 1978 ; Reprise, 2004, pp. 52-53).

simplicité. Lui sera récompensé d'un plaisir, illusoire certes, mais pas moins agréable. L'idiot, pur de cœur et d'esprit, se prépare une jouissance *fantasmatique (wahmiyya)*. Il jouira de l'image fugace de ce qu'il désire. C'est peut-être pourquoi Avicenne ne lui refuse pas de passer de ciel en ciel.

Ceci étant établi, ce principe d'imitation est assimilé un peu plus loin à un désir de perfection (VI, 13)⁴⁸⁰. Imiter, chercher à s'assimiler à ce qu'on aime, et chercher à se perfectionner, c'est tout un. On sait qu'une cause motrice, c'est quelque chose qui actualise sans cesse la position de ce qu'elle (é)meut, en lui inspirant son désir de perfection. Or il y a deux sortes de perfections :

- du corps (i.e. du mobile) : l'actualisation de ses positions ;
- de l'âme (i.e. du moteur) : l'imitation du principe en tant qu'il ne comporte rien en puissance :
 - « perfection » en tant que rapportée à l'âme (au moteur) ;
 - « imitation » en tant que rapportée à l'intellect (au principe immatériel, indirect, du mouvement).

Comme on sait seulement *qu'il existe* des êtres immatériels, mais qu'on ignore *ce qu'ils sont*, on ne dispose guère d'autre moyen que l'analogie pour supposer la manière dont fonctionne le monde supérieur. Ce qui est assez clair : la cosmologie avicennienne repose sur un pur anthropomorphisme, qui déduit la vie du macrocosme de celle du microcosme :

Ainsi, l'âme céleste est immatérielle et rationnelle par essence, elle meut le ciel par l'intermédiaire d'une forme animée, qu'elle produit et imprime dans la sphère, *exactement* comme nos âmes rationnelles.⁴⁸¹

Rappelons que, dès *Ishārāt* III, 24-25, la nature du mouvement volontaire de l'âme céleste est inférée de celle du mouvement volontaire de l'âme animale. Plus précisément, en VI, 10⁴⁸², le mouvement de l'âme céleste est dit ressembler plutôt au mouvement volontaire causé par la raison pratique, plutôt que par les facultés concupiscente et irascible.

Ainsi, à moins d'être animé d'un désir « nihiliste », désir de rien, l'inférieur doit l'être d'un *désir d'assimilation*, qui est un désir de perfection. Sinon, le désir du Réel devient un désir d'impossible. Le supérieur n'a pas à céder aux caprices de l'inférieur, mais l'inférieur a à imiter les gentillesse de son supérieur. Cette causalité exemplaire, répétée de degré en degré, par lequel le supérieur donne à son inférieur un peu du bien qu'il a reçu de son propre supérieur, et par lequel l'inférieur s'efforce d'imiter à son tour son supérieur en sa bonté, est l'assurance que tous les êtres portent plus ou moins en eux la trace de la divine perfection, et la condition à laquelle il est possible de remonter vers l'origine des choses, guidé par le désir de cette perfection. Faute de ce désir, course au progrès qui n'est que nostalgie de l'origine, les êtres, coupés de la racine de leur être, n'aperçoivent plus l'horizon de leur réalisation. C'est pourquoi le progrès est rétrograde, ou il n'est pas. Il est l'aspiration à retrouver à la fin l'origine par où tout a commencé. D'où l'on vient et où l'on va sont une même chose. Jadis on appelait cela le « sens de l'honneur ». L'horizon du perfectionnement futur de la descendance consiste à se montrer à la hauteur du passé de l'ascendance. « Je dois tout à mon père avant qu'à ma maîtresse. » Le désir de la perfection ne fait qu'un avec le service de la noblesse.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pp. 193-195.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 179-182.

Soit dit en passant, cet amour de l'inférieur pour le supérieur, et du successeur pour le prédécesseur, est exactement le désir qui doit animer un commentateur : l'avenir de la philosophie coïncide avec le retour aux sources. Le commentateur prend à tâche d'imiter l'auteur qu'il commente comme son beau modèle et son noble exemple, le disciple, de se montrer à la hauteur de son maître, et la transmission du texte ne fait qu'un avec le retour à son sens original. Il n'est pas de commentaire qui ne soit un hommage et un exercice d'admiration. Mu par la révérence, il se met au service du texte qu'il commente. C'est l'honneur du commentateur. Sa maxime devrait être : d'aimer ses supérieurs tant qu'il doit, et de n'avoir plus besoin de personne dès qu'il peut. Ce pourquoi Ṭūsī a fini par prendre sur soi d'être l'imam de son temps.

3. La sympathie du microcosme et du macrocosme : condition de la « théosophie »

On a mentionné plus haut que le propre de l'âme forte au suprême degré, c'est de pouvoir recevoir une forme intelligible du monde de l'intellect, qui se fraye, à travers l'intellect humain, jusqu'aux facultés sensibles. Non sans être altérée au passage, puisque l'intelligible comme tel ne peut pas affecter les facultés non intelligibles : il laisse une trace (*athar*) à sa semblance. C'est là le principe même de l'interprétation : remonter de l'impression sensible à l'idée intelligible dont elle est l'expression ou la traduction (*ta'bīr*).

L'activité de l'âme humaine est mimétique à deux égards. D'abord, la faculté d'imagination, intermédiaire entre la sensation et la raison, n'est pas seulement la faculté des images, c'est une faculté d'association : elle procède, pour ainsi dire, par métaphore (*muḥākaya*) et métonymie (*intiqāl*). Mais non contente de transformer les excitations externes en perceptions imaginaires, elle transforme aussi la composition du corps en fonction de ses affections. L'imagination est ainsi ce qui fait le corps à la semblance de l'âme.

La faculté imaginative peut par nature imiter (*muḥākaya*) tout ce qui l'entoure par une certaine forme de perception (*hay'a idrākiyya*) ou une certaine complexion du corps (*hay'a mizājiyya*), passant rapidement d'une chose à sa semblable (*shibh*) ou à son contraire (*ḍidd*) et, de manière générale, à ce dont elle est affectée. [...] Sans quoi nous n'aurions pas moyen de réfléchir, procédant à la déduction des moyens termes etc., d'une certaine manière, de nous rappeler des choses oubliées, etc. » (X, 20)⁴⁸³

L'imagination est donc mimétique par nature, elle est disposée à reproduire son environnement et dispose pour cela de deux moyens : un biais perceptif, « par exemple le fait qu'elle se représente les biens et les vertus sous de belles formes, et qu'elle se représente les maux et les vices sous des formes contraires », et un biais physiologique, « par exemple le fait qu'elle représente un tempérament plutôt bilieux par la couleur jaune et un tempérament plutôt atrabilaire par la couleur noire »⁴⁸⁴. Enfin, elle a un rôle moteur dans le « mouvement » (*intiqāl*) réflexif (*fikr*) d'inférence (*mustakhrij*) qui va des conclusions aux moyens termes, des effets aux raisons.

La fonction mimétique de l'imagination joue donc au moins à trois niveaux : (1) entre la perception intellectuelle et la perception sensible (transformation du concept intellectuel en intuition de sens commun) et, à l'intérieur même de la perception intellectuelle, (2) entre les objets et les raisons de la démonstration (déduction des moyens termes des prémisses à partir des

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 441-442.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 442.

conclusion), enfin (3) entre l'âme et le corps (transformation de l'affect de l'âme en humeur du corps).

C'est cela qui fait l'âme plus ou moins forte (« *Plus l'âme est forte, moins elle reçoit de simulacres (infi'āluhā 'an al-muḥākayāt)* », X, 17⁴⁸⁵). Plus l'imagination est active et produit de simulacres, moins l'âme est disponible pour les formes pures. C'est cela encore qui conditionne le niveau d'interprétation à appliquer à la vision :

Quand cette sorte d'impression [...], inspiration (*ilhām*) ou révélation (*wahī*), claire (*ṣirāh*) ou rêvée (*hulm*), est conservée et fixée en mémoire à l'état de veille ou de sommeil, elle n'a pas besoin d'être expliquée (*ta'wīl*) ou interprétée (*ta'bīr*), alors que celle qui disparaît, ne laissant derrière elle que des simulacres (*muḥākaya*) et des succédanés (*tawāli*), en a besoin, de manière variable selon les individus, les moments, les habitudes : la révélation, d'être expliquée et le rêve, d'être interprété. (X, 22)⁴⁸⁶

C'est alors que le conseil d'introspection délivré en VI, 13 prend tout son sens. Si l'âme humaine peut connaître l'invisible (X, 9-10), c'est que, *comme l'âme céleste*, elle peut être affectée par l'universel et le particulier : « [les cieux] ont des intellects immatériels qui sont pour ainsi dire leurs principes, et des âmes rationnelles qui ne sont pas imprimées dans leur matière, mais liées à elle d'une certaine manière, *comme le sont nos âmes à nos corps*, par quoi ils acquièrent une certaine perfection »⁴⁸⁷.

Au total, la connaissance de l'invisible est possible grâce à un double rapport analogique :

- (R1) la ressemblance entre l'âme humaine et l'âme céleste en tant que sujet des formes universelles et particulières ;
- (R2) la ressemblance entre la trace psychique mnésique et sa source intelligible dans le monde de l'intellect.

A nouveau, la logique de l'analogie se traduit dans la réalité par la ressemblance, de degré en degré, de l'inférieur au supérieur.

C. Une ontologie hiérarchique de la gradation

Conséquence qui découle d'une conception analogique de l'être, l'être s'ordonne selon l'antérieur et le postérieur selon une autre modalité, pas seulement *temporelle*, plus seulement *causale*, mais aussi *axiologique*. Les degrés de perfection (*kamāl*), de noblesse (*sharaf*) ou de valeur (*awlāwiyya*) forment une espèce de *scala entium*. L'échelle de perfection est à peu près équivalente à l'échelle de causation. Les termes antérieurs ou postérieurs selon la causalité et selon la perfection sont à peu près convertibles. La cause est d'autant plus parfaite que l'effet, qu'il y a plus de réalité dans la cause que dans l'effet. C'est l'un des principes d'une causalité émanationniste : la cause a plus (voire trop) d'être ; l'effet moins, ou pas assez. L'échelle des êtres n'est pas tant un ordre statique, qu'un passage dynamique d'un degré à l'autre : en un sens, l'être et le bien débordent de degré en degré de leur source ; en un autre sens, le mobile désire s'élever au principe de l'être et du bien comme vers son modèle.

Etant donné que les êtres sont plus ou moins êtres à proportion du bien qu'ils comportent et de la science dont ils sont capables, les substances sont hiérarchisées selon la perfection, en fonction

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 439.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 443-444.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 432.

de leur quantité de bien, de la qualité et de la quantité de leur perception et, entendu que la science cause le bonheur, en fonction de la qualité de leur désir et de leur quantité de plaisir. Sans entrer ici dans le détail, donnons-en un résumé.

Première classification (en VIII, 23)⁴⁸⁸ : les choses se distinguent *sous le rapport de la perfection « morale » (de la quantité de bien et de mal qu'elles comportent)*. Les choses se divisent en :

- celles en quoi il n'y a rien de mauvais ;
- celles en quoi il y a du bien et du mal, telles que :
 - le bien y prédomine ;
 - le bien et le mal s'équilibrent ;
 - le mal y prédomine ;
- celles en quoi il n'y a rien que de mauvais.

Ces choses forment cinq catégories, de la plus à la moins parfaite :

- (1) les êtres qui ne comportent rien de mauvais, i.e. les êtres dépourvus de puissance (ex : les intellects) ;
- (2) les êtres qui comportent plus de bien que de mal, ou ceux qui ne peuvent développer leur perfection qu'en privant les êtres opposés de la leur (ex : le feu), dans la mesure où ils sont soumis au changement, à la génération et à la corruption – phénomènes qui ne se produisent cependant qu'en faible quantité et à faible fréquence (ex : la souffrance des animaux ; l'ignorance composée des hommes ; les états condamnables des facultés animales de l'homme, mœurs vicieuses et dispositions blâmables) ;
- (3) les êtres négatifs (sachant qu'il y a plus d'être, réel ou relatif, dans un être positif, que de non-être relatif) :
 - (3.1) les choses qui comportent autant de mal que de bien ;
 - (3.2) les choses qui comportent plus de mal que de bien ;
 - (3.3) le non-être pur.

Deuxième classification : celle des êtres de la Genèse à la Résurrection (VII, 1).

Réfléchis à la manière dont l'être a commencé (*ibtidā' al-wujūd*), depuis le plus noble, pour finir en matière première, puis comment il revient, du plus vil au plus noble, pour arriver à l'âme rationnelle et l'intellect acquis.⁴⁸⁹

Commentaire de Ṭūsī :

Ayant mentionné à la fin du chapitre précédent les degrés des êtres, il veut commencer dans ce chapitre à indiquer l'origine et le retour de l'être.

Car l'être, selon cet ordre (*tartīb*), a eu une origine dont il a procédé (*mabda' ibtadā' minhu*), et reçu une fin où il retournera (*ma'ād āda ilayhi*). Les degrés de l'origine (*bad'*) venant après le premier principe (*mabda'*) sont le degré des intellects, du premier au dernier, puis celui des âmes célestes rationnelles, de l'âme du corps céleste supérieur à celle du corps céleste inférieur, puis celui des formes, de la forme du corps céleste supérieur aux formes des éléments, puis celui des matières, de la matière des corps célestes supérieurs à la matière commune élémentaire, où finissent les degrés de l'origine.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 348-349.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 289.

Après quoi viennent les degrés du retour, en direction de (*tawajjuh ilā*) la perfection, après qu'on s'en est détourné (*tawajjuh min*). Le premier d'entre eux est le degré des corps spécifiques simples, du corps céleste supérieur à la terre, puis celui des premières formes engendrées par la composition, comme les formes minérales etc., en fonction de la différence de degré, puis celui de toutes les âmes végétales, celui des âmes animales, aussi diverses qu'elles soient, puis celui de toutes les âmes humaines rationnelles séparées, le dernier degré étant celui de l'intellect acquis, qui contient les formes de tous les êtres de manière passive, de même que les intellects les contiennent de manière active au premier degré.

Par l'intellect acquis, l'être retourne à son origine, et il s'élève jusqu'au sommet de la perfection, après en avoir été déchu. Il est évident que la noblesse, c'est-à-dire le fait d'être exempt de puissance, se hiérarchise selon les deux sortes de degrés, en raison proportionnelle, aboutissant des deux côtés à la matière, qui n'est qu'en puissance, limite de la bassesse, alors qu'elle s'exhausse de l'autre au niveau des intellects séparés et au-delà.⁴⁹⁰

Pour faire part de l'état de l'âme après sa séparation du corps, Avicenne commence donc son chapitre eschatologique par la hiérarchie des êtres *en fonction* « de l'Origine et du Retour ». Avec, dans l'ordre de l'Origine :

- (1) le Premier principe ;
- (2) les intellects – synthèse *active* des formes de tous êtres (*ishtimāl fi'lī*) ;
- (3) les âmes célestes rationnelles (de la sphère supérieure à la sphère inférieure) ;
- (4) les formes (de la sphère supérieure aux éléments) ;
- (5) les matières (de la sphère supérieure aux éléments).

Dans l'ordre du Retour :

- (1) les corps spécifiques simples (de la sphère supérieure à la Terre) ;
- (2) les premières formes composées (formes minérales etc.) ;
- (3) les âmes végétatives ;
- (4) les âmes animales ;
- (5) les âmes rationnelles humaines jusqu'à l'intellect acquis – synthèse *passive* des formes des êtres (*ishtimāl infī'ālī*).

Hiérarchie des êtres en dignité (*sharaf* = le fait d'être dépourvu de potentialité, explique Ṭūsī), où les degrés de l'origine et du retour se correspondent respectivement par un système d'analogie. En VII, 1, l'être en puissance est considéré comme une ignominie ; en VII, 23, comme un mal. L'être noble et bon est acte pur. Qu'on ne se réjouisse donc pas trop vite de s'entendre dire qu' « on a du potentiel » : il n'y a vraiment pas de quoi être fier...

Troisième classification : la hiérarchie des substances intelligentes dans leur rapport au désir (VIII, 18-19)⁴⁹¹. Laquelle hiérarchie des êtres désirants dépend elle-même de la hiérarchie des perceptions. En effet, l'amour est fonction de la perception, voire c'est une espèce de perception. L'échelle des êtres et la différenciation axiologique des modes d'être est parallèle à l'échelle des perceptions et une variation intensive (plus ou moins forte) et extensive (par le nombre d'objets) des modes de perception *selon leur perfection* (VII, 16)⁴⁹². La perception peut être considérée sous deux rapports :

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 289.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 388-392.

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 327-330.

- en tant que perception, elle varie par essence en tant que :
 - sensation ;
 - imagination ;
 - estimation ;
 - intellection.
- en tant qu'état du percevant : elle varie :
 - selon le rapport au sujet de perception : la perception active est plus parfaite que la perception passive ;
 - selon le rapport à l'objet perçu :
 - ce qui est perçu abstrait de la matière est plus parfait que ce qui est perçu mêlé à la matière ;
 - ce qui est perçu par sa cause est plus parfait que ce qui est perçu par son effet.

Ce qui détermine trois degrés de perception, du plus au moins parfait :

- (1) la perception du Principe : connaissance de soi par soi, de tous les autres par soi, en tant que leur cause complète, doublement la plus parfaite : en tant que meilleure manière pour une chose de percevoir : *active* et *par soi* ; et en tant que meilleure manière pour une chose d'être perçue : *parfaite* et *nécessaire*.
- (2) la perception des substances intellectives : connaissance du Principe non par soi, mais *par une illumination (ishrāq)* du Principe, et des êtres inférieurs de manière moins parfaite que le Principe.
- (3) la perception des âmes : connaissance *par l'intermédiaire* des traces des formes intelligibles, sensations, fantômes etc., imprimées en elles et *par conjonction* à un intellect agent qui les actualise en fonction de leur prédisposition. Connaissances inférieures, de multiples principes (connaissances par inférence, de l'effet à partir de la cause ou inversement) et aux multiples rapports (connaissances par ressemblance, par distinction et opposition etc.).

Aussi la perception est-elle *analogue*. Alors on peut passer d'une hiérarchie des perceptions à une hiérarchie des êtres en fonction de l'amour de Dieu. Combinaison de deux paramètres : le degré de perfection de la perception du sujet de connaissance, comme ci-dessus, *et* le degré de perfection de l'objet perçu. La hiérarchie des substances est fonction de *la perfection de la connaissance de l'objet le plus parfait*. Résultat : Dieu, qui est à la fois le Savant absolu et le plus parfait des cognoscibles est la première substance ; les intellects, qui connaissent moins bien, mais qui n'en connaissent pas moins Dieu, et par Dieu, viennent ensuite etc. De là découlent les degrés inégalement parfaits de la joie :

Celui qui éprouve la joie suprême que chose puisse donner, c'est le Principe, devant son essence, parce qu'il est la chose qui perçoit le mieux les choses les plus parfaites, dénué qu'il est de la nature de la possibilité et du non-être, qui sont les deux sources du mal. Il n'y a rien qui puisse Le divertir de Lui. [...] Après lui viennent ceux qui jouissent de lui et d'eux-mêmes, dans la mesure où ils jouissent de lui. Ce sont les substances intellectives séparées. Le Vrai Principe, et sa suite surnaturelle (*awliyā'hi al-qudsiyyīn*), n'éprouvent pas de désir (*shawq*). Après ces deux degrés vient celui de ceux qui l'aiment de passion (*al-ishshāq al-mushtāqīn*) : dans la mesure où ils l'aiment, ils en possèdent quelque chose et en jouissent mais, dans la mesure où ils le désirent, ils peuvent souffrir, encore que, souffrant par Lui, ce leur soit une peine agréable. [...] Un tel désir est le principe d'un certain mouvement. En effet, si ce mouvement fait parvenir à la possession, la poursuite devient vaine et la joie, véritable. Si les âmes

humaines atteignent la suprême béatitude en leur vie ici-bas, leur état le plus sublime, c'est d'aimer et de désirer, sans être délivrées du lien de la concupiscence avant l'autre vie.⁴⁹³

Les substances intelligentes se classent ainsi en cinq catégories :

- (1) le Principe nécessaire : parfait et connaissant tout, il éprouve de la joie (*ibtihāj*) plutôt que du plaisir (*ladhdha*), et la jouissance qu'il a de lui-même (*ibtihāj bi-dhātihī*) est la jouissance la plus parfaite ;
- (2) les intellects : dépourvus de puissance, ils sont donc aussi dénués de désir ;
- (3) les âmes rationnelles célestes et les âmes humaines parfaites : sujettes à la passion, au désir et à la souffrance, elles éprouvent une « peine agréable » (*al-adhā ladhīdh^{un}*) comme un chatouillement ;
- (4) les âmes rationnelles intermédiaires ;
- (5) les âmes rationnelles inférieures : leur désir cause leur peine à l'heure de la résurrection.

Si toutes les substances *intelligentes* éprouvent donc de la passion, et seulement certaines du désir, toutes les âmes et facultés *corporelles* éprouvent désir et passion (VIII, 19). C'est une « théorie métaphysique générale », dont les sciences particulières donnent le détail (c'est-à-dire l'étude des perfections premières et secondes des corps et de leur mouvement de l'une à l'autre : tout mouvement est un mouvement vers la perfection, et le mouvement est le signe du désir : c'est donc aussi le signe de l'amour). Ṭūsī renvoie à la « subtile » *Epître sur l'amour* d'Avicenne : l'amour est « infus dans toutes les créatures (*saryānuhu fī jamī' al-kā'ināt*) »⁴⁹⁴.

Et on ne dit rien de la hiérarchie des âmes à la résurrection (l'idiot, le pervers intelligent, l'homme parfait), la hiérarchie des croyants (l'ascète, le dévot, le gnostique) etc. La gradation des substances s'achève par une peinture de « caractères »⁴⁹⁵.

Le système philosophique analogique repose sur quatre piliers : 1) analogie de l'être (et de ses propres : nécessité/possibilité, unité/multiplicité etc.), 2) analogie du bien, 3) analogie de la perception, 4) analogie du désir et du plaisir. Plus je suis, meilleur je suis. Plus et mieux je suis, plus et mieux je (me) connais. Plus et mieux je (me) connais, plus j(e m)'aime et suis heureux.

D. Limites d'une ontologie analogique

Pourtant, l'analogie de l'être ne va pas sans difficultés, et ce à au moins deux égards : il nous semble qu'elle est mise à mal par la question de la transcendance divine et par le dualisme substantiel de la matière et de l'esprit, de l'âme et du corps. En effet, ces deux considérations ne sont pas sans introduire un double hiatus dans la série continue de l'échelle des êtres. Nous ne disons pas que ces doctrines sont absolument incompatibles avec l'analogie de l'être, tant s'en faut. Après tout, dans l'analogie de la ligne de Platon, par exemple, il y a bien une continuité progressive

⁴⁹³ *Ibid.*, pp. 388-391.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁴⁹⁵ Classifications des substances à quoi on peut ajouter les multiples classifications de leurs puissances, en particulier celles de l'âme : facultés de l'âme corporelle (végétale, animale, humaine) dans le mélange corporel (II, 4) ou de l'âme rationnelle (intellect matériel, habituel, en acte, acquis, agent) (III, 12) ; facultés théoriques (sensation, imagination, estimation, mémoire, intellection) ou pratiques (désir, colère, intellect pratique) etc. Pour finir avec la *force* d'âme par laquelle l'invisible se rend visible (« les degrés de l'âme sont infinis », X, 17⁴⁹⁵). Dans tous ces cas, il faut tenir ensemble les conceptions *évolutive* (le progrès temporel), *analogique* (le nuancier du dégradé) et *hiérarchique* (le tableau des facultés).

et proportionnellement ordonnée des différentes régions ontologiques (visible/invisible, sensible/intelligible) mais il y a quand même quelque chose qui cloche. Il est difficile de concilier l'idée d'une gradation intensive de l'être *selon une différence de degrés* et un double fossé ontologique et épistémique, entre d'une part le sensible et l'intelligible, d'autre part entre la créature (le possible) et le créateur (le nécessaire par soi), *selon une différence de nature*. C'est-à-dire : on voit mal comment la série supposée continue successive des êtres (ou des perceptions) peut, sans solution de continuité, marquer le passage entre des êtres *radicalement* distincts au point de vue ontologique (ou épistémique). Le problème, ce n'est pas seulement qu'il y ait une distance *infinie*, ou comme nos auteurs le disent en maints passages, une *incommensurabilité* entre des termes de la série. Après tout, la conception analogique de l'être permet d'intégrer la notion d'infini (des grandeurs extensives comme le mouvement, le temps, ou intensives comme la force, la couleur, peuvent être *infinis*, tout comme des grandeurs intensives non pas physiques, mais psychiques, comme la force d'âme). Rappelons qu'un prédicat analogue ne peut être ni une essence, ni une partie essentielle, mais un accident extérieur, concomitant ou non, et que si le paradigme en est la couleur,

c'est parce que, entre les deux extrêmes contraires contenus dans les couleurs, il y a des espèces de couleurs *infinies en puissance*, qui n'ont pas de noms spécifiques, mais on donne un même nom, en un même sens, à un même champ chromatique donné (*jumla*), comme le blanc, le rouge, le noir, par analogie. (IV, 17)

Il en va de même des nuances infinies de l'âme, à l'image d'un nuancier de couleurs ou d'une variation de forces. L'âme peut prendre une infinité de colorations, c'est ce qui fait la variété des caractères :

La force et la faiblesse étant des choses susceptibles de plus et de moins, par là même, les degrés de l'âme sont infinis. (X, 17)

Le problème, ce n'est pas tant non plus que la différence *de degré* ne puisse être une différence *de nature*. Après tout, on passe bien d'une couleur à une autre spécifiquement différente par simple dégradé : une nuance décide d'une essence. Si l'âme est susceptible d'une infinité de nuances, on n'en a pas moins vu qu'il y a une différence *spécifique* entre les âmes terrestres et les âmes célestes. Si l'être est susceptible d'une infinité de nuances, on n'en a pas moins vu qu'il y a une différence *d'essence* entre Dieu (l'être dont l'essence est d'exister) et les créatures (êtres à qui il n'appartient pas par essence d'exister).

Non, ce qui pose surtout problème, c'est l'insistance sans cesse appuyée sur la *séparation* (*tajrīd, iṭlaq*) entre Dieu et la créature d'une part, entre l'intelligible et le sensible d'autre part : il faut bien qu'il y ait des coupes nettes dans la série continue. L'incommensurabilité de certains termes les uns aux autres et la convertibilité de différences de degré en différence de nature restent subordonnées à une *distinction* ontologique où l'on ne voit pour ainsi dire plus subsister la transition continue et plastique de l'être, qui assure une espèce de monisme ontologique bien fait pour correspondre au monothéisme absolu, mais où la division de l'être et le dualisme l'emportent.

1. La transcendance de Dieu

Au point de vue théologique, on peut prendre deux exemples frappants : le thème de l'amour de soi et celui de l'union mystique.

La transcendance absolue de Dieu est établie dès l'abord des chapitres « métaphysiques ». « De l'être absolu et de ses causes » se fixe pour but de garantir l'unité, l'unicité et la transcendance de Dieu. On sait dès IV, 26 que Dieu n'a pas de semblable. Après qu'on sait qu'il est un et simple, on peut l'admettre sans plus d'explication. La preuve de l'existence de Dieu en fait pourtant déjà un être d'un statut paradoxal : à la fois interne et externe à la série continue successive des possibles. Externe, car il est prouvé que toute totalité, finie ou infinie, dont les unités sont causées, dépend d'un être *extérieur* et de là, que la série des possibles, si elle existe, dépend d'un être *extérieur* (IV, 12)⁴⁹⁶. Mais en même temps interne, car il est aussi prouvé que si une série ordonnée successive finie ou infinie de causes et d'effets *inclut* une cause non causée, c'est un extrême *de la série* et une cause nécessaire (IV, 14). Bref, Dieu est à la fois complètement transcendant (extérieur à la série des possibles en tant que nécessaire), mais enfin, quand même, pas complètement (mais intérieur à la série en tant que cause relative à ses effets). En position, dirait Lacan, d' « extimité ».

A partir de là, on ne va pas repasser par toutes les étapes par lesquelles Avicenne exclut de Dieu un certain nombre d'attributs. Dans l'ordre de leur exposition, ce sont surtout des attributs négatifs qui sont d'abord prêtés à Dieu (non sensible, non divisible, non corporel, non générique, non comparable), à quoi se mêlent quelques attributs positifs (efficient, nécessaire, existant, un, savant). C'est nécessaire de commencer par là pour assurer tout de suite le maximum de transcendance. Après quoi on peut établir quelques autres attributs majoritairement positifs (autosuffisant, généreux, souverain, providentiel), à quoi se mêlent quelques autres attributs négatifs (non volontaire, non intentionné ou sans but). Ces dernières négations en *Ishārāt* VI ne s'attachent pas à conjurer l'associationnisme en général, comme s'y attachait *Ishārāt* IV, mais plus spécifiquement l'anthropomorphisme (en ce qu'il comporte de morale).

Pour autant, outre que les attributs de richesse, de générosité et de royauté ont déjà bien des relents d'anthropomorphisme, c'est surtout les attributs d'amour et de joie par lesquels Rāzī semble choqué comme par un résidu d'anthropomorphisme qui contrarie la transcendance divine. En effet, il semble ne pas admettre que Dieu s'aime lui-même. En effet, Avicenne a une conception assez intellectualiste du plaisir, du désir et de l'amour. On a vu que pour lui, le plaisir est perception. Ce n'est *rien de plus*. Il lui paraît donc naturel de passer sans transition de la perception à l'amour. Si Dieu se connaît lui-même, il s'aime, dans la mesure où il est l'objet le plus parfait qui se puisse connaître. Mais, dit Rāzī, de deux choses l'une : l'amour que Dieu a de lui-même repose sur une pétition de principe (je définis l'amour comme perception, et j'en déduis que si Dieu se perçoit, il s'aime). Bien plus, ce n'est pas du tout naturel d'assimiler l'amour à de la connaissance. En fait il ne va pas du tout de soi que percevoir la perfection, ce soit du même coup l'aimer. On voit bien des gens qui ont le goût de la laideur et de l'abjection, et même qui n'ont de goût que pour cela. Le monde en est même plein. Leur donnerait-on à goûter la plus haute perfection, qu'ils ne la goûteraient point. La leur mettrait-t-on sous les yeux, qu'ils n'en voudraient toujours point. Mais ensuite, même si l'amour ne se réduit pas à un fait de perception, la perception qu'a le Principe de sa propre perfection n'est *pas nécessairement semblable* à la perception qu'ont les autres êtres de leur perfection. Mettons que j'aime ma perfection pour ce que je la perçois. Ce n'est pas pour autant qu'il perçoit la sienne que le Principe s'aimera. Dieu peut bien se connaître lui-même, ce n'est pas pour autant qu'il s'aime. De la connaissance de soi à l'amour de soi, la conséquence n'est pas la bonne. Ce serait faire un Dieu trop humain. N'oublions pas que cela vient directement de ce qu'on a défini la perception comme un phénomène *analogue* se déclinant sous trois modes successifs (connaissance

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 32-34.

de Dieu, connaissance des intellects, connaissance des âmes). Si la perception est *la même*, bien qu'inégalement, dans tout sujet de perception, l'amour est également *le même*, bien qu'inégalement, dans tout sujet de passion. Dieu connaît comme je connais, donc il aime comme j'aime. Voilà l'un des travers, pour Rāzī, de l'analogie. D'autant plus qu'Avicenne semble se contredire : il a privé Dieu de volonté (pour préserver Dieu d'un anthropomorphisme moral), mais il lui attribue l'amour. Or l'amour découle du désir.

Mais pour Ṭūsī, la transcendance de Dieu est maintenue sur ce point précisément, certes non pas sous le rapport de l'*acte* (la perception, l'amour, qui sont certes bien analogues, c'est-à-dire les mêmes dans tout ce qui y est sujet), mais de l'*objet* (l'essence divine est l'objet le plus parfait qu'on puisse connaître) : l'amour n'est pas une perception *en général*, mais la perception *du désirable en tant que tel*. Or la perfection étant désirable (*mūthar*), quand on perçoit la perfection, on l'aime. Comme le Principe est parfait, et sait qu'il est parfait, il faut donc qu'il s'aime. En tout cas, le thème de l'amour de Dieu est un premier exemple typique où pour Rāzī l'incommensurabilité de Dieu se trouve compromise (VIII, 18)⁴⁹⁷.

De fait, le commentaire de Ṭūsī ne laisse pas de doute quant au fait que c'est la distinction de Dieu qui est en jeu :

Comme le désir (*shawq*) découle chez nous de la passion (*'ishq*), mais qu'ils peuvent se ressembler, il précise que *nous* sommes aussi sujets au désir, et que c'est le mouvement de porter cette joie à son comble (*tatmīm al-ibtihāj*), ce qui ne se conçoit que si l'aimé est d'une certaine manière présent, d'une autre absent. Puis si le Principe peut proprement être dit éprouver une vraie passion, c'est que pour le coup, sa signification s'y applique bien. En effet, il est le bien absolu, et la perception qu'il a de lui-même est la plus parfaite qu'on puisse avoir. Aussi Avicenne ne répugne-t-il pas à lui appliquer ce terme, même s'il n'est pas couramment usité, parce qu'il est employé par les métaphysiciens et les mystiques spéculatifs (*al-muḥaqqiqīn min ahl al-dhawq*), mais le Principe est au-delà du désir, puisqu'il ne saurait manquer de quoi que ce soit. Il est évident qu'à la fois il s'aime et qu'il est aimé par soi, sans qu'il y ait de multiplicité en lui et qu'il est aussi aimé par d'autres dans la mesure où ils perçoivent.⁴⁹⁸

Il y a donc bien une *distinction* entre l'amour de l'homme et l'amour de Dieu : *pour nous*, le désir naît de la passion et l'amour suppose l'absence de l'être aimé. En revanche, Dieu n'est pas sujet au désir, puisqu'il ne manque de rien. Dieu s'aime lui-même (*'āshiq li-dhatihī*) et il est aimé, de lui-même (*ma'shūq li-dhātihī*) et de ceux qui le perçoivent (*ma'shūq li-ghayrihī*).

Deuxième exemple : celui de l'union mystique. Cette union est le terme d'un parcours spirituel (*sulūk*), qui se caractérise par sa continuité (*ittiṣāl*), et qui est composé de trois étapes, elles-mêmes divisées en trois parties, sans solution de continuité, jusqu'à la destination finale (*wuṣūl*). Ce n'est pas encore le moment de détailler ces étapes.

Je dis donc que tout mouvement a un début, un milieu, une fin. Or si l'*intervalle* entre le début, le passage au milieu et l'arrivée à la fin n'est *pas de l'ordre de l'instant*, chacun a aussi un début, un milieu, une fin, ce qui donne neuf [étapes] au total. (IX, 17)⁴⁹⁹

On voit là l'importance de la théorie du continu, en particulier de la continuité du temps, pour comprendre la transition progressive : le perfectionnement est un processus, non un événement : il se fait dans des intervalles de temps, et non pas de manière instantanée.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 388-391.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 418.

Le sage, au terme de son initiation spirituelle, est homologué à Dieu. Le thème de l'imitation de l'intellect par l'âme trouve son prolongement dans le thème de l'assimilation du sage à Dieu. C'est là le thème platonicien selon lequel la philosophie consiste à « se rendre semblable à Dieu autant qu'il est possible ». Au terme du voyage spirituel, le mystique s'anéantit dans l'unité divine. Le précepte philosophique de l'assimilation à Dieu rencontre le thème soufi du *fanā'* (IX, 17-19) :

Quand le sage a rompu avec lui-même pour se conjoindre à la Vérité, il voit tout pouvoir absorbé en Son pouvoir, par quoi tout ce qui se peut faire est déterminé, toute science absorbée en Sa science, à laquelle nul être n'échappe, toute volonté absorbée en Sa volonté, à laquelle rien de possible ne peut résister. Et même toute existence, toute perfection de l'existence, procèdent de Lui, émanent de Lui. La Vérité devient alors les yeux par lesquels il voit, les oreilles par lesquelles il entend, le pouvoir par lequel il fait, le savoir par lequel il sait, l'existence par laquelle il est. La nature du sage devient alors réellement formée des attributs de Dieu, exalté soit-Il. [...] Puis, après cela, il constate qu'il y a plusieurs attributs etc. au regard de leur multiplicité, mais qu'ils sont identiques rapportés à leur unique source. Ainsi, sa science, qui est de son essence, est identique à sa puissance, de son essence, et identique à sa volonté, et ainsi de suite des autres attributs.

Puisque rien d'autre n'existe par essence que Lui, il n'y a pas d'attributs qui seraient extérieurs à Son essence, ni d'essence qui serait sujet des attributs, mais tout n'est qu'une seule chose. Qu'il soit loué, celui qui a dit : « Dieu est un dieu unique » (4 : 171), car il n'est rien d'autre que Lui. C'est cela que veut dire : « la sagesse aboutit à l'Un ». Alors il ne reste plus ni attribut ni sujet, ni voyageur ni chemin à parcourir, ni sujet ni objet de connaissance : c'est la station de l'arrêt. (IX, 19)⁵⁰⁰

Après l'unification à Dieu, tous les caractères moraux du sage qui en découlent (joie, bonté, générosité, courage etc.) sont des attributs divins. Bref, Dieu n'a pas de semblable (IV, 26), mais enfin, quand même, le sage se divinise... Cela nous semble une conséquence, lointaine, mais pas moins nécessaire, de l'analogie de l'être qui détermine dans tous les êtres une commune mesure variable selon le plus et le moins, une existence univoque variant selon l'égal et l'inégal. C'est la condition même de l'*homologation* du sage à Dieu – *c'est-à-dire de la philosophie*. On pourrait même dire que sans l'analogie, la philosophie, pour autant qu'elle prétend observer l'impératif platonicien, n'a pas de raison d'être, ou est vouée au désespoir. A supposer que la philosophie soit le désir et l'effort de s'assimiler à Dieu, si Dieu est radicalement transcendant et inconnaissable, la philosophie n'a rigoureusement *aucun sens*. Du reste, notons que le Dieu des philosophes, connu sous le nom de « Premier Principe » ou d'« Être nécessaire par soi », devient alors « le Réel », et même « Allāh », le Dieu des musulmans.

2. Le dualisme ontologique intelligible/sensible

De plus, s'il est vrai que l'être forme un continu progressif, la *coupure* de l'intelligible et du sensible est problématique. Et là, le problème est grave : autant chez Platon, à ne considérer que l'analogie de la ligne, on peut admettre qu'il y ait une continuité entre le sensible et l'intelligible, *proportionnellement* ordonnés. Mais Avicenne marque la coupure de manière décisive : l'intelligible est *incommensurable* au sensible. On ne saurait dire plus clairement qu'ils ne peuvent plus être ordonnés par raison proportionnelle. On a déjà insisté sur la double thématization de la distinction de l'intelligible et du sensible : en IV, 1-4, où l'on sait que tout être n'est pas sensible, puisqu'il y a de l'intelligible ; en VIII, 1-2 et VIII, 9-10, où l'on sait que tout plaisir n'est pas sensible, puisqu'il y a un plaisir de l'intellect.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 419-420.

Or la distance de l'intelligible au sensible est deux fois *infiniment* creusée. D'abord, Avicenne affirme l'existence du bonheur de l'âme humaine parfaite après la mort (VIII, 2)⁵⁰¹. La conception purement hédoniste et sensualiste du plaisir a des conséquences non seulement antiphilosophiques, mais antireligieuses : s'il n'y a de plaisir que sensible, seuls peuvent être heureux les animaux, et tout le bonheur consisterait à manger, boire et faire l'amour. Si tel est le cas, 1) l'âme humaine, fût-elle parfaite, n'est pas heureuse après la mort (ce qui revient à nier le bonheur philosophique) et 2) les anges ne sont pas heureux, qui sont incapables de sentir (ce qui revient à nier la révélation). Ainsi, l'état des bêtes et des anges est *incommensurable* sous le rapport du bien et de la perfection. De là, le plaisir intellectuel est supérieur au plaisir sensible à la fois en qualité (*aqwā kayfiyyat^{an}*), car il est *plus intense*, dans la mesure où il touche de plus près aux choses mêmes, et en quantité (*akthar kammiyyat^{an}*), car il s'étend à plus d'objets, genres, espèces, et leurs relations, en nombre infinis : le plaisir de l'intellect est plus intense et plus parfait que le plaisir sensible, voire ils sont *incommensurables* (*lā nisba*) (VIII, 9)⁵⁰².

Avicenne croit devoir revenir là-dessus au moment de faire état de la hiérarchie des substances au regard de l'amour qu'elles portent à Dieu. Et de préciser, au moment d'évoquer la « peine agréable » de l'amour des âmes rationnelles, terrestres ou célestes :

Une telle souffrance peut être comparée *de manière très lointaine*, parmi les choses sensibles, à celle que provoque l'état de démangeaison ou de chatouillement, car il peut sembler que c'est une chose qui en est éloignée. (VIII, 18)⁵⁰³

Ce « lointain » est ainsi justifié par notre commentateur :

Il compare cette peine plaisante à celle de la démangeaison et du chatouillement, puis il soutient que ce rapport est lointain, et ce pour deux raisons :

- L'une, c'est que la peine et le plaisir dans le chatouillement sont corporels, alors qu'ici, ils sont rationnels.
- La seconde, c'est que la peine et le plaisir dans le chatouillement sont distincts dans l'existence et la sensation que l'on en a ; or, ici, il ne les distingue par leur ordre successif, car il se les représente comme ayant lieu en même temps »⁵⁰⁴.

L'existence forme une unique échelle, certes *inégalement* modulée, mais continue et progressive, où la différence de nature des êtres dépend de la variation intensive de leurs puissances et perfections propres. Mais, ce continuum est distendu *par deux infinis* : tout l'infini séparant Dieu du monde et tout l'infini séparant le monde intelligible du monde sensible. Et là, si l'être est *commun*, il comporte des différences *incommensurables* : il n'y a pas de raison proportionnelle qui soutienne tout cela. On ne voit pas comment l'*analogie* de l'être y résisterait (certes, *tashkīk* n'est pas strictement équivalent à *analogia*, mais il n'en implique pas moins une commune mesure, *qadar mushtarak*, entre tout ce qui est *mushakkak*). Sans compter, c'est un autre lieu commun généralement admis, que l'infini n'est *pas susceptible de plus et de moins*. Comment penser une série *continue successive infinie* de tous les êtres, depuis le premier principe jusqu'au dernier degré des effets indénombrables, variant selon l'antérieur et le postérieur, la plus ou moins grande raison d'être, et le plus ou moins d'intensité d'être, quand cette série est découpée en régions ontologiques

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 365.

⁵⁰² *Ibid.*, pp. 374-378.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 391.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 391.

qui ne communiquent pas, et que l'infini n'est pas susceptible de plus et de moins ? C'est ce qu'on ne saurait dire.

Tout ce qu'on peut établir du « non-rapport » (*lā nisba*) entre intelligible et sensible, c'est qu'il n'y a qu'un vague rapport de « correspondance » d'un monde à l'autre : tout ce qui est représenté dans le monde de l'intellect est instancié dans le monde sensible. Toutes les formes particulières du monde sensible sont représentées sous une forme universelle dans le monde de l'intellect, et elles existent dans ce monde-là conformément à la manière dont elles sont représentées dans ce monde-ci (d'après VII, 21 et VII, 27). On sait aussi que, si l'être varie selon l'antérieur et le postérieur, la plus ou moins grande perfection, *la force et la faiblesse*, une quantité de force peut être infinie : c'est la condition du mouvement perpétuel. Voilà qui expliquerait au moins que l'être puisse varier sur une échelle infinie (infinité potentielle des gradations de tout ensemble fini, infinité actuelle de la quantité de force des substances pensantes pures).

Autre problème : cette distance *infinie*, cette *incommensurabilité* qui sépare Dieu de l'univers d'une part, l'intelligible du sensible d'autre part, ne vont-elles pas à l'encontre de ce qu'on a vu plus haut, à savoir qu'il faut bien que l'être s'ordonne du bas vers le haut selon un rapport de *ressemblance*, grâce au désir mimétique par lequel l'inférieur s'efforce de ressembler au supérieur ? On expliquait les mouvements de l'univers à partir de ceux de l'homme, certes, mais au moins on les expliquait. Là, la chaîne d'intelligibilité permise par la ressemblance de l'inférieur au supérieur semble rompue. Si le plaisir des sens n'a rien à voir avec le vrai bonheur et le salut, il semble qu'on ne puisse rien comprendre à ce supposé bonheur, ne voyant même pas à quoi il *ressemble*. Bien malin qui sait ce qu'est le bonheur des anges, s'il est *incomparable*. Au vrai, le seul qui puisse en avoir une idée à peu près exacte est le philosophe, puisque son bonheur, tout spirituel, est de même nature.

A l'inverse, si l'on admet qu'il y a bien une distance infinie entre l'intelligible et le sensible, on ne voit pas pourquoi il n'y aurait pas une telle distance entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, on ne voit pas pourquoi il devrait y avoir une commune mesure entre le monde métaphysique des âmes et des intellects séparés, et le monde physique des âmes incorporées. Pourtant, Avicenne ne cesse pas d'expliquer la cosmologie à la lumière de la psychologie humaine (les intellects séparés sont le principe lointain et les âmes célestes la cause prochaine du mouvement des corps célestes, comme l'intellect pratique est le principe lointain et nos âmes sensibles la cause prochaine de nos actions) et la psychologie humaine à la lumière de la cosmologie (nos âmes peuvent bien recevoir des formes universelles et particulières, comme les âmes célestes en ont besoin pour mouvoir leurs cieux). La commune mesure qui permet la comparaison, c'est, on y a assez insisté, *l'immatérialité de l'âme*. Pour ce que l'âme humaine est nécessairement liée à un corps, il ne s'ensuit pas que l'intellect, qui est pourtant une faculté de l'âme, soit lié au corps.

En définitive, le système avicennien nous semble travaillé par une tension : la tendance, d'une part, à séparer autant qu'il est possible le monde intelligible du monde sensible. Et cependant la tentation inverse, d'autre part, de maintenir un lien entre le monde intelligible et le monde sensible car, tout le mystère est là :

Ton âme peut être frappée du sceau de ce monde [invisible] pour autant qu'elle y aura été prédisposée, et qu'elle aura cessé d'être sujette au changement, tu le sais déjà. N'ignore pas que s'imprime en elle certains traits du monde invisible [...]. (X, 10)⁵⁰⁵

Bref, il faut que le monde d'en-haut transcende radicalement le monde d'en bas, mais, finalement, quand même pas tant que cela, sinon foin de la prophétie, de l'expérience mystique, de

⁵⁰⁵ *Ibid.*, pp. 433-434.

la magie et de toutes ces choses pas très rationnelles. Et il faut que Dieu transcende radicalement la création, mais finalement pas tant que cela, sinon foin encore de l'expérience mystique.

Du reste, notons que malgré le rapport de ressemblance qui fait le lien entre tout degré inférieur et son degré supérieur, il reste des points aveugles. Par exemple, dans la cosmologie avicennienne : les âmes célestes désirent ressembler aux intellects séparés, soit. Mais *quid* du rapport entre ces intellects et le Premier Principe ? Le désir de perfection est un désir d'être toujours en acte : les intellects le sont toujours. Alors désirent-ils ressembler au Principe, et en quoi ? Il est probable qu'Avicenne se montre prudent, pour éviter d'avoir à soutenir que les intellects *ressemblent* au Principe, alors qu'il a affirmé que le Principe n'a pas de *semblable* (IV, 26). Ce qui ne l'empêche pas pour autant, dans le chapitre mystique, de former une figure du sage à la semblance de Dieu...

En tout cas, la théorie de l'analogie était censée répondre à un problème théologique : le (non-) rapport entre Dieu et le monde, le nécessaire et le possible. Problème : à ce premier dualisme nécessaire/possible qui maintient une commune mesure, à savoir l'existence, pour tenir ensemble tout l'existant, se superpose un second dualisme, intelligible/sensible, qui coupe l'être concret de l'être mental d'une part, l'être sublunaire de l'être supralunaire d'autre part. Et il nous semble alors que le monisme ontologique voulu par la théorie de l'analogie craque par tous les bouts. Si l'unité et la continuité de l'être résistent au dualisme du nécessaire et du possible, dans la mesure où leur différence n'est censée être qu'une différence de *stabilité*, ou de *consistance ontologique* (*ta'kīd al-wujūd*), la distinction substantielle de l'intelligible et du sensible est d'un tout autre ordre. Et c'est une tendance qui affecte en retour la distinction du nécessaire et du possible, de sorte qu'ils ne sont plus considérés comme « plus-ou-moins-existants », mais respectivement comme de l'être réel, et du quasi non-être. On n'oppose plus alors le *plus* au *moins* consistant, mais le consistant à l'inconsistant.

Cette différence d'accent est décisive. Il nous semble que l'avicennisme, par sa sensibilité platonicienne, est voué à naviguer indéfiniment entre le monisme et le dualisme ontologiques. Le dualisme de l'être et du devenir, de l'intelligible et du sensible, contrarie l'unité focale de l'existence qu'il s'efforce de préserver dans le même temps par la théorie de l'analogie. Il y a une échelle des êtres, l'affaire est entendue, mais aussitôt après qu'on sait cela, on apprend que Dieu est complètement séparé du monde, puis que le monde supérieur est tout ce qu'il y a de plus séparé du monde inférieur. Et puis tout cela pour qu'on en revienne à dire que, finalement, le sage se divinise d'une certaine manière, et que le monde de l'intellect est son royaume. En résumé : (1) Dieu n'a rien à sa *semblance*, sauf le sage qui lui *ressemble*. (2) Le monde invisible n'a rien, mais alors vraiment rien à voir, *lā nisba*, avec le monde visible, sauf que le sage *voit* (et il voit dans ses facultés *sensibles*) les idées intelligibles et leurs traces sensibles. D'ailleurs, c'est en se connaissant soi-même par introspection qu'on peut connaître quelque chose du fonctionnement de l'intellect séparé.

Il nous semble que la métaphysique islamique s'installe durablement dans une voie sans issue, en voulant tenir ensemble une conception analogique de l'être et un dualisme substantiel strict. C'est probablement pour résoudre le problème qu'il faudra hypostasier l'imagination en un monde à part entière, intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible. C'est peut-être le chaînon manquant, le lien qui rétablit la continuité dans une vision du monde dualiste.

Chapitre quatre : Une philosophie critique

Les *Ishārāt* (plutôt les *tanbīhāt* que les *ishārāt*, d'ailleurs) ont une fonction critique et démystificatrice : elles dénoncent un certain nombre d'illusions, en général répandues dans la théologie rationnelle, le *kalām*. Illusions pas nécessairement propres aux théologiens, mais généralement admises par eux de manière non critique sur la foi des seules idées reçues. Rāzī l'a bien vu, qui note dès le début de la « physique », que les *Ishārāt wa l-tanbīhāt* ne sont pas composées que d'*ishārāt* et de *tanbīhāt*, mais aussi d'*awhām*, d'illusions. Les *Ishārāt* sont aussi conçues comme une formidable machine de guerre contre la théologie rationnelle. « Rationnelle » est un titre que pourrait lui contester Avicenne : l'illusion est imaginative, « estimative » plus exactement.

La critique avicennienne s'attaque surtout à deux sortes d'illusions : les illusions matérialistes d'une part, les illusions finalistes d'autre part. Les premières compromettent l'immatérialité et la survie de l'âme d'une part, l'immatérialité de Dieu d'autre part ; les secondes, la création éternelle et la causation nécessaire du monde.

Comme on l'a vu, Rāzī est tout disposé à accepter le dualisme substantiel des philosophes. Il en adopte le principe, quitte à disputer sur les conséquences (la survie de l'âme au corps comme substance subsistant par soi, la nature du salut et du bonheur dans la vie dernière comme plaisir des sens). Mais sur les illusions créationniste et finaliste, il ne cède pas grand chose. En psychologie, le naturel théologien finit par reprendre le dessus sur le philosophe quand on en vient à l'eschatologie et à la question du salut. En revanche, en théologie, quand on passe des attributs aux actions de Dieu, il ne lui passe à peu près rien sur la question de la genèse du monde et de la volonté de Dieu. Il n'admet qu'une doctrine philosophique : celle selon laquelle c'est parce qu'il est possible, et non pas parce qu'il est « original », que l'être est originé. Mais sur ces chapitres, Avicenne a des comptes à régler avec certains théologiens de son temps, qui véhiculent des illusions matérialistes aux graves conséquences théologiques, illusions alors au mieux assimilationnistes, au pire corporéistes.

En parcourant les illusions, on s'acheminera ainsi peu à peu de l'ontologie à la cosmologie. Cosmologie féconde en illusions théologiques : illusion, anthropomorphique, d'une théologie créationniste (comme doctrine de la création *ex nihilo* et d'une création démiurgique du monde) ; illusion, anthropomorphique, au point de vue moral, d'une théologie finaliste (comme doctrine de la liberté de choix et de la volonté divines) ; et illusion, anthropocentrique, d'une théologie providentialiste (comme doctrine d'un monde dont l'homme serait la fin dernière, contrepartie du finalisme). Illusions d'une théologie humaine, trop humaine. C'est simple : pour nous en tenir aux illusions métaphysiques, d'*Ishārāt* IV à *Ishārāt* VIII, y compris, tous les chapitres (sauf *Ishārāt* VII) commencent par dénoncer une illusion théologique.

I. Une philosophie critique (contre les théologiens). Résolution des illusions

Rappelons-nous que pour Rāzī, le *wahm* désigne deux choses : 1) la doctrine fautive ou 2) le pseudo-problème. Les *Ishārāt* sont déjà, bien avant la réponse de Ṭūsī à Rāzī, un *Ḥall al-mushkilāt*, une résolution des problèmes, à ceci près qu'elles ne citent pas leur source.

A. Les illusions matérialistes (contre les corporéistes)

1. Physique : l'illusion atomiste (matière = composé atomique ?)

Sans nous étendre sur l'analyse de l'étendue, coupons les preuves de la continuité, pour n'en garder que le catalogue d'opinions : Ṭūsī situe d'emblée l'argument d'Avicenne dans l'élément de la polémique avec les théologiens. Nous n'en reproduisons pas les arguments dans le détail, car ce passage ne nous intéresse que pour ce qu'il indique pour la suite, de la destruction de la double illusion théologique consistant à réduire la substance au corps et le corps aux atomes.

Ṭūsī, au seuil de la physique, énumère ce qu'il considère comme les quatre grandes possibilités théoriques sur la composition des corps :

- (Th1) le corps est composé d'atomes (pour quelques Anciens et la plupart des théologiens modernes) ;
- (Th2) le corps est composé d'atomes à l'infini (pour quelques Anciens et le théologien mu'tazilite al-Nazzām) ;
- (Th3) le corps n'est pas composé de parties en acte, mais divisible de manière finie (pour le Shahrastānī d'*al-Manāhij wa l-bayānāt* et le Rāzī de *De la substance simple*) ;
- (Th4) le corps n'est pas composé de parties en acte, mais divisible à l'infini (pour la plupart des philosophes et Avicenne).

Ensuite, une fois dit que tout corps est simple ou composé, Avicenne détruit l'illusion selon laquelle les corps visibles ne sont pas simples, mais composés de simples, homéomères, et indivisibles (sauf en imagination), maximalement compacts, tenant ensemble seulement par contact et contiguïté, et de différentes figures et grandeurs :

- (Th1) les corps visibles sont composés de corps simples (pour certains Anciens, dont Démocrite) ;
- (Th2) seule la terre est composée de corps simples (pour Abū l-Barakāt al-Baghdādī) ;
- (Th3) tous les corps simples sont de forme sphérique (« pour d'autres »).

Avicenne réfute cette dernière doctrine par ceci que, d'une part, les corps simples, par nature de même substance, ne peuvent se distinguer que par la figure (d'après la *Physique du Shifā'*, III), et que, d'autre part, on peut douter si les éléments et les cieux doivent avoir la forme des cinq solides réguliers d'Euclide. Voilà la théorie méréologique à laquelle Avicenne doit d'abord faire un sort (I, 8)⁵⁰⁶.

Ṭūsī reconnaît d'ailleurs volontiers qu'il n'y a pas d'accord possible entre la physique d'Avicenne et la physique de ces « théologiens modernes » et d'Abū l-Barakāt : d'après sa réfutation de cette théorie méréologique, tout ce qui a un volume est divisible mentalement (*inqisām wahmī*), sans pour autant être nécessairement discontinu réellement (*inqisām infikākī*). La preuve de l'existence de la matière repose seulement sur l'hypothèse que l'étendue puisse être divisée de façon à être réduite à du discontinu, faute de quoi la preuve de la matière devient quasi impossible. Mais ce n'est que l'hypothèse d'une preuve apagogique : cela n'implique aucun engagement ontologique d'Avicenne.

Contre la théorie atomiste, Avicenne se range derrière une preuve pseudo-platonicienne que les dimensions sont inséparables de la matière (I, 11) : une grandeur corporelle ne peut être infinie et, si elle est finie, ce n'est pas par nature, mais par accident, qu'elle prend telle ou telle forme (telle

⁵⁰⁶ *Ibid.*, vol. 2, pp. 72-78.

figure et telles limites) ; or on sait que la forme n'est affectée que par sa matière : la dimension est donc indissociable de la matière. Mais, dans les théories du discontinu de certains de nos « théologiens modernes », la quantité n'a pas à être inhérente à la matière, puisqu'il y a de la quantité même où il n'y a pas *matière* à quantité (entre les corps, dans le vide).

2. Ontologie : l'illusion empiriste (être = sensible ?)

Autre risque lié au matérialisme atomiste : la réduction de l'être à la matière et, par suite, de l'ontologie à la physique. L'ontologie d'Avicenne doit commencer par se garantir contre toute réduction de l'être au sensible, dans un geste qui n'est pas sans rappeler celui de Fārābī dans sa définition de l'être dans le *Livre des lettres* : « "Le non-être", pour le sens commun (*fī bādī' al-rā'ī*), est ce qui n'a absolument aucune essence, en aucune façon. C'est pourquoi, comme il n'a en aucune façon d'essence, et que, pour le gros des gens, être connu, c'est être senti, ce qui n'est pas sensible relève selon eux de la définition de ce qui n'existe pas. »⁵⁰⁷ Aussi la « métaphysique » des *Ishārāt* commence par prouver que tout être n'est pas sensible et, de là, que le principe de l'être, s'il existe, n'est pas sensible (IV, 1-3). L'être n'est pas le sensible. Réduire l'être au sensible, c'est d'abord être mauvais logicien : ce n'est pas parce que tout sensible est que tout ce qui n'est pas sensible n'est pas. L'assimilation de l'être au sensible est une conversion logique ratée. Si l'on peut opposer à une proposition universelle affirmative (tout ce qui est est sensible) une particulière négative (il existe au moins un être non-sensible, intelligible), la partie est gagnée : l'existence des universaux prouve que le sensible n'est pas coextensif à l'être ou que l'être est irréductible au sensible.

Ṭūsī voit bien et désigne l'adversaire d'Avicenne, à savoir les assimilationnistes (*al-mushabbiha*), d'où l'enjeu théologique de la question. En proie à leur imagination (*al-quwwa al-wahmiyya*), ils ignorent l'existence de natures intelligibles dépouillées des « enveloppes étrangères » (*al-ghawāshī al-gharība*) du corps (lieu, position, qualité, quantité). Ṭūsī assure même l'argument d'Avicenne en le complétant, c'est-à-dire en réduisant l'extension : non seulement tout être, mais tout être *du monde extérieur*, n'est pas sensible. En effet, on pourrait objecter que l'universel existe dans l'intellect, non dans le monde extérieur. Or ce qui compte, c'est qu'il existe au moins un être *extérieur* non sensible. On devine qu'il s'agit d'anticiper l'existence de Dieu, même si cela doit passer d'abord par l'existence des universaux. Or si l'on distingue la *nature d'un être*, possiblement universelle ou non et existante dans le monde extérieur, et cet *être en tant qu'universel* et n'existant que dans l'entendement, il y a de l'universel non sensible dans le monde. On sait de là que dans tout sensible il y a quelque chose qui n'est ni sensible ni imaginable. S'il y a des degrés d'êtres non sensibles – extérieurs (sens, imagination, raison, affections de l'âme) –, et s'il est possible qu'existent des choses encore supérieures par essence, nécessairement non sensibles à plus forte raison, la cause de l'être doit pouvoir n'être pas sensible. En deux preuves *a fortiori*, la question s'est déplacée de *l'existence d'un être non sensible* à *l'existence d'un principe non sensible de l'existence*. « Tout ce qui existe concrètement n'est pas un ceci sensible sous le rapport de la réalité essentielle par laquelle il est réel, c'est-à-dire de la réalité séparée des accidents extrinsèques individuants par laquelle il est ce qu'il est », résume Ṭūsī⁵⁰⁸ : le premier principe qui donne à tout être son être doit n'être pas sensible. Même si cela ne suffit pas, la preuve de l'existence de Dieu sera résolument la preuve de l'existence d'un être incorporel.

⁵⁰⁷ Fārābī, Abū Naṣr, *Kitāb al-ḥurūf*, éd. M. Maḥdī, Dār al-Mashriq, Beyrouth, 1970, p. 122.

⁵⁰⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 18.

3. Théologie : l'illusion assimilationniste corporéiste (Dieu = corps ?)

Une conséquence prochaine de cette prémisse est exposée dans la preuve de la simplicité de l'être nécessaire (IV, 21-26) : *l'être nécessaire n'est pas un corps* (IV, 23)⁵⁰⁹. En effet, il n'y a que deux classes d'êtres qui dépendent du corps sensible, les effets ou perfections secondes du corps, qui dépendent du seul corps, et les autres accidents corporels, qui ont d'autres causes en plus : il est entendu que ces propriétés corporelles ne sont que possibles. Mais *quid* du corps ? L'être nécessaire est indivisible par essence (*ma'nā*) et en quantité (d'après IV, 22), alors que tout corps sensible se divise substantiellement (*qisma ma'nawiyya*) en matière et forme. Donc le corps est possible. Ensuite, tout ce qui est de la même espèce qu'un corps est causé et pour tout corps, il existe au moins un autre corps de son espèce. Donc tout corps sensible est causé. De là, Dieu n'est pas un corps : s'il est vrai que tout corps est possible, que tout accident corporel est possible, l'être nécessaire ne peut être ni un corps, ni rien de corporel (CQFD). On voit mal comment les corporéistes pourraient éviter de ruiner son unité et sa transcendance absolues, donc sa divinité. Le corporéisme fait des petits à Dieu : lui donne des parties et des semblables. Le corporéisme est un associationnisme.

4. Cosmologie : l'illusion vacuiste (non-être = vide ?)

Comme on va le voir au prochain chapitre, la cosmologie avicennienne est un système émanationniste d'intellects, d'âmes et de ciels. La preuve de l'existence des intellects est centrale dans la mesure où elle établit le chaînon manquant entre un Dieu un, immatériel et immuable et un monde multiple, matériel et changeant. Or l'une de ces preuves est négativement fondée sur le fait qu'un corps ne peut causer un corps (VI, 30-35). Laquelle preuve est à son tour fondée sur l'inexistence du vide : la matière et le mouvement supposent le continu – étant entendu que l'interpénétration des corps est impossible (I, 31). On l'a vu au chapitre précédent, mais il n'est pas mauvais de le rappeler ici, pour son contexte polémique : pour que la preuve avicennienne selon laquelle aucun contenant ne peut causer son contenu, aucun ciel supérieur ne peut causer un ciel inférieur dans ce système d'enveloppement, pour que cette preuve fonctionne, il faut que le vide soit impossible. Autrement dit que le monde entier soit intégralement continu. Or on sait assez que le vide qu'Avicenne chasse de l'univers à coups de balai est un article si fondamental du *kalām* classique, que Rāzī lui-même le conserve jusque dans ses traités théologiques.

5. Psychologie : l'illusion physiologiste (âme = corps ?)

Avant l'ontologie, Avicenne a déjà annoncé d'une certaine manière en psychologie que tout être n'est pas sensible – du moins pas tout à fait. En tout cas, on sait déjà que *l'âme n'est pas connaissable par les sens* (*Ishārāt*, III, 3) : je ne me connais pas moi-même en connaissant telles parties de moi-même, externes ou internes – car tout cela peut changer ; d'ailleurs, par hypothèse, dans l'expérience de pensée de l'homme volant, l'individu est sans corps et sans organes ; et quand même j'aurais un corps, je ne perçois généralement pas mon anatomie, c'est-à-dire mes organes internes –, ni même la totalité de mon organisme dans l'agrégation de ses parties.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 71-73.

Plus encore : non seulement l'âme n'est *pas connaissable par les sens*, mais elle n'est *pas réductible au corps*, ni au sens de la corporéité, forme du corps, ni au sens du mélange corporel, composé d'éléments matériels (III, 5)⁵¹⁰. *L'âme humaine n'est ni la corporéité en général, ni une complexion corporelle en particulier*. La cause des actions du corps est autre chose que le corps lui-même, à savoir la cause des formes et des facultés de toute espèce (même non spécifiquement humaine) du corps.

Avant toute chose, ce sont les formes des composés qui sont causes de la subsistance de leur matière, lesquelles formes sont à la fois les *principes des différences spécifiques*, des *facultés* et des *natures*, en tant qu'elles produisent diverses actions. Chaque type d'action déterminé caractérise une espèce : (1) minérale, (2) végétale, (3) animale, ou (4) humaine.

Dès lors, l'existence de l'âme humaine s'infère de l'existence de certaines de ces actions – l'âme entendue ici seulement *en tant que forme*, pas encore *en tant que pensante*, encore moins que *consciente de soi* (*connaissance* non susceptible d'être induite à partir des *actions*). Ces actions les plus évidentes sont le *mouvement volontaire* et la *sensation*. Or mouvement volontaire et sensation ne peuvent avoir pour principe ni la corporéité en général (car elle est commune y compris aux êtres inanimés), ni le tempérament en particulier (la volonté, parce qu'elle peut s'opposer aux tendances naturelles de la complexion physique, comme quand je veux monter alors que mon corps tend naturellement vers le bas, que je veux avancer, alors que mon corps est fatigué etc. ; la sensation, parce que le tempérament serait plutôt un obstacle à la perception : un élément ne peut être affecté ni par un élément de même nature, ni par un élément de nature contraire, c'est-à-dire de nature à le détruire).

L'existence de l'âme peut encore s'inférer de l'existence et la subsistance de la constitution corporelle. Cette deuxième preuve de l'existence de l'âme est une preuve empirique, une preuve d'observation (*mushāhada*), qui ne fait que confirmer la précédente : on voit que le corps, affecté par la maladie voire la mort, est travaillé par une tendance interne à la décomposition. En effet, le « mélange » est constitué d'éléments contraires, tirant en sens inverse et tendant à la décomposition à cause de la diversité de leurs tendances. Il a donc besoin de deux principes : 1) un *principe de synthèse* qui est une cause d'existence, 2) un *principe de conservation* qui est une cause de subsistance. Suivant l'ordre des choses, les *agents de synthèse et de conservation* doivent précéder l'*organisation*, qui précède la *constitution corporelle*. Autrement dit, les agents de synthèse et de conservation sont la cause lointaine de la persistance du corps dans le temps *via* l'*organisation* interne du corps.

Conclusion : il doit exister quelque chose qui unifie et conserve la constitution corporelle et qui fait de cette mixture un homme. Techniquement, le principe de ces actions est ce qu'on appelle une *âme*. Et comme le principe d'action est une forme et que toute forme est substance, *l'âme est une substance*. L'âme agit d'ailleurs sur les *parties* du corps avant d'agir sur *le corps même*, car elle se rapporte, selon cet ordre de préséance : 1) au pneuma, 2) aux membres contenant du pneuma, 3) aux membres principaux, principes des actions animales et végétales, 4) aux autres membres secondaires et enfin, 5) de là, sur tout le corps.

Avicenne se contente à ce stade de prouver l'existence de l'âme par ces deux seuls types d'action que sont le *mouvement* et la *perception* (et pas de la *pensée* car on ne sait pas encore ce que c'est et pour cause, ce n'est pas une action évidente) – cela relève d'autres questions (unité de l'âme, rapport de l'âme et du corps, connaissance de soi). En tout cas, ce premier groupe de preuves de

⁵¹⁰ *Ibid.*, vol. 2, pp. 354-361.

l'existence de l'âme *par la constitution corporelle* (qui précède l'autre grande preuve de l'âme *par l'intention, qasḍ*, c'est-à-dire par un acte propre de l'âme rationnelle) suffit à ce stade : on sait que si le corps comme mélange a besoin de l'âme comme principe d'unification pour exister et de conservation pour subsister, *l'âme n'est pas un mélange corporel*.

On voit paraître immédiatement un problème – celui du *primat du corps ou de l'âme*. En effet, d'une part, les composés sont disposés à recevoir leur forme de leur principe en fonction de leur constitution : il faut donc bien que le mélange précède la forme d'une certaine manière. Mais d'autre part, l'âme est la forme du vivant, qui synthétise ses éléments : il faut donc bien que la forme synthétique précède le mélange d'une certaine manière. Quoi qu'il en soit, on sait que l'âme existe et qu'elle n'est pas le corps. Après, peut-être que le corps exerce sur elle une certaine action causale. Mais qu'il ait un effet sur l'âme ne signifie pas qu'il soit l'âme. Que cela suffise à montrer comme Avicenne contre la psychologie matérialiste du *kalām* ancien. Pas seulement d'ailleurs, car il fait d'une pierre deux coups, en balayant du même coup la tradition péripatéticienne matérialiste héritière d'Alexandre d'Aphrodise. Mais c'est cela seul qui nous importe ici : on peut supposer qu'un lecteur d'Avicenne entend la charge polémique contre le théologien au moins autant, voire plus, que contre l'aristotélicien matérialiste.

Cette question est évidemment déterminante pour celles de l'immatérialité et de la survie de l'âme qu'on a vues. Une prémisse fondamentale en est que si l'âme rationnelle est immatérielle, c'est précisément qu'elle pense : l'intelligent est immatériel, parce que l'intelligible l'est, et que le sujet de perfections immatérielles est immatériel. On voit donc bien que la question précédente ne règle pas définitivement la question de l'immatérialité de l'âme (ce n'est pas parce que l'âme n'a pas de constitution corporelle qu'elle n'est pas du tout un corps, ni rien du corps). Il faut d'autres prémisses, que l'âme rationnelle soit celle-là même qui perçoit et se meut, que la perception soit le fait qu'un objet apparaisse à un sujet, que l'âme rationnelle pense, que la pensée soit le fait que les concepts se forment dans la raison etc.

A l'inverse, si nous considérons, comme dans la théologie rationnelle classique, que l'âme est un corps ou quelque chose du corps, la question de l'immortalité de l'âme est réglée. D'abord, l'âme n'est pas immortelle *par essence*, mais elle est ressuscitée par Dieu. Ce n'est pas une substance subsistant par soi, mais une nature corruptible, soumise au bon vouloir et au pouvoir de Dieu. Autrement dit, il ne suffit pas à l'âme d'être tout ce qu'elle est, aussi pleinement qu'elle peut, pour vivre après la mort, il faut encore que Dieu revivifie ces choses mortes. L'âme ne jouit d'aucun privilège ontologique. L'âme est un corps comme les autres et périt aussi bien et va bientôt rejoindre, comme forme corporelle, la fosse des corps. Autrement dit, la survie de l'âme est tout entière dépendante, comme tout le reste, de la toute-puissance divine. De plus, si l'âme n'est pas supérieure au corps en perfection, elle n'a pas plus de raison de survivre que le corps. Et même, à l'inverse, le corps n'a pas plus de raison de ne pas ressusciter que l'âme. Il en a peut-être même plus, parce que non seulement c'est le principe d'individuation, mais que l'âme n'en est qu'une modification, en fait réellement identique au corps : le corps doit donc être ressuscité. Mais cela, Avicenne n'en veut pas du tout. Pire encore et conséquence de cette conséquence : la récompense et le châtement, le plaisir et la peine, sont essentiellement des phénomènes sensibles, des affections du corps. Et cela, Avicenne en veut encore moins. Quelle indignité, pour lui. C'est cela qui est pour lui le signe de la véritable irrégiosité : que le Paradis soit une sorte d'orgie. Cette résurrection corporelle et ce salut sensuel sont la suite, dans la théologie rationnelle classique, de l'atomisme corporel et de l'occasionalisme causal : Dieu Tout-Puissant fait, défait et refait à loisir l'existant, par composition, décomposition, recombinaison de bouts de matière. Il est un agitateur de particules.

Reste donc que « l'âme humaine n'est pas sensible »⁵¹¹.

6. Ethique et eschatologie : l'illusion hédoniste (plaisir = plaisir des sens ?)

Avicenne aborde l'eschatologie (VII, 1) comme il a abordé l'ontologie (IV, 1). Le parallélisme des arguments saute aux yeux : tout de même qu'il montre là que tout être n'est pas sensible (il y a de l'être non sensible), Avicenne montre ici que tout plaisir n'est pas sensible (il y a des plaisirs non sensibles etc.). La stratégie argumentative est la même : il s'agit de réfuter des thèses réductionnistes en opposant à un jugement universel au moins un cas particulier irréductible. C'est pourquoi Avicenne commence par exposer la notion commune (*mashhūr*) du bonheur, qui n'est rien d'autre que celle qui est engrossée par les théologiens : le bonheur ne serait rien d'autre que le plaisir (*lādhḍha*) ; les seuls vrais plaisirs seraient les plaisirs sensibles (même pas en général, mais en particulier ceux qui sont perçus par les sens externes) ; un plaisir non sensible ne serait pas réellement un plaisir (mais un fantasme, *khayāl*), ou du moins serait inférieur au plaisir des sens. Or il existe des plaisirs intérieurs (*bāṭina*) supérieurs (plus intenses, *aqwā*) aux plaisirs sensibles extérieurs (*zāhira*).

Avicenne montre d'abord par des exemples de dispositions et de vertus (ou même de vices) moraux qu'il existe des plaisirs intérieurs *préférables* aux plaisirs des sens : la *libido dominandi*, le sens de l'honneur, la générosité (*karāma*), la magnanimité (*kubr al-nafs*) etc.

De même qu'il suffit au début de l'ontologie, pour réfuter la thèse selon laquelle *tout* être est sensible, qu'il existe *certain*s êtres non sensibles, il suffit au début de l'éthique, pour réfuter la thèse selon laquelle *tout* plaisir est sensible, qu'il existe *certain*s plaisirs non sensibles. De là Ṭūsī formule ainsi la preuve de la supériorité des plaisirs intérieurs aux plaisirs extérieurs : tout ce qui est préférable (*āthar*) à un individu est agréable (*ladhīdh*) (le plaisir est préférable et réciproquement ce qui est préférable est agréable) ; or il y a des choses préférables aux plaisirs sensibles ; donc il y a des plaisirs non sensibles supérieurs aux plaisirs sensibles.

Une conséquence en résulte immédiatement pour la nature du plaisir et de la peine : l'ultra-intellectualisme d'Avicenne réduit ceux-ci à un phénomène de perception, alors que pour les théologiens, nul besoin du filtre de la *perception* pour *éprouver* le plaisir et la peine. Rappelons que pour Rāzī, il n'y a lieu ni de distinguer des plaisirs sensible et intelligible, ni à plus forte raison d'accorder la suprématie à celui-ci sur celui-là, sur la base d'une différence de nature de la perception. Pour le théologien, la perception n'est pas une condition du plaisir : j'éprouve immédiatement du plaisir en mangeant, en buvant, en faisant l'amour sans savoir de surcroît si je perçois quelque chose d'agréable ou pas (*Ishārāt*, VIII, 3). Autrement dit, il n'y a pas lieu de disqualifier le plaisir sensible, qui est un plaisir de plein droit – et qui est même à dire vrai le plaisir véritable, le seul plaisir.

Notons qu'à ce stade, il ne s'agit même pas encore de plaisirs rationnels : ces plaisirs intérieurs, en tant qu'imaginaires (*wahmiyya*, plus précisément estimatifs) sont communs à tous les animaux. Et là encore, tout de même que dans le monde, s'il y a des degrés d'êtres non (purement) sensibles, s'il y a des êtres supérieurs, ils doivent être suprasensibles, de même s'il y a des plaisirs non (purement) sensibles, s'il y a des plaisirs encore supérieurs, ils doivent être suprasensibles : c'est par une nouvelle preuve *a fortiori* que s'ouvre la perspective d'autres plaisirs bien supérieurs encore, propres à l'homme : les plaisirs animaux intérieurs sont supérieurs aux plaisirs extérieurs ; or le plaisir

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 352.

est une sorte de perception et la force et la faiblesse du plaisir sont fonction respectivement de la force et de la faiblesse de la perception ; donc les plaisirs de l'intellect sont supérieurs aux plaisirs extérieurs *a fortiori*.

C'est ce qui permet dès l'abord à Avicenne d'affirmer l'existence du bonheur de l'âme humaine parfaite après la mort (VII, 2). La conception purement hédoniste et sensualiste du plaisir a des conséquences non seulement antiphilosophiques, mais antireligieuses : si tout plaisir est sensible, il n'y a de bonheur que des bêtes (manger, boire et faire l'amour). Or, de là, non seulement l'âme humaine parfaite après la mort n'est pas heureuse (négation du bonheur philosophique), mais il n'y a pas de bonheur des anges (négation de la révélation). Or l'état des bêtes et des anges doit être incommensurable en bien et en perfection.

B. L'illusion créationniste : sur la causalité efficiente divine

Voilà pour le premier versant polémique de l'œuvre d'Avicenne, celui qui porte contre le matérialisme physique, psychologique et ontologique et le sensualisme éthique et eschatologique qui va avec. On en a étudié les enjeux dans notre chapitre sur la psychologie. C'est le second versant qui va désormais attirer notre attention. Car si la psychologie de Rāzī reste chargée de tout un bagage matérialiste héritée de l'ash'arisme classique, elle est largement gauchie par la psychologie avicennienne, *grosso modo* introduite dans la nouvelle synthèse ash'arite avicennisante, avec tout ce qu'elle comporte : distinction substantielle de l'âme et du corps, immatérialité de l'âme, survie de l'âme. Mais si la psychologie avicennienne est dans une certaine mesure assimilable par l'ash'arisme, la cosmologie avicennienne l'est bien moins. Le dualisme substantiel n'empêche pas la résurrection des corps (condition du salut des idiots) : la Toute-puissance de Dieu y supplée aisément. Sur le chapitre de *l'éternité de l'âme*, on peut donc tout accepter, dès lors que la résurrection des corps n'est pas impossible. En revanche, sur le chapitre de *l'éternité du monde*, ce n'est pas la même histoire. Il y va de la création démiurgique et de la genèse du monde. Il y va de la volonté et de la puissance de Dieu. Il y va de la fin du monde et du jugement dernier. Trop de lourds présupposés théologiques s'opposent à une facile synthèse philosophico-théologique, et la ligne de partage entre philosophes et théologiens tient bon de ce côté.

Sur le chapitre de la création (« De la création et de la démiurgie »), Avicenne oppose deux modes de création, « création absolue » (*ibdā'*) et « démiurgie » (*ṣun'*). Premier modèle soutenu par les philosophes ; second modèle, par les théologiens. Selon ce dernier modèle, fabriquer, c'est donner l'être à quelque chose qui n'était pas avant que d'être. Or, nul besoin de cette dernière condition dans la création : tout ce qui est créé n'a pas à n'avoir pas été avant que d'être. Pour établir sa doctrine de la création « absolue », Avicenne passe d'abord par le moment négatif de la réfutation de la doctrine théologique de la création *ex nihilo*, basée sur l'idée selon laquelle le non-être précède l'être. A l'inverse, tout le défi de la théorie avicennienne est de poser dans son moment positif une théorie contre-intuitive selon laquelle l'éternel, pour ce qu'il est éternel, n'en peut pas moins être créé. Bref, il fait voler en éclats l'antinomie classique entre genèse ou éternité pour concilier dans un même acte éternité et création.

Le chapitre est difficile à analyser : c'est le seul dont Rāzī, qui a le génie de l'organisation, ait renoncé à organiser le contenu en unités thématiques. Selon nous, il comporte *grosso modo* deux grands moments :

- (1) moment négatif de critique de la notion de création *ex nihilo* :

- (1.1) critique de la prénotion commune de la création comme originale (V, 1-3) ;
- (1.2) critique de la notion technique de genèse (V, 4-6) ;
- (2) moment positif de position de thèse de la création absolue :
 - (2.1) théorie de la création absolue (V, 7-11) ;
 - (2.1.1) théorie de la cause nécessitante (V, 8-10)
 - (2.1.2) principe d'unité d'action (V, 11) ;
 - (2.2) thèse de l'éternité du monde (V, 12).

Bref, Avicenne démolit la notion commune et théologique de la création comme « originale », pour lui substituer un modèle de création caractérisé par (1) la *relation immédiate* à l'effet, (2) la *nécessitation* de l'effet, (3) l'*unité* d'effet, (4) l'*éternité* de l'effet.

C'est *Ishārāt* V, 9 qui contient le fin mot de l'histoire⁵¹² : à partir de son analyse de la notion d'originalité, *ḥudūth*, qui fait le fond du dogme théologique de la création, Avicenne peut opposer la création absolue à la démiurgie. Ce paragraphe justifie seul le titre de tout le chapitre, et en atteint l'objet : *l'Agent n'est pas un Artisan. Dieu n'est pas un Démiurge*. Pas plus que la création ne présuppose l'existence d'une matière et d'un temps, la créature n'est censée n'avoir pas été avant que d'être (d'après V, 4-6) : pour ce que la création absolue consiste à faire exister quelque chose sans l'intermédiaire d'un instrument, d'un temps, d'une matière, il ne s'ensuit pas que cette chose n'ait pas été avant que d'être. Cette double présupposition – 1) l'antériorité du non-être à l'être de la chose, 2) la préexistence d'un temps et d'une matière à la création de la chose – caractérise spécifiquement la conception démiurgique de la création. Or autre chose est la création absolue, qui fait l'économie de ces présuppositions, autre chose la démiurgie.

Il y a donc plusieurs manières de « création » (au sens large) :

- la création absolue (*ibdā'*) = la production d'une chose 1) sans l'intermédiaire d'un instrument, d'un temps, d'une matière, et 2) non à partir du non-être ;
- la démiurgie (*ṣun'*) ;
- la génération (*takwīn*) = la production d'une existence matérielle ;
- la genèse (*iḥdāth*) = la production d'une existence temporelle.

La démiurgie comporte les présupposés du modèle génératif (une matière) et génétique (un temps). Aussi, non seulement la création absolue *s'oppose* à la genèse et à la génération, mais la création absolue *précède* la génération et la création originale : plus parfaite, elle est plus digne du Premier Principe.

1. Critique de la création *ex nihilo*

Avant de thématiser la doctrine philosophique de la création absolue, Avicenne doit critiquer les illusions théologiques sur la création. Lesquelles illusions viennent tout droit du simple supposé « bon sens ». Il faut donc partir du sens courant de l'action pour en opérer la critique, tâcher de la définir, et montrer qu'action n'est pas innovation, ou création *ex nihilo* (V, 1-2)⁵¹³. Car l'idée de création *ex nihilo*, encore une fois, n'est qu'un prolongement de la notion commune de l'action comme création originale, avec ce point commun : la production de quelque chose qui n'était pas.

⁵¹² *Ibid.*, pp. 138-139.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 82-90.

Partant du sens courant et de la définition théologique de l'action (*fi'l*) qui reviennent à faire de celle-ci une sorte de « création » (*iḥdāth*) – pour l'instant, n'en surdéterminons pas la traduction, évacuons-en les présupposés théologiques, et tenons-nous au plus près du sens courant –, Avicenne analyse la notion, faisant d'une pierre deux coups : il montre que (Th1) l'action a une extension plus vaste que la création : action ne comporte ni (i) *non-être*, ni (ii) *antériorité du non-être à l'être* ; il montre, de manière corollaire, que (Th2) action ne comporte pas (iii) *volonté*. Ainsi, toute action n'est pas *création*, ni *action volontaire*. Le décor est planté : Dieu n'aura pas à être un agent volontaire, ni le monde à avoir une genèse.

Ainsi, au sens courant, l'action serait le fait pour un agent de produire l'existence d'un effet après qu'il n'aura pas existé – bref, sa seule création (*iḥdāth faqaṭ*) (V, 1). Le sens commun est abusé par l'expérience et le raisonnement. Car d'une part, on observe généralement que l'effet demeure quand l'agent a cessé d'exister. Et d'autre part, si l'effet a encore besoin d'un agent après avoir été créé, de deux choses l'une : cela semble une pétition de principe (l'agent fait exister un effet qui existe déjà), ou une régression à l'infini (l'agent, dans la mesure où il existe, a lui-même besoin d'un agent pour exister).

Or Avicenne montre par l'analyse de la notion que cette idée de l'action est inadéquate. Il en clarifie le concept en éliminant toutes ses propriétés accidentelles, par la comparaison des notions d'« action » (*fi'l*) et de « création » (*iḥdāth*) (V, 2) :

Ce qu'il veut dire, c'est que nous disons [généralement et spontanément] que ce qui est créé est « fait », [sans prendre garde] si (i) l'un se dit de l'autre de manière équivalente, de telle sorte que tout ce qui est fait est créé et tout ce qui est créé, fait, (ii) s'il est plus général, de telle sorte que tout ce qui est créé est fait, non réciproquement, ou (iii) plus particulier, de telle sorte que tout ce qui est fait est créé, non réciproquement.⁵¹⁴

Au sens courant, être « créé » (*muḥdath*), c'est être par une cause après n'avoir pas été. Et être « fait » (*maf'ūl*), c'est être créé comme ceci ou comme cela – par un mouvement, spontanément, par un instrument, par choix, par nature etc. Bref, être « fait » s'entend en un sens plus particulier qu'être « créé » : être fait, c'est être créé *plus* quelque chose d'autre (créer + X = faire).

Or, en fait, comme je peux spécifier une action par un certain mode d'action – sans tautologie ou contradiction –, agir, ce n'est pas « créer-de-telle-ou-telle-manière » : l'action ne comprend pas son *mode* d'action dans son concept. Le mode d'action (par volonté, par nature, par un instrument etc.) est une propriété extérieure et accidentelle de l'action.

Par conséquent, *toute action n'est pas volontaire* : la volonté (comme *mode* d'action) est extérieure à la notion d'action. Et, de fait, il y a des *agents naturels non volontaires*. Conséquence théologique : Dieu, pour ce qu'il est un *Agent*, n'a pas à être un *Agent volontaire*. C'est par abus de langage que les théologiens confondent « agir » et « créer par volonté ». Petite cause, grands effets : la notion commune confond action et mode d'action. Résultat : les théologiens croient que Dieu crée de manière volontaire. Ainsi, les théologiens surdéterminent d'emblée leur notion du Créateur, et transforment l'Agent en « Agent-volontaire » :

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

Le but, c'est de montrer que si ce qui est fait était équivalent, par exemple, à ce qui est créé par choix ou par génération, on l'entendrait en un sens plus restreint que ce qui est simplement créé tout court.⁵¹⁵

Bien plus, d'après la définition (théologique) de l'action comme production de l'être à partir du non-être par une cause, trois notions sont incluses dans le concept d'acte ou d'effet (*fi'l*) : (1) l'être, (2) le non-être, (3) la postériorité de l'être au non-être. Autrement dit, il faudrait qu'un agent cause chacune de ces trois choses pour autant qu'elles appartiennent à la notion d'action :

[Avicenne] soutient que [la notion théologique de l'action] inclut trois choses : être, non-être, postériorité de l'être au non-être. Puis il montre que le non-être ne dépend pas de l'agent, parce qu'il n'est rien. Que la postériorité de l'être au non-être n'en dépend pas non plus, parce que c'est un attribut nécessaire de cet être : en effet, bien des possibles [pour ce qu'ils sont possibles] n'en ont pas moins des accidents nécessaires par essence, et non par une cause extérieure. Reste donc que ce qui dépend de l'action, c'est l'être – non pas cependant l'être en général, car l'existence du nécessaire ne dépend pas d'un agent. C'est donc ou bien l'existence d'une chose qui n'est pas nécessaire, ou bien l'existence d'une chose précédée par le non-être, la première option étant plus générale que la seconde. Nous verrons dans le paragraphe suivant laquelle des deux est ce qui dépend de l'agent premièrement et par essence.⁵¹⁶

Que cause donc l'agent ? Certainement pas le non-être, en tant que non-être. Pas non plus le fait que l'être vienne après le non-être, car c'est un attribut *nécessaire* de l'être créé, qui lui appartient, comme tel, *par essence*, mais ne dépend pas d'une cause extérieure. Il cause donc l'être, non pas tout l'être (car il y a de l'être non causé, à savoir l'être nécessaire), mais seulement l'être précédé par le non-être ou, plutôt, l'être non nécessaire.

En tout cas, à ce stade, Avicenne a prouvé que l'action n'a ni pour cause la volonté, ni pour effet la postériorité de l'être au non-être. Autrement dit, toute action n'est *pas volontaire*, ni toute création, *ex nihilo*.

Etant entendu que l'agent cause non pas l'être en général, mais l'être en tant que nécessaire par un autre ou précédé par le non-être, reste à savoir si l'agent cause donc son effet parce qu'il est « original » (précédé par le non-être), ou parce qu'il est possible par soi (quitte à être nécessaire par un autre) (V, 3)⁵¹⁷ – c'est-à-dire à réfuter la doctrine théologique selon laquelle ce serait parce qu'il est « original » que l'effet dépend de l'agent et ce, par trois raisons :

- (Th1) L'être nécessaire par un autre est *plus général* que l'être précédé par le non-être.
- (Th2) L'être nécessaire par un autre dépend d'une cause *par essence*, l'être précédé par le non-être, seulement *par accident*.
- (Th3) L'être précédé par le non-être ne dépend par essence que d'une cause de *création*, l'être nécessaire par un autre, d'une cause de *création* et de *conservation*.

Sur cette base, l'argument d'Avicenne est le suivant : pour tout couple de concepts, dont l'un est plus général que l'autre, dont on prédique un troisième concept, celui-ci appartient au plus général premièrement et par essence, et au plus particulier secondairement et à cause de lui. Or le premier concept est plus général que le second (l'être possible, nécessaire par un autre, subsume dans son concept à la fois ce qui n'est pas précédé par le non-être, à savoir *l'être éternel nécessaire par un autre*, et ce qui l'est, à savoir *l'être nécessaire par un autre pendant un certain temps*). Et si le

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 91-98.

nécessaire par un autre a un concept plus général, si l'être nécessaire par un autre dépend d'une cause extérieure, l'être originé aussi : le nécessaire par un autre dépend donc de cet autre premièrement et par essence, et ce qui est précédé par le non-être, secondairement et parce qu'il est nécessaire par un autre. Ainsi, l'être précédé par le non-être n'est pas causé *en tant que précédé par le non-être*, mais *en tant que nécessaire par un autre* (CQFD).

Allons plus loin. On peut montrer l'insuffisance de la doctrine théologique de la création par un argument *ad hominem*. Admettons qu'un effet dépende de sa cause non pas parce qu'il est nécessaire par un autre, mais parce qu'il est « original ». Pour les théologiens, en tant qu'original, un effet n'a besoin d'une cause que pour *exister*. Pour les philosophes, il en a encore besoin pour *subsister*. S'il est vrai que l'effet ne dépend de sa cause qu'*en tant qu'original*, il a besoin d'une cause au moment de sa création. Voilà l'idée des théologiens. Mais cela n'empêche pas qu'il puisse *toujours* dépendre de sa cause. Voilà l'idée des philosophes. L'être créé peut bien dépendre de sa cause non seulement au moment de la création, mais à tous les moments de son existence, et pour ce qu'il en a besoin à *un* moment, il peut n'en avoir pas moins besoin à *tout* moment. Ainsi, l'effet dépend d'une cause non seulement *pour exister*, mais *pour subsister*. D'ailleurs, il n'a même pas à être nécessaire par un autre pour cela : il suffit qu'il ait à être originé. Dépendre d'une cause d'existence et de subsistance n'est pas propre à l'être possible, mais caractérise déjà l'être seulement original.

La méthode avicennienne est l'analyse du langage ordinaire. Pour Rāzī, elle est donc infra-philosophique : linguistique. On dispute sur les mots, mais pas sur la chose. Il n'y a pas vraiment de distinction entre « agir » et « créer » – entre causalité efficiente et genèse (V, 2)⁵¹⁸. On ne dit pas, dans la langue naturelle, qu'il y a des *agents naturels* (il ne viendrait à l'idée de personne de dire que le feu « fait » quoi que ce soit, qu'il est « l'agent » de la combustion, comme l'eau, du refroidissement) : au mieux est-ce une licence poétique. Voici un renversement intéressant dans l'utilisation que nos deux auteurs font du sens courant des termes : en V, 1, Avicenne traite de haut l'usage courant pour montrer qu'il charrie l'illusion théologique – les gens confondent généralement agir et créer parce qu'ils emploient indifféremment l'un pour l'autre. Et Rāzī lui emboîte le pas d'une certaine manière, en tâchant d'extirper l'opinion théologique de l'usage courant. Mais au contraire, en V, 2, Avicenne trouve dans l'usage courant la ressource suffisante pour analyser la notion d'action (on dit : « j'agis volontairement », « j'agis naturellement » etc. sans pléonasme), montrant qu'autre chose est l'action tout court, autre chose l'action volontaire ; et là, Rāzī utilise lui aussi l'usage courant, qui comme chez Avicenne, retrouve alors grâce à ses yeux, pour le retourner contre Avicenne : si tu montres que la langue distingue action et action volontaire, moi je te montre qu'elle les confond. La preuve : au sens courant, on ne dit « agir » à peu près que des agents qui le font volontairement. Bref, en V, 1, l'usage courant n'est pas assez bien pour qu'on en tire une idée philosophique, en V, 2, il l'est parfaitement. Là encore, on voit deux manières de comprendre l'objection de Rāzī : l'usage courant fait bien l'affaire du philosophe quand cela l'arrange, c'est-à-dire quand cela lui permet d'envoyer le théologien dans les cordes ; mais s'il tient à toute force à utiliser sa méthode d'analyse du langage ordinaire, il verra que la notion théologique de l'action est plus intuitive, et sa notion philosophique, plus contre-intuitive : le philosophe devra se rapprocher du théologien.

Ensuite, si on entre dans le fond de l'affaire, le théologien reproche à Avicenne de prouver en V, 3, ce que tout le monde sait déjà (une création a besoin d'un agent pour exister), mais de ne pas

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

prouver ce qui est vraiment sujet à caution, savoir (Pb1) s'il est créé en tant qu'*original* ou que *possible* et (Pb2) si un être *éternel* peut avoir besoin d'un agent, *ce qui divise théologiens et philosophes*⁵¹⁹. Or sur ce point, Avicenne commettrait une pétition de principe, en subdivisant le nécessaire par un autre en éternel et non-éternel : loin de le prouver, il présupposerait qu'un être éternel puisse être causé.

Notre commentateur avertit d'abord de ne pas prendre au pied de la lettre l'analyse conceptuelle de l'action en V, 2. Avicenne n'adopte que par convention la définition théologique de l'action comme création au sens de genèse, pour les besoins de l'argument *ad hominem*. Cette définition, il ne l'assume pas, il la suppose pour l'attribuer à l'adversaire. Au moment de montrer qu'autre chose est une création, autre chose une action volontaire, Avicenne n'a pas encore besoin de distinguer entre action et création (*ex nihilo*). Mais il faut avoir à l'esprit que pour le philosophe, la distinction existe et que, à la vérité, l'action, ou efficence, s'entend en un sens plus large que la création, ou genèse. En réalité, il faut bien voir, et maintenir, l'opposition :

- Pour les théologiens, l'action (*fi'l*) est une création volontaire et originale (*iḥdāth*) : l'« action » a un sens plus restreint que la « création (originale) ».
- Pour les philosophes, l'action peut aussi être une création « en général » (*ibdā'*) : l'« action » a un sens plus large que la « création » (au sens où elle inclut créations originelle et non originelle, genèse et création absolue).

Quand Rāzī saisit la moindre occasion de rapprocher les philosophes des théologiens, Ṭūsī insiste pour les éloigner et les maintenir à distance respectueuse.

Ensuite, là où Rāzī ne voit que dispute sur les mots, pour Ṭūsī, la question va plus loin : elle n'est pas seulement linguistique, mais conceptuelle. Pour définir, il faut chercher une propriété essentielle ; et pour chercher une propriété essentielle, il faut chercher la propriété commune en chaque individu. L'intension du concept est à chercher dans une propriété universelle en l'extension de celui-ci. Avicenne cherche donc ce qu'ont de commun les notions d'agir (*fi'l*), de créer (*iḥdāth*) et de faire exister (*ijād*) ; or il se trouve que c'est l'action qui est leur plus grand dénominateur commun. L'action est incluse dans les notions de création originelle et de donation d'existence, ces deux dernières notions comprenant en sus d'autres connotations. De là il apparaît que les théologiens surdéterminent le concept d'action : autre chose est l'action en général, autre chose l'action volontaire. Et ce préjugé théologique aurait une double origine : la *révélation* (!) et la langue. Car, le croira-t-on, *la révélation est source d'illusion*. Notre commentateur n'affirme rien d'autre. Ces deux sources indiquent que Dieu est agent, que tout agent agit par volonté etc. Pour autant, on peut multiplier les contre-exemples d'usage du mot « action » en un sens très éloigné de la seule action volontaire : les exemples d'usage d'« action » comme « création » (*iḥdāth*) seulement, voire comme « action non volontaire », fût-ce en un sens figuré, abondent.

Ensuite, quant au pseudo-problème qu'Avicenne résoudrait pour mieux occulter les deux questions essentielles, c'est le problème : savoir si un être original a besoin d'un agent ne va pas du tout de soi – en tout cas, elle paraît peut-être triviale dans les termes où Rāzī la forme (car elle ressemble à une tautologie : savoir si une créature a besoin d'un créateur), mais l'enjeu est de savoir s'il en a besoin *pour tout* – à savoir pour venir à l'existence, pour exister, pour continuer d'exister. Pour les philosophes mêmes, l'affaire n'est pas entendue. Tantôt il semblerait qu'il n'ait besoin d'un agent que *pour être créé* (*fī ḥudūthihi*), non *pour exister* (*dūna wujūdihi*). Tantôt, comme ici – et c'est

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 93-98.

ici le dernier mot –, l'effet dépend de sa cause *pour exister* et *pour subsister* : si un effet dépend de sa cause *parce qu'il est nécessaire par un autre*, alors le nécessaire par un autre, éternel ou non d'ailleurs, dépend d'une cause extérieure à *tout moment de son existence*. Rāzī commettrait donc un contresens et passe à côté du vrai problème : ici, la question n'est pas de savoir si c'est parce qu'il est possible ou parce qu'il est original que le possible dépend de sa cause, c'est de savoir si l'effet dépend de sa cause toujours et en tout. Autrement dit, ce n'est pas de savoir *pour quelle raison* l'effet dépend de sa cause, mais *quand* il en dépend. Pas de savoir *pourquoi* il en dépend (originalité ou possibilité ?), mais *pour quoi* (pour être créé, exister ou subsister ?). Aussi bien le possible pourrait bien être créé pour l'une ou l'autre raison mise en question par Rāzī (originalité ou possibilité) : cela ne change rien à la leçon d'Avicenne dans ce paragraphe, à savoir qu'un effet dépend de sa cause à *tous les moments* de son existence, et donc : pour *venir* à l'existence, pour *exister*, pour *continuer* d'exister – pour être créé, pour être, pour durer. Enfin, quand Rāzī voit dans la conception d'un être éternel créé une pétition de principe (je pose que les êtres éternels sont une certaine classe d'êtres nécessaires par une cause, or tout être nécessaire par une cause est créé, donc les êtres éternels sont créés), Ṭūsī voit une preuve : un être, pour ce qu'il est éternel, n'en peut pas moins être nécessaire par un autre ; or si c'est parce qu'il est nécessaire par un autre qu'un effet dépend de sa cause, si un être éternel est nécessaire par un autre, tout éternel qu'il soit, il n'en a pas moins besoin d'un agent.

Le drame qui commence à peine à se nouer, sans apparaître encore au jour, est l'opposition qu'Avicenne ne cesse de faire jouer par la suite entre la nécessitation d'une part, la volonté et le choix de l'autre : ici commence le travail de sape, qui se poursuivra en V, 10 (la cause première est nécessitante), et en VI, 1-8 (l'agent agit sans volonté ni but).

2. Eternité ou genèse du monde

Autre pierre de touche de la différence entre philosophes et théologiens : la question de l'éternité du monde. En V, 12, on a droit à une sorte de doxographie : Avicenne expose les doctrines de la nécessité et de la possibilité, de l'éternité et de la genèse des êtres⁵²⁰. Le problème fondamental, c'est pour Avicenne de savoir *s'il y a une ou plusieurs chose(s) non causée(s), existant par soi et nécessaire(s) par soi*.

Avicenne vient de prouver que de l'un n'émane que de l'un (V, 11). C'est sans doute pourquoi, pour Rāzī, *la question de la genèse ou de l'éternité du monde découle de la question de l'unicité divine*. Non, dit Ṭūsī. Certes, il est vrai que les options philosophiques et théologiques sur l'éternité ou la genèse du monde dépendent en un sens de la question de l'unicité ou la multiplicité de Dieu. Mais on voit bien aussi que, *et les théologiens, et les philosophes de l'islam*, pour ce qu'ils professent tous l'unicité de Dieu, n'en tirent pas moins deux conséquences opposées (respectivement la genèse et l'éternité du monde). Si la question de l'éternité ou de l'origine du monde dépendait donc directement de la question de l'unicité de Dieu, ce serait une catastrophe : cela signifierait ni plus ni moins qu'une bonne partie de prétendus musulmans, qu'ils soient de l'un ou l'autre camp, ne manqueraient pas d'être d'abominables hérétiques. C'est sans doute pourquoi Ṭūsī distend le lien entre preuve de l'unicité divine et preuve de l'éternité du monde : on peut reconnaître l'unicité de Dieu et cependant soutenir soit que le monde est éternel, soit que le monde est créé *ex nihilo*, sans grande conséquence pour la profession de foi. Une fois encore, Rāzī

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 146-157.

commettrait un contresens et se tromperait de question. L'unicité, ce n'est pas ici le problème. Le problème, c'est bien plutôt de savoir comment Dieu peut créer quelque chose, c'est-à-dire produire du changement, sans changer lui-même. Autrement dit, le problème d'Avicenne, ce ne serait pas ici l'unité, mais la *variabilité* de Dieu. D'ailleurs, même si les deux problèmes, *multiplicité* et *variabilité*, sont liés, Avicenne ne fait pas de difficulté à reconnaître que, pour ce qu'ils proclament Dieu un, les théologiens ne le font pas moins variable. Un, mais changeant !

Ainsi, l'être nécessaire peut être considéré comme :

- (1) multiple :
 - (1.1) sensible : les cieux et les astres avec leurs formes, figures et couches, et les éléments, sont nécessaires et éternels (tandis que leurs mouvements, compositions et effets sont possibles et créés). Deux objections cependant :
 - une preuve philosophique : l'être nécessaire est un, auto-subsistant, indivisible, que ce soit en parties – selon la définition et l'essence, la réalité et la constitution, ou la quantité –, en particuliers, ou en essence et en existence. Tout ce qui a au moins l'un de ces attributs est possible. Or c'est le cas des sensibles : donc ils ne sont pas nécessaires.
 - une preuve révélée : « Je n'aime pas ce qui décline » (6 : 76) dit Dieu dans le récit d'Abraham. Or les astres déclinent, donc ils ne peuvent être son Seigneur. Et la possibilité est une sorte de déclin donc les sensibles ne peuvent être des principes par soi et indépendants.
 - (1.2) non sensible, les êtres sensibles ayant une matière :
 - (1.2.1) aussi nécessaire, et :
 - (1.2.1.1) séparée :
 - (1.2.1.1.1) seule ;
 - (1.2.1.1.2) avec d'autres principes ;
 - (1.2.1.2) composée de parties corporelles :
 - (1.2.1.2.1) d'espèce identique et de figures différentes (selon Démocrite) ;
 - (1.2.1.2.2) d'espèces différentes (selon les partisans du mélange – Anaxagore ?) ;
 - (1.2.1.3) un seul élément (eau, vapeur, air etc.).
- Ainsi, les sensibles, créés et engendrés par une matière, peuvent être causés par :
- une seule cause, à savoir :
 - une matière séparée ;
 - des parties ;
 - un seul élément ;
 - plusieurs causes : la matière séparée et d'autres principes (p. ex. : les cinq principes, matière, temps, vide, âme, divinité, des Ḥarrāniens) ;
 - (1.2.2) non-nécessaires (et multiples) : il y a deux êtres nécessaires contraires : le bien et le mal, Yazdān et Ahriman, la lumière et l'obscurité (or il n'y a qu'un être nécessaire).
- (2) un, et tel que :
 - (2.1) tout autre que Lui est précédé dans le temps par le non-être (selon les théologiens et la plupart des hommes de religion) – l'être nécessaire ne cessait pas de ne rien faire exister puis il a commencé de faire exister le monde par sa volonté.

- (2.1.1) il y a un moment de création déterminé par une raison extérieure à l'agent (selon la plupart des anciens théologiens mu'tazilites) : *selon le principe du meilleur*, non par nécessité, mais en raison de l'avantage pour le monde ;
- (2.1.2) il y a un moment de création déterminé, *nécessaire* par lui-même : il n'y a pas de temps antérieur à la création donc il est impossible que la genèse du monde ait lieu à un autre moment (selon Abū l-Qāsim al-Balkhī, alias al-Ka'bī) ;
- (2.1.3) le moment de la création est :
 - (2.1.3.1) indéterminé : le monde n'a pas à venir à un moment particulier ;
 - (2.1.3.2) déterminé par l'agent seul : l'existence du monde ne dépend que de l'agent, sans raison suffisante, c'est-à-dire que l'agent choisit une possibilité plutôt qu'une autre sans raison suffisante⁵²¹ (selon Abū l-Ḥasan al-Ash'arī et d'autres théologiens modernes).
- (2.2) d'autres que Lui sont précédés par le non-être par essence (selon la plupart des philosophes).

Voici les *preuves* théologiques de la genèse du monde :

- 1) Il ne peut pas ne pas y avoir un premier événement, pour deux raisons :
 - Tout ce qui a été créé existe ; si le monde est éternel, il doit donc exister une totalité infinie dénombrable en acte ; or c'est une contradiction dans les termes.
 - Le nombre d'événements augmente au cours du temps ; si le monde est éternel, il est infini ; or l'infini n'est pas susceptible de plus et de moins.
- 2) De plus, le monde peut apparaître à tout moment ; or, de fait, un événement apparaît à tel moment, et non à tel autre ; il doit donc y avoir une raison pour laquelle le monde apparaît à un moment plutôt qu'à un autre, c'est-à-dire :
 - à un certain moment, déterminé :
 - par lui-même ;
 - par l'agent ;
 - pour une autre raison.
 - ou à n'importe quel moment, indéterminé⁵²².

A l'inverse, voici les preuves philosophiques de l'éternité du monde, preuves positives de l'éternité, ou négatives de la non-origination, réfutations des preuves de la genèse :

- *Preuve de l'éternité du monde* :
 - (i) par l'agent : il y a deux sortes d'états :
 - premiers – dont l'existence ne dépend que de l'essence (ex : être puissant, savant, agent) ;
 - seconds – dont l'existence dépend d'autre chose (ex : être premier et dernier, apparent et caché), nécessaires par soi *quand il existe autre chose*.

⁵²¹ Exemple : un homme assoiffé qui aurait devant lui de l'eau à deux instants qui lui sont égaux sous tout rapport choisit nécessairement l'un des deux.

⁵²² Il n'y a pas de différence réelle entre la thèse de l'absence de moment déterminé et celle d'un moment déterminé par l'agent seul. C'est pourquoi les quatre options théologiques se réduisent en fait à trois doctrines (les doctrines (2.1.1), (2.1.2) et (2.1.3) ci-dessus).

Or si l'être nécessaire par soi existe nécessairement avec tous ses attributs et *états premiers* (en particulier, si l'agent agit nécessairement), l'agent agit éternellement (à l'inverse, si l'action de l'agent est possible, celui-ci a besoin d'une raison pour agir ; or l'être nécessaire n'a pas besoin de cause extérieure ; donc etc.).

- (ii) par l'effet : tous les moments sont indistincts dans le non-être pur, donc l'agent n'a pas plus de raison d'agir, ni l'effet d'être produit, à tel moment plutôt qu'à tel autre.
- *Première réfutation de la preuve de la genèse du monde :*

L'action n'a pas plus de raison d'être produite à tel moment plutôt qu'à d'autres (contre 2.1). Pour l'agent doué de choix des théologiens, en tant que Tout-puissant, tous les objets sont égaux. Il faut donc une raison suffisante pour que la volonté distingue et choisisse un extrême :

- (2.1.1) nouvelle (selon certains mu'tazilites) ;
- (2.1.3.2)' éternelle (selon les ash'arites) ;
- (2.1.2)' identique à Sa science (selon Ka'bī).

Or dans ces trois hypothèses, Avicenne montre par argument *ad hominem* que la conséquence n'est pas la bonne : soit c'est absurde, soit le monde est éternel.

- Contre (2.1.1) : si la volonté de l'agent change, sa motivation (désir, inclination) change. Ou alors, il incline à l'un plutôt qu'à l'autre par caprice (*juzāf*)⁵²³. Un tel arbitraire est à l'agent ce que l'absurdité (*'abath*) est à la finalité. Or Dieu n'est ni changeant, ni capricieux.

De manière générale, il est impossible qu'apparaisse une condition de l'action (nature, volonté, contrainte etc.) sans que l'agent change. Or ce qui vaut pour l'action vaut pour le motif d'action : si une nouvelle action requiert un nouveau motif, alors ce nouveau motif doit bien avoir un motif etc. à l'infini. Et ce nouveau motif apparaît soit d'un seul coup (absurde), soit progressivement : alors la création n'a pas d'origine (CQFD).

- Contre (2.1.2)' et (2.1.3.2)' : si la volonté est éternelle et non extérieure à la connaissance, soit l'action n'est absolument pas produite par l'agent (absurde), soit elle est produite par l'agent à tous les moments de son existence (CQFD).
- Contre (2.1.1) et/ou (2.1.2) : pour certains mu'tazilites, il se peut que l'action seule change, sans pour autant que la volonté change, et qu'il y ait des moments plus propices à l'action, voire que l'action soit impossible à tout autre moment. Mais pour le philosophe, cela implique un changement, qu'il soit dû à une chose favorable (la beauté et la bonté du moment), « déterminée » (la production de l'action après qu'elle aura été impossible) ou négative (disparition d'un mal ou d'une impossibilité).

- *Deuxième réfutation :*

Il y a deux preuves de la genèse du monde pour les théologiens :

- (i) par l'agent : un agent doué de choix doit produire son effet du non-être.
Problème : cela revient à nier (*ta'tīl*) l'émanation éternelle du bien et de la générosité de Dieu ;
- (ii) par l'effet : il n'y a de création qu'originale.

⁵²³ *Juzāf* désigne le fait de prendre une grande quantité sans la mesurer. Cela se dit, (1) absolument, d'une action qui a pour principe un désir qui relève de l'imagination mais non d'une réflexion, comme l'exercice, ou d'une nature, comme la respiration, ou d'un tempérament, comme les mouvements d'un malade, ou d'une habitude, comme le fait de jouer avec sa barbe par exemple et, (2) en l'occurrence, d'une action à laquelle la volonté ne se rapporte que parce que l'agent en a conscience, mais non parce qu'elle le mérite ni parce qu'elle aurait une propriété déterminante.

Problème : tous les moments sont égaux pour agir, donc il n'y a pas de *raison suffisante* (*takhṣīṣ* ou *awlāwīyya*) pour qu'elle se produise à tel moment plutôt qu'à un autre ; à l'inverse ; rien n'empêche qu'un effet soit éternel.

- *Troisième réfutation* :

Les théologiens soutiennent trois thèses qui impliquent des contradictions ou des absurdités sur la nature de l'infini :

- (Th1) Ce qui est vrai du tout l'est de chacune de ses parties actuelles.

Problème : cela est contredit par la doctrine théologique de la toute-puissance : en effet, Dieu peut tout sur une infinité d'objets ; or si Dieu crée tout ce qui est en son pouvoir, son pouvoir ne s'étend pas sur une *infinité* d'objets (il doit bien arriver un moment où Dieu n'a plus rien à créer, puisque tout ce qu'il peut créer, il l'a créé). A ce moment-là, *tout* ce qui est créé existe en acte, sans pour autant qu'une *totalité* infinie existe en acte.

- (Th2) L'infini n'est pas susceptible de plus ou de moins.

Objection : un infini peut bien augmenter ou diminuer. En effet, tant qu'un infini n'existe pas (en acte), il est susceptible de plus et de moins (ex : le nombre infini d'événements futurs diminue au cours du temps et le nombre infini d'objets qui tombent sous la science et la puissance de Dieu augmente en fonction du temps) ; or, précisément, tous les événements ne se produisent pas en même temps, donc il n'est pas impossible que des êtres soient à la fois infinis et susceptibles de plus et de moins.

- (Th3) Si le monde a un commencement, l'infini *a parte ante*, d'avant la création, y trouve son terme (*inqidā'*).

Problème : c'est une pétition de principe (qu'il y ait un tel moment c'est-à-dire tel qu'un événement actuel soit la limite de l'infini, est précisément ce qu'on cherche à prouver). De plus, de deux choses l'une : non seulement un événement actuel (*ḥādīth yawmī*) ne dépend pas de l'achèvement d'un infini (par hypothèse, il y avait un temps antérieur au moment de l'événement actuel où rien ne se passait), mais pour tout moment que l'on suppose dans le passé, il y a nécessairement un nombre fini d'événements entre cet événement passé et l'événement actuel.

Conclusion de la doctrine des philosophes :

Après en avoir fini avec les objections et les réponses, il prononce l'idée des philosophes sur ce point, à savoir : le rapport de l'être nécessaire aux moments du temps et à ses premiers effets, c'est-à-dire les intellects qui se rapportent sans intermédiaire au Principe, ne varie pas, dans la mesure où il n'y a pas d'intermédiaires extérieurs.⁵²⁴

Le génie philosophique, et ce en quoi il l'emporte sur l'esprit théologique, c'est qu'il peut *rendre raison de la production d'un événement temporel sans impliquer de changement dans le Principe*. En effet, comme on vient de le dire, le Principe a un égal rapport à tous les moments du temps et aux premiers effets (les intellects supérieurs). Ensuite, les âmes et corps célestes produits par essence par les intellects entraînent un mouvement perpétuel concomitant aux variations de position des corps, qui entraîne à son tour des événements actuels ou changements. Assurément, la grande réussite et trouvaille d'Avicenne, pour Ṭūsī, c'est cette manière d'expliquer qu'il y ait un effet de changement sans que la cause change.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 156.

Cette manière d'affecter l'agent d'un changement lié à celui de son produit est liée, depuis le début, à l'illusion anthropomorphique qui consiste à assimiler la création à la démiurgie et de Dieu à un Artisan : l'artisan forme des idées en son esprit, et sa volonté change à mesure que le travail avance dans la matière. La volonté de l'artisan ne cesse pas de changer en son esprit pour expliquer chacun des mouvements et chacune des actions qu'il imprime dans la matière pour lui donner forme. Pour expliquer ces changements dans l'œuvre en train de se faire, il faut les supposer dans l'agent en train d'agir, et dans sa volonté, soit qu'elle soit arbitraire, soit qu'elle soit capricieuse, soit qu'elle ait les meilleures raisons du monde. Si elle a des raisons, d'ailleurs, c'est que ces changements n'affectent pas seulement la volonté, mais l'entendement de l'agent, qui décide la volonté à agir.

« Voilà les doctrines : à toi de choisir par raison, sans passion, après avoir vu qu'il n'y a qu'un être nécessaire. »

Ce qu'il veut dire, c'est que la dispute sur l'éternité ou la création est facile (*sahl*) par rapport à celle sur l'unité ou la multiplicité de l'être nécessaire, car celle-ci ne saurait tolérer aucun compromis (*tasāhul*), non pas que la question de la genèse et de l'éternité dépende de la profession d'unité divine.⁵²⁵

On voit quel cas il convient de faire de la question de la genèse ou de l'éternité, qui passionne tant les théologiens. Dérisoire.

C. L'illusion providentialiste : sur la causalité finale divine

Conséquence de l'illusion créationniste : l'illusion providentialiste. Elle est le pendant dans l'ordre de la finalité de ce qu'est celle-là dans l'ordre de l'efficiencia : si Dieu veut créer le monde, autant que ce soit bien fait. Quitte à ce que Dieu soit un artisan, autant qu'il fasse du bon boulot : il doit donc aussi vouloir que le monde soit bon. Mais cette idée révolte Avicenne – celle d'un monde à la mesure et à la gloire de l'homme. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de Providence divine, bien au contraire. Mais elle est d'une toute autre nature.

1. Agent généreux vs agent volontaire

Si Dieu faisait le monde à l'usage de l'homme, ce serait à la grande honte de Dieu. Il n'y aurait plus qu'à désespérer de sa souveraineté. Il n'y a pas de maître qui agisse pour son valet. C'est pourquoi, symétriquement à la critique de l'illusion créationniste (V, 1-3), Avicenne commence le chapitre « cosmologique », si l'on veut, en détruisant la double illusion de la *volonté* divine et de la *finalité* de l'action divine (VI, 1-8)⁵²⁶. Paradoxalement, la raison pour laquelle Dieu n'est pas volontaire, c'est qu'il est généreux et, le mieux, c'est que c'est bien *parce qu'il est généreux* qu'il *ne peut pas vouloir le bien de l'homme*. Si l'on savait que Dieu *pouvait ne pas être* un agent volontaire (parce que toute action n'est pas volontaire, d'après V, 2), on sait maintenant que Dieu *n'est pas* un agent volontaire (parce qu'on ne peut pas être à la fois parfait et volontaire).

Avicenne commence par définir la richesse ou *autosuffisance* (VI, 1)⁵²⁷, pour montrer que si c'est un attribut divin, le Principe n'agit pour rien d'autre que lui-même. Il y a plusieurs sortes d'attributs. Ceux-ci peuvent appartenir à une chose :

⁵²⁵ *Ibid.*, pp. 156-157.

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 158-173.

⁵²⁷ *Ibid.*, pp. 159-162.

- par essence ;
- à cause d'une autre et :
 - en relation à elle ;
 - sans relation à elle ; ce sont :
 - des dispositions stables de l'essence de la chose ;
 - des dispositions relatives de l'essence de la chose ;
 - des relations pures.

Or, être riche (autosuffisant), c'est ne pas dépendre d'un autre, sous aucun de ces rapports. A l'inverse, être pauvre (être affecté de privation, de manque d'être, de déficience ontologique), ce sera donc *a contrario* le fait de dépendre sous l'un au moins de ces rapports.

Or « certains théologiens » (allusion à peine voilée aux mu'tazilites) rendent raison des actions de Dieu par la bonté ou le principe du meilleur (*ūluwiyya*) : s'il est bon en soi d'être utile aux autres et s'il vaut mieux agir que ne pas agir, Dieu a créé le monde. Mais autant dire que l'agent est imparfait. Car cela veut dire que si l'agent n'agissait pas, le bien ni le meilleur ne seraient accomplis : aussi l'agent serait privé d'une double perfection – perfection *absolue* (car l'action est bonne en soi) et *relative* (car il vaut mieux agir que non). Et s'il agit, certes le bien est sauf, mais l'agent n'en reste pas moins imparfait : car s'il a besoin d'agir pour être parfait, c'est qu'il ne l'est pas. Bref, si Dieu agit en vue du bien, qu'il agisse ou non, de toute façon, il est imparfait. Insistons : *même s'il agit*. Pire, agir pour le plus grand bien, c'est aussi agir en vue d'une récompense (VI, 4)⁵²⁸ : être loué, ou à tout le moins ne pas être blâmé. Autrement dit, agir *par devoir*, ou même *par bonté*, c'est encore agir *par intérêt*. Voilà qui est contraire à l'autosuffisance (VI, 7)⁵²⁹. Conclusion : *le supérieur* (parfait *par soi* ou *par une cause*) *n'agit pas en vue de l'inférieur*. Plus spécifiquement, *le Principe agit sans but*, CQFD (VI, 3)⁵³⁰. Bref, l'auteur d'une action intentionnelle est imparfait. Or le Principe est parfait par soi, dans la mesure où il est unique en son genre (un sans multiple ni semblable, éternel sans antécédent ni « contemporain ») : il se suffit à lui-même. Ainsi, non seulement il agit sans fin, mais il est l'agent et la fin de tout l'être. Il n'a pas de fin, il est la fin de tout.

D'où vient que Dieu est *généreux sans le vouloir*. Deuxième définition, après celle de l'autosuffisance : celle de la *générosité* (VI, 4)⁵³¹, où n'entre nulle intention (donner quelque chose de désirable à qui cela profite, sans viser une récompense) : « la générosité consiste à donner ce qu'il faut sans chercher de contrepartie (*al-jawd huwa ifāda mā yanbaghī lā li-'iwaḍ*) »⁵³².

[Avicenne] cherche à définir la générosité et il y voit trois choses : 1) un don, 2) don de quelque chose de souhaitable, d'enviable et de préférable pour son bénéficiaire, mais 3) non pas en vue d'une contrepartie.⁵³³

D'où enfin les conséquences cosmologiques : s'il est vrai qu'il vaut mieux agir que non, agir selon le principe du meilleur, agir dans un but enfin, Dieu agit *absolument* sans aucun but et les êtres supérieurs, sans but à l'égard des inférieurs, même s'ils peuvent aspirer au supérieur (telles les âmes célestes par rapport aux intellects). Si « *tout mobile doué de volonté est perfectible* » (à l'inverse, un être parfait ne saurait se mouvoir à volonté), autre est le *créateur* et les *intelligences* toujours déjà

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 164-168.

⁵²⁹ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁵³¹ *Ibid.*, pp. 164-168.

⁵³² *Ibid.*, p. 164.

⁵³³ *Ibid.*, p. 164.

parfaites, autres les âmes célestes qui cherchent à se perfectionner : c'est là l'origine du *mouvement* (VI, 6)⁵³⁴.

Ainsi, Dieu est bon sans le vouloir. La Providence est affaire de *savoir*, non de *vouloir*. Dieu fait certes le bien, mais sans vouloir le bien. Il fait le bien, mais pas pour son bien, ni pour le bien des autres, ni pour le bien lui-même. Comme ça, *pour rien*. Et si Dieu est bon, il n'a pas à être bon. Du moins doit-il l'être par nécessité, surtout pas par obligation : il n'est pas jusqu'au principe du meilleur qui ne soit de toute nécessité. Dieu fait bien le meilleur, mais par la seule perfection de sa science et nécessité de son action, non par la liberté de sa volonté. Avicenne disjoint le principe de raison et la morale. Rien à voir. Dieu fait le meilleur, mais il ne fait pas le choix du bien.

On remarquera, en plus de la symétrie d'intention (critique), une symétrie de méthode (analyse linguistique et lexicographique) par rapport au chapitre 5 des *Ishārāt*. Comme l'analyse de la notion d'action allait la purifier des scories (non-être, postériorité au non-être, volonté), il s'agit maintenant de soumettre à la même épreuve la notion de providence pour la purifier des siennes (volonté, intention, fin, but) – de vider le concept de Providence du principe du meilleur, si l'on entend par là le choix du meilleur – avec une volonté à son principe et un but à sa fin. Point commun, dans les deux cas : l'évacuation de la volonté. On commence donc encore une fois avec ce que Rāzī appelait déjà au chapitre précédent une simple « question de mots ». Question de mots qui doit pourtant décider de toute la suite.

Rāzī objecte donc d'abord que la définition de la richesse (auto-suffisance) comme indépendance est tautologique (VI, 1)⁵³⁵, s'il est vrai que « pauvre » (*faqīr*) ne signifie rien d'autre que « dans le besoin » (*iftiqār*). On est embarrassé pour rendre cela en français, mais Avicenne définit tel mot par un autre de même racine. Si l'on veut, c'est comme si l'on définissait le pauvre, *pauper*, en latin, comme celui qui, peu fécond, produit peu, *pauca pariens*. Autant vaut définir le riche comme non indigent, et l'indigent comme celui qui vit dans l'indigence, pour découvrir que le riche ne vit pas dans l'indigence. Admirable vérité de lapalisse, qui contient en deux lignes bien des livres de sociologie.

Puis, à nouveau, il critique la pseudo-définition de la générosité, avec l'objection qu'elle restreint l'usage supposé courant du terme à un usage déjà technique⁵³⁶. Des trois éléments cités dans la définition, le second chiffonne le théologien. Ce qui est en question, c'est le critère de justification moral ou légal qui définit la nature de l'objet du don, à cause de l'équivocité du terme « devoir » (donner « ce qu'il faut », *mā yanbaghī*), qui s'entend en deux sens non seulement pas courants, mais même pas philosophiques : le *bien rationnel* (selon la doctrine des théologiens mu'tazilites) ou la *permission légale* (au sens juridique). On voit que, dans la définition avicennienne, ce qui importe le plus manifestement au philosophe est le troisième élément de sa définition : à savoir donner sans contrepartie, à titre gracieux, de manière désintéressée. Or Rāzī s'intéresse moins à la *fin* (ou plutôt à l'absence de fin) du don, qu'à la *norme* de l'action, à son « il faut ». « On doit donner », d'accord, mais en vertu de quoi ?

Bien plus, Rāzī propose des contre-exemples de cas particuliers vérifiant les critères de définition de la générosité, c'est-à-dire satisfaisant les propriétés intensionnelles du concept avicennien de générosité, mais n'entrant pourtant pas dans l'extension du concept : en effet, la chute d'une pierre donnant la mort à un ennemi et la guérison par un remède devraient être

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁵³⁶ *Ibid.*, pp. 165-168.

appelées des actes de générosité. Il faut donc inclure dans le concept de générosité la notion d'*intention* comme une de ses propriétés essentielles.

Ici aussi, le parallèle est frappant avec les analyses de la notion d'action : de même que Rāzī opposait à Avicenne qu'on ne dit pas couramment que le feu « fait » la chaleur etc., on ne dit pas davantage que la pierre ou le poison donnent « généreusement » la mort. Ce qui est intéressant, c'est que dans les deux cas, Rāzī reproche à Avicenne d'attribuer des propriétés d'êtres volontaires à des êtres seulement naturels. Voire, au fond, il n'y a pas moins d'anthropomorphisme chez les philosophes à attribuer la générosité à Dieu, qu'il n'y en a chez les théologiens à lui attribuer la volonté. Le philosophe voit chez son voisin le théologien la paille qu'il a dans l'œil, sans voir la poutre qu'il a dans le sien. Avicenne prétend s'autoriser des usages linguistiques. Or, chaque fois, on constate qu'il ne fait qu'étendre par abus de langage des termes ordinairement réservés aux êtres doués de volonté à des êtres naturels en-deçà, à Dieu au-delà.

Ṭūsī défend la méthode d'Avicenne : la philosophie commence avec l'analyse du langage ordinaire. Cela peut même, d'ailleurs, être un peu contrariant, parce que, partout ailleurs si prompt à condamner l'usage de prémisses rhétoriques dans les traités scientifiques, notre commentateur se voit forcé, bon gré mal gré, de leur faire ici une place. Les définitions de la richesse et de la générosité sont censées se tenir au plus près de leur commun usage.

Quant à la définition de la richesse, il faut distinguer plusieurs types de propositions d'identité : toute proposition d'identité (sujet = prédicat) n'est pas forcément ou bien une tautologie, ou bien une définition. Ici, il ne s'agit que d'une prémisse rhétorique. De plus, l'identité du sujet et du prédicat n'est pas absolue : le sujet est déterminé, ou pris sous certains rapports (le pauvre *en ceci ou cela*), et le prédicat, considéré absolument. Enfin, il est vrai que la définition du riche aurait quelque chose de tautologique si « riche » était défini comme « non-pauvre », et le pauvre (*pauper*), comme celui qui a peu (*pauca*). Cette définition *a contrario* ne ferait que cacher la tautologie. Mais ce qui importe, c'est de voir qu'autosuffisance comporte indépendance. Si l'on n'accorde pas cela, autant s'arrêter là. Inutile d'aller plus loin. Sinon, on pourra déduire que le riche, autosuffisant, est souverain, puis qu'il est généreux, puis qu'il ne veut rien. Le riche ne veut rien, parce qu'il n'a besoin de rien : la nouvelle conception de la Providence repose sur la notion bien comprise de l'autosuffisance.

Quant à la définition de la générosité, on peut inverser contre lui-même l'accusation de Rāzī. Avicenne définit-il la générosité comme le fait de donner « ce qu'il faut », il n'y a pas à y sous-entendre de sens théologique ou juridique. Non, vraiment, l'adversaire songe à mal : comme si Avicenne embrassait en quelque façon la conception que se font du bien les mu'tazilites, alors qu'il s'en va anéantir leur conception d'un Dieu agissant selon le principe du meilleur par choix. En y supposant des connotations théologiques et juridiques, Rāzī se donne des acceptions déjà surdéterminées de « ce qu'il faut faire » : ces sens théologique et juridique sont des sens techniques dérivés quand, en philosophie, il faut partir du sens courant, c'est-à-dire de la plus large extension des termes. Ensuite, il n'est pas nécessaire d'inclure l'intention dans l'intension de la générosité. Il suffit de distinguer générosité *par essence* ou *par accident* : ainsi, dans l'exemple de la chute de pierre, on trouvera qu'elle est fortuite donc accidentelle, qu'elle n'est cause *de mort* que *par accident* (la chute de la pierre n'affecte par essence que la *disposition* des organes ; après, que cette modification de rapports entraîne la mort est une autre affaire), cause de la mort *d'un ennemi* que *par accident*, ou *bienfait* pour l'homme dont l'ennemi a été tué que *par accident*. De même, le soin apporté par un remède n'est un « don » que par accident : l'action essentielle du remède consiste à opposer à une qualité désagréable une qualité contraire. De manière générale, tout ce que donne un

agent naturel n'est « donné » que par accident, non par essence : c'est un *mouvement local ou qualitatif par essence*, mais un *effet de générosité que secondaire et par accident*. (D'ailleurs, dans notre langue, ne dirait-on pas que la pierre ou le poison « donnent » la mort, comme on dirait aussi que le feu « donne » chaud etc. ? Et l'on voit bien qu'il ne s'agit pas d'agents volontaires.)

D'où ce lemme de Ṭūsī : « *tout agent qui agit non pas volontairement mais par nature, ou volontairement, cherche à se perfectionner, soit par son action même, soit par ce qu'il obtient en compensation* »⁵³⁷. Il y a des agents généreux quoique non volontaires, et même, un agent généreux vaut mieux qu'un agent volontaire. Tout cela vient de ce qu'on ne peut pas être *autosuffisant* et *agir dans un but*. Une fois qu'on connaît l'essence du généreux, on peut en juger la *valeur* : il y a trois sortes d'agents, inégaux en perfection :

- par nature ;
- par volonté :
 - perfectibles par leur action ;
 - perfectibles par la récompense de leur action ;
- par générosité.

Voilà pourquoi « il est évident que tout agent qui agit par nature [...], ou volontairement, cherche à se perfectionner, soit par son action même, soit par ce qu'il obtient en contrepartie. Aussi, généreux est tout agent de degré supérieur à ceux-là. »⁵³⁸ On peut être généreux sans le vouloir (et à l'inverse, vouloir agir sans générosité) : la générosité convient mieux à un être souverain que la volonté. Ce n'est rien retirer à Dieu que ne pas lui attribuer la volonté, si c'est pour lui attribuer la générosité, de plus haute perfection. Sur ce sujet, Ṭūsī reproche d'ailleurs à Rāzī sa partialité (*'aṣabiyya, inṣāf*) : son esprit de parti, son manque d'objectivité. Bref de commenter le texte *en tant que théologien*, voire en tant que théologien ash'arite.

Qui ne voit que la théologie, sous couvert de parler de Dieu, ne parle jamais que de l'homme ? Les attributs de Dieu sont les caractères du sage. Pour le philosophe, ce n'est pas la religion (avec ses obligations juridiques et ses pratiques culturelles), c'est la théologie (et sa connaissance de l'essence, des attributs et des actions de Dieu) qui donne à l'homme une politique et une morale. Mais est-il encore des âmes assez bien nées pour entendre que la générosité n'a rien à voir avec le souci de l'inférieur ? Que la Providence ne comporte pas l'assistance ?

Si la démocratie ne conçoit pas les plaisirs du riche ou les envie, de son côté l'aristocratie ne comprend pas les misères du pauvre, ou plutôt elle les ignore. Le pauvre n'est point, à proprement parler, le semblable du riche : c'est un être d'une autre espèce. L'aristocratie se préoccupe donc assez peu du sort de ses agents inférieurs.⁵³⁹

Ces mots sont de Tocqueville. Vers la même époque, tel personnage de Stendhal pouvait être caractérisé par une allure d'autant plus noble qu'il manifestait « une profonde incurie pour tout ce qui est vulgaire ». *Le supérieur ne fait rien pour l'inférieur*. Et s'il ne fait rien pour lui, ce n'est pas qu'il soit méchant : c'est qu'il est trop bon. S'il ne le fait pas, c'est sans arrière-pensées : cela ne lui viendrait même pas à l'idée. Il vise trop haut pour poser ses regards si bas. Cette étrange connivence qui rapproche un grand esprit persan de l'an mil et un bel esprit français au surlendemain de la

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 167-168.

⁵³⁹ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, 1986, p. 322.

Révolution est ce qu'on appelait l'honneur. Le renversement de son grand principe moral, « une profonde incurie pour tout ce qui est vulgaire », est l'indice des siècles de grande démagogie. Nous en savons quelque chose. Nous y sommes. Cela doit finir comme finit la monarchie dans le roman auquel nous faisons allusion : « le pauvre prince se mettra dans la crotte. »

2. Un problème de théodicée : nécessité de l'action, justice du châtement

Ultime pomme de discorde, enfin, entre les philosophes et les théologiens : la *question du bien et du mal*. Question d'autant plus délicate, d'ailleurs, que l'agent est censé être généreux comme on l'a vu. Dans le système du monde des philosophes, où l'être, c'est le bien, « l'ordre du bien », Avicenne voit bien qu'il est près de faire bondir tous les gens de bien, et doit répondre à une grave accusation, concernant le mal dans son rapport à la liberté et au déterminisme (VII, 27)⁵⁴⁰ : l'eschatologie avicennienne est peu conforme à l'eschatologie coranique. Ou, si l'on veut, dans une cosmologie nécessitariste, l'eschatologie ne peut pas être musulmane. Si Dieu nécessite tout, mon salut ne dépend pas de moi (et par la même occasion, foin de la révélation prophétique). Je ne peux trouver le salut ni dans la foi ni dans les œuvres, car de la nécessitation à la prédestination, il n'y a qu'un pas, facilement franchi par Avicenne dans sa doctrine du Décret et de la Prédétermination. Pour le théologien, le Dieu d'Avicenne ne saurait manquer d'être *injuste*. En effet, les actions humaines sont représentées avec tous les particuliers dans le monde intellectif et se produisent *nécessairement* dans ce monde conformément à celles qui sont représentées dans le monde intelligible. Donc les actions humaines sont produites de manière *nécessaire* par Dieu et l'homme est châtié pour une chose qui devait nécessairement se produire. Si Dieu agit par nécessité plutôt qu'il ne choisit librement de faire ce qu'il fait, il ne saurait manquer d'être injuste :

Le problème est le suivant : si [Dieu] est la source des actions humaines, qui les produit de manière nécessaire – en effet, elles sont représentées avec tous les autres particuliers dans le monde de l'intellect et ceux qui sont créés en ce monde doivent l'être conformément à ce qui est là représenté –, pourquoi l'homme serait-il châtié pour une chose qui se produit de manière nécessaire ?⁵⁴¹

Reste à justifier que ce n'est pas un mal, quand Dieu semble doublement pervers : non seulement il punit, mais il punit pour quelque chose d'inévitable. Ce qui est d'ailleurs curieux, ici, c'est qu'Avicenne ni Ṭūsī ne considèrent ce scandale pour lui-même. Ce qui les chiffonne, ce n'est pas tant que Dieu punisse un pauvre type qui n'en peut mais, qui agit comme il agit parce qu'il ne pouvait pas faire autrement, vu que Dieu a tout compris dans son plan divin et que tout arrive comme cela doit arriver. C'est-à-dire que Dieu serait un peu sadique sur les bords : d'une certaine manière, il ne peut pas s'empêcher de martyriser des innocents – même si ce sont des canailles qui font le mal d'ailleurs : car ce n'est pas de leur faute, à proprement parler, elles n'ont pas choisi d'être comme elles sont, mais cela leur est tombé dessus. Non, la justification de ce pseudo-mal par Avicenne est ailleurs. Ce mal tel qu'il est dénoncé par les théologiens, à savoir le scandale absolu d'un Dieu mauvais, est autrement compris par Avicenne :

Peut-être pourrais-tu aussi objecter : s'il y a prédestination, pourquoi le châtement ? Réfléchis à la réponse : pour l'âme, être châtiée pour ses fautes, c'est comme, on va le voir, pour le corps être malade par gourmandise. C'est une suite nécessaire des états passés, qui doit arriver, tout comme ses

⁵⁴⁰ *Ibid.*, pp. 356-361.

⁵⁴¹ *Ibid.*, pp. 357-358.

propres suites. Pour l'autre sorte de châtement, produit, lui, par une cause extérieure, c'est une autre histoire.

De toute façon, quand bien même il y aurait des châtements extérieurs, ce serait encore un bien. C'est que la peur aura dû faire partie des lois immuables [qui gouvernent le monde], or elle est généralement utile, et on la rend encore d'autant plus forte qu'on lui donne du crédit.

Or s'il arrive, par les lois de la destinée, qu'il y ait ne serait-ce qu'un seul homme qui, dérogeant à ce qu'on devrait attendre de la peur et de la réflexion, se rende coupable d'une faute et commette un crime, il faut croire que cela répond à un but général – même si cela répugne à cet individu, et que ce n'est pas nécessité par un Être doué de choix et miséricordieux –, s'il n'y avait pas que le parti de celui qui a été frappé par le destin, et qu'il n'y avait pas dans sa faute particulière un grand avantage, universel et général.

Mais c'est qu'il n'est pas d'égard pour le particulier, au regard de l'universel, non plus que de la partie, au regard du tout : on coupe bien un membre douloureux pour sauver un corps tout entier.

Ce qu'on raconte sur l'injustice et la justice, les actions dites injustes et leurs contraires, qu'il ne faut pas faire les unes mais qu'il faut faire les autres, bien que ce soient des principes premiers, ils ne sont pas universellement nécessaires, mais la plupart ne sont que des principes communs, sur lesquels on peut s'accorder pour justifier tout au plus la poursuite de l'intérêt. Peut-être y en a-t-il même qu'on peut démontrer, du moins pour certains agents. Une fois la vérité rétablie, tournons-nous, vers les principes vraiment, plutôt que quasiment, nécessaires [/obligatoires]. On a déjà vu, en leur lieu, les divers types de prémisses.⁵⁴²

Ainsi, pour Avicenne, le châtement n'est pas un mal. Pourquoi ? D'abord parce que c'est une erreur de catégorie : c'est juger au point de vue moral, ce qui est analogue au point de vue physique. Le supposé « châtement » est indifférent au bien et au mal. C'est un fait amoral : il est intérieur et nécessaire à un être en fonction de ses dispositions et actions. Certes, il n'est pas infligé au corps, mais à l'âme, mais il l'est à l'âme comme la maladie au corps : à cause de ses mauvaises dispositions habituelles, quasi intrinsèques à son essence, « feu de Dieu qui dévore jusqu'aux entrailles » (104 : 6-7). Il est intéressant de noter que Suhrawardī, poursuivant l'œuvre de destruction de l'anthropocentrisme théologique, aura soin de préciser que c'est pour cette raison, et non parce qu'il serait sous l'emprise de la colère comme un roi injuste, que Dieu châtie : la colère est et ne peut être que le vice de la faculté irascible de l'âme, or Dieu ne peut être animé d'un esprit de vengeance⁵⁴³.

On peut aller plus loin : ce n'est même pas vraiment Dieu qui châtie, mais l'homme qui se nuit à lui-même. Si perversité il y a, c'est celle-ci : l'homme se faisant du mal à lui-même. Mais il n'y a pas de juge en cette affaire : le salaud se condamne lui-même. Par sa manière de vivre, il se condamne lui-même. Etre et être « jugé » sont d'emblée une même chose : si je suis mauvais, je me cause du mal à moi-même. Les souffrances que je m'inflige sont les suites naturelles de ma constitution. Même quand il fait du mal à autrui, c'est d'abord à lui-même que le coupable fait du tort. Il perd son âme. Aussi, si un optimiste béat vient parler au philosophe de rédemption des péchés, ou mieux encore, de remords du coupable, et de là se promet le perfectionnement et le progrès moral du scélérat, c'est qu'il est bien ignorant de la nature humaine. Un tel homme ne mérite qu'une chose : qu'on lui rie au nez. Mais le comble est encore que cet olibrius, non content d'exercer avec talent le rôle de sot personnage, est un danger public, pas moins funeste que le criminel : il voit l'intérêt de l'individu, et il perd de vue le bien de la totalité. Il voit le crime par le petit bout de la lorgnette – le parti de l'individu, la cause de la partie –, mais il perd de vue le dessein général et providentiel, au point de vue duquel il faut se placer pour traiter le mal.

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 356-357.

⁵⁴³ Suhrawardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, Téhéran, 1380/2001, vol. 4, pp. 74-80, *al-Alwāh al-'imādiyya*, « Quatrième tablette », « Que Dieu est le Riche absolu, le Généreux absolu et le Roi absolu. Des intellects, des âmes et des corps créés par Lui », « Du mal ».

Avicenne s'éloigne ainsi de l'interprétation littérale des versets coraniques sur le châtement, selon laquelle il s'agit d'un châtement corporel infligé au méchant de l'extérieur (il s'abstient même d'en discuter, sous prétexte que, fondée sur des prémisses notoires, la preuve ne serait pas rationnelle, mais traditionnelle). Ainsi, d'abord, le châtement n'est pas un mal, au sens où « cela ne fait pas mal », si l'on peut dire : le châtement n'est pas un mal au sens théologique, c'est-à-dire que ce n'est ni supplice ni sévices corporels, rien de *douloureux*. Du reste, il y a pour ainsi dire un parallélisme des « biens » et des « maux » suspendu au parallélisme des substances, corporelles et spirituelles, et ce n'est pas Dieu, mais l'âme qui est la cause prochaine de son propre enfer : Avicenne exempte Dieu de la responsabilité du mal et l'impute à l'âme même qui n'a pas su prendre soin d'elle comme elle devait. Le châtement est comme une maladie de l'âme.

Ensuite, si l'on tient à moraliser l'ordre du bien, qui n'est que l'ordre des causes et des effets, il est bon que le Ciel frappe le méchant de ses coups puisque, après tout, c'est un bien pour tout le monde – au nom du principe selon lequel *ne pas faire un grand bien pour éviter un petit mal est un plus grand mal encore*. Ainsi, même à supposer que ce châtement soit corporel et infligé du dehors, cela ne contredit pas les principes métaphysiques : ce ne serait pas un mal, mais un bienfait (*husn*), non pas seulement au sens où on l'entend dans la théologie (où le bien se confond avec l'intérêt et l'avantage, *maṣlaḥa*), mais au sens philosophique du bien (*khayr*), comme opposé au mal (comme non-être ou manque d'être, privation). En effet, la peur est un principe de l'action humaine : aussi la menace (*takhwīf*) est-elle un bienfait à double titre, en tant qu'elle est utile à la plupart des individus et en tant que l'exécution de sa sanction par le châtement du criminel l'assoit et accroît son utilité. Ainsi, le châtement n'est un mal que pour l'individu châtié, mais un bien pour la plupart des individus de son espèce : le particulier compte pour rien au regard du tout, l'intérêt particulier s'annule dans l'intérêt général. Le châtement est encore un des ces grands biens qui ne comportent qu'un moindre mal (analogue à l'amputation d'un membre quelquefois nécessaire, quoique douloureuse, à la conservation du corps). Ainsi, il n'y a pas de contradiction entre le contenu littéral de la révélation et les principes philosophiques.

Au point de vue purement ontologique, il n'y a nul mal à priver l'individu fautif de l'existence, pour au moins deux raisons : en tant qu'individu, il compte pour rien au regard de la totalité. Ce qui est par excellence, c'est le tout. Le particulier n'est que quantité négligeable. De plus, en tant que fautif, il est déjà affecté de non-être. La privation n'est pas quantité négligeable en cet individu. En quantité, l'individu compte pour à peu près rien ; en qualité, le scélérat ne vaut pas grand-chose. Car plus l'homme est de basse perfection, moins son existence a de prix. Exécuter la suprême sentence, ce n'est que priver de l'être, par décret, celui qui a déjà été privé d'être par la nature. Il ne peut y avoir de scandale moral que pour les âmes sensibles, un peu bien sentimentales, incapables d'embrasser la totalité, de comprendre le Décret et la prédestination, bref de s'élever au point de vue de Dieu. N'oublions pas que c'est l'âme sensible qui perçoit le particulier comme tel. L'esprit philosophique, lui, ne l'appréhende que sous un jour universel.

Répétons encore qu'il n'y a là aucune notion de justice corrective : le châtement est un bien, mais *pour tous les autres que le châtié*. Il faut croire que lui, le châtié, n'a rien à en tirer, qu'il n'y a pas d'amélioration possible, ni de sa nature, ni par suite, de sa condition et, enfin, de son sort. C'est même pourquoi l'idée ne scandalise pas du tout nos auteurs que Dieu punisse infiniment et à jamais un coupable : c'est que cette catégorie d'individus n'a guère sa place dans le système. Rien n'est plus étranger aux conceptions avicenniennes que celle selon laquelle « éterniser le châtement, c'est éterniser le Mal. Dieu [...] ne peut pas vouloir "cette éternité-là" » (Borges, *Discussion*, « La Durée de l'Enfer »). Aucun inconvénient à ce que le méchant souffre pour toujours, au contraire. Le problème,

de couleur mu'tazilite, se pose avec d'autant plus de force chez Avicenne que tout est nécessaire et que des âmes sont *incorrigiblement* mauvaises, on ne peut rien faire pour elles (*Ishārāt*, VIII, 12).

Avant de donner dans le ridicule d'une morale prudhommesque (être méchant avec les méchants, c'est devenir méchant comme les méchants), la belle âme ferait donc bien de se frotter d'un peu de métaphysique. Elle verrait peut-être que le bourreau, homme providentiel, exécuter des hautes œuvres, truchement des immortelles et célestes lois, est le premier soutien des sociétés. Il tient en sa main, avec le moyen d'expédier les coupables, la paix des peuples et le repos du genre humain. Il faut savoir purger le mal pour pouvoir sauver le corps. Moindre mal en vue d'un plus grand bien, ce n'est donc pas un mal, si c'est pour le meilleur. La loi suprême est le salut public.

D'ailleurs (on l'a vu dans notre chapitre de psychologie), même certains théologiens (mu'tazilites) qui ne reconnaissent pas ces principes philosophiques, prouvent par d'autres moyens cette même idée que le châtement est un bien. Leur argument se fonde sur d'autres bases : sur la doctrine d'une morale naturelle, de science innée. Les jugements axiologiques (*taḥsīn* et *taqḥīh*), qui seraient des principes innés de la raison, nous apprendraient ainsi que la responsabilité légale des hommes est un bienfait, car il y va de leur sort dans ce monde et dans l'autre ; que la promesse et la menace sont des bienfaits car ils motivent l'obéissance à Dieu ; que le châtement des rebelles est juste et bon etc. Or selon Avicenne, ce ne sont pas des principes premiers mais, pour la plupart, tout au plus des opinions répandues, qui statuent sur des actions et des conduites qui méritent d'être louées ou blâmées. Elles portent sur l'intérêt du plus grand nombre, mais l'avantage de la majorité n'est pas le bien de tous. Enfin, il y a bien parmi elles certaines propositions démontrables, mais elles ne valent pas pour tous les agents : on peut s'entendre sur certains statuts des actes humains, mais les actes divins sont hors de portée. Ainsi, Avicenne, qui n'a cessé jusqu'alors de faire flèche de tout bois contre les théologiens de tout bord, une fois n'est pas coutume, voit en certains d'entre eux ses meilleurs alliés. Voyez, nous disons la même chose, mais par deux voies différentes. Histoire de se prémunir contre toute accusation d'hérésie, sans doute.

Du reste, la terreur est un excellent moyen de gouvernement. Mais pas pour la raison qu'invoquent les théologiens rationalistes. La crainte du châtement ne sert pas une morale raisonnable des esprits, mais une politique affective des corps. En effet, loin que la liberté des âmes soit guidée par la lumière de la raison et les idées du bien et du mal, la nature des corps se domine par cela même qui la pousse à agir : par la passion et le sentiment du plaisir et de la peine. La plupart des hommes sont faibles, lâches et veules : c'est seulement par là que les promesses eschatologiques sont efficaces. Le gouvernement des esprits n'est qu'une suite nécessaire du gouvernement des corps, pour une raison fort simple : c'est que dans le vulgaire, l'âme n'est généralement qu'un prolongement du corps. Les imbéciles sont des natures dépourvues d'intelligence, dont toutes les facultés sont sensibles et les voluptés, sensuelles, dont toute l'activité s'épuise dans le ressentir, qui est d'ailleurs plutôt une passivité (« avoir des ressentis », selon le barbarisme à la dernière mode). Quoi d'étonnant, si l'âme sensible ne répond qu'aux fortes impressions causées par le « sensationnel »? C'est pourquoi qui tient les corps tient les esprits. Et comme ils sont la majorité, qui tient les imbéciles, tient le corps social. Voilà pourquoi, en général, l'homme se dresse comme l'âne se dompte : par la carotte et le bâton. Même les mu'tazilites l'ont bien compris : on ne parle à la raison de l'homme qu'en s'adressant d'abord à son intérêt. Pour ces théologiens, la promesse et la menace inclinent la liberté de la volonté ; pour les philosophes, elles déterminent l'instinct des natures. Mais de l'un et l'autre côtés, le résultat est le même : une politique de la terreur n'est assurément pas la pire des politiques, parce qu'elle parle à ce qu'il y a de plus fondamental en l'homme : l'intérêt, bien ou mal compris. Elle n'élève peut-être pas, mais au moins elle marche bien.

Ṭūsī souligne bien le décrochage entre les deux niveaux de l'argument : réponse d'abord selon les principes philosophiques seuls, réponse selon les principes des littéralistes (*ahl al-zāhir*) ensuite, *ex concessu*, en admettant les principes d'une exégèse qui prend à la lettre l'idée coranique d'un châtement corporel :

Si on prend à la lettre les versets qui évoquent la menace dans les livres de Dieu, il faut croire qu'un châtement corporel affectera de l'extérieur le corps du méchant, tel qu'il est décrit par les exégèses coraniques et les traditions prophétiques.

C'est cela qu'il indique aussi : « Pour l'autre sorte de châtement, produit, lui, par une cause extérieure, c'est une autre histoire » : c'est une affirmation commune ; si elle est vraie, c'est par ouï-dire (par tradition, *sam'ī*).

Puis il prétend soutenir que même cela, à supposer qu'il en soit comme l'entendent les littéralistes, n'est pas impossible à soutenir en métaphysique – autrement dit ce n'est toujours pas un mal – : « quand bien même il y aurait des châtements extérieurs, ce serait encore un bien ». Mais ce qu'il entend ici par « bienfait » (*ḥusn*), c'est le bien (*khayr*) opposé au mal, non l'idée des théologiens, comme on va le voir.⁵⁴⁴

Ainsi, on peut s'entendre avec les littéralistes. Mieux, même si c'est au prix d'une petite malhonnêteté intellectuelle, d'un détournement du sens du bien (non pas au sens moral étroitement pragmatique de la recherche de son intérêt, mais au sens métaphysique de l'ordre de l'univers), on peut même s'entendre avec des théologiens d'un autre bord. Ṭūsī met en lumière cette opportune convergence de vue avec les mu'tazilites :

Certains théologiens qui rejettent ces principes, comme les mu'tazilites, établissent cela d'une autre manière. Pour eux, il faut (*wājib*), ou du moins il est bon (*ḥusn*), que Dieu rende les hommes responsables, puisqu'il y va de leur bonne fortune présente comme future. La promesse et la menace, qui sanctionnent respectivement l'obéissance et la désobéissance, sont deux bienfaits, puisque ce sont elles qui, de proche en proche, poussent à obéir à Dieu et à ne pas lui désobéir. Châtier les rebelles n'est que justice, source de bienfait, quand ce serait une terrible injustice que de frustrer les obéissants d'une récompense qui leur est due etc., sur la base de prémisses communes, comportant pour la raison d'émettre des jugements de valeur positifs ou négatifs, qu'ils considèrent comme des principes innés.⁵⁴⁵

Belle alliance de revers, et de circonstance, avec les ennemis d'hier, pour mieux combattre celui d'aujourd'hui : l'ash'arisme de Rāzī. On se demandait ce que venait faire, dans le texte d'Avicenne, l'allusion à un « être choisissant et miséricordieux ». On a la réponse : c'est une allusion au Dieu des mu'tazilites. Avicenne ne trahit pas son Dieu nécessitant, pour revenir à un Dieu moralisant. Le moralisme mu'tazilite (l'obligation divine de faire le bien), qui fait fausse route sur le chapitre de la création, avec son principe du meilleur (le Bien comme fin dernière de la création), est bienvenu sur le chapitre de l'eschatologie (la récompense des justes et le châtement des méchants). Ne jetons pas le bébé avec l'eau du Bien. Tout est bien qui finit bien : on est d'accord avec le Coran, le ḥadīth, l'exégèse coranique littéraliste, les théologiens mu'tazilites. Tout le monde est content (et surtout l'orthodoxie religieuse d'Avicenne est sauve). Le philosophe marche main dans la main avec les gens les plus fréquentables.

D. L'illusion volontariste

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 360.

Les illusions créationniste et providentialiste ont en partage une illusion sous-jacente : l'illusion volontariste. L'illusion créationniste comporte l'idée que Dieu agirait par un libre choix. L'illusion providentialiste, qu'il agirait intentionnellement dans un but : en vue du bien, fût-ce celui des inférieurs.

Première étape de l'extirpation de cette sottise idée : on déracine l'idée de volonté *dans l'ordre des causes efficientes* de la création. Le but avoué de la définition de l'action (V, 1-2) est d'expurger la notion d'action de la propriété d'être *volontaire* d'abord, d'être *après ne pas avoir été* ensuite. Toute action n'est pas volontaire : autre chose est la création comme telle, autre chose le mode de création. En effet, le *mode* de création n'est pas enveloppé dans le concept de création : autre chose est d'agir tout court, autre chose d'agir volontairement. Cette opération critique trouve son aboutissement dans la critique des preuves de la genèse du monde (V, 12) : si Dieu crée le monde *ex nihilo*, son action est absurde. Si les théologiens et les philosophes sont d'accord sur l'existence d'un et un seul être nécessaire, ceux-là divergent par la doctrine de la création *ex nihilo* (il n'y avait rien, puis Dieu créa le monde), qui repose sur l'idée que « l'être nécessaire ne cessait pas de ne rien faire exister puis il a commencé de faire exister le monde *par sa volonté* ». La preuve théologique de l'origine du monde repose sur le fait que pour l'agent doué de choix, tout ce qui est en son pouvoir l'est *également* en tant qu'il est puissant. Il faut donc qu'il y ait une *raison* pour qu'un extrême possible (être ou ne pas être) soit choisi plutôt que l'autre. Or si (Th1) la volonté de l'agent change : c'est que sa motivation (désir, inclination) a changé. Par conséquent, c'est que l'agent a changé. Pire : il est capricieux, choisit arbitrairement, agit sans raison : il est absurde (*'abath*). Mais s'il a une raison d'agir, la raison du créé ne peut être elle-même créée : elle doit précéder la genèse (CQFD). Ensuite, si (Th2) la volonté est éternelle comme la science divine, de deux choses l'une : l'agent n'agit jamais, ou il agit toujours, du moins aussi longtemps qu'il existe (CQFD). Enfin, à supposer que (Th3) seule l'action change, mais pas la volonté, de toute façon, l'agent n'en demeure pas moins soumis au changement (CQFD).

Seconde étape de la critique : on déracine la volonté *dans l'ordre des causes finales*. Après qu'on sait que Dieu ne peut avoir de volonté *en tant que cause efficiente* (le nécessaire n'obéit à nul motif, sinon il dépend d'une cause extérieure), Avicenne montre que Dieu ne peut avoir de volonté *en tant que cause finale* (le supérieur n'agit pas en vue de l'inférieur). Aux deux bouts de la chaîne, Dieu ne peut dépendre *ni d'un motif (dā'ī)*, *ni d'un but (gharaḍ)*. Après avoir exposé les attributs de l'essence divine en *Ishārāt* IV (suprasensible, efficiente, nécessaire, une, simple etc.), Avicenne s'occupe des actions de l'essence divine. Voici donc d'autres attributs de Dieu, en tant qu'agent. Dieu est autosuffisant (VI, 1), généreux (VI, 4) et souverain : *la volonté est le signe de l'imperfection*. On sait qu'être autosuffisant, c'est ne dépendre en rien de rien d'autre que soi (VI, 1). La théologie est donc « atéléologique » – Dieu ne peut agir en vue d'autre chose : autosuffisance porte en soi négation de la finalité. *Toute action dont on peut rendre raison par le bien ou le principe du meilleur a un auteur imparfait*. Ou encore : le Dieu des théologiens est imparfait (VI, 2). Dieu doit donc agir sans fin. C'est là le point décisif : *l'auteur d'un acte intentionnel* (ou du moins seulement finalisé à ce stade de la thématization) *est doublement imparfait* : 1) en son existence, puisqu'il a besoin de l'existence de la fin ; 2) en l'essence de son action, puisque c'est l'essence de la fin qui décide du passage à l'acte. Imparfait, donc, respectivement « existentiellement » et « essentiellement », si l'on veut. Dieu est généreux et non volontaire, généreux plutôt que volontaire.

Ainsi, l'action divine est au-delà de tout critère de justification moral (bien, meilleur, obligatoire, louable) et psychologique (volonté, choix, but). La théologie est « atéléologique » parce qu'amorale. Dieu n'a pas de but (entendu comme *fin de l'action d'un agent doué de choix*) et le

supérieur n'agit pas en vue de l'inférieur (VI, 5). *On ne peut pas à la fois être autosuffisant et agir dans un but.* C'est la raison pour laquelle Dieu n'est pas un agent volontaire.

De l'étude de la causalité efficiente (ch. 5) à l'étude de la causalité finale (ch. 6), on a fait des progrès : après qu'on sait que Dieu *ne doit pas* créer le monde volontairement (VI, 1-3), il apparaît qu'il *doit ne pas* le créer volontairement (VI, 1-8).

Il va de soi que tous les rapports qu'entretient Avicenne avec les théologiens de son temps ne se rabattent pas sur ceux qu'entretient Rāzī avec lui, ni Ṭūsī avec Rāzī. Cependant, de deux choses l'une : premièrement, nous avons tâché d'isoler quelques points remarquables qui ont la particularité d'être des points de tension, qui doivent nous servir d'indices pour la construction des problèmes. En bon aristotélicien, Avicenne part presque toujours du sens ordinaire des notions et de leur usage courant et il se trouve que chaque fois, la théologie est généralement représentée comme une excroissance du sens commun. Tout le monde en prend pour son grade, les corporéistes, les assimilationnistes, les mu'tazilites, les ash'arites. Avicenne met généralement tout ce petit monde dans le même sac sous le titre de « théologiens », sans autre forme de procès. Cette classification est sans doute une facilité mais elle est efficace, elle dicte presque toutes les oppositions, distingue les appartenances, et on la retrouve partout, aussi bien dans les commentaires ultérieurs et dans les traités théologiques de Rāzī, mais aussi de Ṭūsī. Ensuite, la distribution des bons et des mauvais points aux uns et aux autres est fort différente. A partir de là, on peut donc resserrer un peu le cadrage sur nos protagonistes.

Car, deuxièmement, cela doit aussi nous dire quelque chose du comportement de Rāzī par rapport à Avicenne et de Ṭūsī par rapport à Rāzī. On doit pouvoir voir où Rāzī rencontre Avicenne, où leurs chemins se croisent, où ils bifurquent, jusqu'où Rāzī peut suivre Avicenne, où il doit s'arrêter. Parfois, Avicenne va trop loin et ce sont les sentiments ash'arites qui se révoltent. Il va de soi que Rāzī n'est pas atteint par toutes les atteintes aux théologiens en général. En ce qui concerne l'illusion matérialiste, elle n'existe pour ainsi dire plus chez lui. Rāzī n'a jamais défendu rien de tel qu'un corps ou un site de Dieu ; ensuite, on voit le théologien d'abord très réceptif, puis beaucoup moins, au spiritualisme avicennien (l'âme n'est pas une certaine constitution corporelle, elle est immatérielle, elle survit au corps – même cela, qui faisait bondir Ghazālī – etc.). Cependant, il garde le poison de l'illusion matérialiste : perception des particuliers corporels par l'âme, résurrection corporelle, récompense et châtement corporels. Pour ce qui est de l'illusion créationniste, il ne cède en rien sur l'article principal, la genèse du monde. Ce qui n'empêche pas de petits arrangements de détail avec l'avicennisme et de menus réaménagements de la doctrine ash'arite : un effet a besoin de sa cause pour exister et subsister (ou un effet dure tout le temps que dure sa cause) et c'est parce qu'il est possible qu'un être est créé. Ce n'est pas rien. Cela met même peut-être Rāzī dans un pétrin théologique considérable (un monde qui n'est pas éternel, *dā'im*, mais un effet qui dure, *dā'im*, autant que sa cause, possiblement éternelle, c'est la promesse d'une belle impasse). Enfin, sur l'illusion providentialiste, Rāzī ne cède en rien sur la volonté et le libre choix divins. Pas question de tomber dans un nécessitarisme intégral, qui abolirait liberté humaine et liberté divine. Mais la liberté divine a tout l'arbitraire d'un pouvoir absolu : entre le nécessitarisme des philosophes et l'absurdité revendiquée des théologiens ash'arites, il y a à peine l'intervalle d'une feuille à cigarette. Cela peut avoir des conséquences désastreuses pour l'éthique musulmane : ces présupposés théologiques peuvent conduire à un fatalisme moral, et du fatalisme à l'immoralisme, il n'y a parfois qu'un pas. Car *si je ne peux rien pour moi*, autant me vautrer tout de suite dans le stupre, plutôt que de m'imposer une existence de misère et de labeur dont l'issue est bien peu sûre.

C'est là que notre Ṭūsī, qui ne veut rien céder à Rāzī et surtout pas envisager le moindre rapprochement possible entre avicennisme et ash'arisme, intervient. Il interviendra presque toujours pour couper les lignes. Pour, là où on pourrait penser qu'il y a une possibilité de rencontre, montrer qu'il n'y en a pas. On espère montrer par la suite que deux grands moments de réconciliation se profilent entre Rāzī et Avicenne : sur la question de la création, celui-là va réduire autant qu'il est possible l'espace entre causation nécessaire et création volontaire. Sa ressource : l'attribut de Toute-Puissance. Sur la question de théodicée, quand on voit Avicenne se rapprocher des mu'tazilites, il réussira à montrer qu'il y a peut-être moins de distance entre la nécessité avicennienne et le fatalisme ash'arite, qui se rejoignent peu ou prou sur la question de la prédestination, qu'entre le Bien des philosophes et l'utile des théologiens mu'tazilites. Entre la nécessité et le « sans pourquoi », *lā kayfa*, qu'entre l'Être-Bien et la Valeur-Bien, le Bien en soi et le Bien rationnel, le bien ontologique et le bien moral, le *khayr* et le *ḥusn*. Or Ṭūsī sera toujours là pour accuser les contrastes entre nécessité de l'être et omnipotence de Dieu d'une part, entre nécessité et absence de raison d'autre part, comme entre des possibilités irréconciliables. Il est clair que ce qui motive notre commentateur, c'est d'éviter toute récupération ash'arite de l'avicennisme.

On va donc voir maintenant les deux versants de l'anti-théologie avicennienne, qui sont l'envers et l'endroit de la même pièce : la *nécessitarisme dans l'ordre des causes efficientes*, l'*antifinalisme dans l'ordre des causes finales*.

II. Le nécessitarisme intégral

A. Dans l'ordre des causes efficientes : la nécessitation

1. De l'être nécessaire à la cause nécessitante

Dans *Ishārāt V*, après avoir établi l'essence de la création temporelle, Avicenne thématise l'essence de la création absolue. Il montre successivement que tout possible est original par essence (V, 7), que tout effet dépend de sa cause complète (V, 8), que la création absolue s'oppose à la démiurgie (V, 9), que tout possible a besoin d'une cause pour exister et que toute cause cause nécessairement (V, 10) : la création absolue est nécessitation ou causation nécessaire. Or on voit dans les deux propositions de V, 8 et V, 10 l'expression la plus manifeste de ce qu'on appellera le nécessitarisme intégral d'Avicenne. On peut dire que c'en est là véritablement le point de cristallisation, par ces deux thèses :

- (Th1) Un effet peut être éternellement nécessaire.
- (Th2) La cause doit être nécessitante.

En V, 8, Avicenne montre que l'effet dépend de sa cause complète⁵⁴⁶. Complète est la cause qui réunit toutes les conditions requises pour être une cause en acte. Ces conditions peuvent être :

- intrinsèques à la cause même :
 - la nature : cause d'un mouvement inconscient ;
 - la volonté : cause d'un mouvement conscient ;

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pp. 136-138.

- un état de l'âme végétative : cause d'un mouvement ni naturel ni volontaire [i.e. spontané] ;
- un état des causes supérieures ;
- extrinsèques :
 - positives :
 - ajoutées à la cause pour qu'elle puisse produire un effet :
 - et intermédiaires entre la cause et l'effet (ex : l'instrument) ;
 - mais pas intermédiaires (ex : la motivation) ;
 - non ajoutées :
 - et substrats de l'action de la cause (ex : la matière) ;
 - ni substrat (ex : le temps) ;
 - négatives (ex : la disparition d'un obstacle).

S'il y a un agent, pas d'obstacle et que l'agent n'est pas par soi une cause complète, mais qu'il a besoin d'une de ces conditions, l'existence de l'effet dépend de l'existence de celle-ci : si elle existe, l'effet doit exister *nécessairement*, mais si elle n'existe pas, il doit *nécessairement* ne pas exister : l'effet existe (ou n'existe pas) *aussi longtemps* que l'agent existe (ou n'existe pas respectivement) – un moment si celui-ci n'existe qu'un moment, toujours s'il existe toujours : s'il peut exister une cause complète éternelle, et qui réunit *invariablement* toutes les conditions nécessaires et suffisantes pour produire son effet, c'est-à-dire qui non seulement soit dans un même état *relativement à tout ce qu'elle peut produire*, mais qui en plus *demeure* dans le même état, et si de fait elle le produit, il n'est *pas invraisemblable* qu'elle produise un effet éternel et nécessaire – éternellement nécessaire. (Conclusion seulement probable, non nécessaire, pour deux raisons : 1) ce paragraphe a une fonction critique de réfutation d'un préjugé qui n'est qu'une présomption d'invraisemblance – on ne croit pas, en général, qu'il puisse y avoir des effets qui durent toujours –, et 2) la prémisse selon laquelle la cause première ne peut avoir de propriétés changeantes reste à prouver). Etant entendu que l'« effet » (*ma'lūl*) désigne en fait et au sens propre le « fait », le produit d'un agent (*maf'ūl*), et ne se réduit pas au seul créé (*muḥḍath*), on sait maintenant qu'il n'est *pas impossible qu'il y ait des effets éternels*.

Bien plus : 1) le possible a besoin d'une cause pour exister et 2) la cause est une cause nécessaire (V, 10)⁵⁴⁷. La première thèse est dite évidente par soi et universellement admise (le modèle de la balance figurerait au besoin cette nécessité d'une raison prépondérante pour qu'un extrême possible l'emporte sur l'autre) ; la seconde, quasi évidente, étant disputée par certains théologiens qui soutiennent que l'action est produite par un agent doué de choix selon le principe du meilleur, non selon la nécessité (ce sont certainement les mu'tazilites qui sont ici visés) :

On sait que tout ce qui est créé est possible (d'après V, 7). Il doit y avoir une raison suffisante pour laquelle le possible existe plutôt que non (ou vice-versa). Quand cette raison existe, le possible se produit *nécessairement* (ou, respectivement, nécessairement pas). Or le possible est supposé exister : par conséquent, de deux choses l'une, soit il le *peut*, soit il le *doit*. S'il le peut seulement, non seulement (1) il faudrait que les raisons suffisantes régressent à l'infini, mais (2) le possible n'aurait pas été causé par sa cause, ce qui est doublement absurde. Donc s'il y a une raison suffisante, l'effet doit être produit *nécessairement* par sa cause première (CQFD) – à l'inverse, s'il ne l'est *nécessairement pas*, il n'existe pas du tout.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 140-141.

Ainsi, la cause première est non seulement nécessaire par soi (*wājiba li-dhātihā*), mais nécessaire par son action (*wājiba fī 'illiyatihā*). Autrement dit, le nécessaire par soi n'est pas seulement « nécessaire quant à l'être », mais « nécessaire quant à la causalité ».

Les thèses de V, 8 et V, 10 sont les lemmes décisifs du *nécessitarisme intégral* : (Th1) la cause complète produit nécessairement son effet ; (Th2) l'être nécessaire est une cause nécessaire (au sens de cause nécessitante). Si on les lit à la suite de V, 2, on dispose de tous les éléments pour comprendre la cause efficiente comme cause nécessitante, et la création (*ibdā'*) comme nécessitation (*ījāb*). Selon l'ordre des raisons, de l'être se déduit l'existence de l'être nécessaire, dont se déduit l'existence des autres êtres, dont se déduit le mode d'action de l'être nécessaire :

- l'être est nécessaire ou possible (IV, 9) ;
- le premier principe est l'être nécessaire par soi (IV, 10-15) ;
- l'être nécessaire par soi cause l'être nécessaire par un autre (V, 2) ;
- l'être nécessaire est une cause nécessaire (V, 10).

Non moins ambiguë que l'expression de « nécessaire quant à l'être » (à la fois ce dont l'être est nécessaire et ce qui nécessite l'être) est l'expression de « nécessaire quant à la causalité » (à la fois ce qui est nécessairement une cause, ce qui cause nécessairement ou ce qui produit un effet nécessaire). Tout de même que du *wājib al-wujūd* au *mūjid*, il n'y a qu'un pas, du *wājib fī l-'illiyā* au *mūjib*, il n'y a qu'un pas.

2. Nécessité « sous tout rapport » : l'être et la causalité ?

C'est pourquoi cette question est une pierre de touche de la controverse entre théologiens et philosophes, comme Ṭūsī le rappelle dans le *Talkhīṣ al-muḥaṣṣal* (II, « Que le nécessaire par soi est nécessaire sous tous rapports ») : « cette question divise les théologiens et les philosophes, parce qu'elle requiert que le nécessaire soit nécessaire *en tant qu'agent*, et que ses effets soient donc éternels. Or les théologiens ne l'admettent pas »⁵⁴⁸.

La preuve philosophique, rapportée par le théologien, se présente sous un autre jour que celle des *Ishārāt*. Elle part non pas de l'effet (possible par soi, et qui ne manque pas de devoir être produit nécessairement par sa cause), mais de sa cause (nécessaire par soi, et qui ne manque pas de devoir produire aussi nécessairement son effet). La voici : si le nécessaire par soi n'est pas nécessaire *sous tout rapport*, il n'est pas nécessaire *par soi* du tout. En effet, il suffit qu'il ait ne serait-ce qu'un seul attribut d'essence qui dépende d'une chose extérieure, et son essence même dépendrait indirectement de cette chose : il ne serait donc nécessaire que par une cause extérieure. Il faut donc qu'il soit nécessaire sous tout rapport : y compris en tant qu'agent.

Parade du théologien, pour éviter l'écueil de la nécessitation : la relation n'est pas qu'un être *de raison* mais un être *réel*. La preuve philosophique ne marche que si l'on ne considère que les attributs *positifs* ou *négatifs* et qu'ainsi l'on fasse dépendre l'essence divine de leur *possession* ou *privation* respectives. Mais l'essence peut être aussi déterminée par des attributs *relatifs* : ainsi, pour ce qu'elle *se rapporte* à une chose extérieure, elle peut n'en être pas moins nécessaire *par elle-même*. On peut penser que Rāzī songe lui-même à des attributs comme le choix et la puissance, qui ne vont pas sans objet et même supposent que Dieu se rapporte à autre chose que lui : le *qādir* a

⁵⁴⁸ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 102.

besoin d'un *maqḍūr* déjà constitué pour se constituer lui-même comme *qādir*. Idem pour le *mukhtār*. Nulle puissance, nul choix, qui n'aient déjà deux extrêmes contraires sur lesquels se fixer.

L'argument de Rāzī, à savoir que si nous supposons qu'il ait un attribut qui dépende d'une chose extérieure, son essence dépendrait d'autre chose, n'est pas bon : pour ce qu'une chose qui appartient à l'être nécessaire dépend d'une autre, celui-ci n'a pas à dépendre d'un autre, mais il n'y a guère que cette chose qui dépende de cette autre. [...]

Ainsi, ce que [les philosophes] veulent dire, quand ils disent que le nécessaire par soi est nécessaire sous tout rapport, ce n'est pas cela, mais c'est qu'il est nécessaire sous tous les rapports *qui n'appartiennent qu'à lui et ne dépendent pas d'un autre*, comme le fait d'être origine et principe, mais non pas comme le fait qu'autre chose vienne de lui ou après lui, car il y a une différence entre ces deux points de vue.⁵⁴⁹

3. De quoi une cause nécessitante est-elle la cause : être ou nécessité ?

Précisons encore la nature de cette nécessitation. Shahrastānī, avant Rāzī, s'est ému lui aussi de l'idée d'un Dieu comme cause nécessitante. Aussi la question se trouve-t-elle aussi disputée dans le *Maṣāri'*⁵⁵⁰. L'être est soit possible, soit nécessaire et le possible a besoin d'être causé par le nécessaire pour exister. Soit. Mais ensuite, le possible devient nécessaire par un autre. Or qu'est-ce donc que l'être nécessaire par soi cause de l'être nécessaire par un autre ? L'être nécessaire par soi cause-t-il l'existence ou la nécessité de l'être nécessaire par un autre ? Shahrastānī se demande ce que peut bien vouloir dire ceci, que l'être nécessaire par soi cause *nécessairement* non l'être en général, mais l'être nécessaire par un autre. Procédant à une analyse conceptuelle, l'ismaélien déduit que Dieu est cause d'existence, non de nécessité. En effet, le possible est ce qui ne doit nécessairement ni exister, ni ne pas exister. Or s'il est plutôt que non, il faut une raison suffisante, qui lui confère soit l'existence, soit la nécessité. Et si le possible est ce qui, par essence, est indifférent à l'être et au non-être, il ne l'est pas à la possibilité et à la nécessité (sinon il ne serait ni nécessairement nécessaire, ni nécessairement possible, ce qui ne se peut faire). Ainsi, la raison suffisante l'incline à être plutôt qu'à ne pas être, mais certainement pas à être nécessaire plutôt que possible. La nécessité est donc seconde et dérivée par rapport à l'existence (non l'inverse), et relative (l'être causé est nécessaire *par un autre*, c'est-à-dire *relativement à sa cause*) : 1) l'être possible est *par essence*, c'est-à-dire *nécessairement*, possible, 2) il *existe*, puis 3) il *est nécessaire* (par un autre). Aussi, il semblerait que l'être nécessaire cause l'être en général et seulement de manière secondaire et dérivée l'être nécessaire par un autre, en tant que nécessaire *par un autre*. Pour l'ismaélien, Dieu est une cause d'existence, non une cause nécessitante : la nécessité requiert l'existence, non réciproquement.

Pour autant, Ṭūsī n'admet pas le primat de l'existenciation sur la nécessitation, et au contraire tâche de les réduire l'une à l'autre :

Avoir une raison *suffisante* d'exister (*murajjih*) n'est rien d'autre qu'avoir une cause *nécessitante* (*mūjib*). Autrement dit, défendre un principe de raison, c'est avoir déjà reconnu le primat de la causation de l'être nécessaire sur la causation de l'être nécessaire. La nécessitation (*ijāb*) ne signifie rien d'autre sinon que l'existence de l'opposé de ce qui est nécessité est impossible (ou encore le fait que la raison suffisante ne peut pas coexister avec l'opposé de l'effet qu'elle entraîne).

De toute façon, nécessité et existence ne sont pas des extrêmes contradictoires : la raison suffisante ou nécessitante, ce n'est pas seulement ce qui incline à l'être plutôt qu'au non-être, mais

⁵⁴⁹ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁵⁵⁰ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 192-194.

ce qui, *en tant qu'elle incline à la nécessité*, confère la nécessité et qui, *en tant qu'elle incline à l'existence*, confère l'existence : rien n'empêche qu'elle confère *à la fois* la nécessité et l'existence.

Certes, il est vrai que le possible n'a, par lui-même, aucun titre à être, ni à ne pas être. Mais de fait, il n'existe qu'après qu'il est devenu nécessaire qu'il existe : faire exister, c'est aussi bien rendre nécessaire. Certes, il est encore vrai aussi que, par essence, le possible ne peut être à la fois *nécessairement* possible et *nécessairement* nécessaire. Mais, d'une part, il convient de distinguer, parmi ces modalités, si ce sont des attributs de leur sujet par essence ou non, autrement dit le nécessaire et le possible *par soi* et *par un autre* : tout au plus, il est vrai que le possible n'est pas *nécessairement* nécessaire *par soi* ni *nécessairement* possible *par un autre*. Mais il pourrait bien être nécessairement nécessaire par un autre (ainsi, s'il est nécessité à être par sa cause : quoiqu'il ne soit pas nécessaire *par soi*, il est devenu *nécessairement* nécessaire par un autre) : pour ce que la nécessité n'appartient pas par essence à un possible, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse lui devenir nécessaire (par sa cause) : tout ce qui est essentiel est nécessaire, mais tout ce qui est nécessaire n'est pas essentiel. Ainsi, on peut bien penser, sans que cela implique, un possible nécessairement nécessaire. Cela ne veut pas dire pour autant que ce possible en devienne nécessaire par soi. D'autre part, il faut distinguer le possible et la possibilité, l'être possible et la possibilité d'être. Ce n'est pas la même chose. La possibilité n'est pas l'essence du possible, mais un de ses attributs – sa *modalité* : la manière dont l'essence de ce possible se rapporte à son existence ou à sa non-existence. Par conséquent, s'il est vrai que l'essence d'une chose lui appartienne nécessairement, ce n'est pas le cas de sa modalité : le possible n'a même pas du tout à être *nécessairement* possible.

Ainsi, la cause nécessitante ou raison suffisante confère *à la fois* l'existence et la nécessité. L'argument de Ṭūsī est donc clair : si donner l'existence c'est donner du même coup la nécessité, et si Dieu cause l'être, il est un agent nécessitant. Simple restriction : Ṭūsī, toujours prudent, se contente de prouver à tout le moins que ce n'est « pas impossible ».

Pendant, il est à noter que Ṭūsī va se désolidariser de ce nécessitarisme intégral d'Avicenne dans sa dernière période duodécimaine, de la manière la plus curieuse qui soit – en assumant complètement la doctrine de la genèse, principale raison selon lui de la preuve du choix divin : « Le fait que le monde existe après n'avoir pas été est incompatible avec le fait qu'il soit nécessité (*al-ṭjāb*). »⁵⁵¹ Si le monde a été créé, il a été choisi ; s'il a été choisi, il n'a pas été nécessité. On a le sentiment que notre auteur balance entre ces deux positions : d'un côté, il semble avoir été toujours plus favorable à la genèse qu'à l'éternité du monde, ce qui incline plutôt vers l'idée d'un libre choix de Dieu. De l'autre, il a une forte conception de l'Impératif, du Décret et de la Prédestination, qui font abonder plutôt dans le sens d'une nécessitation de l'effet.

4. Cause toujours : un monde éternel ?

Problème : si la cause cause toujours nécessairement son effet, le monde est coéternel à Dieu. De la nécessité de la création à l'éternité du monde, il n'y a qu'un pas, qui, constitutivement, ne peut pas convenir aux théologiens. De fait, Ṭūsī navigue entre deux pôles contradictoires : (Th1) *le possible mérite de ne pas être* et (Th2) *la cause doit toujours causer son effet*. Le premier rend possible l'anéantissement du monde, le second le rend impossible. Mais si l'on veut accepter l'avicennisme tout d'une pièce, le nécessitarisme intégral a pour conséquence l'éternité du monde,

⁵⁵¹ Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, III, 2, 1, p. 259 sq. : « Des attributs de Dieu », « Que Dieu est puissant et doué de choix (*qādir mukhtār*) ».

et on ne peut pas accepter le premier sans la seconde, sous peine de devoir jeter le bébé avec l'eau du bain.

L'argument du *Maṣārī'* repose sur d'autres principes, pour arriver à la même conclusion. Il se place sur un autre plan, celui de la sémantique. Shahrastānī ne peut pas plus que Rāzī supporter le passage de l'existence éternelle de l'agent à celle du monde : c'est pourquoi, pour lui, l'« existence » et l'« éternité » (*dawām*) doivent être équivoques. C'est-à-dire : si l'être nécessaire cause toujours nécessairement son effet, il faut certes bien que le monde « soit » « éternel », mais pas au sens où Dieu « est » « éternel ». D'une part, pour Dieu, exister (*wujūd*), c'est faire exister (*ījād*). Le monde n'existe donc pas par l'existence de Dieu, de la même existence que Dieu. Et ce, parce que l'existence de Dieu précède ontologiquement le monde par essence (*taqaddum wujūdī dhātī*). D'autre part, pour Dieu, être éternel, c'est être nécessaire par soi, c'est-à-dire ne pas pouvoir ne pas être ; mais pour le monde, ce n'est qu'avoir une durée indéfinie (*istimrār al-zamān*), comme tout ce qui est nécessaire par un autre, et peut ne pas être : Dieu et le monde ne sont donc pas ontologiquement coextensifs. Pour Shahrastānī, les philosophes ont du temps une conception qui n'a rien à envier à celle qu'ont les abominables littéralistes karramites (qui attribuent une condition temporelle et spatiale à Dieu sur la seule autorité de la tradition) de l'espace, en rendant Dieu et le monde co-éternels : car si le monde est temporel, et qu'il est « contemporain » de Dieu, alors Dieu est un être temporel aussi bien.

Or pour notre auteur, comme on l'a mentionné, 1) l'antérieur et le postérieur ont en commun ce par quoi ils le sont. Dieu n'a donc pas une pré-existence au monde, une pré-éternité par rapport à l'origine du monde, qui suffiraient par elles-mêmes à le distinguer du monde. Dieu et le monde existent et durent de la même éternité. Il y a communauté d'existence, communauté d'éternité. Si Dieu et le monde se distinguent, ce n'est pas donc sur ce plan-là. Il n'y a pas à refuser à l'effet ni l'existence ni l'éternité qu'on accorde à sa cause, d'autant moins quand c'est de cette cause qu'il les tient. De plus, 2) éternité n'est pas nécessité : l'éternité n'est qu'une propriété concomitante de la nécessité, et elle inclut dans son concept la notion d'un temps, réel ou supposé, absente de celui de nécessité. La nécessité est indifférente au temps. Si la nécessité est l'impossibilité de ne pas être, l'éternité n'est que l'impossibilité de ne pas être à un certain moment ou pendant un certain temps. Pour le monde, être nécessaire par un autre implique en soi être éternel (durer, *dawām*) c'est-à-dire : *ne pas pouvoir ne pas être à un moment, quand sa cause existe*⁵⁵².

On voit donc la différence d'approche de l'argument dans ce traité : d'une certaine manière, au lieu de procéder par une théorie de la causalité, qui déduit les attributs de l'effet de sa cause (la cause est éternelle, or l'effet dure autant que sa cause, donc l'effet est éternel), l'analyse sémantique procède plutôt de l'effet à la cause (le monde « existe » et « dure », or « exister » et « durer » se disent en un seul sens, donc Dieu « existe » « éternellement »). Le résultat est le même : voilà que, de la nécessité de l'action divine, découle, conséquence irrégieuse pour les théologiens, l'éternité du monde. On dirait volontiers du Dieu d'Avicenne ce que dit le perroquet Laverdure aux clients du bar de « La Cave », dans *Zazie dans le métro*, quoiqu'en un autre sens : « Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire ». « Tu causes, tu causes », c'est ce que nous venons de voir. « C'est tout ce que tu sais faire », c'est ce que nous allons voir : « tout » ce que Dieu sait faire, car il n'y a rien d'autre pour faire (volonté, intention etc.). Tout ce que Dieu « sait » faire, puisqu'en effet, pour Dieu, ce va être une même chose, que penser et faire.

5. Nécessité = Toute-Puissance ? Théologien et philosophe, même combat ?

⁵⁵² Ṭūsī, *Maṣārī' al-muṣārī'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 172-173.

Revenons un instant au début d'*Ishārāt* V. On a vu qu'Avicenne y polémique avec le théologien sur la nature de la création. Pierre de touche de l'opposition entre philosophie et théologie. Or, on y voit Rāzī amorcer une paradoxale réconciliation. D'abord, en V, 1, où l'on voit Avicenne distinguer une idée théologique du créateur comme cause d'existence, de son idée philosophique comme cause d'existence *et* de subsistance, Rāzī, désamorçant le conflit, met l'accent sur un point de détail significatif : attribuant telle opinion aux théologiens, Avicenne dit non pas : « on dit », mais « on a parfois pu dire ». Autrement dit, l'illusion critiquée comme l'opinion « des théologiens » ne l'est que d'une partie d'entre eux, et de la plus petite partie avec cela. Quand le philosophe fait découler la notion théologique de la création de sa prénotion commune, quand il croit que critiquer celle-ci, c'est critiquer celle-là, de deux choses l'une : en fait, d'une part, l'opinion théologique la plus généralement partagée rompt déjà avec le sens commun ; d'autre part, attribuer telle illusion à tous les théologiens serait calomnie. Car l'opinion de « la plupart des théologiens » est plus compliquée que cela : certes, pour eux, la substance n'a plus besoin d'un agent après sa création. Plus besoin parce que la substance subsiste par soi. Mais encore besoin quand même parce que, pour ce qu'elle subsiste, la substance n'en a pas moins besoin d'accidents, sinon tous, au moins celui de subsistance (*baqā'*). Ainsi, la substance a besoin d'accidents, qui ont besoin d'un agent : la substance n'a donc, certes, qu'*indirectement* besoin d'un agent, mais pas moins besoin pour autant. Le dogme théologique de la création est donc non seulement plus loin de l'opinion commune que ne le croit Avicenne, mais même, est plus proche de son idée philosophique, n'en déplaie aux philosophes. Qu'on entende cela comme on voudra : soit la critique philosophique anti-théologique ne porte pas ; soit même elle révèle un terrain d'entente possible entre philosophes et théologiens. La création, que ce soit la genèse (*ḥudūth*) des théologiens ou l'efficiencia (*fi'l*) des philosophes, a toujours en partage une action de *conservation dans l'existence*, indirecte ou directe, c'est selon, mais conservation toujours. Premier pas en direction du philosophe : le Créateur est non seulement une cause d'existence, mais de subsistance. Il maintient l'être par une causation perpétuelle et une création continuée.

Ensuite, on a vu que Rāzī cherche à minimiser la distinction entre « agir » et « créer » – entre causalité efficiente et genèse (V, 2). Non seulement par l'analyse conceptuelle qu'on a vue, mais, plus profondément, il distingue, toujours en V, 2, deux questions : (Pb1) Quelle chose a besoin d'un agent ? (Pb2) Pourquoi en a-t-elle besoin ? Or si cette deuxième question est encore un lieu d'opposition entre philosophes et théologiens (la raison de la dépendance causale est la possibilité pour les uns, l'originalité pour les autres), il est notable que, pour le coup, Rāzī prenne résolument fait et cause pour les philosophes. Voici ce qu'il objecte aux théologiens : l'originalité étant une qualité de l'existence, elle est donc postérieure à l'existence, elle-même postérieure à la création, elle-même postérieure à la relation causale, elle-même postérieure à sa raison suffisante. Rāzī est donc non seulement d'accord avec Avicenne, mais il va intégrer cet article à sa théologie ash'arite (*Muḥaṣṣal*, « Division des êtres en nécessaire et en possible », « Propriétés du possible »)⁵⁵³. Son *Commentaire* esquisse un rapprochement évident avec la théorie philosophique de la création : le possible est créé non pas en tant que créature, mais en tant que possible. Il faudra donc que le reste suive : si c'est parce qu'il était possible que l'être serait créé, ce ne peut être que par nécessité. Car seule la nécessité peut convertir le possible en existant.

⁵⁵³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 120-121.

Mais il y a plus : Rāzī insiste sur l'accord de fond entre théologiens et philosophes sur le fait que le monde, fût-il prééternel, a besoin d'une cause. Il n'y aurait de divergence que dans les termes : les théologiens opposent à la théorie philosophique de la causalité (*al-'illa wa l-ma'lūl*) une théologie de la Toute-puissance : la différence, c'est que si pour les uns la cause (*mu'aththir*) de l'existence du monde est *puissante* (*qādir*), pour les autres, elle est plutôt *nécessitante* ; en particulier, les êtres éternels n'ont pas besoin d'un agent puissant et volontaire, mais d'une cause nécessitante. D'ailleurs, pour ce même Rāzī qui minimise ici la différence, c'est le point de divergence fondamental entre théologiens et philosophes (*Muḥaṣṣal*, Théologie, « Des attributs », « Des attributs positifs », « Que Dieu est puissant pour tout le monde, hormis les philosophes »). Là c'est une affaire d'importance, ici c'est un détail. D'une certaine manière, ce n'est encore, entre philosophes et théologiens, qu'une question de mots. Les uns la disent puissante, les autres nécessitante, mais tout le monde est d'accord, c'est merveille : tous les êtres dépendent d'une cause pour exister et subsister. Certes, il y a un petit désaccord : sur les êtres éternels. Mais on ne va quand même pas se quereller pour si peu.

Puis [Rāzī] dit : en vérité, la divergence, sur ce point, entre les philosophes et les théologiens n'est que terminologique. En effet, les théologiens reconnaissent que le monde, à supposer même qu'il soit éternel, peut être produit par une cause, mais s'ils rejettent les notions de cause (*'illa*) et d'effet, ce n'est pas pour cette raison, mais parce que l'agent (*mū'aththir*) de l'existence du monde doit être puissant.

Quant aux philosophes, ils s'accordent sur ceci, qu'un être éternel ne peut être causé par un agent volontaire : ce sur quoi ils sont d'accord, c'est donc que, pour ce qu'une chose est éternelle, elle ne peut dépendre d'un agent puissant et volontaire, mais d'une cause nécessitante. S'il en est ainsi, il est évident qu'il n'y a pas de divergence sur cette question.⁵⁵⁴

En tout cas, il apparaît que Rāzī travaille à un projet de réconciliation entre les doctrines théologique et philosophique de la création. Il s'attache à gommer les différences. Mais ce faisant, il se met dans de beaux draps. Car sur le chapitre de la création, on observe une impertinence analogue à celle que l'on observe sur le chapitre de la psychologie, consistant à bien vouloir les antécédents, mais pas les conséquences : là, on voulait bien d'une âme distincte du corps, immatérielle et immortelle, mais pas d'un bonheur et d'un salut uniquement intellectuels ; ici on veut bien que ce soit parce qu'il est possible que l'être est créé, on veut bien que cet être ait besoin d'une cause non seulement pour exister, mais pour subsister, mais surtout pas que le monde soit éternel, ce qui est quand même une conséquence infaillible. Etant entendu que (Th1) Dieu est éternel, comment soutenir que (Th2) l'être créé l'est comme possible, que (Th3) l'effet dure autant que sa cause, mais que (Th4) le monde n'est pas éternel ? Il y a là un hic : si l'effet est toujours soutenu par sa cause, comment l'effet a-t-il jamais pu ne pas être ? Ṭūsī ne sera pas en reste, qui, ayant pris dès l'abord des options nettement plus nécessitaristes que Rāzī, aura aussi à un moment de sa carrière philosophique, à concilier ces deux positions. A la limite, Rāzī pourra toujours s'en sortir par les options antinécissitaristes (il n'est pas vrai qu'un agent ne saurait manquer d'agir : un effet peut ne pas se produire) et discontinuistes de son ontologie ash'arite (une cause peut bien causer *tout le temps* son effet, mais le *temps* peut bien avoir un début et une fin, une chose peut ne plus être pendant un certain moment, puis être à nouveau etc.). Nous renvoyons à la discussion du statut ontologique du temps vu au chapitre précédent. Le secret gît dans la volonté divine. Rāzī peut se permettre de vouloir le beurre et l'argent du beurre, les antécédents mais pas leurs conséquents, à cette seule condition : avoir un Dieu Puissant et Voulant. Pour Ṭūsī, ce sera une autre histoire.

⁵⁵⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 97-98.

On ne s'étonnera donc pas de voir Ṭūsī prendre le contre-pied pour éloigner théologiens et philosophes, que Rāzī tâche de rapprocher. A l'inverse de Rāzī, Ṭūsī non seulement accuse le contraste entre la nécessité des philosophes et la toute-puissance des théologiens, mais il insiste sur l'incohérence de ceux-ci :

Je dis : [Rāzī] fait un compromis inacceptable pour les partis adverses. En effet, tous les théologiens, sans exception, ouvrent leurs traités par la preuve que le monde est nécessairement créé à l'origine, sans qu'il soit question de l'agent, ni, encore moins, de savoir s'il a ou non la faculté de choisir, puis [seulement] ils mentionnent, après avoir prouvé sa genèse, qu'il a besoin d'un créateur et que son créateur a nécessairement le choix, parce que, si [au contraire] il le déterminait par nécessité, le monde serait éternel, ce qui est faux comme ils l'auront prouvé juste avant. Ainsi, il est clair qu'ils ne fondent pas la genèse du monde sur la notion de choix, mais le choix sur la genèse. Mais ils ne sont pas tous d'accord pour rejeter l'idée de causalité. En effet, les partisans mu'tazilites de la théorie des modes la soutiennent explicitement. De plus, le parti de notre savant éminent, je veux dire les ash'arites, affirment l'existence, avec le Premier Principe, de huit êtres éternels qu'ils appellent ses attributs.

Il est donc clair que pour eux, il y a neuf êtres nécessaires par soi, et que pour eux ils sont causés par une essence nécessaire. Sauf qu'ils se gardent bien de le dire explicitement, car ils n'ont rien à opposer à cette idée. On voit donc qu'ils ne sont pas d'accord pour récuser la doctrine de la causalité, bien qu'ils soient d'accord pour soutenir celle de la genèse.

Quant aux philosophes, ils n'avertissent pas qu'un être éternel ne peut être causé par un agent doué de choix, mais soutiennent qu'un effet éternel ne peut être produit que par un agent qui agit toujours et pleinement, et que l'effet d'un agent qui agit ainsi ne peut pas ne pas être éternel. Or, comme le monde est pour eux un effet éternel, ils le rapportent à un agent éternel et parfait, en tout cas dans les sciences physiques. De plus, le premier principe étant selon eux un agent éternel et parfait, ils jugent que le monde qu'il produit est éternel, en métaphysique. Ils ne soutiennent pas non plus qu'il n'est pas puissant ni volontaire, mais que, pour ce qu'il l'est, son essence n'est pas multiple. Son activité n'est pas comme l'activité volontaire des animaux, ni comme l'activité des êtres de nature corporelle, déterminés, comme on va le voir par la suite.⁵⁵⁵

Résumons : les théologiens s'accordent sur la genèse du monde. Mais, premier point important : selon leur ordre des raisons, les théologiens « ne fondent pas la genèse sur le choix, mais le choix sur la genèse » : l'agent volontaire est déduit de la genèse du monde et non l'inverse. Le dilemme est le suivant : Dieu choisit ou nécessite. Or il ne nécessite pas, donc il choisit. Le raisonnement théologique prend la forme d'un *modus tollens* :

- (i) Si le monde est éternel, il est nécessité.
- (ii) Or il n'est pas éternel.
- (iii) Donc il n'est pas nécessité.

Pendant, les théologiens, qui voudraient congédier la nécessitation, voudraient bien éliminer la doctrine de la causalité qui va avec, mais ils ne le peuvent ; ils sont obligés de la restaurer sous diverses formes et ils divergent sur le contenu à donner à la cause et à l'effet : chez les mu'tazilites c'est la théorie des modes qui en tient lieu ; chez les ash'arites, c'est la théorie de l'essence et des attributs divins (qui par surcroît, perfidie de notre auteur, est un associationisme, puisqu'elle crée neuf petits dieux).

De l'autre côté, les philosophes soutiennent que (Th1) *un effet éternel ne peut être produit que par un agent qui agit éternellement et parfaitement (thèse physique)* ; (Th2) *l'effet d'un agent qui agit éternellement et parfaitement ne peut être qu'éternel (thèse métaphysique)*. La différence d'accent est la suivante : en physique, on va de l'effet à la cause par un raisonnement *quia* ; en

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

métaphysique, de la cause à l'effet par un raisonnement *propter quid*. Du reste, ils ne soutiennent pas que (Th3) un effet éternel ne peut être produit par un agent volontaire, ni que (Th4) le premier principe n'est ni puissant ni volontaire, mais que (Th5) *il peut être à la fois puissant et volontaire sans être multiple* dans la mesure où son activité n'est ni libre, ni déterminée (ni comme celle des êtres volontaires, ni comme celle des êtres naturels). Les réserves de Ṭūsī suggèrent qu'il entend bien conserver au Dieu avicennien les attributs divins traditionnels de la théologie rationnelle (volonté, puissance).

Des philosophes et des théologiens, si les uns imitent les autres, ce sont moins les philosophes qui, avec leur Cause efficiente, se rapprochent des théologiens et de leur Agent omnipotent, que les théologiens qui, avec leurs « attributs » et leurs « modes », se rapprochent des causes secondes des philosophes, êtres « éternels-mais-causés » intermédiaires entre Dieu et le monde. Avec cette différence que, au moins, chez les philosophes, ces causes sont hors de Dieu, alors que chez les théologiens, elles sont *en* Dieu : chez les uns, ce ne sont que des êtres possibles, chez les autres, des êtres nécessaires, tout causés qu'ils soient. Ṭūsī affirme bien, le perfide, que les attributs du Dieu des ash'arites sont ensemble *causés* et *nécessaires par soi* (ce qui ne se peut pourtant, s'ils sont causés). Les polissons ! Des polythéistes.

Ainsi, Rāzī et Ṭūsī sont au fond d'accord pour montrer que la théorie de la causalité est inéliminable, et on peut même voir que Ṭūsī, qui ne veut pourtant pas la réconciliation des théologiens et des philosophes sur ce point, y œuvre, malgré qu'il en ait, encore plus que son adversaire. En effet, on note cette différence d'accent : là où Rāzī n'accuse qu'un léger contraste entre causalité nécessaire des philosophes et Toute-puissance divine des théologiens, Ṭūsī le réduit encore par la thèse (Th5) ci-dessus : la doctrine philosophique ne dit pas que Dieu n'est pas puissant et doué de choix, mais seulement que cela n'affecte pas son unité. Ainsi, une ontologie de la nécessité n'est pas incompatible avec une théologie de la puissance. Cette question est subordonnée à la question plus fondamentale de l'unicité divine (nécessitation ou choix, c'est pareil, du moment que l'unité est sauve). Bref, Ṭūsī diminue la distance entre la doctrine philosophique de la causalité nécessaire et la doctrine théologique de la Toute-puissance volontaire, pour accuser au contraire celui entre la doctrine théologique de la genèse et la doctrine philosophique de l'éternité du monde. Au fond, la ligne de fracture entre philosophes et théologiens ne se réduit pas vraiment au dilemme « Toute-puissance divine ou nécessité intégrale », qui n'en est pas vraiment un, mais bien plutôt au dilemme « éternité ou genèse ». Car il apparaît que le théologien 1) ne se donne même pas la puissance divine (dont il ose pourtant se prévaloir contre le philosophe), mais la déduit ; en plus 2) il la déduit d'un pseudo-fait, la genèse du monde, et 3) il reste irréductiblement un déterministe qui s'ignore – non moins que le philosophe à qui il en fait grief. A l'inverse, si Ṭūsī s'étudie à montrer que le philosophe ne nie pas la Toute-puissance, c'est que lui-même y tient : il en fera d'ailleurs un article fondamental de sa théologie duodécimaine, le premier attribut de Dieu.

A l'inverse, chose remarquable, quand Rāzī accepte la thèse avicennienne que l'être est créé en tant que possible, et non en tant que créature, Ṭūsī doute. Contre la lettre de la doctrine d'Avicenne, et l'accord de Rāzī, notre commentateur ne semble pas du tout sûr qu'un effet dépende de sa cause *parce qu'il est possible, tout possible n'étant pas actuel*. En effet, récusant l'interprétation de Rāzī, Ṭūsī nous dit qu'il importe peu ici de savoir si c'est parce qu'il est possible que le possible est causé : car « si c'était parce qu'il est possible, *et que le possible n'existait pas et ne dépendait pas d'un agent* »⁵⁵⁶, cela ne répondrait pas à la question qui seule importe, à savoir si le

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.

possible est causé pour exister et/ou pour subsister. Autrement dit, la question avicennienne suppose qu'on se donne un possible déjà existant et dépendant de sa cause. Mais cela ne va pas de soi : notre auteur conçoit un possible abstraction faite de son existence, et de ses causes. Cela même qui n'est noté que comme en passant est d'une importance capitale. Il ne semble pas qu'Avicenne ait jamais été jusqu'à concevoir du possible non existant : n'oublions pas que pour Avicenne le possible désigne une modalité *de l'être* et une classe *d'êtres* (IV, 9 : division de l'être en nécessaire et en possible). Pour le coup, Rāzī semble peut-être plus près des vues d'Avicenne que Ṭūsī. Nous aurons l'occasion de voir l'effet immense produit par cette petite différence de vue sur la conception de la science divine chez Ṭūsī.

Autrement dit, sur la base des mêmes prémisses, on a deux lectures divergentes du nécessitarisme, et également éloignées d'Avicenne, ce qui rend la chose encore plus cocasse : l'une (celle de Rāzī) veut bien que l'être soit créé parce qu'il est possible, que l'effet possible dépende de sa cause, mais ne veut pas que *toute* cause soit nécessitante (il y a des agents volontaires). L'autre (celle de Ṭūsī) veut bien les mêmes antécédents, mais pas que la cause soit *toute* nécessitante (il y a des possibles non créés). L'un ne veut pas d'un Dieu nécessitant, précisément parce que son Dieu est puissant (puissance implique choix). L'autre ne veut pas d'un Dieu Tout-nécessitant, précisément parce qu'il y a du possible *en soi* – à prendre à la lettre : du possible qui ne peut n'être jamais actualisé.

6. Dieu nécessitant, Dieu Tout-Puissant ? Puissance/possibilité/potentialité

Mais le début d'une réconciliation entre la Toute-puissance des théologiens et la nécessité des philosophes n'est pas plus tôt esquissé, qu'on voit la Toute-puissance diminuée par cela même qui vient d'être accepté : que tout être créé original doive d'abord être possible. C'est parce qu'il est possible que l'être créé est créé. Problème : si c'est parce qu'il est possible, c'est en vertu non pas de la puissance de l'agent, mais du potentiel de la chose. La puissance de faire exister doit être dès l'abord bornée par un potentiel déjà « existant » (d'une certaine manière) : le sujet possible. Cette limitation de la Toute-puissance, qui vient buter sur les choses, qui quoique non existantes, n'en sont pas moins déjà quelque chose, des essences, se redouble du paradoxe suivant, qu'on a vu au chapitre précédent au sujet de la distinction de l'être et de l'essence : c'est que, avant que Dieu créât le monde, il y avait déjà quelque chose ; avant que Dieu fît des êtres, il y avait déjà des essences.

Le statut de l'attribut de Toute-puissance est du reste difficile à déterminer dans le Dieu d'Avicenne. Celui-ci est évoqué à deux reprises. Dans le contexte de la science divine (VII, 19), cet attribut est contrasté avec celui de *science*⁵⁵⁷ : la puissance est un attribut stable, dont le sujet ne change pas quand son objet change (si je suis puissant, j'ai autant de pouvoir sur Zayd que sur 'Amr), quand la science est un attribut stable, mais dont le sujet change quand il change d'objet (quand je pense à Zayd, je ne pense plus à 'Amr). Plus intéressant est un passage où sont contrastées *possibilité* et *puissance* – où il est prouvé que tout être originé doit être précédé par un substrat (V, 6)⁵⁵⁸ :

Autre chose est la possibilité (*imkān*), autre chose la puissance (*qudra*). En effet, on ne peut rien (sous-entendu pas même Dieu) sur l'impossible et si l'on n'y peut rien, ce n'est pas faute de puissance : c'est que celui-ci n'est pas possible en soi. On a beau être aussi puissant qu'on veut : on ne peut rien sur l'impossible. Pour autant, il n'y a pas de *causa sui* : il ne suffit pas d'être possible en soi pour exister, il faut bien de la puissance pour faire exister le possible. De plus, ce qui est possible

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 340.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, pp. 115-128.

l'est *en soi*, alors qu'il n'y a de puissance que *d'un agent* : la possibilité est une propriété de la chose même, la puissance, de l'agent qui agit sur la chose.

Ce n'est donc pas d'abord et avant tout parce qu'il est « pu » par un autre (*maqḍūr 'alayhi*), mais parce qu'il est possible par soi, que l'être est créé. Tout être originé était possible (*plutôt qu'en la puissance d'un agent*) avant que d'exister. Or il n'y a de possibilité que *de quelque chose* – d'exister ou de devenir (*ṣayrūra*) : la possibilité est une propriété *relative* (*amr idāfi*), impensable par soi seule, toute propriété relative est un *accident*, et tout accident existe *dans un substrat*. Ainsi donc, tout ce qui est créé a dû d'abord être possible et tout ce qui est possible, avoir d'abord un substrat (CQFD).

Si l'on ne sait pas bien le rang de la Toute-Puissance parmi les attributs divins, celle-ci subit quand même un sale coup. Pour le dire en termes scotistes, Avicenne introduit une distinction entre Puissance absolue et Puissance ordonnée. La Toute-Puissance de l'agent n'est bornée par rien, sauf par la possibilité des choses sur lesquelles elle s'exerce. Elle peut tout, sauf l'impossible. La Puissance est ordonnée à la possibilité. Certes, par soi seule, la possibilité n'est ni concevable (pour l'intellect), ni efficace (dans la réalité), mais elle conditionne l'action de l'agent. Pire : la puissance est ordonnée à la possibilité, elle-même ordonnée à un sujet premier ou matière. Double dépendance fort peu à l'avantage du Tout-Puissant – subordonné, le pauvre (qui sera qualifié de Riche !), à la matière.

Le Dieu des philosophes paraît ainsi doublement impuissant : car si la puissance d'un agent est subordonnée à la possibilité en soi des choses, celle-ci est encore subordonnée à un substrat ou une matière. Loin qu'il soit créé directement par Dieu, l'être créé est affecté d'une double postériorité : (1) postériorité de l'origination à la possibilité, (2) postériorité de la possibilité à un sujet donné.

Toute possibilité est relative à l'existence, sous deux rapports :

- par accident : elle appartient à la chose relativement :
 - à l'existence d'autre chose en elle (ex : tel corps pourrait être de telle couleur) ;
 - à sa transformation en un autre être (ex : l'eau peut se changer en air, la matière peut passer en acte) ;
- par essence (ex : il pourrait y avoir telle couleur, une forme, une âme) : elle appartient à la chose relativement à l'existence même et doit être :
 - soit dans un sujet ;
 - soit dans une matière ;
 - soit avec une matière.

Ce sujet peut être :

- sujet de la possibilité, qui est un accident ;
- sujet du créé, si celui-ci est un accident ;
- matière du créé, si celui-ci est une forme.

Ainsi, la possibilité *précède* l'existence.

Par contraposition, si tout être original doit d'abord avoir été possible, donc avoir eu un sujet, tout ce qui n'en a pas doit être soit éternel, soit impossible. D'où la nouvelle typologie des êtres :

- non créés :
 - existants = l'éternel ;
 - non existants = l'impossible ;

- créés = les êtres matériels :
 - accident ;
 - forme ;
 - substance composée ;
 - âme.

On est donc devant le paradoxe suivant : on a vu (V, 1-3) que l'être original n'était pas avant que d'être. C'est même à cela qu'on le reconnaît : il est sans précédent. Et pourtant, il a un précédent : tout ce qui est créé a d'abord été possible avant que d'être. L'être créé se caractérise par deux propriétés en apparence contraires :

- (P1) Il n'est pas avant que d'être.
- (P2) Il est possible avant que d'être.

Alors quoi ? N'avoir *pas* été, et cependant avoir *été* possible ? Cette possibilité d'avant l'existence est la « puissance », non pas au sens de puissance de l'agent, mais de potentiel de la chose : tout le créé existe déjà en puissance dans sa matière. On comprend le potentiel scandaleux de la théorie philosophique : avant la création qui est production à l'être, il n'y a *pas d'être*. Sauf *l'être* en puissance. Il n'y a pas d'être. Mais pas non plus de non-être. Ce qu'on entrevoit, plus profondément, c'est que si la création dépend de la possibilité qui dépend d'une matière, la matière n'est pas créée, elle doit être coéternelle à Dieu : c'est un nouvel associationnisme, pire que d'associer à Dieu les formes (les essences coexistant dans la science divine) : lui associant la matière.

La clé de tous les problèmes, c'est donc de comprendre ce que c'est que ce mode d'être de la « possibilité d'exister » comme « possibilité avant d'exister ». Il n'y a encore rien (Dieu n'a pas encore créé), mais il y a déjà quelque chose (des essences possibles). Cela pose au moins deux ordres de problèmes théologiques majeurs :

- Dieu n'est pas Unique :
 - Il a avec lui et en lui des formes (les essences possibles).
 - Il a avec lui et hors de lui de la matière (les sujets où instancier les essences possibles).
- Dieu n'est pas Tout-Puissant :
 - Sa puissance s'arrête où commencent les essences.
 - Sa puissance s'arrête où se rencontrent les matières.

En un mot, Dieu ne crée pas tout : il y a plusieurs êtres coéternels – les possibles et leurs sujets. Avant que d'être, il y a déjà des choses. D'où un premier problème :

- Avant que d'exister, une chose doit être pur néant (*naḥī širf*). Etant pur néant, elle ne saurait avoir d'attribut, *pas même de possibilité*.
- Or un agent n'a de pouvoir sur une chose, avant qu'elle n'existe, que si elle est *distincte* : autrement dit, si *ne pas exister* n'est pas pour autant être *pur néant*. Comment être *puissant sur rien* ? Telle est la question.
- Solution : il est possible qu'une chose soit *à la fois négative* et cependant *individué* : *l'impossible* en fournit le modèle (L'impossible n'est-il pas pur néant ? Et cependant, on sait le distinguer du possible. Nul inconvénient, par conséquent, à ce qu'il y ait *avant l'existence* du non-être cependant individuel : pour ainsi dire « quelque chose » qui soit bien « *quelque* » sans pour autant être « *chose* ». Etonnant paradoxe).

Ce problème est-il surmonté, en voici un second : la possibilité d'être est un attribut paradoxal. C'est un attribut qui, pour être l'attribut d'une chose, n'en précède pas moins cette chose. Possibilité-d'exister est possibilité-avant-d'exister. Qu'est-ce donc cela, l'attribut d'une chose qui préexiste à la chose dont il est l'attribut ? Attribut qui existe quand son sujet n'existe pas encore. Si l'on y ajoute ceci que le possible-avant-d'exister doit déjà être *distinct*, quoique n'étant *rien*, on a un beau paradoxe : la *possibilité d'un être* est la *possibilité d'un non-être*. A entendre : la possibilité d'exister est un attribut d'un sujet non (encore) existant.

Le subterfuge des philosophes consiste ainsi à intercaler un « sujet » entre le non-être actuel et l'être futur. A ce prix, la possibilité n'est pas la propriété d'un non-être pur, mais « seulement » d'un quasi non-être : le sujet, un pur être en puissance. Mais, conséquence non moins paradoxale : la même possibilité devra donc avoir deux sujets. Pire, la possibilité d'une chose doit résider dans une autre. Les philosophes raisonnent ainsi : la possibilité d'être d'un être doit lui être inhérente. Problème : celui-ci, n'étant encore que possible, n'existe pas encore. Et un non-être ne saurait avoir d'attribut : il faudrait que la possibilité d'être d'un être lui soit inhérente ; elle ne le peut, puisqu'il n'est pas encore. Et pourtant, c'est bien *lui* qui est possible : il a beau être un *rien*, il n'en est pas moins déjà *un rien*. Bref, avant que d'être, il n'est pas encore, il est cependant déjà possible. Qu'à cela ne tienne : sa *propre* possibilité doit donc résider *ailleurs* qu'en lui-même – dans un sujet ou une matière. Il faut que sa possibilité soit inhérente à un sujet déjà-là, différent pourtant de son être pas-encore-là. Voilà tout le problème du passage de la possibilité-avant-l'existence à la possibilité-pendant-l'existence : comme s'il y avait transfert de possibilité, du sujet déjà-subsistant de la chose non-encore-existante à la chose existante. Et pourtant, l'attribut *d'une chose* ne saurait exister *dans une autre*.

Troisième problème : la supposée possibilité-avant-l'existence n'est en fait que possibilité-après-l'existence. *La possibilité ne peut pas précéder l'existence*. Elle doit la suivre. Du moins s'il est vrai que la possibilité soit un attribut de relation. Pourquoi ? Parce que la relation est ontologiquement postérieure à ses corrélats : les termes précèdent la relation. Or si la possibilité est essentiellement possibilité-d'existence, si elle est relation d'une essence à son existence, il faut qu'essence et existence précèdent la possibilité. Logiquement, la possibilité suit nécessairement *ce dont* elle est la possibilité. Bref, non seulement, la possibilité ne précède pas l'existence, mais elle la suit. Et même, dernier problème dans la droite ligne du précédent : il n'est même pas sûr du tout que la possibilité soit un attribut *de relation*. Après tout, il y a des êtres (intellects et âmes immatériels, tendances naturelles) qui sont à la fois *possibles* et *non relatifs* à un substrat ou à une matière : la possibilité n'est pas forcément relative à un sujet.

Ces problèmes sont résolus par la clarification du statut ontologique de la possibilité. En premier lieu, il faut distinguer entre êtres de raison (*al-i'tibārāt al-'aqliyya*) et choses extérieures (*al-umūr al-khārijyya*) : un non-être réel, en tant qu'être mental, peut bien avoir des propriétés positives. L'agent n'est donc pas aux prises avec le pur non-être. Qu'il ait déjà affaire à *quelque chose*, quoi qu'il n'existe *rien* dans la réalité, il n'y a rien là d'absurde : il instancie de l'être de raison dans le monde extérieur. Ensuite, qu'est-ce que cela veut dire, que la possibilité d'une chose soit déjà inhérente à son sujet *avant même que celle-ci n'existe* ? Pas plus d'absurdité, ici : c'est que la chose existe en puissance dans son substrat. En effet, la possibilité peut être considérée sous deux rapports :

- comme attribut du sujet en tant qu'elle est en lui *comme un accident dans un substrat* ;
- comme attribut de la chose en tant que relative à elle *comme une relation à un relatif*.

La possibilité peut donc bien résider dans deux choses différentes par transitivité, et de manière non pas diachronique, mais simultanée : si elle réside en une chose qui réside elle-même dans une autre, il n'y a plus aucune difficulté. Or on sait que la possibilité réside dans la chose, qui réside dans un substrat ou une matière : indirectement, la possibilité réside dans ce sujet premier.

Ensuite, la possibilité peut-elle ne pas être un attribut relatif ? Là aussi, la simple mise en lumière du statut ontologique de la possibilité suffit : être mental, mais non réel. Car, certes, un attribut relatif suppose la *préexistence* des relatifs, non pas cependant la préexistence des relatifs *dans le monde extérieur*. Or les relatifs ont une existence mentale et les êtres mentaux se réfèrent aux êtres extérieurs. Donc l'attribut relatif implique seulement l'existence extérieure d'un sujet : la *possibilité d'exister* n'implique nullement *l'existence de la possibilité* ; la possibilité de l'essence n'implique nullement l'existence de l'essence possible. C'est que la possibilité peut encore être considérée sous deux autres rapports :

- comme attribut de *l'essence* (abstraite de l'existence et de la non-existence *pour la raison*) : elle est comme un *accident* dans un substrat (mental : la raison) ;
- comme attribut de *l'existence* : la possibilité est comme une *relation* à un relatif.

Par conséquent, les êtres *séparés* ont beau être par définition *non relatifs* et *non inhérents à un substrat*, la possibilité n'en reste pas moins, en tant qu'attribut de leur essence, *inhérente* à un substrat (l'entendement qui la pense) ; en tant que modalité de leur existence, *relative* (à l'être plutôt qu'au non-être).

Une remarque de Ṭūsī faisait par avance voler en éclat toute mise en question. C'est que si l'on étend l'analyse, ce n'est pas seulement la possibilité qui suppose un sujet préexistant, c'est la nécessité, c'est *même* l'impossibilité : c'est *toute* modalité. Les autres modalités, en tant que telles, sont soumises au même régime que la possibilité, au même statut ontologique. Ce sont les concomitants d'une essence : la possibilité, en particulier, celui d'une essence en tant qu'indifférente à l'existence (abstraite de l'être et du non-être), mais pour autant relatif à son existence. Ces trois modalités se distinguent seulement par ceci que :

- Le nécessaire ne peut être multiple.
- Les possibles sont les multiples essences différentes : tous les êtres du monde.
- L'impossible ne peut exister dans le monde extérieur.

A partir de là, l'interprétation de la question change de dimension. En effet, chez les premiers commentateurs d'Avicenne, cette idée simple que tout créé est d'abord possible et tout possible a d'abord un substrat ou une matière, a été lue en un sens matérialiste. Aussi étrange que cela paraisse : Avicenne n'a cessé de s'en prendre au matérialisme des théologiens (atomisme, corporéité de l'âme, connaissance sensible particulière du particulier sensible, plaisir des sens, résurrection des corps etc.), et ne voilà-t-il pas qu'il est pris en défaut en matière de création : il faut qu'il y ait une matière du possible qui préexiste à la création et qui en plus détermine la création divine. La matière est prête : vas-y, Dieu, tu peux y aller. Cela était donc compris comme l'association d'un être coéternel à Dieu, et pire, d'une limite objective de sa capacité d'action : Dieu ne crée plus tout ce qu'il veut (et pour cause, le Dieu des philosophes ne veut rien : il ne veut pas), il crée tout ce qu'il peut, et il ne peut pas tout (seulement tout ce qui, par sa nature, le laisse faire). L'existence d'une matière première était donc à la fois la promesse d'un monde éternel et l'aveu que Dieu ne crée pas tout.

Face à l'arme fatale de Rāzī, l'argument de la régression à l'infini, Ṭūsī sort la sienne, le statut ontologique de l'être de raison. Rāzī est un obsédé de la prolifération infinie des entités (si l'existence est réelle, il faut qu'elle existe en vertu d'une existence, qui elle-même etc. ; si le principe d'individuation est réel, il faut qu'il soit individué en vertu d'un principe d'individuation, qui lui-même etc. ; si le temps est réel, il faut qu'il soit situé en un temps, qui lui-même etc. ; ici, si la possibilité est réelle, il faut qu'elle soit possible en vertu d'une possibilité, qui elle-même etc.). Résultat : il faut vider le monde de ces entités. Ce n'est que du non-être, du moins des « choses négatives » (*umūr 'adamīyya*). Ṭūsī, lui, est un obsédé de l'être de raison : toutes les « choses universelles » (*umūr 'āmma* : existence, individuation, nécessité, possibilité, antériorité, postériorité etc.) ne sont que des êtres de raison. Ce n'est pas rien, ce n'est pas pour autant réel : entre deux. Comme on va voir, notre auteur a une autre manie : celle du compromis. Providence divine : ni liberté, ni déterminisme, mais entre deux. Science divine : ni active, ni passive, mais entre deux. Choses universelles : non négatives, non positives, mais entre deux. C'est bien de l'être, mais ce n'est que de raison. Quelque chose, mais pas vraiment une chose. Dès qu'il y a un problème, Ṭūsī le met « dans l'intellect ». Sa solution est simple, élégante, et pratique : hyper-intellectualiste.

Par là même, la thèse que le possible a besoin d'un substrat prend un nouveau tour. Il n'est pas à douter que cette doctrine a bien chez Avicenne une coloration matérialiste : la possibilité a besoin d'un substrat *ou d'une matière*. Il n'y a pas d'équivoque : la possibilité d'une forme, fût-elle une âme, réside *dans sa matière*. Si l'on suit la trajectoire de Rāzī, on voit que le premier Rāzī est encore préoccupé par la préexistence de la matière première, le dernier l'est plutôt par la préexistence des essences possibles à la création. Non pas qu'il y ait *quelque chose plutôt que rien*, mais qu'il y ait déjà *quelque chose et pourtant rien*. Ṭūsī liquide définitivement le problème ancien du matérialisme avicennien (l'existence d'une matière première éternelle). Pseudo-problème. Le théologien s'émeut que le possible doive déjà avoir un sujet donc qu'il y ait une matière première éternelle. Mais voyons : le nécessaire et l'impossible aussi : et pourtant, qui songerait à leur prêter une matière ? Le propre de l'être de raison, c'est que, pour ce qu'il a un sujet, il n'a pas forcément de matière. Avec Ṭūsī, l'ontologie avicennienne s'oriente en un sens encore plus spiritualiste, en multipliant à l'envi les êtres de raison. La possibilité n'est qu'un être de raison, et l'être de raison ne repose pas dans l'être réel. Son sujet premier, ce n'est pas la matière, c'est la pensée. La possibilité est pour ainsi dire « délocalisée » : elle passe de la matière extérieure au sujet mental. Ce n'est pas, en vidant les problèmes anciens, sans en créer de nouveaux : Dieu est l'être nécessaire, la cause nécessaire, il confère l'être et la nécessité mais, et la nécessité, et l'être ne sont rien qu'êtres de raison. On va voir les conséquences exorbitantes de cette conception du monde : on verse dans une ontologie formelle abstraite. L'être potentiel n'est qu'être de raison : on entrevoit une ontologie du virtuel pur, du possible inactuel pur. Mais en même temps, comme on va voir, tout se tient : tout l'être n'existe que comme science (de Dieu). Etre et être pensé, c'est la même chose. Pas tellement étonnant que tout être soit « de raison », puisque tout est « pour la raison », d'abord celle de Dieu.

En tout cas, on observe un paradoxe : Avicenne tâchait de distinguer la *nécessité ontologique* de la *toute-puissance théologique*. Dieu ne peut pas tout sur tout (*qudra*) : son action est limitée par le domaine du possible (*quwwa*). De même que l'*existence* de la série des possibles est limitée par un être nécessaire premier, en retour l'*action* du nécessaire est limitée par le champ du possible. Pourtant, Rāzī minimise la différence : le Dieu des philosophes est une cause nécessitante, le Dieu des théologiens, un agent tout-puissant. Pas de différence. Rāzī, qui semble, comme théologien, le plus loin du philosophe, n'est pas loin d'en être le plus près. Il commence à s'entendre avec Avicenne : le créé existe parce qu'il est d'abord possible ; étant d'abord possible, il a d'abord un sujet

(l'essence possible non existante). Or tout ce qui est possible est créé. Seul bémol : on ne veut pas 1) d'une cause nécessitante, 2) d'un effet éternel. On tient 1) à un agent volontaire, 2) à la genèse du monde.

D'un autre côté, Ṭūsī, qui se fend d'être aussi proche du texte qu'il est possible, nous semble dans l'esprit, aussi loin. Car il approche d'une conception étrange autant qu'étrangère à l'esprit d'Avicenne : celle d'une *ontologie du virtuel pur*. Du *virtuel non matériel*. La matière n'est plus le support du potentiel : l'être potentiel a pour sujet premier l'esprit et la pensée. Autre chose est d'être matériel, autre chose d'être potentiel : puisque si tout ce qui est matériel est potentiel, tout ce qui est potentiel n'est pas matériel. C'est Ṭūsī qui opère cette disjonction entre matière et puissance. Il y a bien de la puissance objective d'essence, qui ne dépend pas de la puissance subjective d'un agent. Il y a bien de la puissance sans matière, bien que non sans support. C'est l'être potentiel pur qui réside en l'esprit : pur être de raison. On est aux antipodes d'un nécessitarisme intégral. Et pourtant, nous en partions comme d'un sûr présumé. Non seulement Dieu ne cause pas tout, parce qu'il ne cause pas tout ce qu'il veut, mais que ce qu'il peut. Mais, prochaine étape : il ne cause même pas tout ce qu'il peut, parce qu'il cause moins qu'il ne se peut faire. Le domaine du possible, le champ potentiel pur, excède le domaine d'action de l'agent.

Rendons justice à notre commentateur : il affirme bien que « ces êtres [possibles] existent dans leur matière en puissance » et que les êtres possibles sont « tous les êtres du monde, *mawjūdāt al-'ālam bi-asrihā* »⁵⁵⁹. Mais que tous les êtres mondains soient possibles ne veut pas dire que tous les êtres possibles soient mondains. Et le cas-limite des êtres immatériels purs, pourtant possibles, a mis ceci en lumière : c'est que la possibilité non seulement n'a pas à résider dans la matière, mais même réside par excellence dans le sujet immatériel pur – la pensée pure.

Résumons : comment comprendre la proposition avicennienne : « la possibilité a besoin d'un substrat ou d'une matière » ? (1) Il nous semble que les théologiens ash'arites, jusqu'au premier Rāzī compris, la lisent d'abord ainsi : « la possibilité a besoin d'un substrat *c'est-à-dire* une matière » (« ou » = « autrement dit »). Il existe donc toujours déjà une matière première : le monde est donc éternel. (2) Pour Avicenne lui-même, nous pensons qu'il faut comprendre : « la possibilité a besoin *ou bien* d'un sujet (si c'est une substance immatérielle), *ou bien* d'une matière (si c'est une substance matérielle) ». L'alternative fait la part des substances spirituelles et des substances matérielles, des intelligences et des âmes d'une part, des corps d'autre part. (3) Pour Ṭūsī, on doit comprendre : « la possibilité a besoin d'un sujet ou (c'est-à-dire)... d'un esprit ». La possibilité n'est qu'un être de raison : aussi ne peut-elle être « dans » une matière, mais seulement dans la pensée. Oui mais, dira-t-on, ce n'est pas moins un attribut de relation : il faut donc bien qu'elle *se réfère* à un être extérieur. Que non ! Car la possibilité désigne non pas la référence à un être réel, mais le mode de relation *d'une essence à son existence*. Nul besoin qu'elle existe *in concreto* : il suffit qu'elle existe *in mente*. (La « possibilité » qui existe « dans la matière » est en fait seulement la « préparation », ou « disposition »).

En tant que commentateur, en appliquant les préceptes mêmes du nôtre, on peut faire subir au texte de Ṭūsī cela même qu'il fait subir au texte d'Avicenne : en faire surgir ce qui devrait être dit conformément à ses principes, quoique n'étant pas dit explicitement, mais contenu implicitement, en en tirant les dernières conséquences. S'il y a donc bien une chose que nous voudrions avoir fait sentir, c'est ceci : le commentateur le plus proche du texte des *Ishārāt* n'est pas forcément celui qui proclame faire retour au sens d'Avicenne.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

B. Dans l'ordre des causes finales : un antifinalisme radical

1. La perfection divine : vouloir ou devoir ?

a. *Vouloir = manquer = être imparfait*

Après qu'Avicenne a montré qu'un effet ne peut pas ne pas se produire quand toutes ses causes existent (V, 8) et que Dieu cause nécessairement son effet (V, 10), le début des *Ishārāt* VI nous embarque dans les suites de la nécessité aveugle dont les principes d'action viennent d'être proposés, à moins que le finalisme n'en vienne adoucir les traits et en restreindre la portée. A l'un des bouts de la chaîne, Dieu agit avec nécessité, ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait ; à l'autre bout, il agit sans but, il agit « pour rien ». L'idée principale de la preuve qui s'étale de VI, 1 à VI, 8, c'est que si Dieu veut, il se met en-dessous de lui-même. Il ne peut agir pour quoi que ce soit, aux deux sens où on peut entendre « pour » : ni en raison de, ni dans l'intérêt de, quoi que ce soit. Ni « dans l'intérêt de » quoi que ce soit : cela se conçoit aisément, car il est de la dernière indignité pour un maître de rendre service à son valet. C'est être esclave de son esclave que de servir son serviteur : tel serait cru le maître des autres, qui ne laisserait pas d'être plus esclave qu'eux. Autant vaut prêter à Dieu une âme de laquais. Mais, bien plus, c'est encore être dépendant que d'obéir à une raison (*limayya*), car c'est être « déterminé » à agir :

Quelle horreur que de prétendre que les choses supérieures tâchent de faire quoi que ce soit pour celles qui sont au-dessous d'elles, sous prétexte qu'elles feraient bien, et feraient quelque chose de bien – car ce serait une bonne action, de ces choses qui conviennent aux nobles choses –, que la Réalité Première fait une chose en vue d'une autre, et qu'elle a une raison d'agir. (VI, 3)⁵⁶⁰

Le supérieur ne désire rien pour l'inférieur, qui lui tiendrait lieu de but. Car ce qui est pris pour but se distingue de son opposé lors du choix et, pour celui qui le choisit, il vaut mieux et s'impose davantage. Par conséquent, si l'on pouvait dire de ce but qu'il valût mieux, qu'il fût meilleur, *en soi*, mais ensuite que ce n'est pas pour son agent qu'il vaudrait mieux, qu'il serait meilleur, de le désirer et le vouloir, ce ne serait pas un but. Ainsi donc, le Généreux et Souverain Véritable n'a pas de but, et le supérieur n'a, eu égard à l'inférieur, aucun but. (VI, 5)⁵⁶¹

On ne saurait dire plus clairement que Dieu n'est déterminé ni en amont par une raison suffisante, ni en aval par un but.

Deux propositions d'interprétation, qui ne portent pas tant sur le contenu que sur la structure du texte s'opposent, où il y va de la compréhension des étapes du raisonnement d'Avicenne. D'abord, en commentant le titre du chapitre, Rāzī commet dans l'ordre des causes finales une erreur symétrique à celle que commettent les théologiens dans l'ordre des causes efficientes :

L'excellent commentateur dit : la fin d'une chose, c'est ce vers quoi elle se meut, alors que quand elle y arrive, elle s'arrête.

En fait, c'est seulement la fin du mouvement. Mais la fin en général a une extension plus large, à savoir : ce en vue de quoi l'effet est produit par sa cause efficiente.⁵⁶²

⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 158.

De même qu'il y avait là confusion entre *action* et *action volontaire*, il y a confusion ici entre *fin* et *fin du mouvement*. Quand on s'imagine de la volonté dans l'action, on s'imagine du mouvement dans la réalisation : c'est la poursuite de l'illusion démiurgique. Rien d'étonnant à cela : c'est la suite du modèle anthropomorphique de l'action (on renvoie à la description de l'action volontaire en psychologie : après la division de l'âme humaine dans les deux fonctions de la perception et de l'action, l'action, elle, commence avec la détermination de la volonté par la perception, et finit avec le mouvement des organes qui accomplissent l'action volontaire). Or, de même que dans un cas, il y a une action « absolue » (sans volonté), dans l'autre, il y a une finalité « absolue » (sans mouvement). Sinon, il y aurait une pétition de principe, et le gros du chapitre est déjà fini avant que d'être commencé : si la finalité est vraiment la fin du mouvement, étant entendu que Dieu n'est pas un corps (d'après IV, 23), Dieu ne se meut pas, et donc on ne voit même pas pourquoi on aurait à prouver que Dieu agit sans fin.

Ensuite, pour Rāzī, le chapitre se propose trois objets :

- (1) montrer que tout agent intentionnel ou volontaire cherche à se perfectionner par son action (VI, 1-8). Or le créateur ne peut être perfectionné par rien d'autre : ce n'est donc pas un agent intentionnel, ni volontaire, mais un agent nécessitant ;
- (2) prouver l'existence des intellects (VI, 9-35) : le mouvement des sphères est un mouvement de désir et d'imitation (*ḥaraka shawqiyya wa tashbihiiyya*) ; or le supérieur ne se meut pas en vue de l'inférieur (sinon, c'est que le supérieur se perfectionne par l'inférieur, ce qui ne se peut) ; donc il existe des intellects ;
- (3) expliquer le système de l'être.

Le premier moment se situerait donc exactement dans la continuité de la fin des *Ishārāt* V : la cause première est bien une cause nécessitante, et la doctrine de la genèse du monde, reposant sur le fait que Dieu a *voulu*, fût-ce de toute éternité, que le monde fût créé à un moment donné, est fautive. Quant à Ṭūsī :

Je dis : ayant établi au ch. 4 que l'être a un premier principe, il lui fallait montrer comment celui-ci agit en tant que principe (*kayfa mabda'iyyatuhu*), ce qu'il fait au chapitre suivant, qui traite de la fabrication et de la création (*al-ṣan' wa l-ibdā'*). Après avoir mentionné les actions, il lui fallait indiquer leurs fins. Il commence donc par indiquer leurs propriétés universelles, à savoir que tout agent n'agit pas en vue d'une fin, mais seulement certains. Puis il indique les fins de cette seconde sorte d'actions, ce qui prouve l'existence d'êtres organisés, qui sont les principes des fins de ces actions, et même de l'existence de cette sorte d'agents, ce qui le conduit, pour achever l'examen, à établir l'existence de ces êtres, puis leur organisation, du Premier Principe au dernier degré.⁵⁶³

Le sujet est assez grave pour donner lieu à la première grande controverse entre nos auteurs sur ce chapitre (VI, 8)⁵⁶⁴. Il y va, selon Ṭūsī, de la possibilité de rendre raison de l'existence du monde, étant donné les prémisses précédentes : « *si les causes supérieures n'agissent pas en vue des êtres inférieurs et si les êtres soumis à la génération et à la corruption ne sont causés ni par volonté, ni par intention, ni par hasard, ni de manière absurde, il faut montrer pourquoi et comment l'ordre visible dans le monde de la génération et de la corruption est produit par ces causes* » (VI, 8)⁵⁶⁵.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, pp. 171-173.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 170.

D'abord, nos deux auteurs ne s'entendent ni sur l'objet, ni sur la structure de l'argument de la première unité thématique (VI, 1-8)⁵⁶⁶. Selon Rāzī, Avicenne veut montrer que tout agent intentionnel et volontaire cherche à se perfectionner par son action :

Si un agent est volontaire, il est meilleur pour lui d'agir que de ne pas agir. Tout agent volontaire cherche donc à se perfectionner par son action. Mais on ne peut pas à la fois être perfectible et autosuffisant, souverain et généreux. Or le créateur a ces trois derniers attributs : ce n'est donc pas un agent volontaire. Cependant, il se peut encore qu'il se perfectionne, non que son action soit un bien en soi ou utile aux autres, mais parce qu'il serait louable d'agir, blâmable de ne pas agir. S'il est vrai qu'un agent volontaire est perfectible, il faut donc que le supérieur n'agisse pas en vue de l'inférieur. A ce prix, Dieu peut donc bien être provident, sans pour autant être volontaire.

Or pour Ṭūsī, l'objet de l'argument d'Avicenne n'est pas de montrer que *tout agent volontaire est perfectible*, mais que *les principes supérieurs agissent sans but*, la première thèse n'étant qu'une prémisse de la seconde. Ṭūsī justifie l'argument par cercles concentriques régressifs : pour thématiser les fins, Avicenne commence par thématiser les fins des actions des principes supérieurs et pour thématiser les fins des actions des principes supérieurs, il commence par exposer trois attributs du Premier Principe – autosuffisant, souverain et généreux – pour trois raisons : ils sont 1) reconnus par tous, 2) propres au Principe et 3) connotent une action sans but. De là, Ṭūsī construit l'argument comme suit :

- (i) VI, 1 : définition d' « autosuffisant » ;
- (ii) VI, 2-3 : objet de l'argument : le supérieur agit sans but ;
- (iii) VI, 4-5 : définition de « souverain » et « généreux » ;
- (iv) VI, 6-7 :
 - thèse : si un agent a l'intention d'être utile à autrui *ou* de faire le bien pour le bien, alors il est perfectible ;
 - extension de cette thèse à *tous* les principes supérieurs : si les cieux se meuvent d'un mouvement volontaire, ils ne sont pas mus par des principes supérieurs ;
- (v) VI, 8 : définition de la Providence, ou comment l'ordre universel des êtres soumis à la génération et à la corruption est produit par des principes agissant sans but.

Cette reconstruction de l'ensemble de l'argument n'est évidemment pas indifférente, car toute la série d'objections en dépend. Pour Rāzī, étant donné la construction qu'il en propose, cet argument est rhétorique et dialectique : il repose sur des pétitions de principe (« si le créateur est un agent volontaire, alors il n'est ni autosuffisant, ni souverain, ni généreux », « si c'est un agent nécessaire, alors il ne mérite pas d'être blâmé »). Bref, les deux prémisses problématiques sont précisément celles qui instruisent la question du caractère nécessaire ou volontaire de l'action de Dieu, et si c'est pour lui une plus grande perfection que de vouloir ou de nécessiter⁵⁶⁷. Non, le vrai

⁵⁶⁶ *Ibid.*, pp. 159-173.

⁵⁶⁷ Sur ce même sujet, on peut trouver dans la *Muṣāra'a* de Shahrastānī une objection intéressante. Un argument *ad hominem*, typique de la stratégie d'inversion accusatoire des théologiens contre les philosophes : pour vous autres, philosophes, si Dieu veut, il est imparfait ; mais en vérité, c'est vous qui placez Dieu en-dessous de la perfection, puisqu'il n'a *même pas de volonté*. Mieux : Shahrastānī impute à Avicenne la conséquence même que celui-ci impute aux théologiens : Avicenne soutient à la fois que (Th1) Dieu cause parce qu'il est parfait, et *non l'inverse*, et que (Th2) une essence qui produit quelque chose vaut mieux qu'une essence qui ne produit rien. De là, de deux choses l'une : il faut bien admettre ou bien que Dieu n'est pas parfait *par soi*, mais *par son effet*, ou bien que Dieu ne cause quoi que ce soit (car s'il se suffit à lui-même, pourquoi s'embêterait-il à produire autre chose que soi ?). Bref, ou bien Dieu n'est pas une cause nécessaire,

problème, et à côté duquel passe Avicenne, c'est de savoir si Dieu peut ou non être perfectionné *par lui-même*. Or il n'y a rien là contre pour Rāzī. Voilà qui est original : on pourrait concevoir un Dieu *perficiens sui*. Quand Avicenne veut prouver que Dieu n'est pas perfectible *par autre chose*, donc qu'il est parfait, Rāzī prétend qu'on n'a pas atteint notre objet : Dieu peut encore se perfectionner *par lui-même*. Et de fait, il tirerait perfection à bien agir, à faire le meilleur, à commettre des actions louables.

Mais pour Ṭūsī, le problème ne se situe pas sur ce plan de la distinction entre la perfection *par soi* et *par autre chose*, ou plutôt entre la perfection *par son essence* et *par son action*. La question est plutôt celle-ci : ce qui a à tirer un quelconque profit à tirer de quelque chose, n'est donc pas parfait sans elle, n'est donc pas parfait du tout. Bref, là où Rāzī laisse entrevoir que Dieu soit une cause à la fois nécessaire et perfectible (fût-ce par lui-même), n'en déplaît à Avicenne, Ṭūsī maintient au contraire que si Dieu est une cause volontaire, il ne peut pas être parfait *du tout*, parce qu'il manque de la perfection qu'il désire, ce qui seul importe.

b. Téléologie physique/téléologie théologique

Revenons un instant en arrière. En IV, 7, dans le contexte de la discussion du primat de la cause efficiente ou de la cause finale, Rāzī élève trois objections, dont seules les deux premières nous intéressent ici⁵⁶⁸. La première, sur l'idée de téléologie naturelle, par *reductio ad absurdum* :

Les actions naturelles peuvent avoir des causes finales. Or les puissances naturelles n'ont pas de conscience (*shu'ūr*). Et pourtant, si les fins existent, il faut bien qu'elles existent dans leur esprit : or tout agent naturel n'a pas d'esprit. Et pourtant, il faut bien que ces fins existent quelque part : le non-être ne saurait causer de l'être. Il faut donc que les actions naturelles n'aient pas de fin.

Réponse⁵⁶⁹ : Si les êtres naturels n'avaient pas d'inclination par essence (ex : le lieu), le corps ne serait pas mu en vue de sa réalisation. Or c'est un fait (*amr thābit*) qu'il a de telles inclinations. Il faut donc que l'inclination existe en puissance dans le corps naturel et qu'il en ait conscience (de l'ordre du sentiment, *shu'ūr*), avant de la réaliser en acte : c'est la cause finale de son action.

La question est de savoir si *fin* implique *conscience de fin*. Si c'est le cas, il n'y a pas de téléologie naturelle selon Rāzī. Comme il y a une téléologie naturelle, c'est donc le cas selon Ṭūsī. En tout cas, il y a une inversion paradoxale entre la téléologie des philosophes et celle des théologiens : pour Avicenne, les principes supérieurs (Dieu et intellect), substances pensantes par excellence, agissent pourtant sans but, quand les corps naturels, simples substances matérielles poursuivent pourtant des fins : être pensant ne va pas nécessairement de pair avec être volontaire (à la limite, même, plus on pense, moins on veut : c'est pourquoi les hommes les plus bêtes sont aussi les plus dévorés par leurs désirs) et avoir une fin ne va pas nécessairement de pair avec avoir une volonté.

ou bien s'il est une cause nécessaire, il est perfectionné par son effet. Quand le philosophe soutient que si Dieu est volontaire, il est imparfait, le théologien soutient que si Dieu est nécessitant, il est imparfait. Match nul, balle au centre. Ṭūsī est d'ailleurs embarrassé : Avicenne ne soutient pas « *stricto sensu* » qu'une cause active vaut mieux qu'inactive. Mieux, Ṭūsī la considère comme une thèse typiquement ismaélienne (de « prédicateurs », *mudhakkirūn*), selon laquelle toutes les essences sont identiques en tant qu'essences (*bi-l-dhātīyya*) mais distinctes par leur noblesse (*bi-l-sharf wa l-khissa*). Non, la thèse avicennienne est la suivante : ce qui est causé par soi ne peut être causé par un autre. Non pas : (Th1) « *une essence qui produit quelque chose vaut mieux qu'une essence qui ne produit rien* », mais : (Th2) « *tout ce qui est produit par l'essence d'une cause ne peut être causé par autre chose* » : le Dieu d'Avicenne n'est pas perfectionné par sa création. (Voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 196-197.)

⁵⁶⁸ Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. A. Najafzāda, Téhéran, 1384/2005, vol. 2, p. 323.

⁵⁶⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 25.

Voilà la double disjonction philosophique. A l'inverse, pour Rāzī, les principes supérieurs non seulement pensent, mais veulent, et le voulant, agissent dans un but, quand les corps naturels non pensants ne peuvent vouloir et, ne pouvant vouloir, agissent sans fin. Fin implique volonté, volonté implique esprit. En un mot, pour le philosophe, il n'y a pas de téléologie théologique, mais il y a une téléologie naturelle ; pour le théologien, il y a une théologie téléologique, mais il n'y a pas de téléologie naturelle. Le théologien dit au philosophe : il faut au moins de l'esprit pour poursuivre une fin. Le philosophe dit au théologien : il ne suffit pas d'avoir de l'esprit pour avoir une fin, et même il n'y en a pas besoin, et même en avoir est peut-être le plus sûr moyen de n'avoir pas de fin.

Cependant, ici, Ṭūsī se croit obligé d'admettre l'esprit comme condition minimale de la finalité. Mais c'est Avicenne lui-même qui l'y force, à moins de tendre le bâton pour se faire battre. Car en IV, 7, il affirme sans ambages que *fin* implique *représentation de fin*. Ah bon ? Mais alors, et la tendance des êtres naturels non sentants (ex : les éléments, les minéraux) vers leur lieu naturel ?

Seconde objection (mais malheureusement, Ṭūsī la tait dans son commentaire), plus subtile : Avicenne nous dit que la cause efficiente est cause de l'existence de la fin « si toutefois celle-ci est une fin qui a à passer (*taḥdīth*) à l'acte ». Il va de soi, bien qu'on ne le sache pas encore à ce stade, qu'Avicenne veut en exempter les objets du désir des âmes célestes (les intellects – Dieu à plus forte raison). Oui, mais voilà : il y a deux sortes d'agents : volontaires (*'alā sabīl al-qaṣd wa l-irāda*) ou providents (*'alā sabīl al-fayḍān wa l-ināya*). Et seuls les premiers peuvent *originer* leur fin (Rāzī saute sur l'occasion d'y voir une anticipation du dogme de la création comme genèse, *ḥudūth*). Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'analyse avicennienne du primat de la cause efficiente ou de la cause finale (l'agent cause l'existence de la fin ; l'essence de la fin, l'action de l'agent), d'où doit se décider si Dieu est d'abord agent ou fin de toutes choses, vaut avant tout pour un agent volontaire, c'est-à-dire tout ce que Dieu – et les intellects – ne sont pas, qui sont tout *à la fois* (en « même temps », sans relation d'ordre) agents et fins.

2. Nouvelle doctrine de la Providence : une théologie amoral

a. La Providence

La Providence est thématifiée en deux passages distants et contextes distincts (VI, 8⁵⁷⁰ et VII, 22⁵⁷¹). Dans un premier temps, après avoir dépouillé méthodiquement Dieu de toute volonté en tant qu'autosuffisant, souverain et généreux, Avicenne finit par définir la Providence :

Si tu veux t'en tirer, tu ne trouveras qu'un seul moyen : dire que l'ordre universel représenté dans la prescience (*tamaththul al-nizām al-kullī fī l-'ilm al-sābiq*) avec le moment qu'il lui faut et comme il le faut (*al-waqt al-wājib al-lā'iq*), Il le produit de manière organisée, dans les moindres détails, de manière intelligible : c'est cela, la Providence. Ce n'est là que l'idée générale (*jumla*) : on va en parcourir le détail (*tafāṣīl*). (VI, 8)⁵⁷²

La Providence est ainsi la *représentation* de la série infinie ordonnée des moments où il est non seulement opportun (*yalīq*) mais nécessaire (*wājib*) que les êtres surviennent. La Providence est ainsi réduite à un pur fait de science sans morale : l'action de Dieu n'a à être ni bonne ni faite pour l'homme et à la mesure de l'homme. Le providentialisme se trouve singulièrement vidé de contenu,

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 170-173.

⁵⁷¹ *Ibid.*, pp. 345-346.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 170.

en tout cas de ses habituelles connotations. Car *‘ināya*, porte en soi, non pas comme le suggère le terme plus approprié à la perspective avicennienne, *pro-videntia*, l'idée de pré-voyance (qu'on voit bien dans l'exemple maintes fois proposé de la prévision de l'éclipse de lune), mais celle d'assistance. La Providence, en arabe, transforme Dieu en grand Auxiliaire, si l'on ose dire. C'est un auxiliaire de vie qui empêche les choses de mourir, comme elles le feraient d'elles-mêmes.

Puis, dans un second temps, on retrouve la Providence en VII, 22, enclavée entre la thématization de la nature et des modalités de la science divine et l'exposé de théodicée, où l'on justifie l'existence du mal dans le divin Décret : Avicenne définit la Providence comme la science des êtres selon l'ordre le meilleur, de manière encore plus explicite.

La Providence, c'est le fait que la science du Principe comprenne tout (*iḥāṭa ‘ilm al-awwal bi-l-kull*), comprenne que cet univers (*kull*) soit nécessairement tel qu'il le comprend, de façon à être organisé au mieux (*‘alā aḥsan al-niẓām*), et comprenne que c'est lui et sa science qui font qu'il en doit être ainsi : l'être correspond ainsi à ce qui en est connu selon l'ordre le meilleur (*‘alā aḥsan al-niẓām*), sans pour autant que cela exprime une intention et un désir (*qaṣd wa ṭalab*) du Vrai Principe. La connaissance qu'a le Principe de la manière de bien organiser l'être du tout (*al-ṣawāb fī tartīb wujūd al-kull*) est la source du fait qu'il infuse partout le bien. (VII, 22)⁵⁷³

Selon Ṭūsī, le sujet de la Providence est proprement contenu dans ce paragraphe, non dans le précédent. Il faut en effet bien distinguer les deux thématizations, la Providence pouvant être considérée :

- en vue d'autre chose (en l'occurrence pour réfuter une illusion) : dans le contexte de la preuve que le supérieur n'agit pas dans l'intérêt de l'inférieur, il s'agit de faire connaître *la manière dont le système des êtres émane du Principe, à savoir de manière non intentionnelle.*
- pour elle-même : dans le contexte de la preuve que le Principe ne perçoit pas les particuliers sujets au changement, il s'agit de faire connaître *la manière dont l'ordre existant dans ces particuliers émane de Lui.*

La première détermination de la Providence est toute relative et négative, la seconde, essentielle et positive. Nous réservons à plus tard l'exposé de la doctrine de la science divine, car celle-ci mérite un traitement à part.

b. Décret et Prédétermination

Enfin, la doctrine du Décret et de la Prédétermination parachève la théorie de la Providence : où Avicenne vient donner la dernière preuve que Dieu n'a « qu' » une connaissance *universelle* des universaux et des particuliers, à savoir que ce n'est pas lui qui crée les formes *matérielles* (VII, 21) :

Toutes les formes, universelles et particulières, et en nombre infini, des êtres sont instaurées, en tant qu'intelligibles, dans le monde de l'intellect par la création du Principe nécessaire. Or comme la matière ne peut recevoir deux formes à la fois, elle ne peut pas davantage recevoir une telle multiplicité *à la fois*, à plus forte raison. Ce ne peut donc pas être de la création divine (*ibdā'*) que la matière tient l'existence des formes qui lui sont liées, et il faut bien cependant qu'elle soit perfectionnée par le fait que les formes apparaissent et s'actualisent *successivement* en elle pendant un temps infini, *a parte ante* et *a parte post*.

Commentaire de Ṭūsī :

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 345.

Cela étant établi, sache qu'on appelle Décret l'existence de tous les êtres dans le monde de l'intellect (*fī l-'ālam al-'aqlī*), unifiés et totalisés dans l'acte créateur (*'alā sabīl al-ibdā'*), et Prédétermination leur existence dans leur matière extérieure une fois que leurs conditions particulières respectives se sont l'une après l'autre réalisées, comme Il l'a révélé, gloire à Lui : « Il n'y a rien dont les trésors ne soient pas auprès de nous ; nous ne les faisons descendre que d'après une mesure (*qadar*) déterminée » (15 : 21).

Les substances spirituelles et leurs concomitants existent une seule fois dans le Décret et la Prédétermination sous deux rapports, alors que les substances corporelles et leurs concomitants y existent deux fois. Le sens de ce que dit le Maître est alors clair : « toute chose que le Principe fait exister, avec ou sans intermédiaire, est réalisée par Sa Prédétermination, qui est l'application particulière de Son Décret primordial (*tafṣīl qadā'ihī al-awwal*) à telle chose déterminée, de manière nécessaire. »⁵⁷⁴

Ce faisant, Ṭūsī distingue deux modes d'êtres des formes, selon qu'elles existent dans le monde spirituel ou dans le monde matériel, ce qu'il appelle respectivement « Décret » (*qadā'*) et « Prédétermination » (*qadar*), ainsi définis :

- Le Décret est l'existence synthétisée de tous les êtres dans le monde spirituel.
- La Prédétermination est leur existence détaillée dans le monde matériel.

Comme on le voit, notre commentateur se fait aussi un devoir de faire constater la conformité de la doctrine du Décret et de la Prédétermination à la révélation coranique (ce certificat d'authenticité n'est jamais malvenu).

Enfin, substances spirituelles et corporelles diffèrent par leur mode d'existence :

- les substances et accidents spirituels existent *une seule fois sous deux rapports* : c'est-à-dire éternellement *à la fois* en tant qu'universelles et en tant que particulières ;
- les substances et accidents corporels existent *deux fois* : c'est-à-dire éternellement en tant qu'universelles, et non éternellement en tant que particulières.

Il est à remarquer qu'il existe de sensibles différences entre ces notions telles qu'elles sont ici introduites et telles que notre auteur les conçoit ailleurs dans son œuvre ismaélienne⁵⁷⁵. Dans *Rawḍat al-taslīm*, Ṭūsī définit le Décret comme « l'ordonnation primordiale (*taklīf-e awwal*) qui a été établie sur la Table originelle par l'Impératif primordial » et la Prédétermination comme « la détermination originelle (*taqdīr-e awwal*) qui parvint à la Première Intelligence de par l'Impératif primordial ». Le Décret est analogue à une maison construite avec tout ce qu'il lui faut, la Prédétermination, aux fondations des murs et des pièces de la maison. C'est l'Intellect universel qui est homologué au Décret et l'Âme universelle, à la Prédétermination. Pour un avicennien, cela n'a guère de sens car il y a plusieurs intellects séparés et plusieurs âmes célestes.

Ensuite, quand Avicenne traite du Décret et de la Prédétermination en lien avec la Providence pour articuler les deux thèmes de la science divine et de l'existence du mal, Ṭūsī les aborde exclusivement dans le contexte de la thématization du mal. L'Intellect universel et l'Âme universelle « incitent tous les existants à atteindre la perfection et le but qui est propre à chacun et pour lesquels ils ont été créés ». Or Ṭūsī va plus loin qu'Avicenne : « le mal qui se trouve parmi nous ici-bas *ne provient ni du Décret ni de la Prédétermination* ». La cause du mal, ce sont les facultés sensibles, causes d'ignorance, et de là de mauvais choix. Le mal, c'est l'esclave qui veut être libre, le disciple qui veut être maître à la place du maître. On ne peut plus clairement s'écarter d'Avicenne sur

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 345.

⁵⁷⁵ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamût*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 186-187.

cette question, puisque celui-ci soutient dans les paragraphes suivants que le Décret comporte une quantité négligeable peut-être, mais cependant irréductible, de mal. Autrement dit, Ṭūsī prétend aller plus loin qu'Avicenne dans l'exemption de la Providence de tout mal, la faute en revenant exclusivement à l'homme et à sa finitude.

3. Théodicée

La théorie de la Providence introduit les questions de théodicée. Paradoxalement, elle a été vidée de tout contenu juridico-moral, pour instruire une question d'apparence juridico-morale. Or il n'en est rien, et tout de même que la Providence n'est que science sans morale, l'existence du mal n'est qu'effet d'existence, sans morale. La théodicée est elle aussi vidée de tout contenu moral. La question du mal est abordée dans son rapport à la science du Principe : s'il est vrai que le Principe nécessaire perçoive tous les autres êtres, comment le mal peut-il être compris dans Son Décret (VII, 23) ? En fait, pour les philosophes, et contrairement à l'opinion commune et au dogme théologique, bien et mal ne sont pas d'abord des notions *morales*, mais *ontologiques*. Il n'y va pas d'abord du sentiment de plaisir et de peine, mais de l'être et du non-être :

Parmi les choses possibles dans l'existence, il y en a dont l'existence peut être complètement dépourvue de mal, de défaut et de corruption. D'autres ne peuvent exercer leur vertu qu'elles ne produisent un certain mal accidentel, quand les mouvements confluent, que les mobiles se choquent. Enfin, il y a des choses mauvaises, complètement ou majoritairement.

Si c'est la générosité à l'état pur qui est au principe de l'effusion de l'être, qui est le bien et la justice, il faut nécessairement que l'existence de la première sorte de choses soit produite à profusion, comme l'existence des substances intellectives ou du même ordre.

De même, la seconde sorte doit l'être aussi. En effet, c'est un bien grand mal qu'un grand bien n'existe pas, et ne soit pas prodigué sous prétexte de n'éviter qu'un peu de mal. Telle est la nature du feu. Car celui-ci n'exerce sa vertu et n'apporte pleinement son concours à la perfection de l'être, qu'il ne blesse les corps vivants qui viendraient à s'y frotter et ne les fasse souffrir.

De même, les corps vivants ne peuvent avoir leur vertu sans que leurs propres états, au cours de leurs mouvements et de leurs repos, ne puissent en venir à entrer dans des combinaisons et des chocs douloureux avec d'autres du même ordre, comme le feu par exemple. Et la combinaison entre leurs propres états et ceux du monde peut en venir à susciter chez eux une opinion fautive, préjudiciable pour la vie future et la vérité, ou à les soumettre à une agitation excessive, par concupiscence ou par colère, [là aussi] au préjudice de la vie future.

Lesdites facultés ne remplissent pas leur fonction, sans qu'il leur arrive, quand elles sont frappées, d'avoir l'occasion de se tromper et de subir un surcroît d'agitation. Mais il y a moins d'individus concernés que d'individus sains, et cela arrive plus rarement qu'il n'y a de moments où cela fonctionne bien.

Comme cela est connu de la Providence première, c'est pour ainsi dire voulu par accident. Ainsi, le mal entre dans la prédétermination par accident comme s'il était agréé, en quelque sorte, par accident.⁵⁷⁶

Résumons les articles de la théodicée avicennienne. Nous en avons discuté une part dans le chapitre de psychologie, dans son rapport à l'eschatologie, nous n'en reprendrons donc pas ici l'intégralité. Ce groupe de paragraphes se présente comme suit :

- (Q1) Si Dieu est omniscient (et il faut sous-entendre aussi : bon), pourquoi le mal ? Pire : pourquoi *veut-il* le mal (VII, 23) ?

La question de l'existence du mal est posée plutôt dans son rapport à la science divine : si Dieu savait ce qui allait se passer, pourquoi l'a-t-il non seulement laissé passer, mais même

⁵⁷⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 346-347.

décrété ? Question dont Avicenne accroît encore la charge de scandale, en ceci que son Dieu est Bien pur. Réponse : l'être, c'est le bien. En ce sens, le mal doit rester mineur et minoritaire.

- (Q2) Objection : admettons qu'il y ait plus de bien que de mal *dans le monde* : *quid* de l'homme ? Il y aurait plus de mal que de bien en l'homme (VII, 24). Et ce, d'après la psychologie avicennienne elle-même : les hommes sont généralement dominés par les facultés corporelles de l'âme, désir, colère, et, dans la mesure où ne domine pas la faculté rationnelle, on ne parle même pas de l'ignorance. Bref, l'âme humaine est dominée par le vice en matière pratique, par l'ignorance en matière théorique⁵⁷⁷.

Objection qui se redouble de celle-ci : si les hommes sont mauvais en leur séjour terrestre, il faut aussi considérer le mal de l'enfer qui les attend, d'autant moins rare et parcimonieux qu'un méchant homme peut se vouer à une éternité de malheur.

Réponse : le mal se tient généralement en une juste mesure. Ce qui est remarquable, c'est que, quand Aristote définissait la vertu une médiété, Avicenne n'en décrit pas moins ainsi le vice. Les hommes sont généralement incapables des plus grands maux, comme des plus grands biens. La médiocrité est partout triomphante. A quoi s'ajoute ceci, que la miséricorde de Dieu s'étend au plus grand nombre : le malheur éternel est réservé à la lie de l'humanité, celle qui n'est pas seulement bête, mais bête et méchante (VII, 25).

- (Q3) Objection : admettons que l'humanité ne soit pas généralement mauvaise et vouée à l'éternelle et infernale misère, que la punition divine n'affecte que peu d'hommes pour peu de « temps », mais n'y a-t-il pas encore une grande injustice à condamner des hommes pour des actes dont ils ne sont pas responsables ? Bref, la prédestination n'est-elle pas un grand malheur, si les hommes ne sont pas libres ? Et malheur à double titre : parce que la Providence, non contente de ne pas empêcher ce qu'elle savait devoir arriver, ne le laisse arriver que pour mieux le punir (VII, 26) ?

a. La convertibilité de l'être et du bien

Commençons par le commencement : pour savoir pourquoi il y a du mal dans le plan divin et dans le monde, il faut d'abord savoir de quoi l'on parle – définir l'essence du mal. C'est à cette tâche que se livre d'abord Ṭūsī en s'émancipant à l'occasion du texte :

Il faut déterminer l'essence du mal avant que d'aborder l'objet [de ce paragraphe]. Je dis : le mal se dit de choses négatives (*umūr 'adamiyya*), dans la mesure où elles ne sont pas préférables (*ghayr mu'thara*), comme le fait, pour toute chose, de n'avoir pas ce qui devrait lui appartenir (*fiqdān kull shay' mā min shā'nihā an yakūn lahu*), par exemple la mort, la pauvreté, l'ignorance, ainsi que de

⁵⁷⁷ Un des leitmotivs du catéchisme ismaélien de Ṭūsī est le fléau de l'ignorance triomphante. Les savants sont comme des pierres précieuses parmi les pierres et la terre des ignorants. La révélation n'est pas équivoque : « restreint est le nombre de mes serviteurs reconnaissants » (34 : 13) ; « mais la plupart des hommes ne savent rien » (7 : 187) ; « ils ont des cœurs pour ne pas comprendre, des yeux pour ne point voir, des oreilles pour ne point entendre. Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux, ou plus égarés encore » (7 : 179). La vraie cause du mal chez l'homme, c'est la liberté, qui n'est que l'expression du désir, qui n'est que l'expression du corps, qui n'est que l'expression de l'imperfection (voir Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, p. 49, §48). Pour autant, l'homme est le but final de la création : « Si l'on comprend bien la sagesse divine [...], il est clair que le but dans lequel Dieu créa le monde est l'humanité »⁵⁷⁷ (voir Ṭūsī, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 2010, *Maṭlūb al-mu'minīn*, ch. 1, p. 36). Le pessimisme anthropologique est balancé par un optimisme eschatologique : la fin des temps rachètera toute cette turpitude.

choses positives (*umūr wujūdiyya*) dans le même cas, comme le fait qu'il y ait quelque chose qui fasse en sorte que se tournant vers une perfection, on soit empêché de l'atteindre, par exemple le froid qui corrompt le fruit, les nuages qui empêchent le teinturier de faire son travail, les actes blâmables comme l'injustice et l'adultère, les mœurs vicieuses comme la lâcheté et l'avarice, les chagrins et les peines etc.

Or si nous y pensons bien, nous trouvons que le froid en soi, en tant que c'est une certaine qualité, ou par rapport à la cause qui l'entraîne, n'est pas un mal, mais une perfection. Il n'est un mal que pour le fruit, dans la mesure où il corrompt sa composition. Le mal, en soi, c'est que le fruit perde les perfections qui lui conviennent, mais le froid ne devient un mal que par accident, dans la mesure où c'est lui qui entraîne cette conséquence. De même les nuages. Pas davantage l'injustice et l'adultère ne sont-elles un mal, dans la mesure où ce sont deux choses qui sont produites par deux facultés comme celles de la colère et du désir, par exemple, mais en tant que telles justement, ce sont pour ces facultés des perfections : ce ne sont des maux que pour la victime de l'injustice, pour l'organisation politique ou pour l'âme rationnelle trop faible pour contenir ses facultés animales.

Ainsi, le mal, en soi, est le fait pour l'une de ces choses de manquer de sa perfection (*fīqdān aḥad tilka l-ashyā' kamālihi*). Il ne se dit des causes que par accident, puisque ce sont elles qui entraînent cette conséquence. De même pour les mœurs, qui en sont les principes. De même les douleurs : ce ne sont pas des maux dans la mesure où ce sont des perceptions de choses, où ces choses existent en elles-mêmes ou sont produites par des causes, mais seulement pour celui qui souffre d'avoir perdu l'intégrité d'un membre qui aurait dû rester articulé.

D'où l'on peut en conclure que le mal est par essence une privation d'être (*'adam wujūd*) ou la privation d'une perfection pour un être (*'adam kamāl li-mawjūd*), en tant que cette privation ne lui convient pas (*ghayr lā'iq bihi*) ou ne lui est pas souhaitable (*ghayr mu'thar 'indahu*). Les êtres, en tant qu'êtres, ne sont pas des maux, mais ce n'en sont que pour les choses privées de leurs perfections, non pas par essence, mais pour ce qu'elles auront été amenées à subir ces privations. Ainsi, les maux sont des choses relatives (*umūr idāfiyya*), pour des individus déterminés. Mais en soi et par rapport au tout, *il n'y a au fond aucun mal (fī nafsihā wa bi-l-qiyās ilā l-kull, fa-lā sharr aṣḥabnā)*.⁵⁷⁸

Résumons. Le mal se dit de deux sortes de choses :

- négatives et non désirables : « le manque, pour toute chose, de quelque chose qui devrait lui appartenir » (ex : la mort, la pauvreté, l'ignorance).
- positives et non désirables : « l'existence d'une chose qui en empêche une autre qui tend vers une perfection de l'atteindre » (ex : le froid qui corrompt le fruit, les actes blâmables comme l'injustice et l'adultère, les mœurs vicieuses comme la lâcheté et l'avarice, les chagrins et les peines etc.).

Or ces choses ne sont pas des maux *par essence*, mais *par accident* : ce sont des maux non (1) *en tant que perceptions de choses*, ni (2) *en tant que ces choses existent en soi* ou (3) *qu'elles sont produites par des causes*, mais seulement (4) *pour celui qui souffre* de n'avoir pas quelque chose qui lui appartient normalement. Ainsi, causes des maux, vices et peines ne sont des maux que par accident, étant en soi ou relativement à leurs causes, des perfections.

Le mal en soi n'est que privation, d'être ou de perfection. « *Les êtres en tant qu'êtres ne sont pas des maux* ». Le mal est donc non seulement (1) une chose *relative*, mais (2) une chose relative aux *particuliers* : il n'y a de mal que pour des individus. « *En soi et par rapport au tout, le mal n'existe pas.* »

Sous le rapport de l'existence ou de la non-existence du mal, il y a plusieurs sortes de choses, comme on l'a vu au chapitre précédent – et il y a plus de bien que de mal à le rappeler ici :

- celles en quoi il n'y a rien de mauvais ;
- celles en quoi il y a une mauvaise part et une bonne part :

⁵⁷⁸ *Ibid.*, pp. 347-348.

- celles en quoi le bien prédomine ;
- celles en quoi bien et mal sont à égalité ;
- celles en quoi prédomine le mal ;
- celles en quoi il n’y a rien de mauvais.

Ces choses forment cinq catégories :

- (1) les êtres en acte pur (ex : les intelligences) ;
- (2) les êtres qui ne peuvent agir conformément à leurs perfections propres que de telle sorte que, quand ils rencontrent un opposé, ils le privent de sa perfection propre (ex : le feu qui disjoint les parties de certains composés) – êtres soumis au changement, à la génération et à la corruption, peu nombreux par rapport au tout, et dans lesquels une telle opposition, qui prive certains êtres de leur perfection, ne concernant que des parties de certains composés seulement, et seulement à de certains moments, est rare (ex : la souffrance des animaux ; l’ignorance composée des hommes, préjudiciable pour la vie dernière ; les états provenant des facultés animales de l’homme, mœurs vicieuses et dispositions blâmables, non moins préjudiciables pour la vie dernière) ;
- (3) les « êtres » (i) en quoi il y a autant de mal que de bien ; (ii) en quoi le mal prédomine ; (iii) le mal pur.

Or ces « êtres » n’existent pas vraiment, ne sont que non-être ou quasi non-être : « dans les êtres, il y a forcément plus d’existence réelle et relative (*al-wujūdāt al-haqīqiyya wa l-idāfiyya*) que de privation relative ».

La seconde catégorie d’êtres ne peut pas ne pas être : les maux sont inévitables, mais même s’ils sont nombreux, ils restent moindres que les bonnes choses ; s’ils existent fréquemment, ils restent plus rares que les bonnes choses.

Les maux, *connus* par la Providence, sont donc *voulus*, non *par essence*, mais *par accident*, et acceptés, non *en tant que maux*, mais en tant que *conséquences inévitables et indissociables de quantité de biens*.

b. Mal et souffrance

Si Dieu existe, crée, est bon et savant, pourquoi le mal ? A supposer que Dieu soit le seul créateur, dans sa tentative d’exempter le plus possible Dieu de sa responsabilité dans l’existence du mal, Avicenne adopte la solution maximale (et la plus contre-intuitive, mais tellement commode depuis les néoplatoniciens) : le mal n’est rien (ou si peu de choses). Cela ne manque pas de sembler, à première vue, et à Rāzī, le plus complet déni du réel.

Pour décharger Dieu de la responsabilité du mal, on a le choix entre au moins trois options : (1) le dualisme théologique (l’existence d’un principe du bien et d’un principe du mal), (2) la liberté de l’homme, (3) la négation du mal. Les deux premières transfèrent la responsabilité, soit à une autre divinité, soit à l’homme. La troisième l’annule. Et en amont de l’action (parce que l’Agent n’est tenu à nulle obligation), et en aval (parce que l’effet n’est pas de ces actions qu’on impute à un sujet responsable : c’est une erreur de catégorie, c’est juger au point de vue moral ce qui relève d’une ontologie).

Rāzī, en théologien ash’arite, occupe une position diamétralement opposée à celle d’Avicenne sur la question du mal. D’abord parce qu’ils ne parlent pas de la même chose. Pour

Avicenne, le mal n'est rien ; pour Rāzī, il est éminemment réel, c'est même tout ce qu'il y a de plus réel.

Commençons donc par la définition du mal comme privation. Soit que ce soit une simple définition technique, soit que ce soit un jugement d'attribution, soit que ce soit une preuve par l'exemple, la définition ne va pas. Dans le premier cas, parce que c'est une pure postulation ; dans le second, parce que la représentation précédant l'assentiment, il n'est pas possible d'attribuer au mal la privation avant que de connaître l'essence du mal ; dans le troisième, parce que c'est incertain. Mais pour Tūsī, justement, Avicenne donnerait bien l'essence du mal, mais seulement par induction, et, selon sa méthode constante, qu'on a maintes fois vue à l'œuvre, à partir du langage ordinaire, pour faire la part de ses propriétés essentielles et de ses propriétés accidentelles.

Sous les dehors un peu austères et techniques d'une contestation de la validité de la définition scientifique du terme, le malentendu est plus profond. C'est là la pierre d'achoppement de la réconciliation entre théodicées avicennienne et ash'arite : la conception *pathétique* du mal. Question de point de vue : quand le philosophe part du tout, le théologien part de l'individu. Rāzī opposerait à l'optimisme d'Avicenne un pessimisme fondé sur un déplacement de point de vue sur le mal, depuis la perspective universelle abstraite de la cosmologie à la perspective singulière concrète de l'expérience subjective vécue⁵⁷⁹.

Rāzī exhibe les conditions minimales de possibilité de toute théodicée. En effet, la théodicée est pour lui, et c'est là tout ce qui le sépare d'Avicenne, une question *morale*, ce qui suppose (1) un agent volontaire, (2) un bien et un mal rationnels (c'est-à-dire un « réalisme éthique », une existence réelle et absolue des valeurs morales). Rāzī pose donc la disjonction suivante : l'agent est :

- soit une cause efficiente nécessaire (selon les philosophes) ;
- soit un agent volontaire (selon les théologiens) avec le bien et le mal comme :
 - valeurs absolues (selon les mu'tazilites) ;
 - valeurs relatives à l'agent (selon les ash'arites).

Ainsi, Avicenne pose un problème dont les conditions minimales pour qu'il soit pourvu de sens ne sont pas réunies. Selon les présupposés de l'ontologie avicennienne, la théodicée est un pseudo-problème.

De là, le théologien suggérerait deux directions :

- soit (Obj.1) la question (pourquoi le mal ?) est mal posée ; en fait, il s'agit non pas, proprement, de *théodicée*, mais plutôt de *cosmologie* :
 - (Pb1) Sous quels rapports, essentiel et accidentel, les parties du monde sont-elles bonnes ou mauvaises ?
 - (Pb2) Pourquoi le mal dans le meilleur des mondes ?

(Cette question n'est pas proprement une question de théodicée, car il n'y a pas vraiment de « meilleur des mondes », tout simplement parce qu'il n'y a pas « des mondes », à plus forte raison d'autres mondes possibles, et Dieu ne choisit pas le meilleur, il le fait seulement. Ainsi, si « le meilleur des mondes » exprime un jugement axiologique, cela n'a aucune connotation morale : Dieu reste par-delà bien et mal. *Le monde peut être bon ou mauvais sans que Dieu soit pour cela bon ou mauvais ; ce n'est pas parce que l'effet est bon ou mauvais que l'agent ou l'acte sont bons ou mauvais.* Sur ce point, à la limite, avicenniens et ash'arites pourraient tomber d'accord, pour des

⁵⁷⁹ Shihadeh, A., « Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy », in *Intellectual History of the Islamic World*, vol. 7 (1), Brill, 2019, pp. 61-84.

raisons différentes, les uns parce que Dieu est un agent purement nécessaire, les autres parce que Dieu est un agent volontaire dont l'action n'est pas justiciable des catégories morales de bien et de mal).

- soit (Obj.2) le concept (de mal) est mal compris. Le fond du problème est essentiellement sémantique : dans le langage courant, le bien et le mal, c'est le sentiment de plaisir et de peine et, par extension, tout ce qui le cause ou en résulte ; la définition philosophique est une définition postulée, *ad hoc* et contre-intuitive. Sous le nom de « mal », les philosophes parlent d'autre chose que du mal.

Cette seconde perspective est plutôt celle de Rāzī et c'est pourquoi celui-ci recentre la question du mal de la cosmologie vers l'éthique et l'esthétique (sur la base du sentiment de plaisir et de peine), du monde à l'individu. Plus profondément, c'est un déplacement de la question du point de vue de l'existence, de Dieu et du monde à celui de la vie et du vivant, selon une tripartition des états affectifs possibles : plaisir ; peine ; ni plaisir, ni peine.

De là, Rāzī opère un renversement complet, diamétral, des doctrines avicenniennes :

- (Th1) Le bien peut être privation et le mal, réel.
- (Th2) Le bien est minoritaire, le mal, majoritaire, sous deux rapports :
 - qualitatif (selon l'ontologie de la perception) :
 - il y a deux sortes de bien :
 - positif (ex : le plaisir esthétique) ;
 - négatif (ex : la santé) : le plaisir comme interruption d'une peine ;
 - le mal est positif, sous deux rapports :
 - en tant que perception ;
 - en tant que propriété (*ma'nā*) accidentelle et affection du corps.
 - quantitatif :
 - l'état archi-prépondérant est l'état neutre (ni plaisir ni peine).
 - parmi les biens, le plaisir est plus souvent négatif que positif.

Ainsi, contrairement à ce que prétend Avicenne, pour Rāzī, la maladie, la pauvreté, la mort, sont *quelque chose*. Comme pour Canguilhem, être atteint d'un mal, « c'est vraiment pour l'homme vivre d'une autre vie », ou encore c'est « une autre allure de la vie »⁵⁸⁰. On pourrait dire aussi, *mutatis mutandis*, que « le terme primitif n'est pas pour autant positif, et le terme négatif n'est pas pour autant un néant. Le [bien] est positif mais non primitif, le [mal] est négati[f] mais sous forme d'opposition (gêne) et non par privation ». Valable du point de vue de la science (divine), la définition avicennienne du mal ne l'est pas du point de vue de la conscience (humaine). Pour Avicenne, « si l'on veut définir [le mal], il faut [le] déshumaniser » : « dans [le mal] ce qu'il y a de moins important au fond c'est [celui qui souffre] ». Or, pour Rāzī, « il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience [...] c'est le point de vue du [souffrant] qui est au fond le vrai »⁵⁸¹ : avec Rāzī, « nous quittons sans équivoque le plan de la science abstraite pour la sphère de la conscience concrète »⁵⁸². L'inexistence du mal ne se prouve pas, dans l'exacte mesure où l'existence du mal s'éprouve. Pour s'en persuader, on renverra à ce passage auquel on a fait référence en psychologie sur le sujet du plaisir et de la peine :

⁵⁸⁰ Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, Paris, 1966, pp. 49-51

⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 57.

Le plaisir et la peine. Pour ce qui est de la peine, nul ne conteste qu'elle soit bien réelle. Mais ensuite, Muḥammad ibn Zakariyā [al-Rāzī] dit qu'on appelle plaisir le fait d'être délivré de la peine. Or c'est faux : en effet, quand l'homme voit une belle image, il prend du plaisir à la voir, lors même qu'il ne percevait pas cette image auparavant, de sorte qu'il aurait pu considérer que ce plaisir le délivrerait de la peine qu'il avait à la désirer. Avicenne prétend que le plaisir est la perception de quelque chose qui convient et la peine, de quelque chose qui répugne. La doctrine des mu'tazilites en est proche, car ils soutiennent que si ce qui est perçu fait l'objet d'un désir, comme le fait de se gratter quand on a la gale, le fait de le percevoir est un plaisir, tandis que quand c'est un objet qui répugne, comme pour celui qui est en bonne santé, le percevoir est une peine. Mais pareil argument ne permet pas de prononcer avec certitude que la peine ne soit rien d'autre qu'une perception. Les philosophes sont tous d'accord sur ceci que c'est la dislocation d'une continuité [organique] qui provoque la douleur chez l'être vivant. Mais je ne suis pas d'accord avec eux : en effet, la dislocation est un état de choses négatif, donc ce ne peut être la cause d'un fait réel. Ibn Sînâ ajoute une seconde cause, à savoir une mauvaise complexion, au prétexte suivant : c'est que la peine se définit comme la perception de quelque chose de répugnant ; or la définition est convertible: toute perception d'une chose répugnante est donc une peine. Mais cette preuve n'est qu'une question de mots, parce qu'on ne l'obtient que par une conversion [logique].⁵⁸³

Le théologien aura tendance à assimiler mal et peine. Le philosophe, à les distinguer si radicalement que la peine est quelque chose, si le mal n'est rien. Mais, quand bien même elle serait « quelque chose », elle n'est qu'un simple phénomène de perception. Indéniable déni de réalité. Déni qui se dénonce enfin dans l'assimilation de la souffrance à une simple désagrégation de la totalité organique. Mais on peut faire crédit aux philosophes d'une grande cohérence entre la conception médicale de la souffrance physique et la conception du mal politique comme existence d'un membre qu'il faut amputer pour le bien du corps social. Le mal politique est une maladie de la cité, et il faut opérer par des méthodes chirurgicales. La politique est une médecine de la cité comme la médecine est une politique du corps. Or il n'entre pas dans la nature du médecin de concevoir une compassion excessive pour son patient. La plus froide résolution est requise pour trancher dans le vif de la chair. Il serait plaisant que le chirurgien eût l'œil humide, la main qui tremble, et le cœur qui se soulève, au moment de jouer du bistouri.

4. Vers un anti-providentialisme ?

On peut noter une différence d'accent dans la manière de comprendre le providentialisme avicennien entre deux interprétations fortes, celle de Suhrawardī et celle de Ṭūsī : Suhrawardī a l'heureuse idée d'épurer la théorie avicennienne de la grâce divine de toute idée de Providence⁵⁸⁴. Dans la « Quatrième tablette » des *Alwāḥ al-'imādiyya*, qui est comme un *compendium* des *Ishārāt* VI-VII, Suhrawardī « dope » les thèses avicenniennes.

D'abord, le mal est réduit à rien, n'a pas de réalité (*lā dhāt lahu*). Il est frappant de constater deux choses : d'une part, Suhrawardī énonce cette vérité comme une évidence de sens commun (*mashhūr*) – on a vu que c'est exactement l'inverse que soutient, et à raison, Fakhr al-dīn Rāzī : le mal affecte la conscience commune ; son existence (*wujūd*), c'est sa perception même (*wijdān*). D'autre part, alors que Ṭūsī juge que le paragraphe VII, 22 est la principale thématization de la Providence et VI, 8, une thématization secondaire, Suhrawardī pense exactement le contraire : dans son arrangement, c'est VI, 8 qui est la clé de voûte de la question du mal.

⁵⁸³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 171.

⁵⁸⁴ Suhrawardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, Téhéran, 1380/2001, vol. 4, pp. 74-80 : *al-Alwāḥ al-'imādiyya*, « Quatrième tablette », « Que Dieu est le Riche absolu, le Généreux absolu et le Roi absolu ; des intellects, des âmes et des corps créés par Lui », « Du mal ».

Car une fois qu'on a dit que le mal n'est rien, que Dieu ne peut s'abstenir de faire de grands biens comportant de petits maux sous peine de grands maux, que Dieu ne poursuit pas de but, on a tout dit. Tout le reste n'est que littérature, de la part de gens qui estimeraient que les mouvements des astres et que la série des causes agissent *dans l'intérêt de l'homme ou le bien-être de Zayd et de 'Amr*. Non, il est impossible que l'être soit plus parfait qu'il n'est et en tant que tel, ce n'est pas même au pouvoir de Dieu de le faire plus parfait qu'il n'est (*al-wujūd la yaṣihh an yakūn atamm mimmā huwa 'alayhi wa l-mumtani' ghayr maqdūr*).

Autrement dit, la question de théodicée est déjà réglée : la Vérité est trop haute pour être injuste (*ḥaḍrat al-ḥaqq munazzaha 'an al-zulm*). A la limite, pour Suhrawardī, il n'y a pas du tout de théodicée et, s'il n'y en a pas, c'est parce qu'il n'y a pas de téléologie divine : l'anti-théodicée découle de l'anti-finalisme. C'est sans doute la raison pour laquelle Suhrawardī évince la Providence. Il dénonce le même préjugé que dénoncera Spinoza selon lequel « Dieu a tout fait à cause de l'homme ». Dieu se soucie comme d'une guigne de la veuve et de l'orphelin : tous les malheurs viennent des arrêts du Ciel, c'est-à-dire des mouvements des astres. Les événements se produisent à l'aune des mouvements célestes (*mawāzīn al-ḥādithāt ḥarakāt al-samawiyyāt*). Ṭūsī serait-il retenu d'abonder dans ce sens par un scrupule bien ismaélien, voulant que l'homme soit le but final de la création ?

Point commun entre Suhrawardī et Ṭūsī cependant : ils sont l'un et l'autre aux prises avec des adversaires dualistes, réels ou supposés. C'est-à-dire ceux dont la solution face au problème de l'existence du mal a consisté à lui donner un principe divin. Suhrawardī s'en prend aux Mages hérétiques qui supposent qu'il y a un autre agent du mal que l'être nécessaire⁵⁸⁵ et Ṭūsī écarte l'hypothèse dualiste au seuil de la question du mal dans *Rawḍat al-taslīm* en désignant les zoroastriens qui ont instauré les deux principes Ahriman et Yazdan⁵⁸⁶.

5. Un Dieu sans volonté, vraiment ?

On a vu l'effort produit par Avicenne pour congédier la volonté divine de l'ordre de l'efficience comme de celui de la finalité. De l'efficience, parce que l'action de Dieu se produit par nécessité. De la finalité, parce que Dieu est parfait. Pour autant, que Dieu n'*agisse* pas volontairement n'implique pas nécessairement qu'il ne soit pas doué de volonté *absolument* parlant : Avicenne dit bien (en un sens lâche ?) que Dieu veut ou non le bien et le mal (VII, 23) : Dieu *veut* le bien par essence, le mal par accident, il *agrée* le bien et non le mal. Il y a une faille irréductible dans le système, puisque Avicenne ne peut faire l'économie de la volonté divine, qui revient discrètement dans la théodicée : comment donc entendre et concilier les deux affirmations selon lesquelles (Th1) Dieu est un agent non volontaire et (Th2) Dieu veut bien et mal ? La volonté chassée par la porte revient par la fenêtre. Il y a là un *hic* : le nécessitarisme le plus absolu ne pourrait-il se passer d'un reste de volonté, si petit qu'on voudra ? Et justement quand on arrive à « l'ordre du bien », sujet si propre à inspirer le préjugé d'un Dieu moral ? C'est pourquoi Suhrawardī parachève la théodicée avicennienne en la faisant glisser dans le sens d'un anti-providentialisme radical, d'où toute volonté est exclue.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 78. Ch. Jambet fait d'ailleurs remarquer que Suhrawardī ne tient pas tous les Mages pour des dualistes : il ne s'en prend qu'aux « hérétiques parmi les Mages » (voir Jambet, Ch., *Introduction à la philosophie de Suhrawardī (m. 1191). Lecture du Livre des tablettes dédié à 'Imād al-Dīn (al-Alwāh al-'Imādiyya)*, cours de master, EPHE, mai 2017).

⁵⁸⁶ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 183-184 et p. 192.

6. Ni liberté, ni déterminisme

Dans toute son œuvre, Ṭūsī accepte sans condition l'idée que l'être est le bien et le mal, privation. Selon son traité ismaélien *Rawḍat al-taslīm*, les causes du mal sont comprises dans le principe du bien⁵⁸⁷. Il n'y a de mal qu'au sens figuré, par accident ou de manière relative. Il n'y a de mal que parce que la cause du bien s'est éclipsée (ex : la nuit à cause du coucher du soleil), et encore, seulement en partie (ex : l'incendie de la maison d'un ermite, l'inondation d'une maison occupée par des enfants, des infirmes ou des pauvres).

La différence majeure entre les théodicées avicennienne et ismaélienne, c'est que la seconde pense le rapport du bien et du mal dans leur historicité. Le bien ne l'emporte pas toujours : il finit, seulement, par l'emporter. Le bien n'a pas toujours été supérieur, et le mal, inférieur, mais leur rapport de forces s'inverse progressivement en fonction du temps : « Au commencement, le bien est faible, mais il est fort à la fin, tandis que le mal est fort au commencement, faible à la fin. C'est pourquoi, lorsque le bien commence à exister, lui qui est faible alors, le mal se manifeste face à lui dans toute la force qu'il possède au commencement. Comme le bien est plus faible, le mal se montre plus puissant, jusqu'à ce qu'au terme il s'avère que la puissance du bien qui est venue graduellement à l'existence atteigne sa fin, et que le mal ne soit plus rien ni ne devienne plus rien »⁵⁸⁸. Le rapport de forces entre bien et mal se pense selon les catégories de la gradation et de l'opposition. Ce n'est qu'à la fin des temps que l'empire universel du bien est rétabli.

Voire, à la limite, bien et mal n'existent pas. Ṭūsī va plus loin qu'Avicenne sur la base de ses propres principes : s'il est vrai que bien et mal ne soient que des perceptions (subjectifs et relatifs : c'est pour cela même qu'ils sont réels pour certains théologiens, qu'ils ne sont rien pour les philosophes), ils ne sont que des points de vue sur la réalité, non la réalité. Pour la plaisanterie, on pourrait dire que, pour les philosophes, il n'y a pas d'insécurité, mais seulement un sentiment d'insécurité. Il n'y a pas de mal, mais que des perceptions de mal, comme proclament certaines de nos sciences sociales qui, elles, sont un grand malheur, et bien réel celui-là. Ainsi, les gens de l'opposition sont des pessimistes : ils ne voient dans le monde que bruit et que fureur. Les gens de progrès sont des optimistes : il paraît que ça va mal, on entend partout que ça va mal, mais tout va bien, et même pour le mieux dans le meilleur des mondes. Ceux qui ne sont pas de cet avis ne voient seulement pas que tout est comme il doit être, où, quand et comme il faut. Ce pourrait bien être la place des philosophes. Ce n'est qu'une question d'interprétation de la sémantique divine : Dieu émet des signes, l'homme produit des contresens (41 : 53). Aussi, si l'on voit *le mal*, c'est parce qu'on voit *mal*. Mais encore au-dessus, pour les hommes de vérité, comme opposition et gradation n'existent plus, il ne peut y avoir plus de mal que de bien, ou de bien que de mal (gradation). Il n'y a même plus bien et mal (opposition). Il n'y a plus que la réalité nue, par-delà bien et mal⁵⁸⁹.

Notre auteur reste si fidèle à l'idée que l'être est le bien et que le mal n'est rien, qu'il va même en introduire la doctrine dans sa théologie duodécimaine, comme un credo fondamental du *Tajrīd al-ī'tiqād* (le septième dogme de l'ontologie fondamentale des « choses universelles », *al-umūr al-āmma*, en I, 7). Avec l'aval de son commentateur, Ḥillī, qui entérine la décision : « On affirme donc que l'être est un pur bien et le non-être, un pur mal. C'est pourquoi l'être nécessaire est bien meilleur et plus parfait (*ablagh fī l-khayriyya wa l-kamāl*) que tout être, car il est dépourvu de toute

⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 183-189.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁸⁹ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, p. 51, §53.

potentialité et disposition, alors que les autres êtres varient selon leur plus ou moins grande proximité au non-être »⁵⁹⁰. Cette doctrine est sortie du chapitre des actions divines et de la question de théodicée (en III, 3, dans le *Tajrīd*). Elle ne sert plus ici qu'à distinguer le créateur et la créature selon le plus et le moins d'être et de perfection. Elle va se trouver combinée en un bizarre assemblage avec la doctrine mu'tazilite du bien et du mal rationnels. Quand on en arrive à ce chapitre des actions divines, le bien qui est identifié à l'être en « ontologie » se trouve identifié à des notions morales (le bien et le mal rationnels) dans la « théologie morale ».

Enfin, sur la question du rapport entre liberté et déterminisme, notre auteur balance entre deux positions : nier l'existence du mal, ou transférer la responsabilité du mal à l'homme. Avicenne a un avis plus net et plus tranché. Dans son système ultra-nécessitariste, la liberté humaine est réduite à presque rien : reste à nier le mal. Mais Ṭūsī ne sait trop sur quel pied danser, parce qu'il accorde plus qu'Avicenne au « libre-arbitre » (ou choix, *ikhtiyār*). De deux choses l'une :

- (1) Ou bien Dieu n'est absolument pas responsable du mal, alors il y a d'autres agents responsables et Dieu n'est pas omnipotent : il y a des agents qui ont le pouvoir de faire ce que Dieu ne veut pas.
- (2) Ou bien Dieu est omnipotent, alors il est (doublement) pervers :
 - Il veut le mal et il donne le pouvoir de le faire.
 - Il châtie un agent pour une action dont celui-ci n'est pas responsable.

Il s'y ajoute que :

- (3) Dieu a une éternelle prescience du mal à venir. Pourquoi ne pas avoir empêché celui-ci (s'il est bon et puissant) ?

Or la prescience du crime, pas plus qu'elle n'implique la méchanceté et l'impuissance de Dieu, n'implique l'injustice du châtement. Ṭūsī adopte une théorie du juste milieu entre liberté et déterminisme. Il exclut le tiers-exclu : ni liberté, ni déterminisme, mais entre-deux : « Si nous considérons les causes du pouvoir et de la volonté, elles viennent toutes de Dieu fondamentalement (*fī l-aṣl*). Or, quand celles-ci existent, l'action est nécessaire et quand elles n'existent pas, elle est impossible. Mais si nous considérons l'action, elle dépend de l'homme en vertu de son pouvoir et de sa volonté, c'est pourquoi l'on dit : "ni prédestination [divine], ni responsabilité [humaine], mais entre deux" (*lā jabar wa lā tafwīd bal amr bayna amrayn*). Donc le choix est réel, la dépendance à Dieu, pas moins réelle, et l'action n'est pas accomplie par l'une de ces causes qu'elle ne le soit par l'autre. »⁵⁹¹

Cependant, Ṭūsī aura du mal à maintenir la si parfaite neutralité de l'*amr bayna amrayn* : le plateau de la balance penche du côté du déterminisme intégral dans la période ismaélienne de notre auteur, du côté de la liberté dans sa période duodécimaine. S'il tâche de toujours tenir ensemble les deux bouts, chacun l'emportera tour à tour.

C. La théodicée avicennienne, une théodicée ash'arite qui ne dit pas son nom ?

⁵⁹⁰ Hillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, p. 12, l, 7 : « Que l'être est un bien et le non-être un mal ».

⁵⁹¹ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 477-478 : « Des actions des hommes, entre déterminisme (*jabar*) et liberté (*tafwīd*) ».

Rāzī, en théologien ash'arite, est très éloigné d'Avicenne sur la question du mal : il ne peut admettre ni que Dieu soit Bien pur, ni que le mal soit privation, encore moins, plus profondément, que *Dieu soit un agent nécessaire*. Car alors le mal est sans pourquoi, il fleurit parce qu'il fleurit. Non seulement il ne peut l'admettre, mais il tâche de montrer qu'Avicenne ne peut maintenir ces thèses à la fois sans inconséquence. Conséquences paradoxales : il se glisse dans le moindre intervalle laissé par Avicenne pour distinguer sa doctrine d'avec les doctrines théologiques, pour réduire l'abîme en interstice, et pour un peu, il parviendrait à nous faire croire que la théodicée avicennienne et la théodicée ash'arite, c'est tout un. Le désaccord fondamental porte sur l'idée du bien et du mal : en gros, l'être, c'est le bien, et le mal n'est rien pour les philosophes, et ce parce que l'individu n'est (à peu près) rien ; pour le théologien, le mal est effectif, parce que ce qui est vraiment, c'est l'individu : le tout n'est (à peu près) rien. Tout ce qui compte, c'est chacun, chaque un, et non pas l'Un-Tout. Mais sur cette base, le théologien réussirait pourtant presque à se réconcilier avec le philosophe là-dessus : il n'y a pas de principe de raison.

1. Théologie de la Toute-Puissance ou nécessitarisme intégral ?

Rappelons la première tentative de conciliation paradoxale entre le nécessitarisme intégral d'Avicenne et la théologie ash'arite de l'omnipotence divine en *Ishārāt* V, 3. Au fond, les philosophes, avec leur théorie de la causalité, ne voudraient rien dire d'autre que ce que disent les théologiens avec leur théorie de l'omnipotence divine. Si les mots ne sont pas les mêmes, la chose l'est à peu près. Du moins, pour Rāzī, il y a un accord de fond sur le fait que tout ce qui est doit avoir une cause, qu'on l'appelle *'illa* comme les philosophes, ou *mu'aththir qādir* comme les théologiens. Ce qui change, ce sont les modalités d'opération de cette cause (par nécessité, par volonté). On ne va pas quand même pas se fâcher pour cela.

2. Nécessité ou sans pourquoi : contre le principe de raison

Le coup de maître de Rāzī, c'est, après avoir montré que, pour les théologiens comme pour les philosophes, tout est causé, sauf un, de soutenir que pour les philosophes *comme* pour les théologiens ash'arites, il n'y a pas de raison suffisante, la cause cause sans raison : nécessité ou omnipotence, c'est tout un. On peut appeler cela comme on voudra, nécessité, providence, science active, décret, ou toute-puissance, volonté, choix, le résultat est le même : il y a un je ne sais quoi qui impose et puis tout le reste, qui subit sans trop savoir pourquoi c'est ainsi plutôt qu'autrement. Le monde ash'arite a quelque chose de kafkaïen : il existe un point singulier et paradoxal où le calcul le plus rationnel le dispute au caprice le plus arbitraire, où la nécessité la plus implacable côtoie la contingence la plus absurde, bref le point où l'on ne sait pas pourquoi il en va ainsi plutôt qu'autrement.

C'est dans le contexte de la théodicée que le rapprochement est le plus évident. Mais notre théologien n'en est pas à son coup d'essai dans sa tentative de conciliation de la nécessité philosophique avec « sans pourquoi » ash'arite, voire de réduction de la première au second. Cela commence dès la théorie de la création, en *Ishārāt* V, 6. Où il est prouvé que l'être originé doit être précédé par un substrat ou une matière. Le contenu de l'argument ne nous intéresse pas ici ; seule importe à notre propos l'objection suivante. Rāzī dénonce une pétition de principe avicennienne⁵⁹² :

⁵⁹² Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 127-128.

Une chose n'est créée (*muḥdath*) que si elle a une raison d'être (*wujūduhu awlā*). Et elle n'a de raison d'être que si elle a une matière. Donc une chose n'est créée que s'il y a déjà une matière.

Il en dénonce les deux prémisses, surtout la première : la raison suffisante précède forcément la création, ou au pire, semble-t-il, apparaît en même temps qu'elle. Mais même cela est impossible : sinon elle n'est pas moins créée que le créé dont elle est la raison, elle doit elle-même avoir une raison etc. Quand les raisons régressent à l'infini, il doit n'y avoir jamais de raison suffisante. Il faut donc que la raison précède l'action. Mais alors, si le créé dépend de sa raison, il doit ne plus exister quand sa raison n'existe plus. Et s'il n'en dépend pas, le créé peut bien exister avant même que d'avoir une raison d'être. Bref, le créé doit n'avoir jamais de raison, puisque celle-ci ne peut exister ni avant, ni après, ni pendant qu'il est créé.

Réponse de Ṭūsī : une chose n'est créée que quand son existence et celle de sa raison d'être à plus forte raison, sont devenues nécessaires – ni avant, ni après, mais *en même temps* qu'elle devient nécessaire. Et quand devient-elle nécessaire ? Quand le substrat est prêt. Et quand est-il prêt ? Quand les mouvements célestes – non physiques, mais métaphysiques – l'auront déterminé. Toutes les conditions sont alors réunies pour passer à l'action.

En tout état de cause, la théorie philosophique de la création devrait pouvoir se passer d'un principe de raison. L'attaque se précise en théodicée. Si le principe de raison ne justifie pas que Dieu passe à l'action plutôt que non, il ne justifie pas plus que Dieu fasse bien ou mal tout ce qu'il fait. C'est que, pour Rāzī, la théodicée est mu'tazilite ou elle n'est pas. On ne peut juger que le mal n'est rien, à la limite, que si l'on admet au moins les deux doctrines mu'tazilites du choix divin et de sa conformation au bien et au mal rationnels. Or ni les philosophes, ni les ash'arites ne peuvent l'admettre, les uns parce qu'ils soutiennent que Dieu cause tout nécessairement, les autres parce qu'ils soutiennent que les actes divins sont la volonté arbitraire d'un pouvoir absolu. L'une et l'autre doctrines concourent à soustraire l'action de Dieu au cadre défini par les normes morales du bien et du mal :

Cet examen n'est pertinent ni pour les philosophes ni pour les ash'arites, parce qu'il ne vaut que si l'on soutient la doctrine du choix, et celle du bien et du mal rationnels, comme les mu'tazilites. Mais si l'on soutient une doctrine de la nécessitation et qu'on nie que les actes divins soient bons ou mauvais, la question du « pourquoi » de Ses actes ne se pose pas.⁵⁹³

Bref, philosophes et ash'arites sont du même côté de la balance. Voilà la nouvelle alliance : loin que les philosophes en général s'opposent aux théologiens en général, pour le coup, philosophes et théologiens ash'arites font front contre un commun adversaire mu'tazilite. Ils s'entendent au moins négativement, mais c'est déjà cela, sur un commun rejet de la doctrine d'un bien et d'un mal rationnels. Ce faisant, positivement, ils doivent reconnaître de concert que Dieu agit sans raison suffisante. *Si Dieu crée par nature (sans raison) – ou par volonté comme chez les théologiens ash'arites –, le mal est sans raison.* On ne s'entend pas sur les prémisses (volonté ou nécessité au principe de l'acte créateur), mais on s'entend sur la conséquence : pas de raison.

Objection qui ne manque pas de piquant, quand on sait que la doctrine du *bi-lā kayfa* est ash'arite. Rāzī, par un malicieux renversement de situation, réduit le nécessitarisme intégral d'Avicenne à l'agnosticisme ash'arite. Rāzī est toujours tributaire de cette doctrine dans *al-Maṭālib al-āliyya* dans un contexte éminemment significatif, celui d'un argument de théodicée précisément (*ta'dīl wa tajwīz*), rapporté de la controverse entre le « libre penseur » Abū Bakr al-Rāzī et le mu'tazilite al-Ka'bī : « Ceux qui soutiennent que les actions de Dieu ne sont pas nécessairement

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 349-350.

réductibles à ce qui est bon pour les hommes ne sont pas tenus d'admettre cette doctrine [d'Abū Bakr]. En effet, selon celle-ci, la raison principale consiste à dire que Dieu est miséricordieux et généreux (*karīm raḥīm*), si bien qu'il ne peut rien faire qui cause de souffrances [aux hommes]. Or nous disons que, puisqu'il n'est pas au pouvoir de la raison de juger du bien et du mal (*taḥsīn wa taqbiḥ*), et puisque Dieu fait ce qu'il veut et juge selon son bon plaisir, on ne peut pas soutenir cela »⁵⁹⁴. Cette position serait comparable à la position augustinienne dans la controverse avec les pélagiens⁵⁹⁵. Il y a dans l'ash'arisme une tendance de fond en faveur de l'équivocité et donc d'un pur fidéisme.

La réponse de Ṭūsī est un peu décevante, qui se contente de rappeler les termes du problème : le problème des philosophes, c'est de savoir comment le bien en soi peut produire le mal. Or la production de biens universels auxquels sont attachés des maux particuliers n'est pas vraiment un mal, donc le bien en soi ne produit en fait rien de mauvais. En tout cas, le fond de l'affaire est celui-ci :

Puis [Rāzī] soutient que les philosophes ne se tirent de ces difficultés qu'en disant : si l'on demande « pourquoi Dieu a-t-il créé les créatures ? », c'est absurde, parce que, que Dieu est créateur par soi, et non par une cause : ce qui est incompatible avec la justification du mal (*ta'īl al-sharr*).⁵⁹⁶

Peu ou prou, la même objection peut être faite à *Ishārāt* VII, 27, à quoi nous avons déjà fait référence plus haut, et qui concerne le rapport de la liberté et du déterminisme. Rappelons-en brièvement les termes :

Les actions humaines sont représentées, comme tous les faits particuliers dans le monde de l'intellect. Et ces actions sont nécessairement produites dans notre monde conformément à la manière dont elles sont représentées dans le monde de l'intellect. Donc les actions humaines sont produites de manière nécessaire par Dieu et l'homme est (injustement) châtié pour quelque chose qui, de toute façon, doit nécessairement se produire.

Double réponse d'Avicenne. (1) Selon les principes philosophiques, le châtement est un châtement (i) *spirituel* (ii) *intérieur* et (iii) *nécessaire* : l'âme est responsable de son propre châtement : car ce qu'elle souffre n'est qu'une suite de ses propres dispositions. (2) Selon les principes coraniques et théologiques, à supposer que le châtement soit (i) *corporel*, (ii) *extérieur* et (iii) *voulu par un agent tout-puissant* : le châtement est un bien, car du point de vue philosophique, la promesse et la menace sont un bien, étant des causes éternelles du Décret divin qui agissent pour le bien de l'univers, aux dépens s'il le faut de l'individu ; du point de vue théologique mu'tazilite, elles sont encore un bien en ce qu'elle motivent à bien agir et à obéir à Dieu.

Rāzī objecte que cette réponse est faible, car (Pb1) la question de l'origine du châtement est récursive. La principale objection qu'Avicenne voit bien et qu'il essaie de régler est celle-ci : dans le

⁵⁹⁴ Rāzī, *al-Maṭālib al-'āliyya*, éd. A. Ḥajāzī al-Safā, Beyrouth, 1407/1987, vol. 4, p. 419.

⁵⁹⁵ Voir Vallat, Ph., « Between Hellenism, Islam, and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Mu'tazilite Theologians as Reported by the Ash'arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī », in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, éd. D. Janos, Brill, Islamic History and Civilization, vol. 124, 2015, p. 178-220. Vallat en tire des conclusions peut-être un peu excessives, mais nullement absurdes : si le bien et le mal sont des termes aussi équivoques que certains attributs de Dieu le sont (comme la miséricorde et la générosité), il n'y a pas de raison que tous les autres attributs et actions divins ne le soient également (donc rien de ce qui est divin ne nous est connu). Il ne peut donc plus à proprement parler y avoir de théologie *rationnelle* (l'ash'arisme ruine la légitimité même de l'art qu'il pratique pour la raison), et de là, il n'y a guère le choix qu'entre *fanatisme* et *irrationalisme* d'une part, *athéisme* et *rationalisme* strict d'autre part.

⁵⁹⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 351-352.

système philosophique, il n'y a guère de place pour la liberté. Le mal est inévitable, parce qu'inscrit dans la Providence. Le châtement est inévitable, parce qu'inscrit dans la prédestination. Comment sauver la liberté humaine dans ces conditions ? Réponse : en trouvant un motif qui détermine les volontés. Les volontés sont, certes, déterminées à agir en bien ou en mal par la promesse et la menace, mais elles n'en sont pas moins libres de choisir d'agir bien ou mal : en termes leibniziens, on dirait qu'elles sont *inclinées* plutôt que *déterminées* à agir ainsi plutôt qu'autrement par la promesse et la menace. Bref, à la question de l'origine (et de la légitimité) du châtement, pour sauver la liberté humaine et éviter de concéder la fatalité du châtement, Avicenne répond que c'est parce que la peur incline les hommes à agir ainsi plutôt qu'autrement. Aussi *faut-il* faire peur aux hommes. Soit, mais alors se pose à son tour la question de l'origine (et donc encore de la légitimité) de la peur : pour éviter d'avouer que le châtement est nécessaire, on n'a fait que repousser la nécessité d'un cran : ce n'est pas le châtement qui est nécessaire, c'est de faire peur. Ainsi, on n'a pas réglé la question : au lieu d'avouer que le châtement est nécessaire, on n'a fait que déplacer le problème : ce n'est pas le châtement, c'est la peur qui est nécessaire. Mais elle n'en est pas moins nécessaire elle aussi : par conséquent, la liberté des hommes n'est pas du tout sauvée. A la question : « si les actions sont prédéterminées, pourquoi le châtement ? », en répondant que la menace est nécessaire, on n'a fait que déplacer le problème : mais alors, « si les actions sont prédéterminées, pourquoi la menace ? ». Bref, il est illégitime de justifier la nécessité du châtement par la nécessité de la menace, parce que la menace n'est pas plus légitime ni juste, dans un système de nécessité intégrale, qui n'est pas loin du fatalisme ash'arite : encore une fois, si l'on veut reprendre les termes leibniziens, nécessité philosophique absolue ou toute-puissance théologique arbitraire, c'est du pareil au même : un *fatum mahometanum*.

Résultat : le seul moyen, selon Rāzī, c'est de concéder que le châtement est lui aussi prédestiné ; or « *il est absurde de chercher la raison de ce qui est prédestiné (ṭalab 'illa mā yaqtaḍihi al-qadar bāṭil)* »⁵⁹⁷. A nouveau : philosophes ou théologiens ash'arites, c'est le même combat. Ensuite (Pb2) la doctrine d'Avicenne contredit celle des gens de religion, selon lesquels le nombre de damnés est supérieur au nombre de sauvés, lors même qu'elle veut se réconcilier avec elle.

De même que, quand Rāzī rapproche théologiens et philosophes sur la question de la nécessité et de la Toute-Puissance divines, Ṭūsī les éloigne, de même, quand Rāzī rapproche philosophes et théologiens (ash'arites) sur la question de la nécessité providentielle et du fatalisme, Ṭūsī les éloigne. De même qu'entre Toute-Puissance de Dieu et nécessité de l'être, il faut choisir, de même, en matière de rétribution, là où s'ébauche une jonction entre le *bi-lā kayfa* ash'arite et la nécessité avicennienne, qui se rejoignent dans une commune négation du principe de raison, Ṭūsī est obligé de rendre à Avicenne ce qui est à Avicenne, à l'ash'arisme, ce qui est à l'ash'arisme. Encore pour la même raison : tout ce qui les sépare, c'est la théorie de la causalité. Toute la différence entre les philosophes et les théologiens, c'est que pour ceux-ci il n'y a d'agent que Dieu, pour ceux-là, il y a le concours de causes secondes en plus. Dès lors, la nécessité n'est pas incompatible avec le principe de raison : Dieu peut faire quelque chose pour une raison extérieure à lui. Mais si Dieu est tout seul à agir, ce n'est pas la même histoire. En effet, la différence fondamentale est la question des *causes secondes*. Pour notre commentateur, la prédétermination, le *qadar*, c'est l'idée qu'il y ait des causes intermédiaires. Ainsi, il n'y a nulle communication entre la prédétermination philosophique et la prédestination théologique : pour les philosophes, les particuliers sont produits, et de manière nécessaire, par plusieurs causes ; pour les théologiens ash'arites, il n'y a d'agent que Dieu. Sur cette

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 361.

base, il n'y a pas à juger l'argument providentialiste d'Avicenne à l'aune du dogme théologique. Il suffit que la réponse d'Avicenne soit conforme aux principes philosophiques, et elle l'est :

L'action de l'homme dépend de son pouvoir et de sa volonté, qui dépendent eux-mêmes de causes extérieures. Or il se trouve que la peur peut être l'une de ces causes : elle incline la volonté à bien agir. Ainsi, la peur est une raison de l'action volontaire, tout en étant prédéterminée. Bref, une même chose peut à la fois être *déterminée* et *être la raison d'une action libre* (ex : la peur), une même chose peut à la fois être *déterminée* et *avoir une raison* (ex : le châtement) et l'on peut rendre raison de tout ce qui est déterminé.

Abracadabra : (Th1) l'homme est libre (il agit par volonté), pour autant (Th2) l'action volontaire n'est pas sans raison, (Th3) la raison suffisante appartient à la Providence, (Th4) la Providence agit par nécessité. La boucle est bouclée : l'homme est libre à un bout, mais tout est nécessité à l'autre. N'est-ce pas merveille ? Sans que le mot soit prononcé, c'est la doctrine de l'*amr bayna amrayn*.

Mais selon les principes ash'arites, étant entendu qu'il n'y a de cause que Dieu, la menace doit être sans effet, donc la menace n'est cause de rien, la menace n'est pas une cause. La doctrine théologique de la prédestination supprime le principe de raison : on ne peut rendre raison de ce que Dieu fait. Mais chez les philosophes, on voit qu'au contraire, pour ce que tout est nécessité, rien n'empêche que tout ait une raison. La fatalité est l'ennemie du principe de raison ; la nécessité, au contraire, marche main dans la main avec lui. Le principe de raison réside quelque part, dans le système, à l'endroit des causes secondes, entre le monde de l'intellect et les êtres particuliers du monde matériel. C'est vague, mais c'est déjà cela.

Enfin, le problème d'Avicenne est de concilier non pas la théologie, mais la révélation, avec la philosophie. Or dans le Coran, non seulement il n'est pas dit que le nombre des damnés soit supérieur à celui des sauvés mais certains versets attestent le contraire. C'est encore mieux : les philosophes ne sont pas d'accord avec les théologiens, mais ils le sont avec la révélation. Que demander de plus ?

Problème : il nous semble, comme on va le voir en consacrant un examen spécifique à la question des causes secondes, que Ṭūsī, à rebours de ce qu'il affirme ici à l'avantage de sa cause, a tendance à escamoter ces causes secondes, au profit de l'idée que Dieu cause tout. En VII, 27, il y a des causes secondes, et c'est même toute la différence entre les philosophes et les théologiens, et qui empêche ceux-ci de récupérer ceux-là. Mais en VI, 38⁵⁹⁸, il n'y a pas vraiment de causes secondes, c'est une façon de parler, puisque celui qui cause tout, c'est l'être nécessaire. Ainsi, il y a deux poids, deux mesures : en théodicée, il y a des causes secondes ; dans la cosmogonie, pas vraiment. A la décharge de Ṭūsī, remarquons qu'ici, il se contente de signaler que les philosophes, à défaut d'être d'accord avec les théologiens, le sont avec leurs propres principes. Cela ne laisse rien présumer de leur assomption par notre commentateur. Gardons cela en mémoire.

3. Principe de raison : une contradiction de Ṭūsī ?

Si l'on veut pousser l'examen un peu plus loin, on peut remarquer que la question du principe de raison a dès longtemps été désamorcée par Avicenne lui-même, puisque l'un des ressorts constants de ses objections au dogme de la genèse du monde est précisément qu'elle fasse l'impasse sur le principe de raison.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp. 267-276.

Dans le *Maṣāri'*, Ṭūsī doit chercher à réconcilier *nécessitarisme* et *principe de raison* : « quand le possible dépend-il du nécessaire et pour quelles raisons l'effet (*maf'ūl, maqdūr*) dépend-il de l'agent puissant (*fā'il, qādir*) ? »⁵⁹⁹ En effet :

(Obj.1) Si Dieu crée *ex nihilo*, il ne peut agir « après » n'avoir pas agi : dans le non-être, tous les moments sont indistincts. Dieu n'a donc pas plus de raison d'agir à tel moment plutôt qu'à tel autre – à un moment tout court. Et s'il n'a pas de raison d'agir, il doit ne *jamaïs* produire d'effet.

(Obj.2) Si l'agent ne change pas (*kāna kamā kāna*) et qu'il ne produit pas d'ordre (*amr*), il n'y a pas de raison suffisante (*tarajjuh*) qu'il se produise quelque chose plutôt que rien ou plutôt qu'autre chose (*takhaṣṣus*).

(Obj.3) Si le possible incline à l'être plutôt qu'au non-être, ce serait (seulement) parce que Dieu le produit (*bi-ifāda dhātihi*). Si, selon les philosophes, il n'y a pas de raison suffisante que le Dieu des théologiens le produise à *tel moment* plutôt qu'à tel autre, selon les théologiens, il n'y a pas de raison suffisante que le Dieu des philosophes le produise *tout court*.

Or Ṭūsī répond sans ambages qu'il n'y a guère besoin de raison suffisante :

(Rép.1) Ce n'est pas parce que tous les moments sont indiscernables qu'il n'y a aucun moment (*lā matā*) où Dieu agisse : de l'indiscernabilité des moments à l'absence d'action dans le temps, la conséquence n'est pas la bonne.

(Rép.2) De toute façon, nul besoin d'une raison suffisante : l'effet (*lāzim*) existe aussi longtemps (à la limite éternellement) que la cause (*malzūm*) existe.

(Rép.3) Et s'il faut vraiment une raison suffisante, l'essence de Dieu est la raison pour laquelle le possible devient existant (*muqtaḍiyya li-l-ifāda li-dhātihi lā li-shay' ghayrihi* ; c'est parce qu'il est *al-muqtaḍī li-l-wujūb* que le possible devient existant).

Ainsi, contre l'option théologique de Shahrastānī, qui a besoin d'introduire un Ordre originaire, *amr ḥādīth*, Ṭūsī se trouve dans le cas de pouvoir rendre l'Ordre absolument coéternel à l'Essence divine et co-nécessaire au sens où l'Ordre découle de l'Essence. Dans le contexte en question, l'enjeu est le suivant : l'option ismaélienne ash'arisante (de Shahrastānī) ne résout pas le problème, mais le déplace : à la question « pourquoi le monde survient-il à tel moment plutôt qu'à tel autre ? », si l'on répond « parce qu'un Ordre nouveau est produit (*ḥādīth*) », on peut demander : « mais pourquoi à tel moment plutôt qu'à tel autre ? » – la question est récursive). En adoptant la solution philosophique, Ṭūsī évite la régression à l'infini. Mais il crée un nouveau problème : il y aurait alors plusieurs principes coéternels, d'où l'accusation d'associationnisme (Essence + Ordre = Dieu duel). Mais cela ne semble pas embarrasser notre auteur, dès là qu'il y a une relation d'ordre entre ces deux entités, Essence et Ordre, celui-ci étant concomitant à celle-là. Cette discussion renvoie à une querelle interne à l'ismaélisme nizarite quant au statut de l'Impératif divin : Shahrastānī l'interprète, comme généralement les théologiens du *kalām*, comme un changement de volonté du Créateur doué de choix ; Ṭūsī, comme un aspect stable de l'essence divine. On conçoit les problèmes théologiques que cela implique : chez le premier, le Principe semble soumis au changement ; chez le second, au multiple.

Quoi qu'il en soit, en l'occurrence, Ṭūsī est on ne peut plus clair : l'agent étant stable et toujours identique à soi, il n'a pas besoin de raison suffisante pour agir. Le plus sûr moyen de soumettre la cause première au changement, c'est de lui prêter une raison suffisante de causer (l'apparition d'une raison d'agir, d'où l'apparition d'une action). La première difficulté du principe de raison est qu'il produit en Dieu changement ou régression à l'infini des raisons (l'apparition d'une

⁵⁹⁹ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 195-196.

raison suffisante de l'apparition d'une raison suffisante etc. de l'apparition d'une raison suffisante de produire quelque chose plutôt que rien).

La négation du principe de raison se trouve encore plus clairement affirmée en un autre passage. Au sujet de la Providence en *Ishārāt* VI, 8, Ṭūsī résume ainsi le problème : « Ayant établi que les causes supérieures n'agissent pas dans un but sur les choses inférieures, il lui faut montrer comment elles produisent l'ordre visible dans les êtres soumis à la génération et à la corruption, puisque cette production ne peut se faire ni par une intention et une volonté, ni par nature, ni par hasard ou de manière irréfléchie »⁶⁰⁰. Il doit lui-même répondre dans le *Maṣāri'* à une question sensiblement identique de Shahrastānī à Avicenne sur le même sujet et qui montre bien que l'argument de l'incompatibilité entre nécessitarisme et principe de raison n'est pas nouveau.

Il a alors été établi que la cause première était non seulement un être nécessaire, mais une cause nécessitante ; il apparaît maintenant que cela exclut toute autre modalité de la causation. Toutes les causes concurrentes sont écartées : volonté, intention, choix, dessein. Or, pour l'adversaire, on peut bien se donner une cause nécessitante et une création, cela ne rend pas raison de l'existence de cette création. Si le philosophe met au défi le théologien de donner la raison pour laquelle la création a lieu à tel moment plutôt qu'à tel autre, Shahrastānī, lui, met en demeure le philosophe de donner le *fondement* et la *raison* de l'acte même de création (*aṣl al-ibdā' wa sababihi*). Etant entendu que selon les philosophes, Dieu ne crée ni 1) par choix (*bi-l-ikhtiyār*), ni 2) en première intention (*bi-l-qaṣd al-awwal*), ni 3) par nature (*bi-l-ṭab'*), ni 4) par hasard (*bi-l-ittifāq*), la création (*ibdā'*) doit être un pur rapport d'implication (*tab'*), le conséquent étant toujours postérieur à l'antécédent dans l'existence, non pas de manière intentionnelle (*maṣṣūd^{an}*) et par essence (*bi-l-dhāt*), mais de manière dérivée (*tab^{an}*) et par accident (*bi-l-'araḍ*).

Or nous constatons que les possibles en soi ont accédé à l'existence, ou qu'ils ont été inclinés à être plutôt qu'à ne pas être : il ne manque donc pas d'y avoir une cause qui les y incline (*murajjih*), qui ne saurait elle-même comporter de possibilité sous aucun rapport et qu'on puisse rapporter à la nécessité divine. Or il y a plusieurs modes de relation entre Dieu et les possibles : 1) émanation et nécessitation, 2) nature et tendance (*mayl*), 3) dessein (*gharaḍ*) et sagesse (*ḥikma*), 4) volonté et choix, 5) intention et préférence (*īthār*). La révélation est claire : choix, volonté, création (*khalq*), impératif (*amr*), souveraineté (*mulk*) sont les relations les plus parfaites. Tout le reste doit être rejeté : la relation d'émanation et de nécessitation ne vaut guère mieux que le rapport paternel, la relation de nature et de tendance se compare à la contrainte et au besoin, la relation de dessein et de désir (*ṭalab*) n'est autre que le besoin même et la dépendance. Notons d'une part que la sagesse est associée au fait d'avoir un but ; or Avicenne disjoint radicalement les deux termes. Notons d'autre part que la souveraineté est associée au fait de vouloir et de choisir ; or Avicenne les dissocie pour associer la souveraineté à la générosité, qui ne comprend *ni la volonté, ni le choix*.

Pour Ṭūsī, *il n'y a pas de raison suffisante* : Dieu agit parce qu'il agit. La création découle de l'essence du créateur. S'il y avait un principe de raison, c'est que Dieu ne se suffirait pas à lui-même. C'est quand l'essence de Dieu ne suffit pas qu'il faut une raison particulière supplémentaire (par exemple l'apparition d'un Ordre nouveau, *amr ḥādith*). On vient de voir les problèmes que son statut suscite (une régression à l'infini de raisons contingentes ou le manque d'une raison suffisante de la détermination temporelle de l'origine). Alors, la création n'est certainement pas produite de manière dérivée (*tab^{an}*) et *par accident*, mais *par essence* : « l'existence des êtres découle de Son essence par essence et en première intention » (ni par choix, ni par nature, ni par hasard, sinon il y aurait

⁶⁰⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 170.

plusieurs principes). « Si les possibles par soi viennent à l'existence et qu'un de leurs extrêmes [être ou ne pas être] l'emporte, pourquoi faudrait-il une raison suffisante ? Si tu dis qu'il agit par choix, tu admets que Ses actions peuvent n'être que possibles : tu ne peux donc maintenir que [cette raison suffisante] n'est en aucune façon [seulement] possible. Mais si tu le maintiens, pourquoi récuser celui qui dit que le Très Haut est nécessaire sous tout rapport ? »⁶⁰¹

Ensuite, en vertu du principe selon lequel de l'un n'émane que de l'un (en particulier de son corollaire : l'essence implique sous tel rapport autre chose que sous tel autre), il ne peut y avoir plusieurs types de relation entre le nécessaire et le possible, sinon il y aurait aussi plusieurs principes. L'un exclut donc tous les autres. Nécessitation et choix sont des rapports contraires : celui-ci est donc dès l'abord exclu par celle-là. Nature et tendance ne sont capables que d'actions uniformes. Desein et intention sont des signes d'imperfection et de perfectibilité. Seule la sagesse, enfin, peut être sauvée : elle n'est pas de ces relations hétérogènes à la nécessitation, en tant que *production des choses organisées et parfaites dans la mesure où on les connaît et où l'on connaît leur organisation (ifādat ashya' munazzama wa mutqana bi-ḥasab al-ilm bihā wa bi-niḡāmihā)*. Emanation, nécessitation et sagesse suffisent donc à expliquer la création, sans qu'il soit besoin d'y ajouter une raison extérieure : ils sont uns par essence et multiples selon les points de vue qui découlent de l'essence divine (du reste, la caractérisation des autres modes de relation est confuse, qui assimile nature et contrainte, alors que ce sont des contraires, besoin et tendance naturelle, plutôt que volontaire – car c'est bien la volonté qui est la marque de l'imperfection ; la nécessitation enfin n'a rien d'un engendrement). Quant à l'argument d'autorité, la tradition ne permet pas de résoudre la question, surtout pas en faveur de la volonté et du choix, car dans la révélation, il y en a pour tous les goûts⁶⁰².

Le principe de raison cause donc plusieurs difficultés, s'il cause quoi que ce soit : 1) il n'est la raison *suffisante* de rien car il doit lui-même avoir une raison ; 2) il soumet l'agent au changement : le changement de motif cause un changement de volonté, qui cause un changement d'action, 3) il prive Dieu de sa perfection, dans la mesure où il soumet son action à une raison extérieure : la cause supposée première (le Premier Principe) dépendrait d'une autre cause plus primordiale (une raison suffisante).

On voit donc que la stratégie de Rāzī, consistant en une inversion accusatoire (vous, les philosophes, vous accusez le Dieu des théologiens d'agir sans raison suffisante ; nous autres, théologiens, accusons le Dieu des philosophes d'agir sans plus de raison que le nôtre) n'est pas nouvelle. Mais ce qui est notable, c'est que Ṭūsī, qui a besoin du principe de raison pour distinguer les philosophes et les théologiens ash'arites sur les questions de théodicée, sait bien s'en passer, et même veut qu'on s'en passe, pour distinguer les philosophes et les théologiens sur la question de la nature de la création. Là, le principe de raison suffisante est nécessaire pour justifier l'existence du mal ; ici, il n'est pas nécessaire pour justifier l'existence de la création. Rāzī n'aurait-il donc pas, au fond, raison ? La nécessité des philosophes et la fatalité des théologiens, ne serait-ce tout un ? Sans raison : *bi-lā kayfa* ?

Avicenne s'ingénie, à force de patience et à grands frais d'efforts, à détruire une à une les illusions théologiques qui polluent la conscience ordinaire. Il combat vigoureusement toutes les tentations matérialistes de la pensée. Il pourfend les illusions volontaristes sur l'action. Son ultra-nécessitarisme devient la marque de fabrique des philosophes.

⁶⁰¹ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 199.

⁶⁰² *Ibid.*, pp. 197-200.

Mais ne voilà-t-il pas qu'un théologien du parti adverse vient nous apprendre que, de la nécessité des philosophes à la Toute-puissance des théologiens, il n'y a qu'un pas ; que, de la nécessité aveugle des philosophes au fatalisme des ash'arites, il n'y a qu'un pas. Du principe de l'action divine (toute-puissance ou nécessité) à ses conséquences morales pour l'homme (le fatalisme), les choses sont les mêmes, si les mots changent. D'un côté, tout est déterminé par un, et un seul, agent ; de l'autre, rien de ce qui agit n'est libre. La Toute-Puissance de l'Un fait l'impuissance des autres. Faut-il être retors et rusé comme Rāzī pour venir à bout de saper et de prendre la place forte des philosophes, celle de la nécessitation, réputée d'autant plus imprenable qu'elle paraît théologiquement révoltante pour la conscience musulmane ordinaire.

Or, ce que Rāzī révèle, c'est que, philosophique ou théologique, malgré les divergences de façade, la conscience islamique peut se réconcilier autour de l'idée d'un despotisme divin absolu et d'une soumission humaine inconditionnelle. Les deux visions du monde qui paraissent s'affronter, l'une venant de ce qu'on accorde tout à la volonté, et l'autre, à la nécessité, au principe de la création du monde, sont en vérité complices par ce seul présupposé commun qui met tout le monde d'accord, et qu'on pourrait appeler un principe de raison insuffisante : *rien n'a de raison*. Intuitivement, on pourrait penser que le principe de raison est la voie la plus sûre vers un déterminisme absolu qui ne laisse nulle place à la liberté humaine. Ce qui nous apparaît dans les controverses philosophiques et théologiques comme celle que nous étudions est exactement l'inverse. Le fatalisme mahométan s'installe sur les ruines du principe de raison suffisante.

Paradoxalement encore, ce qui doit condamner la liberté humaine, ce n'est pas du tout la prolifération des causes secondes, qui semble nouer de manière encore plus serrée le filet du déterminisme divin qui capture le monde. Pas du tout : c'est au contraire de là que vient ce qui la sauve. Car les preuves des causes secondes attestent qu'il n'y a pas de cause que Dieu. Elles réservent le pouvoir d'agir à d'autres agents. Et qui sont des substances pensantes. Cela autorise à conserver à l'homme ce pouvoir. (A condition toutefois qu'il pense, et ne se laisse pas dominer par ses désirs : voilà pourquoi la plupart des hommes ne seront jamais libres. La servilité et la soumission ne font qu'un avec l'ignorance et la bêtise). En tout cas, le secret de l'assujettissement universel du genre humain à la tyrannie divine tient à l'interprétation fallacieuse de la profession de foi selon laquelle il n'y a de dieu que Dieu en cette autre selon laquelle *il n'y a d'agent que Dieu*.

La théologie de la Toute-puissance divine porte en elle le fossoyage de la liberté humaine. L'ultra-nécessitarisme des philosophes porte, lui, une promesse de libération par l'assimilation à Dieu et l'intelligence de la nécessité. Cela ne concerne pas beaucoup de monde, mais ce sont les meilleurs d'entre nous. C'est peu, mais ce n'est pas rien.

Chapitre cinq : Une cosmologie mathématique

On a vu que l'ontologie avicennienne était travaillée par une tension constante entre une tendance au monisme ontologique assuré par la théorie de l'analogie de l'être qui garantit la continuité intégrale de l'être, autrement dit aussi bien de Dieu et du monde, du nécessaire et du possible, rassemblés sous la commune mesure de l'existence, sans préjudice pour l'absolue transcendance de Dieu, et une tendance au dualisme ontologique sous la forme d'un déchirement invincible entre l'intelligible et le sensible au sein même de l'être causé. Ce fossé ontologique qu'on a dit, à partir du moment où il a été décidé que Dieu était l'être nécessaire par soi et qu'il était absolument un, il va falloir le combler (tendance au monisme) tout en reconnaissant et maintenant l'irrésistible coupure (tendance au dualisme) : si Dieu est un et nécessaire, et que l'être est univoque, il faut bien que le monde soit d'une certaine manière un et nécessaire – unité et nécessité d'emprunt, certes, mais unité et nécessité quand même, fussent-elle *par un autre*. Mais sans toutefois que l'évidence empirique de la multiplicité et de la variété soit niée. D'où un difficile numéro d'équilibriste qui place devant un nombre non négligeable d'apories, si l'on admet cette espèce de transfert d'unité et de nécessité qui s'opère de Dieu au monde.

Dieu est l'être nécessaire par soi. Le monde est le domaine de l'être possible. Qu'à cela ne tienne : le possible sera alors l'être nécessaire par un autre. L'affaire est entendue. Même le théologien n'en disconvient plus. Mais, moyen terme problématique : pour passer de l'être nécessaire par soi à l'être nécessaire par un autre, il faut que Dieu ne soit plus seulement l'être nécessaire (*wājib al-wujūd*), mais une cause nécessaire (*wājib al-'illiyya*), par quoi il faut entendre une cause nécessitante : autrement dit, celui qui, d'être nécessaire par lui-même, rend l'être possible nécessaire par un autre, qui n'est autre que lui. Et dès lors, le théologien ne suit déjà plus : *quid* du choix divin, de la Toute-puissance etc. ? On a fait un sort à cette question.

Ensuite, Dieu est un, c'est ce qu'on professe, et le monde est multiple, c'est ce qu'on voit. Qu'à cela ne tienne : l'un ne produira que de l'un. On ordonnera ainsi le multiple en série. Il y a comme une homologie dans l'explication des deux phénomènes du transfert de nécessité et d'unité : le possible est nécessité dans une série ordonnée continue successive d'unités ayant pour limite et origine un être nécessaire par soi, l'un se multiplie dans une série ordonnée continue successive où l'un ne produit que de l'un. Problème (convenons d'appeler « PCU », pour « principe de causalité de l'un » ce principe selon lequel l'un ne produit que de l'un) : si le PCU rend raison de manière suffisante de la manière dont le possible devient nécessaire par un autre en entrant dans une série de causalité efficiente, cela ne suffit plus lorsqu'il s'agit de rendre raison de l'existence du multiple – du moins d'un multiple de degré quelconque. Car par hypothèse, à chaque degré de la série, d'après le PCU, il y a et il ne peut y avoir qu'un et un seul effet. Cela est évidemment contredit par les faits. Evidemment, Avicenne n'est pas assez stupide pour soutenir qu'à chaque degré de l'échelle de l'être se tient un et un seul être. Mais il est clairement contrarié par le problème de la compatibilité de ces trois propositions : (Th1) Dieu est un sous tout rapport, (Th2) l'un ne produit que de l'un, (Th3) il existe une multiplicité indénombrable d'êtres dans le monde.

C'est à ce niveau que le travail de Ṭūsī est particulièrement intéressant : en conservant toutes les prémisses avicenniennes et sans outrepasser l'évidence empirique, on peut parfaitement rendre raison de la causation du monde par Dieu, c'est-à-dire de la production d'un multiple aussi grand qu'on voudra à partir de l'un absolu sans préjudice pour son unité pure et simple. C'est la dernière et

plus grande tâche que Ṭūsī assigne à la philosophie (d'après la lettre à Khosrawshāhī) : cela vaut bien qu'on s'y arrête.

I. Résolution mathématique d'un problème cosmogonique (sur le rapport de l'un et du multiple) : le calcul combinatoire

Le décor est planté : nécessité absolue dans l'ordre efficient, absence d'intention dans l'ordre final. La forme pure de la nécessité aveugle est posée. Reste à remplir ce monde et à en déterminer la nature et la hiérarchie des causes et des effets.

A. La cosmogonie avicennienne

La cosmogonie avicennienne est exposée en deux temps : d'abord la production du monde supérieur (les dix intellects et neuf cieux, jusqu'à l'intellect agent et la sphère de la lune) en VI, 38⁶⁰³, puis la production du monde inférieur (les corps engendrés et corruptibles) en VI, 41⁶⁰⁴. Bien que ce soient les deux stades de la création, la différence d'accent est sensible : en *Ishārāt* VI, 38 se pose moins la question de la production du monde supralunaire, que la question de la production du multiple par l'un : c'est une question qui se place sur un plan plutôt *théologique* que *cosmologique*. Ce n'est pas tant la production du *monde* que du *multiple* qui occupe Avicenne, et ce dans la mesure où il y va de l'unité de Dieu en tant qu'Un pur, bien plutôt que de l'acte de création *stricto sensu*. Si le premier moment aborde la *manière* dont l'un produit le multiple, le second moment aborde l'*ordre* de production des êtres de notre monde.

Dans un premier temps, nous nous contenterons de présenter le texte brut d'Avicenne ou la simple paraphrase de Ṭūsī, car toutes les considérations qui suivent sont commandées par ces deux seuls paragraphes. Deux couches de problèmes se superposent, que nous traiterons séparément : le *problème du rapport de l'un et du multiple*, le *problème de la toute-puissance divine et des causes secondes*. De plus, ces deux paragraphes doivent être présentés d'emblée, et ensemble, car ces deux couches de problèmes sont symétriques : ces deux ordres de problème se rencontrent dans les deux cas.

1. La production du monde supralunaire

Après avoir prouvé l'existence des intellects supérieurs (VI, 9-35), Avicenne expose son système du monde en VI, 36-41. Premier moment en VI, 38⁶⁰⁵ :

Il est donc nécessaire qu'il y ait une substance pensante qui produise une substance pensante et un corps céleste. On sait que deux choses découlent d'une même troisième [une seule, *wāḥid*] sous deux rapports. Or ici, s'il y a bien deux aspects de distinction, ce sont les propriétés communes à chacune de ces choses [intellectives], à savoir qu'elle est par essence un être possible, mais nécessaire par le Principe, et qu'elle se pense soi-même, mais aussi le Principe. Elle est donc, par ce qu'elle a d'intelligence, la première nécessitée à être, de par son état par-devers lui [le Principe], elle-même principe de quelque chose, de par sa propre essence, principe d'autre chose, et parce qu'elle est causée, rien n'empêche qu'elle soit constituée de propriétés différentes. Comment en serait-il autrement, alors qu'elle a une essence possible mais une existence nécessaire par un autre ? Ensuite, il

⁶⁰³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 267-276.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, pp. 279-286.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp. 267-272.

faut que sa composante formelle soit principe d'un être formel, et sa composante quasi-matérielle, principe d'un être qui correspond à la matière. Ainsi, elle est, en tant qu'elle pense le Principe par lequel elle est nécessaire, principe d'une substance pensante, et par l'autre aspect, principe d'une substance corporelle. Lequel autre aspect peut se distinguer en deux états de choses par lesquels il cause [respectivement] une forme et une matière corporelles.

2. La production du monde sublunaire

A partir de l'hypothèse formulée sur la *manière (kayfiyya)* dont l'effet de l'un produit le multiple, il n'y a plus ensuite qu'à exposer l'*ordre (tartīb)* dans lequel les êtres sont produits dans le monde de la génération et de la corruption (VI, 41) :

(1) La matière élémentaire :

Les corps matériels sont soumis au changement et au mouvement. Il faut donc que leur cause prochaine soit elle-même variable et mobile. Or on sait que les corps célestes ont un mouvement de position : les corps terrestres sont donc causés d'une certaine manière par les corps célestes.

Ensuite, les corps sont composés d'une même matière, mais de formes diverses : celles-ci doivent être causées par les états respectivement identiques et changeants des corps célestes. Or on sait que les corps célestes ont une même nature (l'éther) : c'est donc la cinquième nature qui doit causer la matière (tandis que la disposition de celle-ci à recevoir diverses formes doit avoir un principe changeant).

Cependant, on sait aussi que les corps ne peuvent se causer les uns les autres (d'après VI, 30-35) : les corps célestes sont des causes nécessaires mais non suffisantes de la matière. Problème : ni l'intellect, ni la cinquième nature, ne suffisent à causer la matière pure. Et l'un ne peut produire que de l'un : aussi *plusieurs* choses, fussent-elles de même espèce ou de même genre, ne peuvent-elles causer par elles seules une *même* essence.

La matière est donc causée par un unique principe, l'Intellect agent, *avec le concours* des mouvements célestes (et si les formes sont *activement* imprimées dans l'Intellect agent, elles le sont *passivement* dans la matière).

(2) Les formes :

La matière reçoit d'abord une première disposition *générale*, inhérente à sa substance, de rapport égal à toutes les formes, puis une disposition *propre*, déterminée par une influence céleste, avec ou sans l'intermédiaire d'un corps terrestre, par laquelle elle est individuée. Par ces propriétés individuantes, la matière est prédisposée à recevoir la forme la plus appropriée, selon le principe du meilleur : la prédisposition de la matière est une raison suffisante de l'*existence* des formes ; sa variabilité est une condition nécessaire de la *diversité* des formes. Dans ces *conditions*, l'Intellect agent *cause* telle forme particulière dans telle matière particulière.

Les formes sont donc aussi produites par l'Intellect agent : elles sont distribuées dans la matière selon ce à quoi elle peut prétendre (*istiḥqāqāt*) en fonction de ses prédispositions, déterminées par le mouvement de position des corps supralunaires.

(3) Les éléments :

S'il y a quatre éléments, c'est que la composition des cieux varie *selon la proximité et l'éloignement* par rapport respectivement au centre de l'univers et au dernier ciel : il faut croire que la couche du ciel suprême doit contenir quatre astres de formes différentes.

Ṭūsī renvoie à la discussion des thèses de Kindī sur les causes de la formation des éléments par Avicenne dans le *Shifā'* : selon Kindī, 1) le ciel est sphérique, il doit tourner autour d'un axe fixe situé dans sa masse ; 2) ses frottements contre celui-ci produisent un réchauffement puis du feu, alors que les régions éloignées, au repos, froides et denses, forment la terre ; 3) les régions proches du feu deviennent ignées, mais moins chaudes que le feu, les régions proches de la terre se densifient, mais moins que la terre ; 4) la sécheresse venant du chaud ou du froid, cette faible chaleur et cette faible densité entraînent la formation d'humidité ; 5) l'humidité qui est proche de la terre est plus froide (ce qui forme l'eau) et celle qui est proche du feu, plus chaude (ce qui forme l'air).

Or, selon Avicenne, cette théorie est fautive : cela suppose que le corps n'a d'abord d'autre forme constitutive que la corporéité, et qu'il ne reçoit qu'ensuite ses autres formes. Or il n'y a pas de corps qui n'existe qu'en tant que corps (c'est-à-dire doué des seules dimensions spatiales) : tout corps a au moins deux formes (la corporéité et sa nature propre). Un corps n'a de mouvement et de repos que par sa nature, qui le fait tendre vers les positions qui conviennent le mieux à celle-ci.

Mais il y a d'autres lois plus vraisemblables. Soit les éléments sont produits dans la matière par quatre (ou quatre sortes de) corps célestes, chacun prédisposant celle-ci à recevoir la forme d'un corps simple ; puis les formes sont produites dans la matière prédisposée par l'Intellect agent. Soit les éléments sont produits par un seul corps, et il existe une cause en plus des quatre causes aristotéliennes, inconnue de nous.

(4) Les mélanges :

Les mélanges, principes des compositions, sont produits par deux causes : 1) le rapport des éléments entre eux (mélange déterminé par la position de tel climat de la Terre par rapport au Soleil) ; 2) l'influence des corps célestes. Ces deux causes préparent les mélanges *selon leur proximité ou leur éloignement par rapport à l'équilibre* à recevoir les formes *minérales, les âmes végétales, animales ou rationnelles*. Puis dans ces conditions préparatoires, c'est à nouveau l'Intellect agent qui produit ces formes et ces âmes.

(5) Les âmes rationnelles :

Avec l'âme rationnelle, on sort du monde des corps et on accède au monde des intellects, à son dernier degré cependant : la première substance intellectuelle, créée par Dieu (*ibdā'ī*), est parfaite, indépendante, dépourvue de puissance et de déficience ; la dernière n'existe que par de nombreux intermédiaires et dans une matière préexistante : ses perfections sont postérieures à son existence et elle a besoin d'être perfectionnée, que ce soit par les dons des substances intellectives supérieures ou par l'intermédiaire des instruments corporels et corps prochains qui l'y prédisposent.

Nous allons maintenant pouvoir étudier les deux grands ordres de problèmes qui se rencontrent sur ces deux seuls paragraphes, dans la mesure où la cosmologie a des conséquences rétrospectives sur la théologie. La cosmogonie avicennienne semble remettre en cause d'importants acquis : s'il est vrai que Dieu crée le monde, autrement dit que l'un produit le multiple, il faut croire que Dieu-Un doit être multiple pour pouvoir créer un multiple ; s'il est vrai que Dieu à l'inverse ne

produise pas tout mais seulement partie du monde, il faut qu'il ne soit pas Tout-puissant. Or, Tout-Puissant, c'est ce qu'il paraît être en tant que Dieu nécessitant, appliquant son implacable causalité qui ne laisse rien au hasard.

B. Problème : trois thèses incompatibles (Dieu est un sous tout rapport ; de l'un n'émane que de l'un ; comment des effets de l'un émane le multiple) ?

Commençons par l'objet philosophique le plus important, car c'est aussi l'article de foi le plus important : l'unité de Dieu, établie dès l'abord avec la preuve de l'unicité, mais constamment mise à mal. On pourrait dire que si elle est établie par une preuve *a priori*, elle est compromise par toutes les preuves par les effets. Le fâcheux, c'est que le monde est multiple, que Dieu est créateur, et qu'il est un : il faut donc bien que l'un produise le multiple. Que faire ? Au centre du système, le principe selon lequel l'un ne peut produire que de l'un cause autant de problèmes qu'il n'en résout.

1. Dieu est un sous tout rapport

a. Le tawhīd des philosophes

La preuve de l'unicité de Dieu procède en quatre temps (IV, 16 – IV, 20)⁶⁰⁶ : deux prémisses, à savoir 1) il y a quatre types de différence ontologique : concrète et mentale, concomitante et accidentelle (IV, 16) ; or 2) l'existence est distincte des autres attributs : l'existence est cause de l'essence et l'essence, des autres attributs (IV, 17). D'où suit la démonstration : 3) la cause en tant que cause doit être nécessairement individuée : l'être nécessaire doit être déterminé en tant qu'être nécessaire (IV, 18). Puis suit une preuve particulière (extension de la preuve de IV, 18 aux genres et aux espèces) : l'être nécessaire ne peut être l'espèce de plusieurs individus (IV, 19). D'où la conclusion : son individuation n'est pas une propriété ajoutée à son essence (IV, 20).

Elle trouve sa principale indication en IV, 18, qui est l'expression, proprement, du *tawhīd* des philosophes (*al-burhān 'alā tawhīd wājib al-wujūd*, d'après les mots de Ṭūsī⁶⁰⁷) :

Si c'est parce qu'il est l'être nécessaire que l'être nécessaire déterminé est déterminé [comme *cet être-ci*], alors il n'y a d'autre être nécessaire que lui. Mais si ce n'est pas pour cela qu'il est déterminé, il l'est par autre chose, donc il est causé. En effet, si l'être nécessaire découle du fait qu'il soit déterminé, son existence découle de l'essence d'autre chose, ou est un attribut, ce qui est impossible. Et si ce n'en est qu'un accident, c'est dû à une cause à plus forte raison. Mais si c'est ce par quoi il est déterminé qui advient à cet être par accident, c'est [aussi] dû à une cause. D'ailleurs, si cet être et ce par quoi il est déterminé sont une même essence, cette cause cause son individualité essentielle, qui nécessite son être, ce qui est impossible. Si elle lui advient après une première détermination préalable, c'est ce qu'on discute. Toute autre option est impossible.⁶⁰⁸

Paraphrase de Ṭūsī :

Tant que l'être nécessaire n'est pas déterminé, il ne cause rien d'autre, parce qu'une chose indéterminée n'existe pas dans le monde extérieur. Or ce qui n'existe pas dans le monde extérieur ne peut rien faire exister d'autre.

Ensuite, il est déterminé soit en tant qu'il est l'être nécessaire et c'est tout, soit ce n'est pas pour cela, mais pour une autre raison que le fait qu'il soit un être nécessaire.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 38-66.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, pp. 51-58.

D'après la première distinction, l'être nécessaire n'est rien d'autre que cela même qui est déterminé, ce qu'on cherche à prouver. [...]

D'après la seconde distinction, l'être nécessaire est causé par un autre, parce que sa qualité d'être nécessaire est soit concomitante, soit accidentelle au fait qu'il soit déterminé, soit c'est respectivement l'inverse. Telles sont les quatre distinctions mentionnées ; or toutes sont impossibles.⁶⁰⁹

Comme on le voit, la démonstration de l'unicité de l'être nécessaire est fondée sur le principe d'individuation (*ta'ayyun*), dans la mesure où « ce qui n'existe pas dans le monde extérieur ne peut rien causer d'autre ». Or il n'existe que des individus dans le monde extérieur. Si l'être nécessaire n'est pas déjà un certain être déterminé, il ne peut donc rien causer. Donc l'être nécessaire doit bien être *quelque* « chose ».

Puis Avicenne applique sa méthode de division et d'élimination : s'ensuit une combinaison des termes de nécessité et d'individuation d'une part avec les relations de concomitance et d'accidence d'autre part, en telle façon que l'on voie si 1) l'individuation de l'être nécessaire dépend de sa seule nécessité, ou si 2) elle requiert une cause extérieure, soit que la nécessité de l'être nécessaire soit i) concomitante ou ii) accidentelle à son individuation, soit que son individuation iii) soit concomitante, ou iv) accidentelle, à sa nécessité. La partie est jouée d'avance : on sait bien que rien de ce qui appartient à l'être nécessaire ne saurait tolérer l'intervention d'une cause extérieure. Toute la seconde branche de la division est en fait déjà condamnée : or si elle est fautive, ce ne peut être que la première qui est la bonne, et *l'être nécessaire est un* (CQFD).

En IV, 19, la preuve de l'unicité est complète. D'après sa paraphrase par Ṭūsī :

Si ce n'est pas pour ce qu'elle est de telle ou telle espèce qu'une certaine nature, de même définition spécifique, s'instancie en plusieurs individus, c'est pour d'autres raisons. Or faute de comporter une faculté susceptible de produire l'action de ces causes, chacune de ses instanciations ne saurait être individuée. Et cette faculté relève de la matière ou est due à la matière. Donc faute d'être matérielle, une nature ne saurait s'instancier en plusieurs individus.⁶¹⁰

Rāzī considère cet argument comme une preuve particulière de l'unicité de l'être nécessaire par extension de la preuve de IV, 18 aux genres et aux espèces : l'être nécessaire ne peut être l'espèce de plusieurs individus. L'argument d'Avicenne se formulerait ainsi :

Pour qu'une essence commune puisse s'instancier dans des individus, ils doivent avoir un principe d'individuation hétérogène à cette essence : la *matière*. Une espèce instanciée en plusieurs individus est nécessairement *matérielle*. Or l'être nécessaire n'est pas matériel. Donc l'être nécessaire n'est pas le genre de plusieurs individus.

Conclusion (IV, 20)⁶¹¹ : l'individuation ne s'ajoute pas à l'essence de l'être nécessaire par soi (mais elle ne s'ajoute à une essence que si et seulement si celle-ci se dit de plusieurs), CQFD.

Comme lors de la preuve de l'existence de Dieu, Ṭūsī n'intervient qu'à la marge de la preuve de l'unité, pour ajouter certaines conditions de validité. Ainsi, en IV, 18, dans le jeu des combinaisons de relations de concomitance (*luzūm*) ou d'accidence (*'urūd*) entre nécessité et individuation, notre auteur ne peut se résoudre à sacrifier aussi complètement qu'Avicenne l'option selon laquelle la nécessité de Dieu pourrait bien découler de sa nature déterminée. Or une relation de concomitance

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

peut être telle que (i) la propriété concomitante soit un effet de ce dont elle découle, (ii) elle en soit une cause, ou que (iii) elle-même et ce dont elle découle soient les effets d'une même troisième cause. Par conséquent, la conclusion d'Avicenne ne vaut que dans deux de ces trois cas de figure : on peut être sûr que la nécessité ne découle pas de l'individuation en vertu des deux dernières relations seules ; autrement, il se pourrait bien que le fait qu'un être soit *nécessaire* découle du fait qu'il soit déjà *un* être. Ṭūsī a-t-il l'arrière-pensée que la nécessité de Dieu (son aspect impératif) découle de son identité, sa *huwīyya* (son essence pure et nue absolument transcendante et inconnaissable par la voie de la raison) ? Autrement dit que l'être nécessaire, comme *deus revelatus*, suit l'essence comme *deus absconditus* ? Ce n'est pas impossible. Il est même probable que Ṭūsī ait derrière la tête des problèmes de théologie ismaélienne. Enfin, il faut préciser que la « détermination » (*ta'ayyun*) doit s'entendre comme « individuation » (*takhaṣṣuṣ*) : l'être nécessaire ne peut être déterminé *en tant que nature universelle* (d'ailleurs il sera montré qu'il n'a pas de genre ni d'espèce), mais seulement *en tant que nature particulière*.

b. La nouvelle méthode de preuve avicennienne : l'unité précède la simplicité

Avicenne prouve l'unicité de l'être nécessaire *avant* de réfuter qu'il soit une espèce. De manière plus générale, la preuve de l'*unicité* précède la preuve de la *simplicité* (en IV, 21)⁶¹². La preuve repose donc sur l'*hypothèse* que le nécessaire puisse être une espèce et, de plus, que l'espèce soit distincte des individus : c'est une preuve par l'absurde, fondée sur l'hypothèse fautive qu'*il peut exister plusieurs êtres nécessaires*. Ainsi, Avicenne ne se contente pas de prouver que chacune des hypothèses (l'être nécessaire est l'individu d'une espèce, est une espèce etc.) implique que Dieu soit composé, comme si cela ne suffisait pas pour les invalider, mais il a besoin d'introduire d'autres prémisses (l'être nécessaire n'est pas causé, l'essence ne cause pas l'existence, etc.). Par conséquent, il semblerait qu'Avicenne ne fonde pas sa preuve de l'unicité sur la simplicité parce qu'il estime que ce serait une pétition de principe, mais qu'il entend donner une preuve originale par rapport à celles de Plotin, Kindī et Fārābī – et à celles des théologiens à plus forte raison⁶¹³. Ce n'est certes pas ici aussi explicite qu'ailleurs, mais c'est un fait : Avicenne procède toujours suivant le même ordre des raisons : preuve 1) de l'existence, 2) de l'unicité, 3) de la simplicité, 4) de la *négation de la généralité et de la spécificité* de l'être nécessaire. Autrement dit, il tient pour acquis de ses autres traités sa nouvelle méthode de preuve.

Rāzī résume ainsi la preuve d'Avicenne (IV, 18)⁶¹⁴. Il y a quatre et seulement quatre possibilités :

- L'individuation est concomitante à la nécessité.
- Elle lui est accidentelle.
- La nécessité est concomitante à l'individuation.
- Elle lui est accidentelle.

Les trois dernières divisions étant fausses, la première doit être la bonne. En d'autres termes, Dieu serait nécessaire avant que d'être individué et individué parce que nécessaire.

⁶¹² *Ibid.*, p. 66.

⁶¹³ Mayer, T., « Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God... », in *Before and After Avicenna*, Leyde-Boston, 2003, pp. 199-218.

⁶¹⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 59-60.

Mais on voit bien que cela entraîne des conséquences théologiques fâcheuses : il y aurait déjà d'une certaine manière du causé dans l'essence de Dieu, s'il est vrai que l'une de ses propriétés (l'individuation) découle d'une autre (la nécessité). L'être nécessaire serait d'une certaine manière causé : il y aurait un être nécessaire *parce qu'il* serait l'être nécessaire.

Aussi Tūsī propose-t-il un autre commentaire, selon lui plus proche du texte, en y ajoutant une autre division, qui est la bonne, et qui est absente de la lecture de Rāzī : à savoir que l'être nécessaire est déjà individué par cela seul qu'il est l'être nécessaire. Etre nécessaire et être individué, c'est pour lui tout un : ces deux propriétés sont comme coextensives. Autrement dit, Rāzī commet un contresens, car Avicenne élimine en fait les quatre options que son commentateur propose.

Dans l'ordre des choses, le Dieu ash'arite devrait être le Dieu d'Avicenne mis à l'envers : la relation entre nécessité et individuation devrait être renversée (par rapport à la conclusion qu'il tire de la preuve de IV, 19 : ce n'est pas l'individuation qui devrait découler de l'être nécessaire, mais l'être nécessaire qui devrait découler de l'individuation). Et ce parce que, d'une part, l'essence précède les attributs et, d'autre part, que Dieu n'est pas en premier lieu un être nécessaire, mais un être volontaire. De plus, pour Rāzī, il ne répugne pas à la simplicité de Dieu qu'il soit affecté par des relations. Dès lors, celui-ci ne se gêne pas pour renverser la prémisse des *Ishārāt* IV, 17, selon laquelle c'est l'existence qui cause l'essence, et non l'inverse : or il y a au moins un être dont l'essence cause l'existence, à savoir l'être nécessaire, Dieu (l'existence découle de son essence). Pire, même dans les êtres possibles, l'essence cause l'existence : si l'essence peut être une cause réceptive (*al-'illa al-qābiliyya*) de l'existence, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne puisse en être une cause active (*al-'illa al-fā'iliyya*). Pour des raisons fort différentes, il se pourrait bien d'ailleurs que la différence entre Tūsī et Rāzī ne soit pas bien grande sur ce sujet, et c'est peut-être pour cela que notre auteur se contente de noter seulement que son commentaire est plus proche du texte d'Avicenne que celui de Rāzī, et de laisser ouverte la possibilité, sous certaines conditions, que la nécessité découle de l'individuation, comme l'Ordre (*amr*) découle de l'Essence (*huwiyya*) du Principe.

Le ressort des preuves pré-avicenniennes de l'unicité divine (de Plotin, Kindī, Fārābī) était ceci que, s'il y a deux nécessaires, ils doivent être identiques par la propriété d'être nécessaire et différents par une propriété individuante, donc composés⁶¹⁵. Avicenne a bien dû voir l'insuffisance de l'argument : une propriété négative plus une propriété positive ou négative, cela ne fait pas un composé. Il suffit qu'au moins l'une des deux propriétés soit négative pour que la preuve classique de l'unicité soit invalide. Problème : la même objection qu'Avicenne peut faire aux preuves classiques de l'unicité, Rāzī peut la faire à Avicenne : le principe de sa preuve reste que la nécessité et l'individuation sont des propriétés positives, sinon elles ne peuvent être concomitantes ou accidentelles l'une à l'autre, et la preuve avicennienne de l'unicité s'effondre. Or 1) on peut prouver aussi bien que ces attributs sont négatifs que positifs. De plus, 2) si les principes d'individuation (*ta'ayyunāt*) sont positifs, ils doivent être identiques en tant que principes d'individuation et différents par d'autres. D'ailleurs, 3) si le principe d'individuation est extérieur à l'essence des choses, pour qu'une certaine nature soit individuée, il faut bien qu'elle le soit déjà. Plus particulièrement, 4) si le principe d'individuation d'un être est son substrat (d'après IV, 19), si des individus identiques (*al-mutamāthila*) se différencient par leurs substrats, *quid* de substrats identiques ? De mêmes substrats devraient avoir d'autres substrats etc. à l'infini. C'est un argument

⁶¹⁵ Voir Mayer, T., « Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God... », in *Before and After Avicenna*, Leyde-Boston, 2003, pp. 199-218.

typique de Rāzī que celui qui consiste à réduire l'adversaire à la régression à l'infini ou au cercle vicieux. Enfin, 5) si le nécessaire a ceci d'identique avec les possibles qu'il existe, il faut bien qu'il s'en distingue par une propriété individuante, et alors son essence est composée.

L'objection de Rāzī (en IV, 18-19)⁶¹⁶ comporte donc un triple aspect :

- le statut ontologique des modalités : la négativité de la nécessité ;
- la régression infinie ou le cercle : des modes d'existence, des principes d'individuation, des sujets d'inhérence ;
- la composition en Dieu.

Pour sauver la preuve avicennienne de l'unicité, Ṭūsī doit d'abord neutraliser les doutes sur le statut ontologique des modalités de l'être (nécessité, possibilité, impossibilité). Pour cela, il déplace le problème : lequel n'est pas tant de savoir si ce sont des propriétés *positives* ou *négatives*, mais *concrètes* ou *abstraites*, la première question étant subordonnée à la seconde. Propriétés conceptuelles et rationnelles (*awṣāf i'tibāriyya 'aqliyya*), elles doivent avoir la même consistance ontologique – positive (*thubūt*) ou négative (*intifā'*). Mieux, quel que soit le statut ontologique des modalités, la question est de savoir si l'individuation découle de l'être nécessaire ou l'inverse – non de la *nécessité* de l'être : or l'être nécessaire, en tant qu'être, ne peut qu'être positif. Il n'en demeure pas moins, il est vrai, que le principe d'individuation doit être extérieur à l'essence des choses : car *une* nature, en tant qu'une, ne peut se multiplier, s'instancier en plusieurs individus distincts, par elle-même : elle doit le faire par autre chose, et c'est le principe d'individuation, qui s'ajoute à cette nature, de l'extérieur.

Il faut donc ensuite rompre le cercle ou la prolifération à l'infini des principes d'individuation. D'abord, si des principes d'individuation peuvent être identiques en tant que *principes* d'individuation, ils ne peuvent l'être en tant que principes *d'individuation*, et à l'inverse, s'ils sont identiques, ce ne peuvent être des principes *d'individuation* : un principe individuant doit être individuel, ou alors ce n'en est pas un ; et il doit y avoir autant de principes d'individuation qu'il y a d'individus. Le principe d'individuation en général, cela n'existe pas ; il n'y a de principe d'individuation que *d'un individu* : c'est la forme pure de la différence.

Ensuite, il y a deux sortes de natures : celle de l'universel abstrait (existant dans l'intellect – avec la propriété d'universalité, *bi-inḍiyāf ma'nā al-'umūm*) ou celle du particulier concret (avec des propriétés individuantes, *bi-inḍiyāf al-ta'ayyūnāt*). Or une nature peut être individuée ou bien par elle-même (si c'est une espèce simple), ou bien par une différence spécifique (si c'est une espèce composée) – et avec des accidents, quand elle est instanciée dans le monde extérieur. De là, de même qu'une essence n'a pas à être déjà existante pour recevoir l'existence, elle n'a pas à être déjà individuée pour recevoir l'individuation. D'autant moins d'ailleurs, si c'est une propriété négative. L'être-négatif du principe d'individuation présente plusieurs avantages : il évite la régression à l'infini des individuations (tel individu est individué par tel principe d'individuation, qui en tant que *tel* principe est lui-même individué par un principe d'individuation, qui lui-même etc.). Il évite la composition réelle des natures (il n'y a de composition qu'entre des choses positives : une chose positive plus une propriété négative ne forment pas un composé). Mais dira-t-on : comment un être négatif, irréel, pourrait-il qualifier un être positif, réel ? Chose négative (*shay' 'adamī*) n'est pas non-être absolu (*'adam al-shay' muṭlaq^{an}*) : des propriétés individuantes comme une différence spécifique, un accident *a fortiori*, peuvent bien être des propriétés négatives.

⁶¹⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 60-62 et pp. 64-65.

De même que la régression infinie des existences et des individuations est interrompue en dernière instance par l'essence même, sujet premier de l'existence et de l'individuation, la régression des substrats est interrompue par la matière, sujet premier de la multiplication des individus : certes, une nature qui n'est pas multiple par soi doit l'être par une autre chose elle-même multiple ; mais si cette autre chose peut être multiple par essence, comme la matière, elle n'a pas à être elle-même dans un autre sujet : elle est multiple en puissance, et devient multiple en acte par l'action d'un agent. Tout multiple étant le résultat combiné d'une cause active et d'une cause passive, un sujet possiblement multiple par soi n'est pas individué par un autre sujet, mais par un agent.

Bien plus, l'idée selon laquelle la matière serait le principe d'individuation ultime de tous les êtres est tout bonnement fautive. Supposons des êtres identiques. A quelle condition des êtres *identiques*, pour ce qu'ils sont identiques, n'en sont-ils pas moins *discernables* ? Par la matière ? La matière serait pour Rāzī le *principe de discernabilité des identiques*. Or :

[ce n'est pas vrai] de toutes les choses identiques, quelles qu'elles soient, car les choses identiques par accident sont multiples par leur essence, ni de toutes choses identiques par essence, car les choses génériquement identiques sont multiples par leur différence spécifique, mais cela est propre à des choses spécifiquement identiques, qui peuvent exister extérieurement sans autres différences que leurs accidents.⁶¹⁷

La matière n'est pas le principe d'individuation de l'universalité des êtres, mais seulement des êtres *identiques par l'espèce et différents par leurs accidents*, c'est-à-dire *réels et existant dans le monde extérieur*. Or ce n'est pas le cas de l'être en général, par exemple : celui-ci peut ainsi bien se diviser en nécessaire et en possible sans matière.

Enfin, cela étant établi, il n'en résulte plus aucun inconvénient théologique. Le principe d'individuation peut bien s'ajouter à l'essence de l'être nécessaire sans causer en lui de multiplicité. L'existence du nécessaire se distingue de l'existence des possibles du seul fait qu'elle n'est pas accidentelle : cette seule propriété négative suffit à individuer un être sans pour autant le composer ; sans compter que l'être n'est pas une nature spécifique instanciée dans des individus par des propriétés individuantes extérieures.

Ainsi, tout de même que Rāzī retourne l'argument d'Avicenne contre lui, Ṭūsī retourne l'argument de Rāzī contre lui. Avec un même argument, on fait, d'une pierre, plusieurs coups : non seulement la preuve classique de l'unité de Dieu est invalidée (d'où la nouvelle preuve avicennienne, parce qu'une combinaison de propriétés positive et négative ne fait pas une composition réelle), mais la nouvelle preuve avicennienne est invalidée (parce que la nécessité et l'individuation ne peuvent pas découler l'une de l'autre : une propriété négative ne peut découler d'une positive, et vice-versa, d'après l'objection de Rāzī), à moins qu'elle ne soit valide (parce que la simplicité, donc l'unité, divine est garantie, s'il est vrai que, propriétés positives ou négatives, ce ne sont que des êtres de raison, d'après Ṭūsī). Et retour à la case départ.

c. *Une hypothèse assimilationniste : spécificité de Dieu, possibilité de dieux ?*

En tout cas, l'originalité de la preuve avicennienne, qui se donne comme hypothèse que l'être nécessaire puisse être une espèce, qui ne propose la preuve de la non-spécificité de l'être nécessaire qu'après la preuve de son unicité, et de sa simplicité, déroute tant et si bien les adversaires que l'ismaélien Shahrastānī n'a pas pu ne pas y aller lui aussi de sa critique, critique qui,

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

précisément, dénonce sans le vouloir l'originalité de son objet. Pour lui, la question de la spécificité de l'être nécessaire est prioritaire, parce qu'il y va de l'unicité et de la simplicité de Dieu : il serait impossible qu'un être à la fois soit ou ait une espèce et qu'il soit un et simple. Cela montre assez le renversement de l'ordre des priorités et que la preuve de la non-spécificité doit ordinairement venir *avant* la preuve de l'unicité. Cela fait l'objet d'une des objections de *Muṣāra'at* II, « De l'existence de l'être nécessaire » et des deux premières objections de *Muṣāra'at* III, « De l'unicité de l'être nécessaire »⁶¹⁸, que Shahrastānī adresse à Avicenne. D'ailleurs, si la preuve de l'unicité divine postule la possible spécificité de l'être nécessaire, et si la preuve de l'existence de l'être nécessaire précède celle de son unicité, le problème se rencontre dès la preuve de l'existence de Dieu : comment laisser planer si longtemps le doute sur la spécificité de l'être nécessaire, alors que le plus sûr et le plus court chemin vers l'unicité, qui est le premier objet de toute la théologie, serait de la nier ?

1) La preuve de l'unicité est censée valoir pour « *kull wājib al-wujūd* ». Quoi qu'on entende par là (tout être nécessaire ? tout l'être nécessaire ?), on entend surtout que l'être nécessaire est soit un genre ou une espèce, soit une totalité – dans tous les cas, un composé (respectivement d'un genre et d'une différence, ou de parties).

2) De là, on suppose à Dieu le même statut que certains êtres corporels dont l'espèce n'est instanciée qu'en un seul individu (comme le soleil), ce qui est une forme d'assimilationnisme assumé.

3) Même si l'espèce de l'être nécessaire n'appartient qu'à lui et ne peut être par un autre, espèce suppose communauté, au moins de nom (« l'espèce se dit de plusieurs »).

4) Un individu ne peut être considéré à la fois abstraitement (*bi-iṭlāq*), et concrètement (*bi-'ayn*) : il n'y a pas d'individu abstrait. Or l'être nécessaire est considéré à la fois comme un universel abstrait (le genre de l'être en général avec des différences spécifiques : perfection, causation), et comme un individu concret (*bi-'ayniyyatihi*) – l'un et l'autre étant supposés le même.

Voici comment Ṭūsī justifie la nouvelle méthode de preuve avicennienne :

1) Si un concept peut s'appliquer à plusieurs individus, c'est (i) un universel pour le logicien, (ii) un nom générique pour le grammairien : « tout » veut dire « chacun ». Sinon, c'est (iii) un particulier ou (iv) un nom propre. Or l'être nécessaire n'est ni un particulier, ni un nom propre, sinon on n'aurait pas à prouver son unicité. Et tout ce qu'on peut quantifier universellement n'est pas nécessairement une espèce ou un genre : ce peut être l'unique individu d'une espèce (ex : le soleil, la lune, l'univers).

2) Tout ce dont le concept peut s'appliquer à plusieurs individus est pour tout individu *supposé* une espèce réelle. D'après la prénotion commune (*mā yufham fī l-bidāya*) de « l'un », ce qui peut en droit se dire de plusieurs peut en fait être un (d'après le Coran même : « s'il y avait dans les cieux et sur la terre d'autres divinités que Dieu, ceux-ci seraient corrompus » (21 : 22), dont Avicenne suit en cela le procédé...).

3) Pour ce qu'une espèce peut se dire en droit de plusieurs *par son concept* (*min ḥaythu mafhūmihi*), elle ne se dit pas de fait de plusieurs *dans l'existence* : il y a des espèces instanciées dans un et un seul individu – tel l'être nécessaire par soi. Ainsi, l'espèce, ne comportant même qu'un seul individu, est un nom commun, et non pas propre : *l'être nécessaire par soi n'a pas de nom propre*. D'ailleurs, si

⁶¹⁸ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 52-54 et pp. 79-81.

l'être nécessaire était son nom propre, ce serait tout un de prouver l'*existence* du nécessaire, et son *unicité*.

4) Dieu peut enfin bien être considéré à la fois comme individu et comme espèce, et non Zayd, car il y a cette différence entre Zayd et Dieu que Zayd n'est pas Zayd par sa seule essence, mais par son essence *plus* ses propriétés individuelles (il peut bien être considéré *soit* du point de vue de son essence, extensible à d'autres individus, *soit* comme individu), alors que Dieu peut être considéré en tant qu'être, en tant que son essence ne s'ajoute pas à son existence, en tant qu'un par son être propre etc. – avec toutes les propriétés que cela implique respectivement – sans autre multiplicité que d'aspects et de négations : dans le cas de Zayd, la disjonction entre les points de vue général et particulier est exclusive, dans le cas de Dieu, inclusive.

Conclusion : de deux choses l'une : 1) l'être nécessaire peut bien être supposé une espèce, par hypothèse, sans que cela présuppose de multiplicité ; 2) si cela implique de la multiplicité, ce n'est pas une multiplicité *réelle*, mais *conceptuelle*.

La postulation d'une spécificité de l'être nécessaire paraît d'autant plus scandaleuse qu'Avicenne en fait généralement l'économie pour les autres êtres simples séparés⁶¹⁹ : il postule une essence et une spécificité de Dieu, alors que 1) essence et spécificité supposent elles-mêmes multiplicité et composition, 2) une réalité essentielle suffit à distinguer les êtres les uns des autres sans pour autant qu'ils soient composés : c'est même le principe d'individuation des autres êtres simples séparés. Or, pour Ṭūsī, l'essence et la spécificité sont *réelles* (*ḥaqīqiyya*), alors que le genre et la différence sont des êtres *de raison* : aussi le fait d'avoir telle essence et d'être de telle espèce ne supposent-ils ni genre ni différence (aussi l'être nécessaire peut-il bien être une espèce sans pour autant être composé). Ensuite, il y a cette différence entre Dieu et les autres êtres *simples* séparés que ceux-ci ont une essence *composée* d'un genre et d'une différence spécifique, en tant que ce sont des substances, ce que Dieu n'est pas. En tant que simples, ils ne sont certes pas composés de *parties* différentes, mais ils n'en sont pas moins composés de *propriétés constitutives* – ce que Dieu n'est pas. C'est même pourquoi il est inconnaissable. Ainsi, les autres êtres immatériels purs, pour ce qu'ils sont distincts par essence, n'en sont pas moins composés d'un genre et d'une différence. Pas Dieu.

Enfin, à supposer que l'être nécessaire soit une espèce, Avicenne entend déduire son unicité du fait que son espèce est la seule espèce *causa sui* d'une certaine manière : toute espèce existe soit par soi, soit par un autre. Or si l'existence de l'espèce du nécessaire est causée par un autre, le nécessaire est causé. Et si elle ne découle que d'elle-même (*yaqtaḍīhi dhāt nū'ihī*), Dieu est seul de son espèce. Là encore, il va loin : non seulement l'être nécessaire peut être une espèce, mais cette espèce peut être causée. Double scandale. Pour l'adversaire ismaélien, l'existence de Dieu ne peut pas être causée, fût-ce au sens lâche de s'impliquer soi-même. Mais pour Ṭūsī, il n'y a aucun problème à considérer la possibilité, au moins à *titre d'hypothèse*, que l'espèce du nécessaire puisse être causée, même par un autre. C'est une possibilité *conceptuelle* (*min ḥayth al-mafhūm*) ; et de toute façon, le fait que l'un des deux possibles se réalise plutôt que l'autre ne manque pas d'être causé, au moins au sens où il doit avoir une raison suffisante.

2. De l'un n'émane que de l'un

⁶¹⁹ *Ibid.*, pp. 79-81

On ne voit pas paraître ce grand principe métaphysique avant la fin des *Ishārāt V* (V, 11), après qu'on sait que Dieu crée (*ibdā'*) plutôt qu'il ne fabrique le monde, et qu'il le nécessite à être. Après le premier grand scandale de Dieu comme *cause nécessitante* (V, 10), Avicenne y ajoute celui d'un Dieu à *unique effet* (V, 11). Avant de finir par celui d'un *monde éternel* (V, 12). Croyant bien faire, parce que le principe selon de l'un n'émane que de l'un est fait pour préserver l'unité divine, il se ménage des difficultés sans nombre culminant dans la conséquence lointaine que Dieu ne cause que le premier intellect (VI, 40).

a. L'argument

En V, 11, Avicenne veut montrer que « l'un véritable en tant qu'un ne produit qu'une seule chose en nombre ». Jugement « quasi évident », d'après le sens propre, numérique, de l'unité, tellement qu'il suffit de l' « indiquer » (*ishāra*)⁶²⁰ :

Ce qu'on entend par le fait que telle cause est telle qu'elle produit nécessairement A, ce n'est pas la même chose que ce qu'on entend par le fait que telle cause est telle qu'elle produit nécessairement B. Si l'un produit nécessairement deux choses, c'est sous deux rapports, de sens différents, et de réalités différentes. En effet, c'en sont des propriétés ou bien constitutives, ou bien concomitantes, ou des parties (*bi-l-tafrīq*). Supposons que c'en soient des concomitants : la recherche finit par remonter jusqu'à deux aspects constitutifs de la cause, eux-mêmes différents, ou bien par essence, ou bien parce que, elle, elle existe [i.e. elle n'est pas un simple être de raison], ou bien parce que c'en sont des parties. Tout ce dont découlent deux choses à la fois, sans que ce soit l'un par l'intermédiaire de l'autre, est réellement divisible.

Tâchons de résumer l'argument de manière à le rendre un peu plus intelligible en suivant les indications de Ṭūsī :

- (i) Pour une même chose X, « causer A » ne signifie pas la même chose que « causer B ».
- (ii) Or si deux choses ont un sens différent, elles ont aussi une réalité différente.
- (iii) Donc « X causant A » et « X causant B » doivent être ou bien deux choses, ou bien une même chose ayant deux attributs différents.
- (iv) Or, par hypothèse, on a supposé que c'est une seule et même chose X qui cause A et B.
- (v) Donc « causer A » et « causer B » sont ou bien des propriétés concomitantes, ou bien des propriétés constitutives de X.
- (vi) Or, si c'en sont des concomitants, il y a régression à l'infini (la propriété « causer A » découle d'une propriété « causer la propriété de causer A », la propriété « causer B » découle d'une propriété « causer la propriété de causer B », lesquelles propriétés sont ou bien des propriétés concomitantes, ou bien des propriétés constitutives de X etc.).
- (vii) Donc c'en sont des propriétés constitutives.

Le commentateur ne comprend pas bien la dichotomie avicennienne : ces aspects de la cause sont soit des constitutifs, soit des concomitants, *soit des parties* (littéralement des propriétés produites par division, *bi-l-tafrīq*). C'est pourquoi il ne signale que comme une variante de la proposition (v) cet ajout « soit produits par division », qu'il comprend ainsi : l'une des deux choses (« causer A », « causer B ») est constitutive et l'autre, concomitante, de telle sorte qu'elles déterminent deux aspects différents de la cause.

En tout cas, les trois hypothèses impliquent composition :

⁶²⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 141.

- soit dans l'essence même de la chose (ex : le corps, en tant que son essence se divise en une matière et une forme) ;
- soit entre l'essence et l'existence (ex : le premier intellect, en tant qu'il cause le multiple en raison de la différence entre son essence et son existence) ;
- soit par division dans l'existence (ex : une totalité divisible en parties et un universel, en particuliers).

Bref, il y a trois manières, pour une cause, d'être multiple : 1) par essence, 2) par l'ajout de l'existence à l'essence, 3) par l'ajout de la divisibilité à l'existence.

Conclusion : tout ce qui produit deux choses *à la fois, dont l'une au moins sans intermédiaire*, a une *réalité* divisible. Deux remarques importantes : 1) il faut que ce soit « sans intermédiaire » car l'un peut produire *plusieurs* choses *les unes par l'intermédiaire des autres* ; 2) réalité (*ḥaqīqa*) n'est pas essence (entendue ici au sens de « quiddité », *māhiyya*) : une essence peut être à la fois simple et divisible (ex : une essence simple peut se diviser en essence et en existence, en genre et en différence etc.), une réalité ne le peut pas : à l'inverse, toute réalité divisible est composée.

b. *Objections ad hominem*

Après la thèse que Dieu est nécessaire sous tout rapport (c'est-à-dire y compris comme cause nécessitante), celle que l'un ne produit que de l'un est une autre pierre de touche de la controverse entre théologiens et philosophes : elle fait le départ entre la doctrine de la genèse du monde (dont l'un des corollaires est que Dieu crée tout immédiatement) et la doctrine de l'éternité (dont l'un des corollaires est que Dieu crée tout, sauf un, médiatement). C'est le principe fondamental du modèle de création émanationniste procédant par degrés successifs. Or il est excessivement problématique : outre qu'Avicenne semble le transgresser implicitement en maintes occasions, il va lui-même montrer que de l'un peut émaner plus que de l'un (en VI, 38). Ainsi, Avicenne serait le premier à témoigner contre son principe : en vérité, celui-ci serait intenable par l'avicennien même.

Ainsi, Rāzī note une infraction à ce principe en psychologie (III, 9)⁶²¹ : 1) une même faculté de l'âme peut être à la fois réceptive et rétentive, 2) le sens commun perçoit plusieurs choses, 3) l'âme exerce plusieurs actions etc. Mais aussi en cosmologie (VI, 38-41) : outre que, si de l'un n'émane que de l'un, tout ne dépend pas directement de Dieu, mais les causes secondes prolifèrent, 4) le premier effet, le premier intellect, un par essence, produit au moins deux effets, un intellect et un ciel (or si l'intellect produit plusieurs choses, c'est qu'il est constitué de plusieurs choses : et on sait qu'il ne peut, par essence, avoir plusieurs propriétés constitutives ; et s'il est multiple, son principe, Dieu, doit l'être aussi etc.)⁶²². Et de fait, en cosmologie (VI, 38), Avicenne va bien devoir expliquer en détail comment le multiple peut dériver de l'un. Plus spécifiquement, 5) si de l'un n'émane que de l'un, l'Intellect agent ne peut pas produire une infinité de formes et d'accidents dans ce monde (VI, 41)⁶²³.

De même, outre que c'est pour lui une pétition de principe, arbitraire (on ne voit pas pourquoi deux actions ne pourraient être produits que sous deux rapports différents), Shahrastānī constatait déjà lui aussi que ce principe n'est pas observé en physique : le chaud et le froid peuvent être produits par une même chose sous un même rapport, mais dans deux substances différentes ; le blanc et le noir sont produits par le soleil dans deux matières ; le solide et le liquide, dans deux corps

⁶²¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 394.

⁶²² *Ibid.*, vol. 3, p. 274.

⁶²³ *Ibid.*, p. 285.

etc. Il n'y a donc pas de raison que ce principe vaille en métaphysique pour les seules substances intellectives⁶²⁴.

c. *Le mode d'être des relations et des négations*

A la suite d'*Ishārāt* V, 11, Rāzī, par une objection *ad hominem*, réduit l'argument avicennien à l'absurde :

Pour une même chose S, « ne pas être P₁ » n'a pas le même sens que « ne pas être P₂ », « être P₁ », qu'« être P₂ », « devenir P₁ », que « devenir P₂ ». Donc de l'un on ne peut nier (*salb*) que de l'un, à l'un ne peut être attribué (*ittiṣāf*) que de l'un, et l'un ne peut recevoir (*qubūl*) que de l'un. Or une même chose peut à la fois n'être pas ceci *et* cela (ex : telle chose n'est ni une pierre ni un arbre), être ceci *et* cela (ex : « tel homme est tantôt debout, tantôt assis »), plusieurs, devenir ceci *et* cela (ex : un corps devient noir ou est mis en mouvement).

Or, pour Ṭūsī, le fait *qu'une chose ne soit pas une autre, soit une autre, devienne une autre* requiert qu'il existe non pas une seule chose, mais plusieurs. L'objection de Rāzī présuppose altérité, d'où multiplicité. Or il se peut fort bien que du multiple émane du multiple. Tout ce que prouve Rāzī, c'est donc que ces trois états impliquent au moins deux choses et non une seule : la négation implique l'affirmation d'un sujet et d'un prédicat ; l'affirmation aussi ; la causalité, l'existence d'un agent et d'un patient. Il ne suffit pas qu'une même chose n'en ait pas une autre, en ait une autre, soit affectée par une autre, pour que de l'un n'émane pas que de l'un. L'objection passe donc tout à fait à côté de son objet : en fait, il faut *et il suffit*, paradoxalement, de se donner une seule chose, la cause (sans aucun effet), pour rendre raison de toute l'émanation.

Par une coïncidence remarquable, Shahrastānī conteste lui aussi le principe selon lequel de l'un n'émane que de l'un, comme Rāzī, pour une même raison fondamentale (Dieu peut être la cause directe de tout l'univers à la fois), par un moyen tout semblable (la mise en question du statut ontologique des aspects et des relations d'une même essence) et par un vice de forme qui ne l'est pas moins (la présupposition que les effets existent *en même temps* que la cause). On comprend que les adversaires soient confus : Avicenne passe son temps à soutenir que la cause et l'effet sont simultanés (dans le temps), et voilà que, pour que la preuve d'un principe aussi fondamental pour sa métaphysique que celui selon lequel l'un ne produit que de l'un marche, il faut supposer *seulement* que la cause *précède* l'effet et nier toute coexistence : on ne veut pas d'un multiple déjà constitué, moyennant quoi l'argument ne marche pas. C'est d'autant plus étrange, du reste, que la causalité est une *relation* et que, comme on l'a dit maintes fois, les termes de la relation précèdent ontologiquement la relation. Or ne voilà-t-il pas qu'on considère la relation de causalité amputée de l'existence de l'effet. En tout cas, le principal ressort de l'objection des deux auteurs est le statut ontologique 1) de l'un et du multiple et 2) de certains attributs divins, de relation et de négation.

Avicenne est bien conscient du risque d'introduire de la multiplicité dans l'essence divine en multipliant les attributs de relation et de négation. Il lui arrive de le prévenir en alléguant l'exemple de la proximité et de l'éloignement : un même être ne devient pas multiple pour ce qu'il entre dans une multitude de relations de proximité et d'éloignement aux autres êtres. Il montre encore par un exemple géométrique qu'une multiplicité de relations et de négations n'implique pas de multiplicité

⁶²⁴ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣārī'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 92.

dans l'essence : un point ne cesse pas d'être *un* point pour ce qu'il entre en relation avec un deuxième point pour définir une droite, avec un troisième point pour définir une surface etc. Or pour Shahrastānī, un argument par l'exemple est nul : on ne peut assimiler sans autre forme de procès toute forme de relation et de négation (ce qui est vrai de la proximité et de l'éloignement ne l'est pas forcément de *toute* relation et négation : il n'est pas légitime, par exemple, d'assimiler des êtres spatiaux à des êtres immatériels). Mais la thèse avicennienne est *évidente par soi* pour Ṭūsī et c'est bien pourquoi elle ne peut pas être *démontrée*, mais, au mieux, *exemplifiée*. Il faut donc prendre l'argument de la proximité et de l'éloignement pour ce qu'il est, à savoir un exemple, fait pour clarifier le principe (ainsi, si un même corps peut être tantôt plus près, tantôt plus loin d'un autre, c'est que les relations de proximité et d'éloignement ne sont pas *comprises* dans le concept (*mafḥūm*) de corps ; ainsi, le corps ne comporte pas de relations infinies *dans son essence* : il est évident qu'il n'est pas multiple en soi, pour ce qu'il a plusieurs relations à d'autres)⁶²⁵.

Mais surtout, pour l'adversaire, l'argument d'Avicenne ne prouverait pas que de l'un *en général* n'émane que de l'un : l'un *par essence*, mais multiple *par accident*, peut bien produire plus d'une chose⁶²⁶. Et de fait, il en existe même plusieurs, de ces êtres uns par essence mais comportant plusieurs propriétés relatives et négatives : ce sont tous les premiers principes – non seulement Dieu, mais les intellects. D'où tout un tas de problèmes cosmologiques : il n'est pas impossible qu'un intellect, à la fois *un par essence* et *multiple par accident*, soit *cause de plusieurs êtres à la fois* à raison de la multiplicité de ses attributs (et pourquoi tel plutôt que tel ? et pourquoi un intellect plutôt que Dieu ? etc.). Il suffit d'un et un seul être pour produire tout un multiple de même degré – et ainsi, en dernière instance, Dieu peut bien tout créer d'un coup.

Certes, il est vrai qu'une seule et même essence peut avoir plusieurs rapports à plusieurs choses, mais sans pour autant être *elle-même* multiple : un point ne cesse pas d'être un pour ce qu'on le relie à d'autres points – et même, ce n'est pas parce qu'un point peut avoir *une infinité* de relations dans toutes les directions qu'il est infini. De même, un homme peut être à la fois fils d'un tel, père de cet autre, frère de celui-ci et cousin de celui-là etc., sans cesser pour autant d'être un et le même homme. Mais précisément, dans l'exemple du point, on fait déjà *comme si* ces autres points existaient déjà effectivement. Dans l'exemple des relations familiales, on se donne ces autres membres de la famille auxquels on est lié. Or, précisément, dans le cas du Premier Principe, aucun être ne coexiste avec lui *en l'absence de toute autre cause*, ce qui est une condition nécessaire de la preuve avicennienne : si, par hypothèse, 1) il existe un principe, 2) au moins deux dérivés et 3) *qu'il n'existe aucun autre principe*, ces deux choses dérivent de l'unique principe sous au moins deux rapports différents et donc ce principe comporte une certaine multiplicité (même non réelle, mais de pure raison, relative ou négative) – or l'être nécessaire par soi est un *sous tout rapport*, donc etc. Autrement dit, pour les besoins de l'argument, étant donné que relation et négation requièrent l'existence d'au moins deux termes, *on se donne* par hypothèse l'existence *d'au moins deux choses en plus du principe* supposé ; or cette hypothèse est purement contrefactuelle : il n'est pas le cas qu'au moins deux choses coexistent avec le Principe *en l'absence de toute autre cause* (pour cela, il faudra se donner dans le système au moins le premier intellect). Par conséquent, si l'on admet que la multiplicité des *rapports* d'une cause à ses effets et concomitants ne requiert pas qu'elle soit multiple *par essence* (ou pour parler clair, que Dieu peut bien causer plusieurs êtres à la fois sans que cela affecte son unité essentielle), on admet aussi déjà implicitement que plusieurs effets ou concomitants (conditions nécessaires pour qu'il y ait relation ou négation) *coexistent* avec cette

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 93.

cause. Or ce n'est pas le cas du Premier Principe, *antérieur* par essence à tout effet⁶²⁷. Ainsi, Ṭūsī met en lumière, de manière encore plus explicite que dans le commentaire des *Ishārāt*, le même vice de forme que chez Rāzī, et donc les conditions de validité de ce principe absolument décisif, qui soutient tout le système, que de l'un n'émane que de l'un : si l'on se donne déjà deux choses en plus du principe, c'est fini, la preuve ne fonctionne pas.

On peut y ajouter enfin ceci que la preuve suppose relations et négations dans la cause supposée. Or dans le *Muḥaṣṣal* (II, « Que le nécessaire par soi est nécessaire sous tous rapports »), Rāzī conteste que le nécessaire soit nécessaire *sous tout rapport*, parce que cela implique qu'il soit nécessaire 1) *quant à la causalité*, 2) *quant aux relations et aux négations*⁶²⁸. On a déjà vu le premier point, le second seul nous intéresse ici : si Dieu est nécessaire sous tout rapport et qu'il comporte relations et négations, celles-ci doivent être nécessaires. Or si elles comportent au moins deux termes, c'est qu'il doit donc y avoir d'autres êtres nécessaires que Dieu. Bref, la thèse avicennienne selon laquelle l'être nécessaire est nécessaire sous tout rapport est le plus court chemin vers l'associationnisme. Mais pour Ṭūsī, ce n'est le cas que des attributs *essentiels réels* de Dieu – pas des attributs relatifs et négatifs.

d. *Unité de la cause, multiplicité des effets*

Enfin, il n'est pas jusqu'à Qūnawī qui ne constate que ce principe est aberrant – il suffit de voir que le monde (le multiple) existe... – et ce de manière d'autant plus grave que la thèse selon laquelle de l'un n'émane que de l'un est un principe fondamental qui entraîne à sa suite un grand nombre de problèmes « dérivés » (*furū*) :

- l'existence des intellects ;
- la cause de leur hiérarchie ;
- la raison pour laquelle le premier intellect, un, produit le multiple ;
- si les aspects *supposés* en lui sont la cause ou une partie de la cause de ce multiple alors que les aspects ne sont pas des choses *réelles*, car :
 - si les aspects sont des êtres réels, l'Un produit le multiple, car il cause un intellect et trois aspects en lui ;
 - si les aspects ne sont pas des êtres réels, une chose qui *n'existe pas* peut causer l'*existence* du multiple ;
- si les intellects se limitent à dix ;
- comment le dernier ciel peut être imparfait et multiple, alors qu'il est le plus proche de la sphère parfaite et des êtres simples ;
- comment le Réel peut donner l'existence par essence (*al-fayḍ al-wujūdī al-dhātī*) *sans l'intermédiaire du premier intellect*, si la série ordonnée des existenciations s'opère par des intermédiaires (sa Toute-puissance est limitée) ;
- comment le Réel peut connaître les particuliers, si sa science se rapporte aux cognoscibles sur un mode universel, par leurs effets et les effets de leurs effets (l'Omniscience est limitée) – chose improbable car :
 - on ne voit pas comment l'un peut être lié au multiple sans affecter l'unité de l'Un ;
 - c'est une inférence sur l'invisible à partir du visible.

⁶²⁷ *Ibid.*, pp. 71-72 et p. 93.

⁶²⁸ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 102.

De tout cela, il n'y a pas de démonstration : « [je] trouve que cela ne tient pas debout, alors que toutes ces questions sont des questions très précieuses de la connaissance desquelles dépend le gain du bonheur ». Rien que cela.⁶²⁹

Pourtant, Ṭūsī ne cède rien sur cette espèce de *logion* : « de l'un ne procède que de l'un ». Il y tient tant d'ailleurs, qu'il l'intègre au système cosmologique ismaélien⁶³⁰. Il y tient tant, qu'il l'intègre encore à la théologie duodécimaine, sous une formule un peu énigmatique : « L'effet ne fait qu'un avec l'unité [de sa cause] (*ma'a waḥdatihā yattaḥid al-ma'lūl*) » – laquelle théologie aura tôt fait de rejeter la proposition : 'Allāma al-Ḥillī s'empresse de congédier ce principe, après Ṭūsī et malgré lui⁶³¹. Mais notre auteur veille à y ajouter constamment un correctif, une condition décisive : de l'un ne dérive que de l'un *sous un même rapport*. Cependant, il manifeste à l'égard de ce principe une prudence et une distance croissantes : ainsi répond-il à Qūnawī qu'il « explique ce qu'[il] comprend de [l'] argument [des philosophes] »⁶³² : l'un ne produit que de l'un *sous un seul rapport* ; mais il est possible qu'il produise plusieurs choses sous divers rapports (ainsi, l'un est divisible en moitiés en tant que multiple de deux, en tiers en tant que multiple de trois etc., mais indivisible en tant qu'un seulement). Il se détache peu à peu d'Avicenne avec un « Oui, mais ».

Ce qui ne l'empêche pas de continuer d'en faire usage contre les adversaires du philosophe : Rāzī en fait encore les frais dans le *Talkhīṣ*, par exemple. Ṭūsī utilise ce principe contre la thèse ash'arite selon laquelle de l'essence de Dieu peuvent découler plusieurs attributs, pour justifier en particulier le primat de l'essence sur l'existence. Le lemme avicennien est alors théologiquement indispensable pour sauvegarder l'unicité divine affectée par la doctrine ash'arite⁶³³. Nous verrons plus en détail comment Ṭūsī défend ce principe là même où il se trouve le plus mis à mal, en VI, 38. Son génie consiste dans l'invention du calcul combinatoire, qui rend compatibles les propositions selon lesquelles 1) de l'un ne dérive que de l'un (*sous un même rapport*) et 2) de l'un dérive du multiple (*non sous le même rapport*) : l'enjeu est clair, savoir si Dieu a le monopole exclusif de la causalité ou non ; si Dieu cause *tout l'univers à la fois directement*, ou s'il y a des causes secondes.

e. Emanation

Quoi qu'il en soit, une fois encore, comme Rāzī, comme Shahrastānī avant lui, dans sa question, Qūnawī a dû se donner le multiple tout constitué. Or on a vu que tout le scénario de l'émanation se déduit de la seule postulation de la cause, ou plutôt avec cette postulation supplémentaire de l'inexistence des effets. Voilà encore une méthode de preuve en cohérence totale avec l'idée selon laquelle la connaissance la plus parfaite, proprement métaphysique, va de la cause à l'effet, non de l'effet à la cause. Or c'est un fait constant que tous les adversaires d'Avicenne partent de ce second mode de connaissance.

⁶²⁹ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 65-66, « Quatrième question ».

⁶³⁰ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 141-144.

⁶³¹ Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, p. 98 : II, 3 « Des modes d'être de la cause efficiente ». L'argument est imparable : il retourne contre Avicenne ses propres armes. En effet, un être de raison (*amr i'tibārī*) est indivisible (car *un concept, intelligible simple, n'est pas divisible*). Or la relation (ex : la causalité) est un être de raison. Par conséquent, la preuve avicennienne, fondée sur une double relation de causalité (« causer A », « causer B ») dont on infère une dualité réelle dans la cause, est nulle et non avenue. La preuve du PCU s'écroule, et le PCU entraîne dans sa chute le système émanationniste qu'il soutient.

⁶³² Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 109.

⁶³³ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 103.

C'est ainsi que Ṭūsī conclut son commentaire d'*Ishārāt* V, 11 : l'émanation ne présuppose pas d'emblée une cause *et* un effet, car « émanation » s'entend en deux sens :

- 1) comme *relation* entre la cause et l'effet, en tant qu'ils existent *en même temps* ;
- 2) comme le fait que la cause soit en *état* de produire son effet : elle *précède* ainsi et l'*effet* et leur *relation*.

Or, dans la preuve que de l'un n'émane que de l'un, « émanation » s'entend au second sens. S'il n'y a qu'un effet, il n'y a aussi qu'une émanation – identique à la cause même, si elle l'est par essence, ou sinon état de la cause. S'il y a plusieurs effets, il y a aussi plusieurs émanations et la cause doit être multiple par essence.

Notons que c'est la première fois dans les *Ishārāt* qu'on rencontre la notion d'émanation – sans justification. On passe subrepticement de l'*ibdā'* au *ṣudūr*. Cela prépare la transition de la création absolue du ch. 5 à l'effusion généreuse du ch. 6. Ṭūsī justifie l'introduction de ce concept par le contexte (à ce stade, on sait seulement que l'émanation est un mode de causation qui garantit l'antériorité essentielle de la cause à l'effet).

Le concept même d'émanation a été abondamment disputé par les adversaires d'Avicenne. Ainsi, Shahrastānī ne sait si « émanation » (*ṣudūr*) signifie « existenciation » *ou* « nécessitation ». Ṭūsī n'y répond pas, ou plutôt il laisse entendre que rien n'empêche qu'elle signifie l'une *et* l'autre : les deux notions ne s'opposent pas comme des contraires, mais ne diffèrent que selon le degré de généralité (pour l'ismaélien, il y a de l'existenciation non nécessitante : l'existenciation a une plus vaste extension), ou selon le point de vue (pour le philosophe, elles sont *réellement* coextensives mais *conceptuellement* différentes)⁶³⁴.

De même, Qūnawī achève sa série de questions à Ṭūsī sur la nature, la modalité et la raison de l'émanation⁶³⁵ :

- 1) Quelle est la réalité de l'émanation produite (*al-fayḍ al-ṣādir*) par le Réel ?
- 2) Quelle est la modalité de sa production (*ṣudūr*) et de sa réception ?
- 3) Quel est le statut ontologique de l'émanation, *fayḍ* (ni seulement possible, ni nécessaire, alors quoi) ?
- 4) Que veut dire donner l'existence (*tijād*) et soutenir dans l'existence (*imdād*) ?

Ṭūsī donne alors d'intéressantes précisions sur ce qu'il convient d'entendre par « émanation »⁶³⁶ : l'émanation (*fayḍ*) est un *être* produit (*yaṣdur*) par le Réel. Quand elle doit avoir un réceptacle et que celui-ci existe, il la reçoit *sans que le Réel se meuve vers lui et sans que rien ne sorte (lā khurūj) du Réel à lui, ni inversement* : la production (*ṣudūr*) et la réception sont *sans qualité* (et/ou *sans raison, lā kayfiyya*), mais ont *deux relations de raison (fī l-'uqūl)* : 1) relativement à la source (*ṣādir*), 2) relativement au réceptacle. Par exemple, nous éprouvons que nous mouvons un membre quand nous le voulons, sans que le membre se dirige vers le mouvement ou que le mouvement tende vers le membre, et cependant le mouvement est produit (*bi-tijād*) par l'âme dans l'organe réceptif : nous sentons, nous éprouvons nous-mêmes (*mash'ūr bihi 'inda nufūsinā*) ce que veut dire l'émanation. Et il en va de l'existenciation comme de l'émanation. Mais donner subsistance (*imdād*), c'est « accomplir (*itmām*) ce à quoi celui qui donne l'être a voulu donner l'être ».

⁶³⁴ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 91.

⁶³⁵ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 84.

⁶³⁶ *Ibid.*, pp. 125-126.

On constate que le *ṣudūr* se distingue du *fayḍ* comme un acte de son résultat, et qu'il est à peu près synonyme d'*tjād*. Ṭūsī évite généralement l'analogie d'Avicenne entre la cause première et une source, qui est peut-être un exemple probant sous un certain rapport (exemple de cause nécessaire non volontaire), mais qui, gros de ses connotations, conduit ensuite à d'autres assimilations douteuses, sinon ridicules (une cause généreuse, et qui s'écoule, et qui déborde...). Si on la réduit tant qu'on peut, on peut en comprendre l'intuition, quasi-phénoménologique, de « donation ». D'ailleurs, quand notre auteur reprend cette analogie, c'est pour faire résonner *maṣḍar* et *maḏhar*. Mais, comme on l'entend, le plaisir de l'oreille y est pour au moins autant que l'exactitude du rapport. Pour le reste, il convient d'écarter cette analogie pour les raisons suivantes : il n'y a pas vraiment de processus dans la procession ; il n'y a même pas vraiment, à proprement parler, de procession : pas de *khurūj*. Il n'y a pas de temps ni de mouvement dans l'action ; voire même pas, à proprement parler, d'action dans l'opération – au sens où on parle d'une « opération » mathématique. Au mieux, c'est une simple « dérivation », mais sans mouvement physique : comme on dérive une fonction mathématique. Si la cause « donne » son effet, c'est encore au sens où une opération mathématique *donne* son résultat, mais pas (ou pas seulement) au sens où un agent « généreux », dans sa grande bonté, « donne » un peu de sa provision, même si cela s'accorde bien ensemble. Bref, le concept d'émanation est à peu près vidé de ses connotations, pour être réduit à la simple donation d'existence – et va l'être ensuite à la dérivation du multiple à partir de l'un.

3. Comment l'un peut produire le multiple : des effets de l'un dérive le multiple

Nous n'hésiterions pas à prononcer que la section la plus importante des *Ishārāt* se trouve en VI, 38⁶³⁷. Non seulement c'est le point sur lequel se concentrent toutes les attaques adverses et, si ce point ne résiste pas, tout le système tombe – mais c'est le point le plus fragile, parce qu'Avicenne semble y détruire d'un coup tous les efforts précédemment déployés : il nous explique comment le multiple émane de l'un, alors même qu'on vient de voir que de l'un ne doit émaner que de l'un, faute de quoi Dieu n'est pas un – en un mot, le *tawḥīd* philosophique est compromis, et la théologie avicennienne n'est pas musulmane. Or Ṭūsī va construire une défense sublime et invincible. De surcroît, il s'agit de la troisième grande question du programme philosophique de Ṭūsī, la question ultime :

Si le multiple est produit par une seule et même cause en raison d'une multiplicité qui réside dans l'essence du premier effet, comme la nécessité, la possibilité, l'intellection, comme on l'a dit, alors d'où vient cette multiplicité ? Si elle est produite par la cause, de deux choses l'une : elle est produite soit tout d'un coup, soit de manière progressive. Si elle l'est tout d'un coup, ce n'est pas en raison d'une multiplicité inhérente à l'essence du premier effet que le multiple est produit par la cause première. Si elle l'est progressivement, le premier effet n'est pas un premier effet. Si elle n'est pas produite par une seule et même cause, il se peut qu'une multiplicité soit produite qui ne dépende pas de la cause première. Tout cela est absurde. Comment se tirer de ces apories ?⁶³⁸

a. Prémisses

⁶³⁷ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 267-276.

⁶³⁸ Ṭūsī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 265-266.

La fin des *Ishārāt* VI (36-41) expose le système du monde avicennien. En VI, 36⁶³⁹, on sait que :

- il existe plusieurs substances intellectives séparées ;
- il existe un et un seul être nécessaire (la nécessité d'être ne se prédique pas de plusieurs êtres comme les genres ou les espèces) ;
- donc les substances intellectives sont des êtres possibles par soi, causés par le Principe.

Pour exposer la hiérarchie des êtres, Avicenne introduit :

- trois principes :
 - (P1) Les corps célestes sont produits par des causes incorporelles.
 - (P2) L'être nécessaire ne peut causer qu'un seul être.
 - (P3) Il est impossible que cet unique effet soit un corps (ou corporel) ou une âme.
- trois thèses :
 - (Th1) Le premier effet est une unique substance intellectuelle simple et séparée.
 - (Th2) Les autres effets sont produits par l'être nécessaire par l'intermédiaire de cet effet.
 - (Th3) Les corps célestes sont produits par ces substances.

En conséquence, le premier principe doit produire autant d'intellects séparés qu'il produit de corps célestes, même si les corps sont produits après les intellects (VI, 37)⁶⁴⁰ :

Si la série des intellects s'interrompt avant celle des corps célestes, ces corps célestes en plus n'ont pas de cause, ce qui ne se peut : il faut donc bien qu'il y ait autant d'intellects produits que de sphères (jusqu'à la dernière).

Ainsi, on sait que :

- le Premier Principe est un sous tout rapport (d'après IV, 16-20) : il ne peut comporter plusieurs aspects et points de vue, et il ne peut donc pas davantage produire plusieurs êtres (d'après V, 11).
- Il n'est *pas impossible* (mais on n'en sait rien) que ses effets comportent une multiplicité d'aspects et de points de vue, donc il est possible qu'ils produisent plusieurs êtres.
- Donc si l'un ne peut produire le multiple, ses effets, eux, peuvent le produire (VI, 38).

b. L'argument : comment l'effet de l'un produit le multiple

Voilà le lieu où le principe selon lequel l'un ne produit que de l'un est le plus rudement mis à mal : « [Avicenne] veut montrer comment la multiplicité est produite par le Premier Principe. »⁶⁴¹ On nous avait dit que l'un ne produisait que de l'un et ne voilà-t-il pas qu'on nous dit que l'un produit le multiple. Pire : on n'essaiera même pas de nous prouver *qu'il* le fait, mais *comment* il le fait :

La thèse selon laquelle deux choses sont produites par une seule contredit celle de sens commun (*fī bādī al-rā'i*) selon laquelle l'un ne produit que de l'un. Voire la thèse selon laquelle l'un ne produit que

⁶³⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 264-265.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp. 265-267.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

de l'un implique, si on l'entend *stricto sensu*, à la lettre, que ce qui est produit par le Premier Principe ne soit qu'une seule chose, ce qui est produit par cette unique chose une seule autre etc., de telle sorte qu'il ne puisse exister deux choses dont l'une ne soit pas dans la série ordonnée cause de l'autre, immédiatement ou par l'intermédiaire d'une autre cause, ce qui est évidemment faux.⁶⁴²

On ne saurait exposer plus clairement l'antinomie, qui met face à face deux *évidences* : évidence que l'un ne produit que de l'un pour le plus élémentaire bon sens (*bādī al-rā'ī*), fausseté évidente (*zāhir al-fasād*) que chaque « un » ne produit pas de l'un de manière transitive. Qu'on juge, d'après la preuve d'*Ishārāt* V, 11, si son résultat est si évident. En tout cas, pour une fois, un geste d'interprétation s'impose, pour dépasser le sens littéral (« *idhā fuhima 'alā l-iṭlāq alladhī iqtāḍihi mujarrad hadhihi l-'ibāra* »), qui mène droit à la contradiction.

Car on sait avec évidence (*ma'lūm bi-l-zāhir*) qu'il existe plusieurs êtres qui ne dépendent pas les uns des autres. Or ce qu'on veut dire par là, c'est que l'un ne produit que de l'un, *si ce n'est que sous un seul et même rapport*. Mais si ces aspects et points de vue se multiplient, il produit plusieurs choses *non ordonnées*.⁶⁴³

Aussi une même nature corporelle simple peut-elle produire plusieurs accidents relevant de plusieurs catégories différentes (qualité, quantité, relation etc.) : *sous plusieurs rapports*. Par conséquent, on sait que l'un ne peut produire le multiple pour une raison générale (de l'un n'émane que de l'un), mais on va voir dans le détail comment la multiplicité des aspects rend possible l'émanation du multiple à partir de l'un, par ses effets. Car comme le Premier principe, un sous tout rapport, ne peut comporter plusieurs aspects, ce sont ses effets, où la multiplicité d'aspects apparaît, qui causent la multiplicité des choses.

Soit l'hypothèse suivante :

- 1) Premier degré : un Premier Principe A ne produit qu'un seul effet B ($A \rightarrow B$) : cela fait un effet au premier degré (B).
- 2) Deuxième degré :
 - Par l'intermédiaire du premier effet, le Premier Principe produit un deuxième effet ($A \rightarrow C$).
 - Le premier effet seul produit un troisième effet ($B \rightarrow D$).
 - Le premier effet dans son rapport au Premier Principe produit un quatrième effet ($B/A \rightarrow E$)
 Il y a donc trois effets *simultanés* au deuxième degré (C, D, E).
- 3) Troisième degré :
 - Le Premier Principe produit :
 - par l'intermédiaire du seul troisième effet un cinquième effet ($A/C \rightarrow F$) ;
 - par l'intermédiaire du seul quatrième effet un sixième effet ($A/D \rightarrow G$) ;
 - par l'intermédiaire des deuxième et troisième effets à la fois un huitième effet ($A/BC \rightarrow H$)
 - par l'intermédiaire des troisième et quatrième effets à la fois un septième effet ($A/CD \rightarrow I$) ;
 - par l'intermédiaire des deuxième et quatrième effets à la fois un neuvième effet ($A/BD \rightarrow J$) ;

⁶⁴² *Ibid.*, p. 267.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 267.

- par l'intermédiaire des deuxième, troisième et quatrième effets à la fois un dixième effet ($A_{/BCD} \rightarrow K$).
- Le premier effet produit :
 - par l'intermédiaire du deuxième effet un onzième effet ($B_{/C} \rightarrow L$) ;
 - par l'intermédiaire du troisième effet un douzième effet ($B_{/D} \rightarrow M$) ;
 - par l'intermédiaire des deuxième et troisième effets à la fois un treizième effet ($B_{/CD} \rightarrow N$).
- Le deuxième effet seul produit un quatorzième effet ($C \rightarrow O$).
- Le troisième effet seul produit un quinzième effet ($D \rightarrow P$).
- Les deuxième et troisième effets à la fois produisent un seizième effet ($CD \rightarrow Q$).

Donc il y a douze effets au troisième degré (F, G, H, I, J, K, L, M, N, O, P, Q).

Si en plus tout terme inférieur produit un effet dans son rapport au supérieur (de la forme $Y_{/X} \rightarrow Z$) et si l'on étend l'opération aux termes intermédiaires à plusieurs termes (de forme XY ou XYZ), cela donne même vingt-quatre effets au troisième degré.

- Si l'on étend l'opération au $n^{\text{ième}}$ degré, il est possible qu'une multiplicité indéterminable coexiste au même degré n .

Il est donc possible que *plusieurs choses* soient produites à un seul et même degré et à partir d'un seul et même principe (CQFD).

Ce modèle combinatoire rend compte de manière satisfaisante de la cosmogonie avicennienne et l'on peut remplacer terme à terme chacun de ces symboles par un état de choses déterminé dans le scénario de la création :

Si le Premier Principe produit une chose, qui a une essence (une identité, *huwiyya*) nécessairement différente de la sienne, et si autre chose est d'« être produit par le principe », autre chose d'« avoir une essence (une identité) », cela donne deux états de choses concevables :

- un état de choses produit par le principe : l'*existence* ; celle-ci produit à son tour :
 - en tant qu'elle subsiste par soi seule : la *connaissance de soi* ;
 - en tant qu'elle « coexiste » avec le principe : la *connaissance du principe*.
- une identité qui découle de cette existence : l'*essence* ; celle-ci produit à son tour :
 - en tant qu'elle existe : la *possibilité* ;
 - en tant qu'elle est possible et produite par le premier principe : la *nécessité par un autre*.

A partir de là, l'essence et l'existence sont possibles ou nécessaires.

Or, on sait (d'après IV, 17) que la relation d'ordre entre l'existence et l'essence est telle que :

- sous le rapport de l'existence : l'existence précède l'essence (si le principe est inactif, l'essence n'existe pas) ;
- sous le rapport de la raison : l'essence précède l'existence (l'existence est un attribut de l'essence).

Cette relation inverse permet de justifier deux relations d'ordre possibles de ces termes, interchangeables selon que l'on suppose le primat de l'existence ou de l'essence : si l'on suppose que c'est l'existence qui est possible ou nécessaire (possible par soi en tant qu'elle subsiste par elle-

même, nécessaire par un autre en tant qu'elle se soutient avec le Principe), on peut inverser le rang de la connaissance de soi et du principe d'une part, de la nécessité et de la possibilité d'autre part.

Quoi qu'il en soit, cela ne change rien au fait que, au total, cela donne six « choses » au troisième degré (existence, essence, possibilité, nécessité, connaissance de soi, connaissance du principe) hiérarchisées selon deux ordres possibles :

- 1) Premier ordre (*si l'existence précède l'essence*) :
 - 1) Premier degré : (1) l'existence.
 - 2) Deuxième degré :
 - (2) l'essence qui découle de l'existence en tant qu'elle est différente du principe ;
 - (3) la connaissance de soi, qui en découle parce qu'elle est séparée ;
 - (4) la connaissance du principe, due au principe.
 - 3) Troisième degré :
 - (5) la possibilité ;
 - (6) la nécessité, postérieures à l'essence.
- 2) Deuxième ordre (*si l'essence précède l'existence*) :
 - 1) Premier degré : (1) l'essence.
 - 2) Deuxième degré :
 - (2) l'existence ;
 - (3) la possibilité ;
 - (4) la nécessité.
 - 3) Troisième degré :
 - (5) la connaissance de soi ;
 - (6) la connaissance du principe.

Le premier ordre semble le plus probable à Ṭūsī. De là, la procession s'opère de degré en degré selon une analogie de la cause et de l'effet :

L'Intellect premier correspond bien à ce que l'on peut supposer du premier effet, à la fois :

- un *en réalité* ;
- multiple *selon le concept*, en tant qu'il a plusieurs aspects :
 - des états *propres* :
 - en tant qu'il est *en puissance* :
 - l'essence ;
 - la possibilité ;
 - en tant qu'il est *en acte* :
 - l'existence ;
 - la connaissance de soi ;
 - des états *relatifs au Principe* (en tant qu'il est l'effet du Principe) :
 - la nécessité ;
 - la connaissance du principe.

Ce premier effet est la totalité synthétique de ces six aspects, dont :

- deux *constitutifs* :
 - l'existence ;
 - l'essence ;

- quatre *concomitants* :
 - la nécessité ;
 - la possibilité ;
 - la connaissance de soi ;
 - la connaissance du principe.

Ces états de l'effet déterminent la production des êtres inférieurs, de telle sorte que :

- par ses états *relatifs au principe* (la connaissance du principe et la nécessité), le meilleur de ses deux types d'états, le premier effet produit un autre intellect ;
- par ses *propres états* (l'existence et l'essence), il produit un ciel.

En effet, l'état de l'effet relatif au Principe est à l'état propre de l'effet ce qu'est la *matière* à la *forme* ; or, comme l'effet ressemble à sa cause, il cause lui-même :

- un intellect inférieur (quasi-forme) par ses états relatifs ;
- un ciel inférieur (quasi-matière) par ses états propres.

Et l'on sait que l'effet peut être *en puissance* ou *en acte*. De là, ses états propres déterminent la production de deux autres types d'effets :

- en tant qu'il est en puissance : il produit grâce à eux la matière du ciel (ciel en puissance) ;
- en tant qu'il est en acte : il produit la forme du ciel (ciel en acte).

A ce degré, la matière est à la forme ce que l'essence est à l'existence :

- de même que l'essence et la possibilité n'existent pas par soi, mais par un autre, la matière n'existe pas par soi, mais par la forme ;
- de même que l'essence précède l'existence pour la raison, mais en découle dans l'existence, la matière précède la forme sous un certain rapport, la suit sous un autre ;
- de même que l'existence est plus proche du principe que l'essence, la forme cause plus que la matière.

c. *Un problème théologique : unité de Dieu, pluralité du monde*

C'est ici vraiment que se noue un problème complexe pour la doctrine avicennienne, tissée de trois thèses apparemment incompatibles :

- (Th1) Dieu est un *sous tout rapport* (IV, 16-20).
- (Th2) De l'un n'émane que de l'un (V, 11).
- (Th3) Des effets de l'un émane le multiple (VI, 38).

A la limite, jusqu'alors, malgré un déni de l'évidence même de la réalité, les thèses (Th1) et (Th2) sont compatibles. L'unité du Réel est sauve, mais il reste à rendre raison de l'existence manifeste du multiple : (Th2) ne permet de rendre raison que de l'existence d'un multiple *successif non simultané*, tel que tout prédécesseur est cause d'un et un seul successeur, mais il faut encore pouvoir rendre raison de l'existence d'un multiple *non successif simultané*, tel que les termes puissent coexister à un même degré, sans relation d'ordre, d'antériorité/postériorité ou de causalité entre eux et tel qu'il y ait

une infinité de termes au énième degré – une infinité d'effets tels qu'ils ne dépendent pas les uns des autres.

Mais dès là qu'on soutient (Th3), tout s'effondre par un effet domino :

- (Th2) est fausse (car l'effet de l'un doit être un ; or il peut être multiple) ;
- si (Th2) est fausse, (Th1) est fausse : si les effets sont multiples, la cause est multiple.

De la thèse (Th3) à la thèse selon laquelle de l'un émane le multiple, il n'y a qu'un pas. Or si tel est le cas, de deux choses l'une :

- Soit Dieu n'est pas absolument un : les philosophes ne sont pas des monothéistes purs.
- Soit Dieu est un et crée tout directement sans que son unité en soit affectée (doctrine des théologiens).

Pour bien montrer à quel point les doctrines de cosmologie rétroagissent sur celle de théologie, et comme ces chapitres sont indissociables, on peut observer que dans sa *Muṣāraʿa*, Shahrastānī fait de l'argument une partie du chapitre du *tawhīd*, au point que Ṭūsī lui reproche de confondre le chapitre théologique de l'Essence et celui des Actes⁶⁴⁴. Comme si l'on pouvait les distinguer si nettement, quand on sait que c'est l'unicité de l'essence de Dieu qui est immédiatement mise à mal par la multiplicité de ses *actes*. On a pour ainsi dire une preuve par les effets de la multiplicité de la Cause : s'il est vrai que des effets de l'un émane le multiple, alors Dieu n'est pas un sous tout rapport ; et si Dieu n'est pas un sous tout rapport, c'est simple, ce n'est pas le Dieu de l'islam – ce n'est pas Dieu tout court.

On observe aussi une homologie de structure entre la cosmogonie et la théodicée, entre le problème du multiple et le problème du mal : comment l'Un absolu peut produire le multiple, par l'intermédiaire de son premier effet ; comment le Bien peut produire le mal, de manière concomitante, par accident. A ceci près que l'Un absolu produit un multiple indénombrable alors que le Bien absolu ne produit que petite quantité de maux. Ce qui paraît à première vue un peu paradoxal, car à mesure que le multiple augmente, le mal explose, en principe. Et, ce qui est pire, de l'Un même procède le multiple ; du Bien même procède le mal. Ou plutôt : l'effet de l'Un produit le multiple, on est sauvé, l'Un ne produit pas le multiple ; le Bien produit de grands biens *assortis de petits maux concomitants*, on est encore sauvé, le Bien ne fait donc rien de mal.

Rāzī propose dans le *Muḥaṣṣal* à la fois le résumé le plus détaillé et la réfutation la plus complète et systématique du système du monde des philosophes (« Détail de la thèse des philosophes sur l'organisation des possibles ») :

Pour eux, Dieu Très-Haut est Un pur. Or de l'un n'émane que de l'un, comme on l'a vu. Donc son effet est une seule chose [...].

Ensuite, nous disons que si son effet est une seule chose et que l'effet de cet effet est toujours une seule chose, cela implique qu'il n'existe pas deux choses dont l'une ne soit cause de l'autre, ce qui est faux. Donc il y a nécessairement quelque chose qui a plusieurs effets ; or les deux effets dépendent d'une multiplicité dans la cause. Mais la multiplicité qu'il y a en elle ne peut provenir de son essence simple, ou de l'être nécessaire, sinon de l'un pourrait émaner plus que de l'un. Reste qu'une chose lui vient d'elle-même, une autre de l'être nécessaire. Si celle qui lui vient d'elle-même s'ajoute à celle qui lui vient de l'être nécessaire, elle a en elle de la multiplicité. Or ce qui lui vient d'elle-même est la possibilité et ce qui lui vient du Principe est l'existence. Il convient de considérer le plus noble comme la cause du plus noble. Donc nous considérons certainement la possibilité comme la cause de la sphère

⁶⁴⁴ Ṭūsī, *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 90.

supérieure et son existence est la cause du deuxième intellect. Ensuite, selon cet ordre, tout intellect continue de produire un intellect et une sphère, jusqu'à l'intellect agent qui gouverne notre monde.

Sache que c'est faux, parce que cela repose sur le fait que de l'un n'émane que de l'un, ce que nous avons déjà discuté. [...]

De plus, un même ciel a en lui plusieurs êtres, parce qu'il contient la matière, une forme corporelle et une forme spécifique de ciel, et il a un accident de chaque catégorie : or si ces choses dépendent d'une même modalité, à savoir la possibilité, cela revient à dériver la multiplicité de l'un, ce qui est absurde.

Je [Ṭūsī] dis : ils soutiennent que de l'un n'émane que de l'un, non absolument, mais sous un même rapport. Mais sous deux rapports différents, ce peut n'être pas le cas. Or le Premier Principe ne comporte pas deux aspects, donc il ne peut être principe de deux choses. Mais son effet peut comporter plusieurs aspects : l'un provenant de lui seul, un deuxième, du seul Principe, un troisième, des deux à la fois. [...]

Plus les effets sont éloignés du premier principe, plus la multiplicité des aspects augmente.⁶⁴⁵

Ainsi, Rāzī se livre à une discussion de la compatibilité entre le *principe* selon lequel de l'un n'émane que de l'un et le *fait* que de l'un émane du multiple, apportant d'autres objections non moins intéressantes : la cosmogonie avicennienne implique plusieurs infractions aux principes philosophiques, car le nœud de l'objection, c'est que la possibilité n'a, et ne peut avoir, aucune fonction causale, ce qu'on discutera après. Ṭūsī voit bien quant à lui que l'enjeu de la critique est (toujours) la doctrine de l'éternité ou de la genèse du monde. Attaquer le PCU, c'est encore défendre la genèse.

Or, ce qu'il nous importe de montrer maintenant, c'est que, paradoxalement, pour Ṭūsī, le modèle philosophique d'explication de la production des êtres est le plus à même de sauvegarder l'unicité divine :

La vérité que comportent leurs principes, c'est que tous les êtres sont produits par le Premier Principe. Mais il les produit sous des points de vue qui sont des êtres de raison, attributs, relations ou négations, comme on voudra. L'existence n'a pas d'autre source et origine. Laquelle ne se caractérise par la puissance que dans la mesure où on la pense relativement à ce qu'elle peut, par la connaissance dans la mesure où on la pense relativement à ce qu'elle connaît, par la volonté dans la mesure où sa providence particulière s'attache, des deux extrêmes possibles, à celui qui se caractérise par l'existence plutôt qu'à l'autre. Et ainsi de suite pour tous ses autres attributs car, dans la mesure où ce sont des êtres de raison postérieurs au multiple, ils sont postérieurs à la production de celui-ci. Le fait que le nécessaire soit doué des attributs possibles n'affecte pas le fait qu'il soit nécessaire. Voilà ce que nous comprenons de leur théorie sur la manière dont le premier principe unique et nécessaire par soi produit le multiple.⁶⁴⁶

Dans sa lettre à Fakhr al-dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Bayārī Qāḍī al-Harāt, on voit ainsi Ṭūsī justifier l'avantage de la théorie avicennienne par rapport aux doctrines théologiques : pour les philosophes, le Principe ne peut comporter aucune multiplicité d'essence, ni se voir associer un multiple extérieur, ni comporter un multiple intérieur, ne fût-il que d'aspects (relations, négations etc.) : c'est que tout multiple constitué suppose un multiple antécédent qui le produise. Ces aspects ne doivent pas être présumés en Dieu, mais tout au plus peut-on les lui attribuer après coup. S'il y

⁶⁴⁵ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 336-338.

⁶⁴⁶ Tūsī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 43-44. Ce paragraphe comporte à notre sens un énoncé problématique : l'auteur affirme que le nécessaire reste *nécessaire*, tout doté qu'il soit d'attributs *possibles*. On comprend bien ce qu'il veut dire : c'est que les attributs qui impliquent *au moins deux termes* (les attributs de relation en particulier) ne peuvent être que possibles, parce que, par définition, ils se rapportent à d'autres êtres que le nécessaire par soi : des êtres possibles. Mais dès lors, nous ne voyons pas comment on pourrait suivre Avicenne jusqu'au bout en déclarant que l'être nécessaire par soi est nécessaire *sous tout rapport*. Comment le serait-il s'il est doué d'attributs *possibles* ?

a du multiple en Dieu, et il y en a, c'est un multiple 1) qui n'est pas *a priori*, mais *a posteriori*, qui n'est pas cause de ses effets mais, pour ainsi dire, qu'un effet d'effets (Dieu n'est puissant que relativement à ce qui est pu, savant que relativement à ce qui est su, voulant que relativement à ce qui est voulu etc. : on remonte de l'effet à la cause, *et non l'inverse*), et 2) qui est une projection mentale (*ta'iqqul*), pas une réalité.

Ceci est paradoxal : ce n'est pas parce qu'il est puissant, savant, voulant que Dieu crée le monde : il est puissant, savant, voulant, parce que le monde a été créé. Supposer Dieu puissant, savant, voulant, comme conditions *a priori* de la création du monde, c'est déjà introduire de la multiplicité en lui pour justifier l'existence du multiple donné. Or c'est tout ce qu'Avicenne permet d'éviter, cet écueil de la doctrine théologique des attributs divins, des *ṣifāt* (*qādiriyya*, *ʿālimiyya*, *murīdiyya*). Et en effet, la doctrine des attributs divins est obligée de se donner ce qu'elle cherche à prouver, de commettre une pétition de principe : car si elle suppose Dieu puissant, elle se donne déjà les objets sur lesquels s'exerce sa puissance ; qu'elle le suppose savant, elle se donne déjà les objets sur lesquels il exerce sa science etc. C'est le propre des attributs de relation : Rāzī le répète lui-même d'ailleurs à l'envi, les termes précèdent la relation, la relation présuppose l'existence des corrélats. Bref, on voulait déduire l'existence du monde des attributs divins. Et ne voilà-t-il pas que pour que Dieu ait de tels attributs, il faut que ce monde soit déjà donné en même temps que lui. Bref, le théologien est au moins aussi éternaliste que le philosophe, mais moins monothéiste, puisqu'il n'a su garder Dieu Un pur. Le théologien est plus associationniste que le philosophe qu'il accuse d'associationnisme pour ce qu'il adjoint à Dieu des causes secondes. On retrouve exactement la réponse mille fois faite aux critiques du PCU : à savoir que les théologiens n'arrivent jamais à se représenter l'un pur. Il faut toujours déjà qu'ils lui associent son effet. D'où la méprise de leur objection à la preuve de V, 11, où raisonnant sur les relations et négations, ils se donnent déjà un multiple tout constitué.

Enfin, notons que, parmi cette multiplicité d'aspects qu'on « rétrojette » en Dieu, Ṭūsī n'est pas autrement gêné par l'idée d'introduire des attributs pourtant niés avec force par les philosophes. Qu'on y mette de la volonté, le pouvoir de choisir etc., si l'on veut. En Dieu, on met un peu ce qu'on veut, il y en a pour tous les goûts. Car, comme on va le voir, on est dans l'ignorance du contenu positif des causes qui remplissent le modèle calculatoire de la création. Alors tous ces aspects que le philosophe se garde bien d'introduire en Dieu, pour les placer dans le premier effet, on peut bien les placer dans le Principe si l'on veut, aux conditions qu'on vient de dire, c'est-à-dire en n'en faisant pas des aspects causatifs. Il nous faut du reste avouer une perplexité : Dieu est censé être un sous tout rapport. Or, si l'on veut qu'il soit Un pur, il faut que tous ses attributs soient possibles (« que le nécessaire soit doué des attributs possibles n'affecte pas le fait qu'il soit nécessaire ») – ou au moins certains : les attributs de relation. Bref, il y a toujours quelque chose qui cloche. Même quand on veut montrer que la théorie des philosophes est plus satisfaisante que la doctrine des théologiens, on est obligé de faire se contredire les philosophes. Veut-on que trois ou quatre de leurs principes et thèses s'accordent, il y en a toujours un pour jurer. Il y a apparence qu'on n'en sortira jamais.

d. *Le calcul combinatoire*

Le calcul combinatoire est la solution aux problèmes posés par la théorie avicennienne, car elle tient ensemble les thèses apparemment incompatibles que l'on a dites. Il nous faut rappeler, aussi exhaustivement qu'il est possible, les données du problème et les prémisses qui président à sa résolution.

D'abord, alors que Shahrastānī, par agnosticisme, joue sur ce point la révélation contre la raison (la connaissance philosophique de la multiplicité des corps, âmes et intellects célestes d'une part, des causes et principes supérieurs et de leurs effets d'autre part est vaine, probable et non statuée par la révélation), Ṭūsī, qui s'est souvent réfugié dans de prudentes professions d'ignorance, ne cède rien aux exigences de la raison. La théorie philosophique, non catégorique, mais vraisemblable, ne peut rien nous apprendre d'autre que ceci :

- (Th1) Rien n'émane de l'un que de l'un (sous un même rapport).
- (Th2) Tout dépend d'un seul principe.
- (Th3) Tout n'est pas ordonné dans la série des causes et des effets (tous les effets ne dépendent pas les uns des autres).
- (Th4) Le multiple peut émaner de l'un *d'une certaine manière*⁶⁴⁷.

A quoi on peut ajouter :

- (Th5) La série des causes et des effets est nécessairement finie.
- (Th6) Il y a nécessairement au moins un *degré* de causes de plus que le nombre de degrés des effets *a parte ante*⁶⁴⁸.

La thèse (Th3) complique le modèle : une pure loi de série ne suffit pas à rendre raison de tout, il faut lui substituer un modèle arborescent, où les effets se distribuent le long d'une échelle verticale selon des degrés horizontaux.

Cela tombe bien, Avicenne a bien dû tirer cette conséquence dans *Ishārāt* VII, 15⁶⁴⁹, pour expliquer la science divine : le Principe doit bien avoir une connaissance du premier effet et des effets indirects :

- verticalement (la série des effets verticalement finie, ordonnée et limitée par le Principe) ;
- horizontalement (la série des êtres créés, série des possibles ayant un égal « besoin horizontal » du Principe).

De plus, outre l'intérêt principal de tenir ensemble les trois grandes thèses avicenniennes susmentionnées, ce nouveau modèle présente d'autres avantages secondaires : d'abord, il fait la part de ce qui excède les limites de la raison, donc de l'investigation philosophique, sans que cela serve les intérêts d'une raison paresseuse, cédant ses droits à la seule foi par agnosticisme :

Le philosophe ne cherche pas la cause de toute chose, sinon il y aurait régression à l'infini ou cercle vicieux, mais il ne cherche la cause que de ce qui en a une. Il ne cherche pas non plus la cause de tout cela, mais seulement de ce dont la cause n'est pas évidente, et il ne cherche pas la cause de ce dont la cause est absolument inconnaissable. Il cherche la raison de tout possible qui a une raison non évidente mais connaissable, qu'il vienne ou non à l'existence. Il cherche les quatre causes – la cause formelle, rarement en physique, mais souvent en mathématique.⁶⁵⁰

On pourrait ainsi dire qu'il y a bien une « ontologie formelle » de Ṭūsī, au sens où celui-ci rend raison de ce qui est par une cause formelle mathématique. Cela neutralise la discussion sur le

⁶⁴⁷ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 99.

⁶⁴⁸ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, « Des causes et des effets ordonnés », p. 516.

⁶⁴⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 326-327.

⁶⁵⁰ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 208.

primat de la cause efficiente ou finale (en *Ishārāt* IV, 7). Voire, Ṭūsī produit une théorie nomologique de la causalité, pure de toutes ses spécifications (matérielle, formelle, efficiente, finale) : la vraie cause est une loi (rien d'étonnant à ce que Dieu *décrète*) et tout événement est l'instanciation de cette loi (en l'espèce, formelle et mathématique), ce qui fait au passage l'économie de l'individuation (les termes qui occupent les degrés qui jalonnent l'échelle de l'être sont indifférents à leur contenu réel, concret, déterminé ; ce sont comme des fonctions vides, ce pourquoi on a vu que certaines variables en sont interchangeables : le modèle est susceptible de plusieurs « remplissages ») et du mouvement (qui n'est plus seulement une propriété des corps, mais le modèle même d'explication de la pensée humaine) dans la causation : c'est pourquoi la procession est moins un « flux » qu'une relation d'ordre. Le modèle émanationniste néoplatonicien est délesté de sa charge métaphorique (effusion, flux etc.), qui complique tout plus qu'elle n'explique quoi que ce soit.

Son modèle présente deux propriétés remarquables : c'est une méthode mathématique de résolution d'un problème métaphysique, et un modèle formaliste, qui se signale par l'usage d'une écriture symbolique. Tels sont les postulats par lesquels Ṭūsī donnerait à la théorie avicennienne le langage et les règles syntaxiques qui manquent à son modèle explicatif⁶⁵¹ :

- (1) Il y a un Principe, être nécessaire par soi, un sous tout rapport, et agent plutôt que fin.
- (2) Tout être est produit par le Principe.
- (3) La création n'est pas volontaire, mais nécessaire.
- (4) Pour Dieu, se connaître soi-même, c'est tout connaître, et penser, c'est causer.
- (5) L'un ne produit que de l'un.
- (6) La création s'opère selon une relation d'ordre, selon l'antérieur et le postérieur.

Le problème se construit ainsi à partir de là :

- Le système n'apparaît pas consistant. La proposition (5) est problématique. Elle semble contredire la proposition (2). Sauf si l'être forme un « ensemble ordonné par la relation à la fois logique et axiologique prédécesseur-successeur » (d'après (6)).
- La proposition (5) reste même alors problématique, d'après laquelle tout être (sauf le premier) ne peut avoir qu'un prédécesseur et qu'un successeur : la coexistence de plusieurs êtres paraît impossible.
- Le Principe, absolument un et non volontaire, est dépourvu d'impulsions (*nuzū'āt*) et d'aspects (*jihāt*) (d'après (1) et (3)).

Il faut donc introduire dans le système des entités intermédiaires qui permettent de rendre raison de la multiplicité-complexité. Le scénario de la création combine alors théorie de la connaissance ou multiplicité noétique (connaissance de soi, de la cause, de l'effet) et théorie des modalités de l'être ou multiplicité ontologique (nécessité par soi, par un autre, possibilité par soi) :

- (1) Dieu est nécessaire par soi et connaît l'être : il produit le premier intellect.
- (2) Le premier intellect est possible par soi, nécessaire par un autre, se connaît à la fois comme possible et nécessaire par un autre, connaît sa cause comme nécessaire : il produit le deuxième intellect, la première âme et le premier corps célestes.

⁶⁵¹ Rashed, R., « Combinatoire et métaphysique : ibn Sīnā, al-Ṭūsī et al-Ḥalabī », in *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, éd. J. Biard et R. Rashed, Louvain, 1999, p. 61-86 ; *L'Histoire des sciences arabes – Interaction scientifique des cultures*, Commission Nationale de l'UNESCO, Société Libanaise d'Histoire des Sciences Arabes (rééd.), ALESCO, Beyrouth, 2007, pp. 147-164.

(3) L'opération se répète de proche en proche jusqu'au dixième intellect.

e. *Analogie de l'être et relation antéropostérieure causale*

Il faut ici rappeler deux conditions essentielles de ce schéma explicatif. D'abord, l'analogie de l'être explique que l'un soit intégré dans la série de production du multiple. De même que le nécessaire est, en tant que limite, à la fois d'une certaine manière extérieur et d'une certaine manière intérieur à la série des possibles, l'un est intérieur-extérieur à la chaîne de production du multiple. Ce n'est pas rien : quoique n'étant pas un nombre lui-même, l'Un n'est pas hors de la série des nombres, faute de quoi on ne voit pas le lien et la commune mesure qui permettrait de passer de l'un aux autres. L'un est le principe et la partie de tout multiple. Si l'être ou l'un sont équivoques, c'en est fait⁶⁵². On ne peut rien comprendre à la création. Or celle-ci est au contraire si intelligible qu'elle peut être formalisée par un modèle mathématique. La dérivation du multiple à partir de l'un est une lointaine conséquence de l'analogie de l'être. Ce n'est quand même pas rien : la condition d'intelligibilité du multiple, c'est que l'un n'en soit pas purement séparé.

Ensuite, le calcul requiert la neutralisation de la variable du temps, ce que permet la distinction de la relation temporelle et de la relation d'ordre (antérieur-postérieur non selon le temps, mais selon l'essence). Disjonction qui intervient dans la preuve que tout possible est original par essence : *l'antériorité par essence est dissociable de l'antériorité selon le temps*, voire elle la conditionne. Cette disjonction est ici réactivée.

Bref, si on suit le mouvement des *Ishārāt*, l'analogie de l'être trouve sa traduction dans la relation antéro-postérieure causale, qui trouve sa traduction dans la dérivation du multiple à partir de l'un – principal problème métaphysique.

f. *Une ontologie formelle (mathématique ?)*

Ṭūsī déploie les conditions d'une ontologie formelle pure virtuellement présente dans l'ontologie avicennienne⁶⁵³ : « le discours métaphysique nous permet [...] de parler d'un être sans nous rendre aptes à nous le représenter exactement » – d'autant plus qu'il invente le symbole pur : dépourvu de toute valeur numérique, comme de toute valeur d'ordre, et réduit à la seule valeur conventionnelle du symbole. Dès lors, est-il vraisemblable qu'il pense vraiment la connaissance complète du Réel possible, à laquelle il prétend, tandis que tout ce qu'il a à nous donner, c'est une connaissance de l'être formelle et vide de contenu ? On peut légitimement se poser la question. « Ce progrès certain dans la connaissance de la multiplicité a pour prix l'appauvrissement du contenu ontologique : de la multiplicité-complexité ne restera en fait que la multiplicité ». Autrement dit, en

⁶⁵² C'est ce que notre auteur explique à Shahrastānī. Pour celui-ci, l'un se dit en plusieurs sens : (i) comme principe du nombre, composé d'unités ; (ii) comme propriété concomitante du dénombrable (ex : une somme ou une totalité). Or si Dieu est transcendant, il ne peut être un ni au sens (i) (il ne forme aucun nombre), ni au sens (ii) (Dieu n'est pas *une* totalité, ni à plus forte raison *une* espèce, ou *un* genre, *un* individu) : il faut que ce soit de l'un sans pareil, ni contraire (pas même la multiplicité). Mais Ṭūsī ne recule pas devant le fait d'assimiler l'unité divine à l'unité numérique. Au contraire, c'est même la seule matière d'après lui d'en sauvegarder la transcendance. Car l'un numérique s'oppose au multiple. Si Dieu est un en ce sens, il n'est donc pas multiple. S'il est un en tout autre sens qu'on voudra, rien n'empêche qu'il soit multiple de surcroît. (Voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 114-115).

⁶⁵³ Rashed, R., « Combinatoire et métaphysique... », in *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Louvain, 1999, pp. 61-86.

soumettant l'être aux lois du calcul, certes, Tūsī résoudrait la question de la possibilité qu'un multiple dérive de l'Un, sous la double condition que 1) de l'un n'émane que de l'un, 2) les effets ne soient pas successifs.

Notre auteur se limite ordinairement à calculer le nombre d'effets jusqu'au troisième degré, d'ailleurs limité à 12 : c'est la version simple, « mathématique pour les nuls », la plus courante, destinée seulement à montrer la *possibilité* d'une émanation multiple à partir de l'un⁶⁵⁴. Il complexifie ici un peu son modèle, en tolérant jusqu'à 24 effets de troisième degré, qu'on trouve aussi dans sa correspondance⁶⁵⁵. Le développement le plus complet et le plus intéressant est un court traité, *Des Causes et des effets*, qui expose clairement le problème philosophique et détaille par le menu le nombre d'effets produits jusqu'au quatrième degré :

Problème : Les philosophes soutiennent que le premier principe de tous les êtres est un ; or rien n'émane de l'un que de l'un.

On leur répond que si tel est le cas, il est nécessaire que ses effets s'enchaînent l'un après l'autre jusqu'au dernier et alors, il n'est pas possible qu'existent deux choses dont l'une ne soit cause de l'autre, avec ou sans intermédiaire.

Ils disent que leur thèse, c'est, plus précisément, que (Th1) rien n'émane de l'un, *sous un seul rapport*, que de l'un. Mais si les aspects se multiplient, il peut en émaner, sous ces divers rapports, plusieurs, ce qui ne contredit pas leur thèse selon laquelle il n'en émane qu'un ; que (Th2) le premier effet, à savoir l'intellect, a en lui plusieurs aspects : (1) son existence, émanant du premier principe ; (2) son essence, du fait qu'il est différent du principe ; (3) sa connaissance du principe ; (4) sa connaissance de soi ; que (Th3) il peut en émaner, sous ces quatre rapports, quatre choses : (1) un second intellect, (2) une matière, (3) une forme, dont se compose un corps céleste, qui est la sphère supérieure, (4) une âme qui gouverne et meut ce corps céleste. Puis il émane de cet intellect un intellect, un corps céleste, une âme etc. jusqu'à ce qu'il y ait dix intellects, neuf corps célestes, et il émane du dernier intellect la matière du monde de la génération et de la corruption et les formes qui s'y succèdent, selon l'ordre qu'ils proposent.

On leur répond que si ces aspects qui sont dans l'intellect sont des êtres différents les uns des autres, plusieurs êtres émanent du premier principe. Et si ce ne sont pas des êtres, comment concevoir le fait que plusieurs choses émanent d'une seule pour des raisons qui n'ont pas d'existence ? Ensuite, s'il y a parmi les corps célestes des étoiles fixes innombrables et des planètes, d'où tout cela vient-il et quelles en sont les causes ? La dispute entre les sectes n'a que trop duré, comme les savants le savent. Je soutiens qu'il est possible qu'émane du premier principe, d'après les principes des philosophes, une multiplicité non ordonnée, par un petit nombre d'intermédiaires ; le principe de tout effet ne peut être qu'une cause existante par soi (indépendante), qui n'est pas une chose mentale, ou un aspect qui n'aurait pas d'existence par soi.

Soit A le Premier Principe, B son effet, au premier degré des effets. Soit C émanant de A plus B et D, de B seul, au deuxième degré, effets non ordonnés, c'est-à-dire sans que l'un soit cause de l'autre. Les trois effets plus la cause première font quatre : A, B, C, D. Appelons-les des principes. Ils forment six combinaisons binaires : AB, AC, AD, BC, BD, CD ; quatre combinaisons ternaires : ABC, ABD, ACD, BCD, une combinaison quaternaire : l'ensemble ABCD. Le tout donne quinze. Il peut émaner un effet de chacun de ces termes, individuellement ou combiné : mais de A seul, B seul, A plus B, les effets de ces trois termes ont déjà été mentionnés aux premier et deuxième degrés. Il en reste donc douze. Parmi eux, il y a deux termes simples : C et D, cinq binaires, quatre ternaires, un quaternaire. Ils ont douze effets, au troisième degré, sans que les uns soient les intermédiaires de l'émanation des autres. Puis au quatrième degré, il y a plus de 65000 effets.

Introduisons une prémisse à ce raisonnement : si, pour les douze nombres, nous considérons les termes simples et les combinaisons binaires, ternaires et plus, jusqu'aux combinaisons à douze termes,

⁶⁵⁴ Tūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 110-111 ; *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 94-95 ; *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 516, « De l'émanation de la multiplicité ».

⁶⁵⁵ Tusi, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 42-44, « Lettre à Fakhr al-dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Bayārī Qāḍī al-Harāt ».

nous en obtenons 4295, parmi lesquels il y a 12 termes simples, 66 binaires, 220 ternaires, 495 quaternaires, 793 quinares, 924 sénaires, autant de septénaires que de quinares (puisqu'on peut s'abstenir de combiner cinq des douze nombres, alors qu'on en a eu besoin pour calculer les quinares), autant d'octonaires que de quaternaires, de nonaires que de ternaires, de décennaires que de binaires, d'hendécadaires que de monades et un seul dodécaire.

Appelons ces douze : A', B', C', D', E', F', G', H', I', J', K', L'. Il est évident qu'il n'y a que douze termes simples et que les binaires sont formés par la combinaison de A' avec chacun des onze autres termes, puis de B' avec chacun de ses dix successeurs, et ainsi de suite après B'. A partir de tous les nombres successifs de un à onze, on obtient un total de 66 termes binaires.

Les ternaires sont formés de la combinaison A'B' avec tous les dix autres termes pris un à un, puis de la combinaison A'C' avec les neuf autres successeurs un à un, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait épuisé tous les nombres. On en obtient 55 par combinaisons successives de un à dix, tels que A' appartient à toutes les combinaisons. Puis on laisse A' de côté et on considère B'C', qui forment 9 combinaisons avec chacun des autres termes, B'D', qui forment 8 combinaisons avec chacun de leurs huit successeurs, etc. On en obtient 45 par combinaisons successives de un à neuf. De même, on prend le successeur de B' et on obtient un certain nombre de résultats par combinaisons successives de un à huit, de un à sept etc. jusqu'à ce qu'on arrive à un seul. Soient A'', B'', C'', D'', E'', F'', G'', H'', I'', J'' tous ces nombres, ce qui donne au total 220 termes ternaires.

Pour les quaternaires, sous un premier rapport, on a A'B'C' avec les neuf termes suivants pris un à un, puis A'B' avec les termes suivants pris deux à deux, puis C' avec ses successeurs pris trois à trois : on obtient les combinaisons de un aux nombres successeurs, neuf, puis huit, puis sept, etc. jusqu'à un. Tout cela forme les nombres a, b, c, d, e, f, g, h, i et donne au total 495 quaternaires.

On procède de même pour chercher les combinaisons quinares. On obtient par opérations successives et exhaustives les nombres a', b', c', d', e', f', g', h' et, au total, 792 quinares.

On procède encore de même pour chercher les combinaisons sénaires. On obtient les nombres suivants : a'', b'', c'', d'', e'', f'', g''.

On a vu qu'il y a autant de septénaires que de quinares, d'octonaires que de quaternaires, de nonaires que de ternaires, de décennaires que de binaires, d'hendécadaires que de monades, et un seul dodécaire. Ce qui fait au total le nombre que nous avons dit.

Voilà notre considération préliminaire. Revenons à notre objet. Nous disons : si nous prenons les quatre principes que nous avons dits, et que nous les combinons avec les douze effets du troisième degré, un à un, deux à deux, trois à trois, etc. jusque seize (c'est-à-dire la somme de tous ces termes), on obtient des combinaisons en aussi grand nombre que nous avons dit.

Les monades simples n'excèdent pas 12, à savoir les effets du nombre de troisième degré, parce que les principes ne peuvent devenir une fois de plus principes d'un effet.

Les binaires, si l'on prend ces 12 monades, sont au nombre de 66, comme on l'a vu. En combinant chacun des principes avec les douze termes pris un à un, on en obtient 4 fois 12, c'est-à-dire 48, ce qui fait au total 114.

Pour les ternaires, il y a 220 ternaires formés à partir des 12 monades. En combinant chacun des principes avec chacun des binaires pris un à un obtenus à partir de ces mêmes douze termes, on en obtient 4 fois 66, c'est-à-dire 264. Et en combinant chaque couple de principes avec chacun des douze, on en obtient 6 fois 12, c'est-à-dire 72. Au total donc 556.

Pour les quaternaires, il y a 495 quaternaires formés à partir des 12 monades et, en combinant chacun des principes avec les 220 ternaires, on en obtient 4 fois 220, c'est-à-dire 880. En combinant tout couple de principes aux 66 binaires, on en obtient six fois soixante-six, c'est-à-dire 396. En combinant trois des principes aux douze termes simples, on en obtient 4 fois 12, c'est-à-dire 48. Ce qui fait au total 1819.

Pour les quinares, il y en a 792 formés à partir des 12 monades. En combinant chacun des principes avec tous les quaternaires, on en obtient 4 fois 495, c'est-à-dire 1980. En combinant tout couple de principes avec tous les ternaires, on en obtient 6 fois 220, c'est-à-dire 1320. En combinant les principes trois à trois avec tous les binaires, on en obtient 4 fois 66, c'est-à-dire 264. En combinant les 4 principes à tous les termes simples, on en obtient 1 fois 12 : au total, 4368.

Pour les sénaires, il y en a 924 formés à partir des 12 monades. En combinant chacun des principes un à un avec les quinares, on obtient 3168 ; deux à deux avec les quaternaires, 2970 ; trois à trois avec les ternaires, 880 ; quatre à quatre avec les binaires, 66 : 8008 au total.

Pour les septénaires, il y en a 792 formés à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les sénaires, on en obtient 3696. Deux à deux avec tous les quinaires, 4752. Trois à trois avec tous les quaternaires, 1980. Quatre à quatre avec les ternaires, 220. Au total, 11440.

Pour les octonaires, il y en a 495 formés à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les septénaires, on en obtient 3168. Deux à deux avec les sénaires, 5544. Trois à trois avec les quinaires, 3168. Quatre à quatre avec les quaternaires, 495. Au total, 12870.

Pour les nonaires, il y en a 220 formés à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les octonaires, on en obtient 1980. Deux à deux avec les septénaires, 4752. Trois à trois avec les sénaires, 3696. Quatre à quatre avec les quinaires, 792. Au total, 11440.

Pour les décennaires, il y en a 66 formés à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les nonaires, on en obtient 880. Deux à deux avec les octonaires, 2970. Trois à trois avec les septénaires, 3168. Quatre à quatre avec les sénaires, 924. Au total, 8008.

Pour les hendécanares, il y en a 12 formés à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les décennaires, on en obtient 264. Deux à deux avec les nonaires, 1320. Trois à trois avec les octonaires, 1980. Quatre à quatre avec les septénaires, 792. Au total, 4368.

Pour les dodécanares, il y en a 1 formé à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les hendécanares, on en obtient 48. Deux à deux avec les décennaires, 396. Trois à trois avec les nonaires, 880. Quatre à quatre avec les octonaires, 495. Au total, 1820.

Pour les tridécanares, il n'y en a aucun formé à partir des 12 monades. En combinant les principes un à un avec les dodécanares, on en obtient 4. Deux à deux avec les hendécanares, 72. Trois à trois avec les décennaires, 396. Quatre à quatre avec les nonaires, 220. Au total, 692.

Pour les tétradécanares, il n'y en a aucun formé à partir des 12 monades. Aucun en combinant les principes un à un. En les combinant deux à deux avec les dodécanares, 6. Trois à trois avec les hendécanares, 48. Quatre à quatre avec les décennaires, 66. Au total, 120.

Pour les pendécanares, il n'y en a aucun formé à partir des 12 monades. Aucun en combinant les principes un à un et deux à deux. En les combinant trois à trois avec les dodécanares, on en obtient 4. Quatre à quatre avec les hendécanares, 12. Au total, 16.

Pour les sédécanares, il n'y en a qu'un.

On obtient donc par combinaisons de ces nombres : 12 termes simples, 114 binaires, 556 ternaires, 1819 quaternaires, 4368 quinaires, 8008 sénaires, 11440 septénaires, 12870 octonaires, 11440 nonaires, 8008 décennaires, 4368 hendécanares, 1820 dodécanares, 692 tridécanares, 120 tétradécanares, 16 pendécanares, 1 sédécaire.

Au total, on a donc 65652 effets possibles au quatrième degré à partir d'un seul principe, sans que les uns soient les intermédiaires des autres, et sans que les rapports et raisons, qui n'existent pas réellement, aient d'effet de manière indépendante. Si nous considérons les degrés suivants et ce qui s'y produit, les nombres deviennent difficiles à établir de manière exacte tant ils sont grands.

On voit par là qu'une multiplicité indénombrable peut émaner du premier principe, malgré la condition que de l'un n'émane que de l'un et sans que les effets soient ordonnés en série (CQFD).⁶⁵⁶

Rappelons-nous maintenant les enseignements de son maître ès mathématiques : c'est par là que Ṭūsī est initié à la recherche de la vérité, et qu'il est même guidé sur la voie de la vérité ésotérique, qui fait suite à son éducation en sciences religieuses, qui ne lui a fait connaître que l'exotérique :

Puis l'un des disciples d'ʿAfḍal al-dīn al-Kāshī, la miséricorde de Dieu soit sur lui, arriva dans la région. Il s'appelait Kamāl al-dīn Muḥammad Ḥāsib, qui avait acquis une connaissance de premier ordre dans plusieurs domaines philosophiques, en particulier dans la science des mathématiques. [...] C'est donc avec lui que je commençai à étudier les mathématiques.

Souvent, au cours de son enseignement, il bafouait les littéralistes et expliquait pourquoi ceux qui suivent aveuglément les prescriptions de la *sharī'a* ne pouvait manquer d'être incohérents. J'étais séduit par son discours, mais quand je voulais aller au fond de ce qu'il disait, il refusait en notant : « Le cœur et l'essence de la vérité ne peuvent pas encore t'être confiés, car tu es jeune et tu n'as pas

⁶⁵⁶ Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 509-515.

l'expérience du monde. Quand tu seras devenu adulte et que tu y seras parvenu, cherche-les jusqu'à ce que tu les aies trouvés. »⁶⁵⁷.

Pourquoi Ṭūsī n'a-t-il pas composé de traité de métaphysique ? C'est qu'il n'en a pas besoin. C'est aux mathématiques de dire ce qui du Réel est formulable. Ce n'est sans doute pas un pur hasard, si le *ta'lim* désigne à la fois l'enseignement des imams et la science mathématique. Si la question métaphysique fondamentale est de savoir comment de l'un le multiple peut procéder, ou comment réduire et soumettre des multiplicités supposées inconsistantes à la loi et au régime de l'Un, la mathématique peut fournir un modèle explicatif suffisant. D'autant plus que, de l'aveu de notre auteur, la mathématique est une voie d'accès, la première même, à la vérité cachée des apparences.

Nous n'irions pas jusqu'à dire que l'ontologie d'Avicenne est une ontologie formelle ou mathématique. Il ne faut pas exagérer. Cependant, certains signes ne trompent pas. Et Ṭūsī ne fait sans doute que mettre au jour ce qui est déjà virtuellement présent chez sa source. Rappelons-nous que, sur le sujet de la nature de la perception, si pour Avicenne nous ne percevons pas la chose même, mais une représentation (*mithāl*) de la chose dans l'esprit, c'est que sinon *la géométrie serait impossible* : il faut pouvoir concevoir des hypothèses, formuler des raisonnements apagogiques, imaginer des figures géométriques. De surcroît, rappelons-nous que pour Avicenne, la distinction de l'essence et de l'existence est constamment soutenue par l'exemple de la figure géométrique (je peux raisonner sur le triangle, tout en doutant de son existence). C'est tout un esprit qui couve sous le texte avicennien : même St Thomas imputera la doctrine avicennienne de l'accidentalité de l'existence et de l'unité, y compris pour l'essence divine, à une confusion de l'unité métaphysique comme simplicité pure, et de l'unité mathématique comme principe numérique⁶⁵⁸. L'idée même du calcul combinatoire est lumineuse à cet égard : il faut bien que l'Un pur soit principe du nombre en même temps qu'être simple, s'il n'y va de rien d'autre que de la production du multiple. Le modèle mathématique, enfin, convient bien à une ontologie *nécessitariste et non finaliste*.

g. Une explication par abduction : la simple probabilité du contenu réel du modèle formel

Si le modèle avicennien est satisfaisant sur la forme, il est arbitraire par son contenu. C'est pourquoi Ṭūsī propose qu'à l'intérieur même de la théorie avicennienne, on puisse sans conséquence inverser les termes (interchanger essence et existence, possibilité et nécessité etc.) :

Pour citer les philosophes, ils soutiennent que dans l'intellect premier produit par le premier principe, il y a quatre aspects : l'existence conférée par le principe, la possibilité qui lui appartient par essence, la pensée du principe et la pensée de soi-même, puis que grâce à son existence, il cause la forme d'un ciel, par sa possibilité, la matière de celui-ci, par le fait qu'il pense son principe, un second intellect, par le fait qu'il se pense, une âme, l'âme de ce ciel. Ils ne proposent cela que par abduction et de manière probable (*'alā ṭarīq al-mithāl wa l-tajawwuz*), non de manière catégorique et vérifiable (*'alā sabīl al-qaṭ' wa l-taḥqīq*). On peut bien comprendre par là ce que nous avons vu, si l'on y pense clairement.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, pp. 26-27.

⁶⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Le Cerf, Œuvres de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1984, vol. 1, p. 123 : Partie I, Question 11, Article 1 : « Est-ce que "un" ajoute quelque chose à "étant" ? ». Voir Gilson, E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, Paris, 1965 (7^e éd.), 2000 (rééd.), p. 120.

⁶⁵⁹ Tusi, *Ajvebat al-Mas'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 42.

Cette ignorance de la valeur de la variable dans la fonction justifie qu'on ne puisse proposer que des analogies (*mithāl*) pour faire comprendre ce dont il s'agit, et ne faire, pour employer le vocabulaire des juristes et des théologiens, que des inférences sur l'invisible à partir du visible. Ainsi voit-on plus haut qu'on peut se figurer qu'une même et unique cause puisse produire plusieurs effets avec les substances corporelles simples pouvant produire divers accidents de catégories différentes. Mais aussi :

S'il y a plusieurs points de vue et aspects, même s'ils sont mentaux ou négatifs, l'un peut produire du multiple sous ces points de vue et aspects. Par exemple, si le teinturier trouve une robe grasseuse, il tâche de la blanchir, et quand il ne la trouve plus grasseuse, il tâche de la teindre : quelque chose s'est donc mise à exister, qui cause une action différente de la première. De même, le même feu noircit le bois, blanchit le charbon, réchauffe l'eau, sèche la terre, et tout cela à cause d'une différence de matières. Si l'on veut se loger, on pense à construire une maison, puis on veut que la maison ait une porte, la porte, une serrure, la serrure, une matière et un artisan etc., et on s'occupe de pourvoir à une chose après l'autre, car on imagine un degré supplémentaire à son intention première. Bref, on peut encore citer une foule d'exemples.⁶⁶⁰

Notons que c'est précisément parce que le feu ou l'eau peuvent causer tel effet sur tel corps, tel autre sur tel autre, que Shahrastānī contestait l'idée que l'un ne puisse produire que de l'un. Et que la différence des substrats ou matières ne suffit pas à expliquer une différence d'action des causes. Mais insistons-y : ce n'est qu'une image. Notons encore qu'ici, Ṭūsī utilise à la fois l'exemple d'une action naturelle (celle du feu) et d'une action volontaire (celle de l'artisan). Cela semble vouloir dire que, quel que soit le mode d'action qu'on attribue à Dieu, nécessaire ou volontaire, le résultat est le même. L'un peut produire du multiple par les aspects qu'il comporte, quelle que soit la manière dont il le produit.

h. Une explication par abduction : la simple probabilité du modèle formel lui-même

C'est encore cette indifférence à la détermination de la variable, enfin, qui justifie que Ṭūsī propose ici et là des explications différentes de la cosmogonie, ayant pour seul point commun de se résumer à un simple calcul combinatoire. Ce ne sont pas seulement les contenus réels de la forme mathématique qui sont susceptibles de divers remplissages, mais divers modèles formels concurrents sont eux-mêmes possibles. Car ce n'est pas seulement le contenu du modèle qui est arbitraire, mais le nombre des termes qu'on y décide.

Ainsi, notons que Ṭūsī propose parfois un modèle encore plus simple que dans le *Hāl*, en tout cas plus économique. Ainsi, dans sa correspondance avec Qūnawī, il propose non pas six, mais quatre aspects dans le premier intellect :

- l'existence, causée par le principe = cause de la forme d'un corps ;
- l'essence, par soi = cause de la matière d'un corps ;
- la connaissance du principe, relative au principe = cause d'un intellect ;
- la connaissance de soi, relative à soi = cause d'une âme⁶⁶¹.

En revanche, dans sa controverse avec Shahrastānī, Ṭūsī attribue douze aspects au premier effet : 1) son existence, 2) sa différence, c'est-à-dire son essence, 3) le rapport du principe à l'existence de l'effet, c'est-à-dire le fait qu'il le cause (*mū'aththiriyya*), 4) le rapport du principe à

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁶¹ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 112.

l'essence de l'effet, 5) le rapport de l'existence de l'effet au principe, c'est-à-dire le fait qu'il soit causé (*mutā'thiriyya*), 6) le rapport de l'existence de l'effet à son essence, 7) le rapport inverse de l'essence de l'effet à son existence, 8) le rapport de l'essence au principe, 9)-11) le rapport de chacun des trois, principe, existence et essence de l'effet, aux deux autres, ce qui en fait trois supplémentaires, et 12) le rapport de l'ensemble des trois, formant un seul dernier aspect. Au total, cela donne douze aspects dans l'unique effet d'une unique cause, de telle sorte qu'il est possible que la cause première produise un effet sous chacun de ces rapports. Pour autant, rien n'émane de l'un sous un même rapport que de l'un⁶⁶².

En vérité, il n'y a pas de contradiction entre tous ces modèles concurrents, car il n'y a entre eux qu'une différence de point de vue, selon que la cosmogonie est envisagée *grosso modo* ou dans le détail : ainsi, dans sa controverse avec Shahrastānī⁶⁶³, lequel met le philosophe en demeure de justifier l'existence de la matière en général, de la forme en général et de la composition du corps, Ṭūsī propose le modèle alternatif suivant (même s'il est quand même bien modifié par rapport au modèle proposé à Qūnawī) :

1) Globalement, la cause première est :

- sous condition de l'*existence des effets* produits avant les corps : cause de l'existence de la forme ;
- sous condition de la *possibilité de ces effets* : cause de l'*existence de la matière* ;
- sous condition de l'*existence de la forme* : cause de la *conservation de la matière* ;
- sous condition de l'*existence de la matière* : cause de l'*individuation de la forme* ;
- sous condition de l'*existence de la matière et de la forme* : cause de la *composition du corps*.

2) Dans le détail, la cause première est :

- sous condition de l'*existence du premier intellect* : cause de la *forme du premier corps*, à savoir le dernier ciel ;
- sous condition de la *possibilité du premier intellect* : cause de la *matière de ce corps*.

Il est certain, et on va le voir plus en détail par la suite, que Ṭūsī doit tenir compte des nombreuses objections adressées au modèle avicennien et que, pour que celui-ci fonctionne, il faut clarifier le statut causal des entités (des « aspects » ou « points de vue » peuvent-ils vraiment avoir une quelconque efficacité causale ? En particulier, la possibilité peut-elle causer quoi que ce soit ? Tous les possibles se valent-ils par leur puissance causale ? etc.).

C'est pourquoi, à la limite, Ṭūsī admet qu'on lui conteste jusqu'à la causalité des aspects (*i'tibārāt*) et des conditions, que ce soit en particulier (en tant qu'existence, essence, nécessité, possibilité, connaissance de soi ou de sa cause ou comme on voudra) ou en général : il n'en reste pas moins possible que plusieurs choses émanent de l'un sous plusieurs rapports (*jihāt*) : par exemple si 1) l'être nécessaire produit un 1^{er} effet au 1^{er} degré, 2) il produit par l'intermédiaire du 1^{er} effet un 2^e effet, 3) le 1^{er} effet seul produit un 3^e effet, au 2^e degré. Puis 4) le principe produit par l'intermédiaire du seul 2^e effet un 4^e effet, 5) par l'intermédiaire du seul 3^e effet un 5^e et 6) par l'intermédiaire des 1^{er} et 2^e effets à la fois un 6^e, 7) par l'intermédiaire des 1^{er} et 3^e effets à la fois un 7^e, 8) par l'intermédiaire des 2^e et 3^e effets à la fois un 8^e, 9) par l'intermédiaire des trois premiers effets à la

⁶⁶² Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 94.

⁶⁶³ *Ibid.*, pp. 214-215.

fois un 9^e. 10) Le 1^{er} effet produit par l'intermédiaire du 2^e effet un 10^e, 11) par l'intermédiaire du 3^e effet un 11^e, 12) par l'intermédiaire des 2^e et 3^e effets un 12^e. 13) Le seul 2^e effet en produit un 13^e. 14) Le seul 3^e effet en produit un 14^e. 15) Les 2^e et 3^e effets à la fois en produisent un 15^e. Il y a donc 12 effets au 3^e degré, dont aucun n'est supérieur à un autre, quand la cause d'un terme supérieur ou égal n'est pas combinée avec eux, et quand la cause d'un terme inférieur n'est pas non plus combinée avec cet inférieur. Plus il y a de degrés, plus il y a d'effets produits à chaque degré successif, à l'infini. D'où l'on voit, même dans un modèle minimaliste, qui fait l'économie du maximum de paramètres, comment la multiplicité procède de l'un, lors même que de l'un ne procède que de l'un⁶⁶⁴.

i. Limite du formalisme et des combinaisons possibles : le principe de causalité du meilleur

Si le contenu de l'organisation est relativement indifférent (les variables de la fonction sont interchangeables), et si la forme de l'organisation ne l'est pas moins (le nombre des combinaisons possibles est lui-même variable en fonction du nombre de rapports, en soi indéterminable, qu'on postule au premier degré de dérivation), jusqu'où ce modèle formel est-il indifférent à la valeur des termes ? Une objection de Rāzī permet à notre auteur de mettre un frein à ce principe de substituabilité indéfinie des termes, en sorte que n'importe quel degré ne peut pas tolérer n'importe quel contenu. L'échelle de l'être, la hiérarchie des êtres selon leur degré de perfection, prend à nouveau tout son sens : si à un degré donné, les variables sont substituables entre elles, les variables de tel degré ne sont pas substituables avec celles du degré précédant ou suivant. On ne mélange pas plus le supérieur et l'inférieur que le bon grain et l'ivraie. C'est bien ce principe de distinction, qu'on appellera de causalité du meilleur (le plus parfait fait plus d'effet que le moins parfait), qui, balançant le principe de substituabilité des identiques, empêche les désastres de l'égalitarisme et les ravages du relativisme. Non, tout ne se vaut pas. D'ailleurs, nos auteurs le savent bien, les théologiens plus encore peut-être que les philosophes : qu'est-ce qui par excellence est égal ? Les possibles, dans leur « égal besoin » d'un principe d'existence, c'est-à-dire les êtres insuffisants par soi et dépendants des autres, affectés de pauvreté ontologique, proches de la nullité ontologique. Le meilleur moyen de tout mettre à égalité, c'est encore de tout égaliser à zéro. Le plus sûr moyen de réaliser l'égalité universelle, c'est de répandre la nullité. « *Ils se sont juré à eux-mêmes de regarder toujours à terre.* » La plate horizontalité de la dépendance mérite d'être relevée par la noble verticalité de la descendance. La nullité du niveau doit être compensée par l'élévation du véritable mérite.

L'objection de Rāzī est la suivante : il n'y a pas de preuve de ce que ce qui ressemble le plus à la forme soit nécessairement le principe d'un être semblable à la forme et que ce qui ressemble le plus à la matière soit le principe d'un être semblable à la matière. Une telle assertion ne peut être garantie que par le principe selon lequel *le plus noble suit le plus noble*. Or, dans le *Shifā'*, Avicenne considère un tel principe *axiologique* comme une prémisse *rhétorique* qui n'a pas sa place dans les questions scientifiques.

Réponse de Ṭūsī :

Si deux effets, dont l'un est plus parfait que l'autre, dépendent de deux causes dans le même cas, et si l'effet le plus parfait est plus parfait que la cause la moins parfaite, il dépend nécessairement de la cause la plus parfaite, parce qu'un effet ne peut être plus parfait que sa cause. C'est un sujet scientifique, mais qui a plusieurs variantes. C'est pour cela que, dans ses autres ouvrages, le Maître dit

⁶⁶⁴ *Ibid.*, pp. 95-96.

sur ce sujet : « le meilleur suit le meilleur à maints égards (*al-afḍal yatba' al-afḍal min jihāt kathīra*) ».⁶⁶⁵

C'est en vertu de ce principe qu'il faut croire que les substances intellectuelle et corporelle sont respectivement produites par l'état de leur cause qui leur ressemble le plus.

Ainsi, l'extension analogique de la causalité, de degré en degré, en particulier celle de la dualité des instances causales (possibilité/nécessité ou essence/existence, puissance/acte, matière/forme) semble justifier une réversibilité de l'ordre du système : d'abord, si l'intellect comme premier effet est au moins dual en tant que possible par soi et nécessaire par un autre, que le corps comme dernier effet l'est aussi en tant que composé d'une matière et d'une forme, et si les couples possibilité/nécessité d'une part, matière/forme d'autre part, sont analogues, il n'y a pas d'absurdité à renverser la hiérarchie des êtres et à substituer à l'intellect le corps. Ensuite, admettons que le premier effet soit un intellect. S'il est vrai, d'après les leçons de la *Najāt*, que le premier intellect produise la forme, en tant que nécessaire, et la matière, en tant que possible, alors le deuxième effet est un corps, en tant que composé hylémorphique, et donc le corps peut bien précéder les intellects dans la série des effets.

Or, le formalisme de Ṭūsī, pour formel qu'il soit, n'autorise pas tous les remplissages : s'il y a une substituabilité possible des termes de même degré, *l'ordre lui-même* n'est pas réversible. Il y a pire qu'établir l'égalité universelle, qui est déjà un bien grand malheur : renverser les hiérarchies et placer l'inférieur au-dessus du supérieur. Mettre le monde à l'envers, sens dessus dessous. Bref, instituer le carnaval permanent. Mais « jamais un lourdaud quoi qu'il fasse ne saurait passer pour galant. » Intellect et corps ne sont pas substituables. En effet, d'une part, l'intellect est l'être le plus proche de l'unité absolue, alors que le corps est bien constitué d'une dualité substantielle irréductible, une composition de forme et de matière, qui n'est pas seulement une multiplicité *d'aspects* mais *de choses*, et qui n'est pas absolument *de même degré*, mais *ordonnée* : la matière et la forme sont certes *indissociables* mais *antérieures* l'une à l'autre chacune *sous un rapport différent* (donc sans cercle vicieux) ; de plus, il est impossible que deux *choses* émanent au premier degré de la création. Donc l'intellect ne peut être qu'au premier rang de la hiérarchie et le corps au dernier. De plus, le deuxième effet n'est pas seulement un corps, mais un corps plus un intellect, *de même degré* : le corps ne précède pas l'intellect dans l'existence (du moins au même degré)⁶⁶⁶.

Bref, il est un paramètre à prendre en considération qui est l'élément irréductible de la structure, à savoir le rapport d'antéro-postériorité de ces instances causales :

- L'existence des effets est antérieure à leur essence dans la réalité, postérieure pour l'intellect.
- L'élément nécessitant, actuel ou formel, précède l'élément possible, potentiel ou matériel.

Ainsi, certes, les états d'un effet de tel degré (existence, essence, nécessité, possibilité, matière, forme), quoique réellement indissociables (respectivement existence et essence, possibilité par soi et nécessité par un autre, matière et forme), peuvent être conceptuellement dissociés, et antérieurs les uns aux autres sous tel ou tel rapport. Cela justifie plusieurs ordres de procession possibles. Mais ce nombre d'ordres possibles est lui-même limité structurellement par le principe suivant lequel *le meilleur cause le meilleur*. La structure générale est le résultat de la combinaison de ces deux principes :

⁶⁶⁵ T. 3, p. 276.

⁶⁶⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 100-102.

- (P1) L'un ne produit que de l'un.
- (P2) Le meilleur produit le meilleur.

j. *Ṭūsī et Leibniz : fonction métaphysique du calcul combinatoire*

Une comparaison utile s'imposerait avec le modèle combinatoire de Leibniz, puisque à partir d'une même intuition fondamentale selon laquelle le calcul combinatoire peut rendre compte du système du monde, on obtient deux applications de nature très différente.

Commençons par montrer les avantages de ce modèle pour les deux auteurs. La combinatoire porte en elle :

- l'inversion (les extrêmes se distribuent en termes positifs et privatifs, *wujūdī* et *'adamī*, et les termes intermédiaires en mélanges gradués d'être et de non-être) ;
- le rapport (une distribution harmonieuse des termes selon une division en extrême et moyenne raison) ;
- la dichotomie et la combinaison (passage de l'analyse à la synthèse, du distinct au confus et retour)⁶⁶⁷.

Dans le système leibnizien, le modèle combinatoire, loi formelle d'abord locale, devient la science universelle structurale, « science princeps ou théorie première », et la structure même du réel⁶⁶⁸. Il passe « du modèle à la structure » : « est primitif le non-analysable [...], l'autodéterminé [...], ce qui ne peut être produit par combinaison [...], ce qui, à l'inverse, produit par combinaison la totalité du dérivatif [...]. Il est donc naturel de prendre les éléments (respectivement, les nombres) primitifs comme genres suprêmes (antérieurs), à partir de quoi tous les autres objets ou nombres sont engendrés comme genres inférieurs ». Cette loi d'organisation est comme le commentaire mathématique de la théorie logique de l'analogie de l'être, selon laquelle l'être se prédique de tous les êtres *non à égalité* : c'est partout tout comme ici, *au degré de grandeur et de perfection près*.

Le modèle combinatoire, d'abord partie de la « logique de l'imagination » (*Ṭūsī* la désigne à *Qūnawī* comme un *ṭarīq al-mithāl* et à *Shahrastānī*, comme un *sabīl al-tamthīl*), devient ainsi la réalité des substances. Mais comment passer « du formel de l'imagination à la réalité métaphysique » ?

Le modèle déduit de la simplicité première (unité, lettre, point etc.) une multiplicité formelle (nombre, figure, mouvement, force, partie etc.) à partir de relations de composition ou d'analyse (opération arithmétique, composition de mouvements, organisation de parties etc.) : la science combinatoire structurale fournit les lois pures de toutes les compositions locales. Il déduit d'unités quelconques la formation de multiplicités par combinaison *sans hypothèse sur leur nature*. L'arithmétique est un type de combinatoire appliqué au nombre ; la géométrie, à la grandeur ; la physique, au mouvement etc. « Modèle des modèles », la combinatoire produit une « structure analogique commune, différemment diversifiée à chaque niveau » : par exemple, *Ṭūsī* applique son modèle combinatoire au mouvement ou aux caractères de l'homme dans la recherche de la vérité.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Serres, M., *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques, Etoiles – Schémas – Points*, PUF, Épiméthée, Essais philosophiques, Paris, 1968, pp. 116-117.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, pp. 138-141.

⁶⁶⁹ Sur le mouvement (*Ishārāt*, VI, 29) : « [...] un même corps n'est pas mu par deux mouvements dans deux directions en tant que ce sont deux mouvements, mais par un seul mouvement composé des deux. Car si les mouvements se combinent et qu'ils vont dans la même direction, ils produisent un mouvement égal à leur

Ce n'est pas un hasard du reste s'il donne l'exemple du point comme être pouvant entrer dans une infinité de relations possibles tout en étant simple par essence⁶⁷⁰ : le point est l'analogue géométrique de l'un numérique.

Or, le fossé entre l'imagination et le réel ne peut jamais être comblé. En effet, la combinatoire est la « science des variations de *notes* indifférentes » (les notes étant uniformes – unité, lettre, point – i.e. non différenciables, indistinctes, différentes *solo numero* et donc interchangeables *ad libitum*). Les réquisits de la combinatoire, en tant que modèle formel abstrait de relations, sont :

- l'uniformité (l'indiscernabilité des termes) ;
- la quantité (la différence numérale pure, *solo numero*, entre les termes) ;
- l'extériorité (la multiplicité discrète des termes et forme pure de l'étendue et du mouvement) ;
- le changement (substitution, permutation, échange des termes) ;
- le vide (« lieu » de la substitution).

Le vide congédié de toute part du monde *physique* des philosophes reparaît ainsi sous une autre forme, qui ne dit pas son nom, parce que c'est un vide qui a sa place non pas dans l'espace, mais dans l'esprit : sous la forme du « lieu » vide de la fonction mathématique susceptible de toute variation concrète possible. A l'inverse, le mouvement, partout présent dans le monde des philosophes, jusque dans l'esprit, où les lois du mouvement physique tendent à pénétrer leur conception de la pensée comme mouvement de l'âme, est ici congédié, avec l'exclusion de la variable-temps, et ne se trouve plus que sous la forme métaphorique vide de la substituabilité possible des termes. De même, et en conséquence, le discontinu, proscrit de toute part, du monde de la matière comme de celui de l'esprit, dans la mesure où matière et esprit sont des sujets de mouvement continu successif graduel, ou progrès, retrouve droit de cité dans cette mathématique formelle. Ces éléments sont ici nécessaires à l'institution de la variable indéterminée et du signe vide comme forme pure de la différence. La réalité infiniment nuancée et graduée, enfin, se trouve réduite pour la raison pure au statut d'un ensemble d'objets X, de quasi objets transcendants. Ṭūsī, qui a partout évacué l'atomisme du système, comme l'ennemi de la continuité et de l'unité de celui-ci, en restaure un d'un genre spécial : le lieu vide de la fonction et l'identité fixe mais indéterminée de la variable. Après tout, le nombre lui-même est le paradigme de la quantité *discrète*.

Mais, le monde, lui, a des caractéristiques toutes contraires : la réalité concrète retourne ce modèle abstrait comme un doigt de gant. Il se caractérise par :

- la diversité ;
- la variation qualitative ;
- l'intériorité ;
- le mouvement (continu progressif) ;

somme. S'ils vont dans des directions contraires, ils produisent un mouvement égal à l'excès des uns sur les autres, ou un repos s'il n'y a pas d'excès. S'ils vont dans diverses directions, ils produisent un mouvement combiné dans une direction intermédiaire entre ces directions selon leurs rapports, de même que tous les autres êtres mélangés. » (voir Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 241-242). Sur les états religieux de l'homme (*Ishārāt*, IX, 2) : « [L'ascète, le dévot et le sage] peuvent exister dans les individus sur le mode de la séparation ou de l'union et ce, en vertu de la différence des accidents et des combinaisons, par où on obtient trois [combinaisons à deux éléments] et une [combinaison à trois éléments] » (*ibid.*, pp. 400-401).

⁶⁷⁰ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 72 et p. 93.

- la plénitude⁶⁷¹.

Ṭūsī ne donne pas la solution du saut du formel au réel, à supposer qu'ils soient distincts. Le hiatus demeure. Aussi, malgré tous les lieux communs sur l'intuition, la contemplation, la vision, qui tombent en cascade dans les *Ishārāt*, et que Ṭūsī n'est pas le dernier à s'approprier, « la pensée aveugle est-elle plus lucide que la visuelle »⁶⁷². D'ailleurs, notre auteur reconnaît bien volontiers que le remplissage concret que donne Avicenne (existence, essence, nécessité, possibilité, connaissance de soi et du principe) est arbitraire. De plus, dès qu'on donne corps à ces variables, c'est l'origine du mal : les corps s'entrechoquent, les composés se font et se défont, les contraires s'entredétruisent. L'ordre de la gradation se double de l'opposition : le mal survient dans le monde.

Mais, Leibniz et Ṭūsī divergent en ceci : le Dieu de Leibniz crée le monde par un calcul combinatoire de l'ensemble des possibles existant dans l'entendement divin en vue du meilleur⁶⁷³. « La combinatoire est, pour Dieu, science des possibles, et *organon* de la constitution du monde ». Or, d'abord, plus qu'un *instrument* de la création, la combinatoire est son acte même pour Ṭūsī, car pour Dieu, c'est une même chose que penser et agir. D'ailleurs, ce n'est pas assez que Dieu pense le monde par calcul, mais, Un, Il est pris dans le calcul, terme primitif dont découlent tous les dérivatifs par une nécessité de sa nature : il ne pense pas seulement les possibles ; il se pense, nécessaire, et se pensant, pense les possibles. Ensuite, et surtout, pour Leibniz, le calcul permet un « filtrage téléologique des complexions les meilleures [...] par élimination des suites inutiles ou insensées ». Or l'avicennisme supprime tout principe de choix et pour cause : Dieu n'est pas un agent volontaire et n'agit pas *en vue* du meilleur, même s'il peut agir *selon* le meilleur. La téléologie distingue nos deux philosophes : chez Leibniz, on peut distinguer « deux temps dans ce processus intemporel : celui du calcul et celui du choix, combinatoire puis téléologie [...], nécessité logico-métaphysique, ensuite nécessité morale ». En effet, « toutes les variations ne sont pas *intéressantes* » : toute combinaison n'est pas bonne à former ; aussi, la combinatoire n'est pas bonne si elle ne formule pas aussi les règles de bonne formation⁶⁷⁴. Car tous les possibles ne s'accordent pas entre eux et, tout possibles qu'ils soient *en soi*, ils ne sont pas forcément possibles *avec d'autres* : quand certains peuvent d'autant plus prétendre à l'existence qu'ils entrent dans des rapports plus harmonieux avec d'autres, certains autres, exclus, doivent rester relégués dans le non-être. Problème : le principe métaphysique qui fonde le choix est que *tout le possible n'existe pas*, ce qui n'a rigoureusement aucun sens dans le système avicennien : il n'y a pas de possibles inactuels, mais le possible ne désigne qu'un point de vue pris sur l'existant. Pour que le calcul combinatoire soit possible, il faut que le possible ne soit pas forcément l'actuel. C'est un pas décisif que va franchir Ṭūsī.

Enfin, l'illusion théologique consistant à rapporter tous les possibles à Dieu à *égalité* vient bien de la représentation sensible immédiate : le problème le plus simple de la combinatoire est « la représentation pure de la multiplicité comme telle, *avant* le rangement de l'ensemble perçu en nombres figurés ». Comme on l'a vu, le théologien se donne tout le multiple déjà constitué, au lieu de le considérer comme se constituant, dans le principe de son engendrement. Il saisit l'existence du multiple avant la modalité de son organisation, les petits tas avant le grand tout, les singularités

⁶⁷¹ Serres, M., *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968, pp. 332-337.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 417.

⁶⁷³ *Ibid.*, pp. 106-107.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, pp. 430-431.

concrètes avant leur unité abstraite : « la perception est ce qui précède l'arithmétique » et « l'obscur de l'infraconscient, c'est le multiple, l'ensemble, la collection, le "détail" »⁶⁷⁵.

k. Le symbolisme

Dernier point qui le rapproche de Leibniz, Ṭūsī, en utilisant le langage formel des mathématiques, invente le signe pur : dépourvu de toute valeur numérique, comme de toute valeur d'ordre, mais réduit à la seule valeur conventionnelle du symbole⁶⁷⁶. Ce faisant, il prolonge un geste commencé par Avicenne, en le radicalisant : la *Risālat al-Nayrūziyya*, si elle relève de la science des lettres, peut être vue comme une manière de combinatoire, non certes encore à partir de signes purs, mais déjà presque.

Ce changement de notation marque une vraie « révolution conceptuelle » ou « symbolique », qui, en plus de révolutionner l'histoire des mathématiques, a de grandes conséquences philosophiques⁶⁷⁷. La révolution symbolique a pris en mathématiques les figures de la représentation, successivement :

- du requis (ou de l'inconnue) ;
- du donné (invention de la notion paradoxale d'un terme « arbitraire mais fixé » ou « dialectique de l'indétermination ») : stade des *signes numériques et littéraux* ;
- des instructions opératoires élémentaires (structuration par des assembleurs) : stade des *signes opératoires* ;
- de leur succession et de leur enchevêtrement (ambiguïté de l'ordre) : stade des *signes de ponctuation ou d'agrégation ou délimitants* ; d'où :
 - l'apparition d'un modèle d'arborescence combinatoire (stade des assemblages) ;
 - la représentation de deux modes de déplacement :
 - de la racine aux branches (ordination croissante par synthèse) ;
 - des branches aux racines (ordination décroissante par analyse) ;
- de la relation (ou de la mise à égalité) : stade des *signes constitutifs* (d'égalité, de différence, de supériorité, d'infériorité, de similitude ou de coïncidence) ;
- des concepts composés : stade des *puissances*.

En ce qui concerne le règne de la lettre, qui seul nous intéresse ici, substituable au requis comme au donné, il suppose ou entraîne une quadruple dissociation :

- (1) entre les concepts de requis et d'inconnu ;
- (2) entre la mathématique et la physique ;

⁶⁷⁵ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁶⁷⁶ Voir Rashed, R., « Combinatoire et métaphysique... », in *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, Louvain, 1999.

⁶⁷⁷ Voir Serfati, M., « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique », in *Revue d'Histoire des Sciences* vol. 51 (2/3), *Pour Descartes*, éd. M. Serfati, 1988, pp. 237-290 ; « La constitution de l'écriture symbolique mathématique. Symbolique et invention », in *Gazette des Mathématiciens* 108, Société Mathématique de France, 2006, pp. 101-118 ; « La constitution de la pensée symbolique mathématique. Une étude épistémologique », *Actes du Colloque Espace Mathématiques Francophone*, Dakar, 2009, pp. 1192-1207 ; « Symbolic revolution, scientific revolution: mathematical and philosophical aspects », in *Studies in Logic* 26, *Philosophical Aspects of Symbolic Reasoning in Early Modern Mathematics*, éd. A. Heffer et M. Van Dyck, College Publications, Londres, 2010, pp. 105-124.

- (3) entre le formalisme et ses interprétations ;
- (4) entre idéalisme et constructivisme.

(1) On distingue généralement l'arbitraire d'une part et le fixé d'autre part, qui correspondent peu ou prou respectivement au quelconque et au singulier. Or, dès lors que l'explicite disparaît dans la symbolisation du donné, cela entraîne une « faculté et [...] obligation nouvelles : devoir considérer ce donné comme arbitraire ». Il existe alors de l' « arbitraire mais fixé » et cette existence est garantie par l'écriture symbolique, la lettre n'apportant nulle autre information, sinon l'indication d'une convention relative à la catégorie d'une entité représentée sans explicitation de sa valeur. A l'opposition requis/donné se substituera alors l'opposition constante/variable, dotée d'une « connotation cinématique intuitive forte, celle d'une quantité qui pourrait par hypothèse "prendre toutes ses valeurs" à l'intérieur d'un certain champ ».

(2) La variable n'est pas à la constante ce que l'individu est au genre ou à l'espèce et l'objet mathématique n'est pas une essence (nombre, grandeur) : un symbole n'est pas nécessairement le signe d'une essence ; en tout cas, pas le signe d'une *espèce* de grandeur (notons cependant que la lettre est au point de vue mathématique formel ce que la substance immatérielle est au point de vue du contenu ontologique réel : le paradigme de *l'espèce à unique instantiation individuelle*). Ensuite, il est possible d'écarter toute interprétation cinématique inscrite dans le terme « variable » (« Protée » mathématique selon Russell) : ce n'est ni un élément fixé, ni tous les éléments, mais seulement la représentation du « *any* », du quelconque : Ṭūsī neutralise aussi bien le « mouvement » de création que l' « essence » formelle des êtres.

(3) Dès lors, il peut se produire un « *metamathematical split* » entre forme et interprétations : il faut dissocier registre symbolique et registre des significations, ce qui autorise toutes les substitutions possibles. L'interprétation ne se produit pas plus dans le sens d'une interprétation des signes par des concepts que dans celui d'une interprétation des concepts par des signes : on ne sait pas bien si Ṭūsī remplace les substances métaphysiques par des lettres ou l'inverse. Le langage formel ne décrit donc pas nécessairement des états de choses.

(4) Paradoxalement, l'invention de symboles tend d'abord à renforcer un platonisme vague fondé sur l'intuition vague d'une permanence des formes symboliques équivalentes et une vague analogie entre symbole et Idée, alors que ce n'est qu'une création d'objets par extension analogique : un coin va bientôt être enfoncé entre idéalisme et constructivisme : Ṭūsī n'a jamais cessé de récuser l'idéalisme platonicien. Ce n'est pas un hasard si sa méthode de calcul coïncide avec l'acte d'une création, comme construction de l'échelle de l'être.

Cette révolution symbolique des sciences européennes s'étale peu ou prou de Viète à Leibniz, en passant par Descartes. Ṭūsī l'a commencée, quelque trois siècles plus tôt, quelque part au centre de l'Asie.

1. Fonction positive de l'ignorance

On a vu les principes et thèses sur lesquels repose la divine combinatoire. On va voir maintenant ceux dont elle se passe. Les spéculations vont bon train sur l'action divine parmi les philosophes et les théologiens, et pour cause, on peut faire faire à Dieu à peu près tout et n'importe quoi. Or Ṭūsī balise tous les points d'incertitude pour ne conserver que ce qui est nécessaire pour

comprendre la dérivation du multiple à partir de l'un. Il n'en faut pas plus pour comprendre l'action divine ; et surtout, on ne peut pas en savoir plus. Le calcul combinatoire a ceci de commode qu'il n'est pas jusqu'à l'ignorance (même celle des savants) qui ne trouve place et justification dans le système : le non-savoir se trouve inclus et intégré dans cette loi générale de la connaissance.

Premier point : on ne saurait trop rappeler que le calcul combinatoire appliqué à l'activité divine n'est qu'une hypothèse probable formée par abduction et analogie (*'alā ṭarīq al-mithāl*). C'est une explication possible de la manière dont l'un peut produire un multiple. Or s'il est vrai que la création n'est rien d'autre que l'acte par lequel l'Un cause le multiple, et que l'unité divine est le principe du multiple existant à la manière dont l'unité numérique est le principe du nombre, c'est en plus une explication hautement probable de la création.

Or si ce modèle n'est que d'abduction, c'est que le savoir philosophique sur lequel il fait fond est extrêmement limité. Outre le savoir empirique obtenu par l'astronomie, il y a peu de principes philosophiques certains. Ainsi, en VI, 37, Avicenne montrant qu'il doit y avoir au moins autant d'intellects produits que de cieux, ou du moins que, tant que des corps sont produits, des intellects doivent l'être, Rāzī croit pouvoir en déduire un certain nombre de conséquences sur la production en série des intellects et des cieux :

- Ce n'est pas le premier intellect qui cause le premier ciel.
- La série des intellects s'interrompt avec le dernier ciel.
- Il est nécessaire que les intellects se succèdent pour causer les cieux successifs.
- Le nombre des intellects est égal au nombre des sphères.

Or, pour Ṭūsī, tout ce qu'on peut savoir se résume à deux doctrines :

- (Th1) Les intellects sont produits de manière continue en même temps que les sphères.
- (Th2) Le nombre d'intellects est *supérieur* ou égal au nombre de sphères.

Dans sa correspondance avec Qūnawī, notre auteur lie explicitement ces deux faits : jugements catégoriques sur la série des principes supérieurs et corps supralunaires, jugement hypothétique sur le mode d'action divine. Si l'activité divine n'est que probablement combinatoire, c'est que les principes d'abduction sur lesquels l'homme fait fond sont excessivement limités. Ṭūsī circonscrit alors un peu plus largement le seuil de savoir disponible, en y incluant quelques connaissances positives de la science astronomique. Il entend seulement faire la preuve de l'extrême humilité de la philosophie, dont toute la science tient dans ces quelques propositions :

- Il n'y a pas plus de neuf sphères (à notre connaissance).
- Il y a nécessairement au moins dix intellects.
- Il y a plusieurs cieux, ils ont divers mouvements, chacun a une âme et un intellect.
- Il y a des étoiles fixes et des planètes.
- Ces êtres sont causés par des rapports multiples et variés.
- Chacun de ces corps, âmes et intellects est tel que son espèce est dans son individu.
- L'existence de tous ces êtres peut venir du Principe les uns par l'intermédiaire des autres sous tel rapport plutôt que tel autre.

Sur cette base, les philosophes expliquent « de manière vraisemblable » comment plusieurs effets sont produits sous plusieurs rapports alors que de l'un n'émane que de l'un, mais ils ne

prétendent pas *connaître* comment plusieurs êtres sont causés⁶⁷⁸. Mais une différence d'accent est visible dans le commentaire des *Ishārāt* : la limite des connaissances n'est pas seulement de fait, mais de droit. « La raison humaine ne peut rien affirmer d'autre (*al-ḥukm al-jazm fīmā 'adā dhalika mim mā lā taṣil ilayhi al-'uqūl al-bashariyya*) »⁶⁷⁹.

D'où un deuxième point : ce n'est pas seulement le modèle combinatoire qui est incertain ; ce sont aussi les variables qui le remplissent. On a vu que les termes sont interchangeable et ce, non seulement au niveau des *aspects* qui conditionnent la causalité du Principe (on peut substituer existence et essence etc.), mais aussi au niveau des *choses* qui sont des causes de plein droit (comme les intellects) : le commentateur insiste particulièrement sur l'ignorance où nous sommes de ce que le premier ciel soit produit par un intellect, le Premier Intellect de la cosmologie avicennienne. On n'en sait rien : d'une part, la cause du premier corps céleste est inconnaissable ; d'autre part la doctrine de « certains Anciens », identifiant le premier ciel à la sphère des fixes, est invraisemblable : car la multiplicité des corps de la sphère des fixes ne correspond pas à la multiplicité des aspects du Premier Intellect. Le plus vraisemblable serait donc que le premier ciel soit produit non pas par le premier intellect, mais par un intellect postérieur. Bref, on peut encore multiplier *ad libitum* les intellects entre le Premier Intellect et la cause prochaine du premier ciel. On connaît la limite minimale, on ne connaît pas la limite maximale du nombre de principes supérieurs⁶⁸⁰.

Allons plus loin : ce n'est pas assez qu'on ne connaisse pas le *nombre* des intellects : on n'en connaît pas la *substance*. Outre les objections récurrentes, et somme toute assez triviales, sur le contenu arbitraire des résultats de la cosmologie avicennienne, une objection plus intéressante consiste à mettre en cause la possibilité conceptuelle, sur la base des prémisses philosophiques mêmes, de la multiplicité des principes séparés. Il y a une incompatibilité entre la thèse de la *multiplicité des intellects* et celle de leur *caractère séparé*. En effet, de deux choses l'une : soit les intellects séparés diffèrent *solo numero*, soit ils sont indiscernables, et au vrai ils n'en font qu'un. La solution avicennienne pour garantir le caractère séparé des principes supérieurs est de les considérer comme distincts par leur seule réalité essentielle en tant qu'êtres dont « l'espèce est dans l'individu ». C'est le seul et unique moyen de maintenir à la fois qu'ils soient *distincts sans être, sous aucun rapport, matériels*. Car l'objection commune des adversaires est l'idée que tous les êtres identiques par une propriété quelconque se distinguent par leur substrat (c'est-à-dire leur matière).

Mais qu'est-ce qu'un tel statut ontologique (à savoir celui de l'être dont l'espèce est dans son individu) ? Les principes supérieurs se trouvent dans le cas d'être des individus ayant un même constitutif, et un (et un seul) concomitant différent : la propriété différente est concomitante de la

⁶⁷⁸ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 112-113.

⁶⁷⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 267.

⁶⁸⁰ Il semblerait que le doute émis sur la place et le rôle du Premier Intellect dans la hiérarchie des causes soit lié à un problème de théologie ismaélienne : il s'agirait de reculer l'Intellect pour faire place nette à l'Impératif divin (*amr*). Il se pourrait que le véritable premier effet, c'est-à-dire le véritable intermédiaire entre Dieu et le monde ne soit pas un Intellect, mais l'Impératif, dans la mesure où 1) l'Impératif, en tant qu'aspect de l'essence divine, pourrait expliquer que Dieu lui-même, en tant qu'Un, puisse causer le multiple, sans qu'il faille s'en remettre pour cela à un Intellect hors de lui. Et 2) l'Intellect lui-même, de toute façon, est multiple (il comporte existence, essence, différence par rapport au Principe pour le moins) ; or s'il comporte de la multiplicité, il faut qu'elle lui vienne de plus haut, d'une cause comportant déjà en quelque manière de la multiplicité (voir Mayer, T., « *The Places where the Wrestler was Thrown Down (Maṣāri' al-muṣāri')* and the Question of Ṭūsī's Rejection of his Prior Nizārī Identity », in *Intellectual Interactions in the Islamic World. The Ismaili Thread*, éd. O. Mir-Kasimov, I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, Shi'i Heritage Series 6, Londres, 2020, pp. 67-106).

partie constitutive identique. Le composé du constitutif identique et du concomitant différent forme un seul individu tel que son espèce est instanciée dans son individualité. Avicenne a besoin de poser ce mode d'être étrange de « l'espèce dans l'individu » précisément pour justifier qu'une nature puisse bien être *individuée*, sans toutefois être *matérielle* (la matière étant le principe d'individuation des corps et êtres corporels en tant que réceptacle de différences spécifiques, d'accidents individuels, de déterminations spatio-temporelles). En effet, il faut que les intellects soient *spécifiquement* différents : il y va ni plus ni moins que de la possibilité de maintenir que 1) les causes ne régressent pas numériquement à l'infini et que 2) même si de l'un n'émane que de l'un, il peut exister un effet multiple de même degré : les intellects sont d'espèces différentes donc ils ont des concomitants différents ; autrement dit, ils se hiérarchisent en degrés inégaux sur l'échelle de l'être. Rappelons que la règle générale qui régit l'individuation est celle selon laquelle :

- les êtres *identiques par accident* se distinguent *par leur essence* ;
- les êtres *identiques par le genre* se distinguent *par leur différence spécifique* ;
- les êtres *identiques par l'espèce et différents par accident* se distinguent *par leur substrat*.

Ce n'est pas sans poser d'autres problèmes :

(Pb1) S'il est vrai que les choses sont divisibles sous trois rapports – quantité (parties), substance (forme/matière), essence (genre/différence spécifique) – et si les principes supérieurs sont des êtres simples, comment maintenir sans contradiction que l'intellect et l'âme séparés ont une réalité essentielle à la fois simple, et constituée d'un genre et d'une différence ? Certes, on peut dire que c'est une composition purement mentale. Soit. Il n'en demeure pas moins que la preuve de la simplicité divine repose sur l'élimination y compris de l'hypothèse que Dieu soit composé d'un genre et d'une différence.

(Pb2) Si intellect et âme séparés sont des espèces simples, comme le prétendent nos philosophes, on ne comprend plus bien la distinction faite entre « espèce simple » et « espèce composée d'un genre et d'une différence » (*Ishārāt* IV, 18), qui laisse à penser qu'une espèce simple, s'il en existe, n'est pas même composée d'un genre et d'une différence. Les principes supérieurs devraient être individués par leur seule réalité essentielle, comme pure essence simple et singulière, *sans différence spécifique*.

Bref, il nous semble y avoir un vrai problème de compatibilité entre ces trois propriétés : (1) *immatérialité*, (2) *individuation*, (3) *simplicité*. Sans entrer ici dans le détail, notons que Ṭūsī ne cesse pas d'affirmer que les intellects séparés, pour ce qu'ils sont absolument simples, n'en sont pas moins constitués d'un genre et d'une différence. Que, en tout autre principe supérieur que le Premier Principe, le principe d'individuation « par réalité essentielle (*al-ḥaqīqa al-dhātiyya*) » se réduit au principe d'individuation « par différence spécifique » (car l'intellect supérieur participe du genre de la substance). Voilà *tout* ce que nous savons des principes supérieurs : ce sont des *substances, simples*, en tant qu'*espèces à singleton*, mais *constituées d'un genre et d'une différence*⁶⁸¹. Ensuite, quant au contenu réel, on n'en sait rien : la réalité-essentielle des principes est inconnaissable. Ce n'est pas de peu de conséquence, puisque ce fait précipite la rencontre qui va se produire à la fois, et non fortuitement, chez Ṭūsī de l'écriture symbolique mathématique et du calcul combinatoire. L'ontologie formelle de Ṭūsī est rendue possible par l'extrême pauvreté du contenu « réel » dont

⁶⁸¹ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 210-213.

nous pouvons l'investir. Or la lettre comme symbole autorise (à peu près) tous les remplissages qu'on voudra, maintenant une différence qualitative minimale entre deux entités de même nature. Avec ce minimum de savoir positif dont on dispose au sujet des principes supérieurs, tout ce qu'on peut dire c'est que deux intellects séparés se distinguent à peu près, au mieux, comme deux lettres de l'alphabet, ou mieux comme deux signes vides.

Cette espèce d'agnosticisme entre-t-il pour quelque chose dans la négation par Ṭūsī, selon ibn Taymiyya, de toute preuve philosophique de l'existence d'intellects et d'âmes immatériels ?⁶⁸² Ici, notre commentateur admet bien les preuves de l'existence des principes supérieurs. Ce qu'il nie, ce n'est pas leur existence, mais la connaissance de leur essence.

Parallèlement à ces incertitudes frappant les principes spirituels, la production des corps matériels n'est pas en reste (VI, 41), puisque, s'agissant des éléments, à la suite d'Avicenne qui avoue que le détail en est trop subtil, Ṭūsī suggère qu'il n'y a de lois que vraisemblables : soit que les éléments soient produits par quatre corps, ou espèces de corps, supralunaires, soit qu'il y ait une autre cause *inconnue de nous*.

La certitude ultime à laquelle l'homme puisse atteindre sur la question de l'action divine, c'est qu'il n'est pas possible qu'une même chose en produise plusieurs. De là, *nous ne pouvons connaître les causes des différences que de manière générale, mais pas du tout comment procède chaque être déterminé, quelle est sa cause complète, quelles sont ses conditions et les rapports sous lesquels il est produit par l'agent, quels sont les intermédiaires entre la cause première et eux*. Mais à quelque chose l'ignorance est bonne : si l'on ose dire, un non-savoir portant sur la substance même de ces êtres est la condition de l'instauration d'un savoir de type purement relationnel.

Cette conception n'est pas sans conséquence politique. Supposons que le Principe soit le Prince, et que les suivants soient ses fonctionnaires. Au commencement était le Verbe, qui a la forme de l'Ordre et le mode de l'Impératif, et qui ne dit rien d'autre que ceci : « Soit ! ». Il a le contenu à la fois le plus général qui se puisse penser et le plus indéterminé qui soit : le commandement d'exister. Ensuite, le mot d'ordre est transmis de fonctionnaire en fonctionnaire, individus indifférenciés et indéfiniment substituables, dont toute la perfection tient à ce qu'ils occupent un rang et dont tout l'être consiste à remplir leur fonction, déterminés enfin par ces deux seules caractéristiques : nature indifférente de l'être quelconque et indéterminé, relation de subordination au supérieur hiérarchique. Le tout avec un statut bâtard de subalterne : un peu moins qu'une cause, un peu plus qu'une condition. Pas assez fort pour causer, ayant juste assez de substance pour faire un peu plus que conditionner. Quelque chose comme un vecteur de transmission qui passe le mot d'ordre jusqu'au dernier exécutant. Le modèle mathématique du calcul combinatoire se redouble d'un modèle éthique de la générosité (où la causalité s'entend comme prodigalité, la causation, comme donation) : l'organisation du monde n'est pas sans évoquer le fonctionnement d'une administration centrale et d'un service public qui n'aurait pas eu la vulgarité de se dégrader en service au public.

La forme de l'Ordre prime sur les forces de l'ordre : le propre de la variable est d'être remplacée. Aussi, quand il s'agit d'expédier les affaires courantes, un Mongol vaut bien un Arabe. Quand la défaite ne peut plus être évitée, et qu'il est temps de céder la place au nouvel occupant, l'impératif de résister, devenu désir d'impossible, se change en cet autre de subsister. L'impératif « existe ! » prend cette nuance : « continue d'exister ! ». Le principe de continuité de l'Etat et la

⁶⁸² Voir Michot, Y., « Vizir "hérétique" mais philosophe d'entre les plus éminents : Al-Tûsî vu par Ibn Taymiyya », in *Farhang*, vol. 15-16, n° 44-45, *Commémoration of Tusi*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran, 2003, pp. 195-227.

préservation de la religion font qu'on peut changer tant qu'on veut les hommes et le « personnel ». Dans la mesure où un mouvement, si violent qu'il soit et soudain qu'il paraisse, est une « réalisation progressive », il n'y a rien à faire que l'accompagner, de manière à opérer sans heurt la transition : assurer la continuité de l'exercice du pouvoir, et ne pas courir les risques de l'interrègne. Le remplacement des personnes n'empêche pas le maintien des relations et, par suite, la continuité de l'ordre. La dynamique de la substitution est contenue dans la cinétique immobile de la combinaison. Tūsī a tant fait qu'à la fin, si les musulmans ont été vaincus, ce sont les Mongols qui ont cédé : le fils du conquérant se convertit à l'Islam. Les conquérants ont gagné la guerre, mais ils ont perdu la bataille culturelle : ils doivent s'assimiler. Le Verbe est sauf, l'empire aussi. La grande tempête historique n'aura été qu'un inférieur clapotis quelconque. En effet, ce qui a changé n'est qu'effet de surface : les courants profonds n'ont pas cessé de circuler.

On ne peut s'empêcher d'entrevoir dans la théorie de l'organisation du système du monde philosophique un modèle de gouvernement civil, parce qu'on ne peut pas davantage s'empêcher de penser à la catastrophe qui est sur le point d'emporter le califat abbaside. Il y a probablement dans le scénario de la naissance du monde les ressources pour lutter contre la mort des empires. Il aurait fallu que chacun s'efforçât de rester à sa place et ne s'occupât pas d'usurper un rang au-dessus de ses mérites. Il aurait fallu que chacun mît autant de force et d'énergie à rendre à ses chefs un service qui leur était dû, à raison des faveurs qu'il en recevait, qu'il en mettait alors à intriguer et à convoiter des honneurs pour lesquels il n'était pas fait. Par une ironie cruelle, ce sont les âmes viles, basses et rampantes qui se croient les plus libres, quand elles ne font que se soumettre aux injonctions de leur nature sensible. Elles ne voient pas que la liberté véritable revient à épouser les intérêts de la totalité et à comprendre la nécessité de ses lois intelligibles. Par une curieuse anomalie, ce sont souvent les âmes vulgaires, et qui n'ont rien que de commun, qui se croient le droit, et même se font un devoir, de revendiquer l'expression de leur singularité. Les sociétés se délitent, quand le lien solide du service et du dévouement, qui devrait unir le supérieur et l'inférieur, se distend.

Voilà ce qui ne manque pas d'arriver lorsque les termes s'extraient des relations qui les tiennent les uns aux autres et à l'ensemble : lorsque l'individu fait prévaloir ses droits et ses intérêts sur ses devoirs et le bien de la communauté. De sorte que, quand Rāzī ne cesse pas d'affirmer que les termes précèdent la relation, il faudrait dire (Tūsī ne le fait pas, mais son organisation du monde le fait pour lui) : la relation précède les termes. La relation de choses précède les choses, si l'on entend par là que, dans la relation, la chose se réduit à l'objet quelconque et à la variable fixe mais indéterminée. Elle porte déjà la forme pure de l'identité (*huwiyya*) et de la différence (*ghayriyya*), mais pas encore d'essence générique ou spécifique (*māhiyya*), ni d'existence concrète. Bref, c'est un objet donné, sans être existant, distinct, sans être individué.

Quand l'individu croit pouvoir s'émanciper de la totalité en sortant du réseau serré des relations qui le tient et des fils invisibles qui le lient, la multiplicité inconsistante, sensible, immédiate, reprend alors ses droits face à la totalité harmonieuse des relations intelligibles, invisibles, ordonnées sous la loi de l'Un. Alors, la croix où se rencontrent l'échelle verticale de la perfection et la ligne horizontale de l'indigence, est renversée : ne reste plus que l'expression du besoin lié à la privation, mais coupé du désir de perfection qui devrait le motiver et le relever. On ne le répétera jamais assez : si, par le fait même, les variables de même degré sont substituables entre elles, les degrés ne sont pas substituables entre eux, et surtout pas réversibles, sous peine d'un grand chaos peut-être, lui, irréversible. *La relation précède les termes. Le meilleur cause le meilleur. C'est peut-être faute de respecter ces grands et nobles principes que les Etats en apparence les mieux organisés s'effondrent*

et finissent où naissent les désirs et les intérêts sensibles de la multiplicité inconsistante des individus : à terre.

La comparaison nous vient à l'esprit avec les grandes invasions barbares qui ont d'abord mis à terre l'empire romain, mis en péril et menacé de ruiner la civilisation chrétienne et latine, et l'on pense à ce mot de Taine :

Dans un Etat qui peu à peu se dépeuplait, se dissolvait, et fatalement devenait une proie, [le clergé] avait formé une société vivante, guidée par une discipline et des lois, ralliée autour d'un but et d'une doctrine, soutenue par le dévouement des chefs et l'obéissance des fidèles, seule capable de subsister sous le flot des barbares que l'Empire en ruine laissait entrer par toutes ses brèches [...].⁶⁸³

La politique divine offre cet exemple des lois et de la discipline, du dévouement et de l'obéissance, qui permet de résister aux convulsions historiques et aux tempêtes politiques.

Ce privilège de la forme générale de l'organisation du système sur le contenu particulier de ses éléments nous inspire une autre remarque sur le style même du commentaire de Ṭūsī. Les incertitudes dont le commentateur fait l'aveu sont révélatrices. D'abord du fait que, pour produire un *taḥqīq* de l'œuvre d'Avicenne, le commentaire doit être « grossier », si l'on entend par là qu'il s'en tient à la dimension du « *grosso modo* », de la *jumla*, par opposition au détail, au *tafṣīl*. Il faut savoir s'en tenir à une sèche parcimonie : « Pas besoin, pour montrer comment le multiple dérive de l'un, de ce détail, *laysa bi-muḥtāj fī bayān kayfiyya ṣudūr al-kuthra 'an al-wāḥid ilā hadhā l-tafṣīl* ». Economie, du reste, à la mesure des limites de l'entendement humain : « Comment en serait-il autrement, alors qu'il [Avicenne] avoue qu'on est incapable (*al-'ajz*) de percevoir le détail des choses plus avant, comme il le soutient à maintes reprises dans ses ouvrages ? Et même, après avoir introduit la preuve que la multiplicité procède de l'un, il concède que cela n'est que vraisemblable en vertu du principe du meilleur (*'alā sabīl al-ulūwiyya*). »⁶⁸⁴

Par conséquent, ce qu'il y a à défendre du texte d'Avicenne, c'est parfois plutôt sa cohérence que son contenu. La force de sa doctrine tient peut-être plus à la solidité du lien entre ses propositions qu'à la validité de chacune de ces propositions prise séparément. C'est aussi pourquoi Ṭūsī se garde d'élever des doutes et des objections (ce qu'il ne fait, en tout et pour tout, qu'en trois occasions, sur l'ensemble du discours). Il n'est pas convaincu par toutes les doctrines avicenniennes (c'est le cas avec la preuve de l'ordre du monde, construction qui tient du bricolage). Mais alors, quelque réservé qu'il soit, il met un point d'honneur à montrer qu'Avicenne ne se contredit pas. Quand la substance des énoncés ne convainc pas, la ressource qui reste est de montrer que les relations d'ordre qui règlent leurs rapports sont impeccables. Rāzī reproche-t-il à Avicenne de dire tantôt une chose, tantôt une autre ? Qu'à cela ne tienne, montrons que tout tient ensemble, au moyen, au besoin, de relations intertextuelles. (Rāzī peut parfois avoir recours à ce moyen pour élever des contradictions ; Ṭūsī, toujours pour renforcer la cohérence de l'ensemble). Ainsi, on peut bien imputer une incohérence dans la doctrine d'Avicenne, celui-ci disant dans ses ouvrages : *tantôt* 1) qu'il n'émane du premier intellect qu'un intellect et une sphère en raison de la possibilité et de la nécessité qui lui sont inhérents ; *tantôt* 2) qu'il s'intelligé soi-même et intelligé autre chose. Ṭūsī rétorque que, dans le *Shifā'*, la *Najāṭ*, *al-Mabda' wa l-ma'ād*, les *Mubāḥathāt*, les *Ishārāt* etc., Avicenne soutient que le premier effet produit un intellect en intelligéant le Principe qui nécessite

⁶⁸³ Taine, H., *Les Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 2011, p. 9.

⁶⁸⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 276.

son existence : autrement dit, les deux thèses disjointes par Rāzī sont conjointes⁶⁸⁵. Le contenu est-il douteux ? Au moins, le propos a le mérite de la cohérence, quand on fait les relations qu'il faut.

m. Politique : science mathématique de la loi et de l'ordre

Ṭūsī tient donc enfin sa loi de soumission universelle du monde existant à Dieu et des êtres les uns aux autres selon leur rang et leur degré. Du *ta'lim* au *taslim*, il n'y a qu'un pas. Tout le reste n'est que littérature. L'ontologie est mathématique. De là, la politique l'est aussi : la politique est affaire de combinatoire. L'ordre politique, ce n'est rien d'autre que des combinaisons d'individus entre eux et avec leur village, leur cité, ou leur communauté religieuse, et de ces divers groupes entre eux. La politique est affaire de relations, composition d'individus au sein d'une famille, de familles au sein d'un village, de villages au sein d'une cité, de cités au sein d'une communauté, de communautés au sein de l'humanité, déterminant encore trois types de combinaisons de second ordre : un ensemble peut être partie d'un autre (la famille dans la cité), en inclure un autre (la communauté, la cité), il peut enfin être au service d'un autre (le village, pour la cité), chaque groupe ayant infailliblement, comme un corps organisé a une tête et des membres, comme chaque science a sa tête pensante et son exécutant, un chef, et ce jusqu'au Chef des chefs, ou Chef du monde. *Le bon politique est non seulement le médecin des âmes, mais l'expert des combinaisons*⁶⁸⁶. Et s'il est médecin, c'est qu'il est *d'abord* mathématicien : on a vu au chapitre précédent que l'âme est capable de nuances infinies. Or, c'est la science des combinaisons qui y donne accès : entre toutes les vertus, entre tous les vices, il se fait quantité de combinaisons possibles, non moins qu'entre les éléments des composés matériels.

Mais il y a plus : le signe dépourvu de sens est plus significatif qu'il n'en a l'air. Un signe en tant que signe est dépourvu de sens. Le sens du signe n'est pas d'avoir un sens. On n'est pas loin du principe de l'arbitraire du signe. D'un point de vue ontologique, le signe pur, vide de sens, est indifférent non seulement à tout référent, mais à tout signifié. Ce n'est pas sans conséquence pratique. Considérons l'exemple des imams : il y a le même rapport entre l'Imam et Dieu, respectivement, qu'entre un signe, oral ou écrit, et son référent. Ainsi, dans une controverse avec un juriste, qui reproche aux ismaéliens d'appeler Dieu et l'Imam du même nom de « *mawlanā* », et donc de soutenir que Dieu et Imam sont identiques, Ṭūsī réplique non seulement que l'identité des noms n'implique pas l'identité des référents, mais même que le même nom peut désigner tantôt son référent, tantôt seulement son signe :

Je dis que si l'on considère la chose de manière impartiale, le fondement de leur croyance, c'est que, puisque Dieu ne peut être connu que par l'Imam, la relation de l'Imam à Dieu, en tant que guide, est le même que celui du nom au dénommé. Les gens n'emploient-ils pas le même mot pour désigner à la fois le nom et le dénommé ? Ils appellent « Zayd » non seulement Zayd, mais aussi son nom oral ou écrit. C'est pourquoi certains ont estimé que le nom est identique au dénommé. Ainsi, si les ismaéliens emploient le nom de Dieu pour désigner la personne qui est le guide de Dieu, ils ne dévient pas des règles du philologue ou de l'usage courant. Ils ne sont donc pas coupables de transgression, et il ne convient pas de les blâmer.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pp. 273-274

⁶⁸⁶ Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens, New York, 2011, pp. 193-194.

⁶⁸⁷ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, pp. 38-39. On observe cette espèce de cratylisme, de réalisme nominal, jusque chez Shahrastānī, qui reproche à Avicenne, dans une objection déjà citée de la *Muṣāra'a*, d'appeler Dieu l'« être » « nécessaire » « par soi », autrement dit de trois noms différents qui impliqueraient en lui trois réalités différentes dans la mesure où chaque nom se réfère à

L'Imam comme référent n'a d'autre réalité que celle d'un signe. La fonction de l'imam est d'être le signe sensible de Dieu. Problème du signe sensible : il change et il est interchangeable. L'Imam naît, vit et meurt, et c'est un homme comme les autres. Variable, substituable. Infiniment ? Non : selon une relation d'ordre réglée par une certaine loi de succession et de transmission. La matière du signe peut varier (ce peut être Jalāl al-dīn, ce peut être Ḥasan 'Alā Dhikrihi al-Salām), la forme-signe n'en reste pas moins la même (l'Imam) : car indépendamment de toute personne, c'est la loi de relation entre les termes qui est la cause de conservation du Signe comme tel.

Quant au Verbe du Créateur [...], s'il n'avait pas de relation au monde sensible, celui-ci ne serait jamais venu à l'existence. Puisqu'il y a une telle relation, qui est de telle nature et doit donc être perceptible aux sens, l'Impératif et le Verbe ne sauraient manquer d'apparaître dans ce monde et son apparition doit se faire sous la forme d'un être humain particulier qui ressemble aux autres hommes, qui naît, vieillit et succède à celui qui le précède en droite ligne avec continuité, de telle sorte que l'Impératif sera perpétuellement conservé parmi les hommes.

[...] Il est aussi nécessaire que les gens accèdent aux lumières de [la] guidance [de l'Imam], sinon ils seraient incapables d'atteindre la perfection et son apparition deviendrait inutile. Puisqu'il est nécessaire dans le monde du semblant que les êtres humains se succèdent les uns aux autres selon un rapport assignable, si l'on néglige ce rapport qui indique la continuité et la succession, le moyen de le connaître sera aussi soustrait aux gens. Le rapport peut être de deux sortes : spirituel et physique. Le rapport spirituel est la désignation explicite de l'un par l'autre et le rapport physique, celui de l'enfant au père par voie de succession.⁶⁸⁸

De là vient qu'on peut passer avec facilité d'un imam l'autre. Qu'un imam proclame le dévoilement et la grande résurrection, qu'à cela ne tienne. Qu'un autre proclame l'occultation, qu'à cela ne tienne. Qu'importe le message, pourvu qu'on ait l'Imam. Mieux : qu'importe l'imam, pourvu qu'on ait l'Impératif, la forme pure de la loi instanciée dans le signe sensible de la personne des imams. Parce que, ce qu'il y a de commode, avec le Verbe, c'est qu'on ne sait pas trop ce qu'il dit. Il dit : « Soit ! ». Mais il ne dit pas de quelle chose il le dit. Il prononce l'obligation d'existence, sans préciser aucunement pour quelle essence. On peut donc amener à l'existence à peu près ce qu'on veut, selon les circonstances. A un demi-siècle d'intervalle, on peut lui faire dire, à cet impératif, « révélation » comme « occultation » : tout ce que cela cache, s'il y a de l'apparent et du caché, c'est l'arbitraire des décisions historiques contingentes. On peut toujours s'arranger avec la réalité. Le pouvoir est réduit à une pure fonction indépendante de ses variables contingentes. Au moins, on a un modèle d'organisation général de la *jamā'a*. Si l'on peut douter que le Réel soit connaissable, pourvu qu'il y ait un Imam *quel qu'il soit* reconnu comme premier maître, on tient, qu'on l'appelle Imam ou comme on voudra, la figure d'un sujet supposé savoir. Ce qui importe, c'est la loi, la forme pure de la relation entre des termes purs. Il n'est pas étonnant que le Dieu de Ṭūsī soit un Dieu qui, plutôt que de savoir, et bien plutôt que de vouloir, est un Dieu qui décrète. L'être se conjugue toujours à l'impératif et le réel est le nécessaire, le bien nommé, qui *ne cesse* de s'écrire – sur la Table gardée de l'Intellect. De même, de telles conceptions ne peuvent qu'aboutir à un impersonnalisme radical : il ne faut pas s'étonner si Ṭūsī recommande sans cesse au disciple d'oublier son moi, et si le voyage spirituel s'achève dans l'expérience d'un *fanā'* qui abolit et anéantit toute personnalité. Ṭūsī trouve dans le signe pur de quoi non plus seulement désincarner, mais évacuer la personne.

une signification différente. De la différence des signifiés à la différence des référents, la conséquence n'est pas la bonne et Ṭūsī ne se fait pas faute de creuser la différence entre l'être mental du signifié comme être de raison et de l'être réel du référent dans le monde extérieur.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 41-43.

4. Nouveaux problèmes sur l'un et le multiple et solutions

La difficulté posée par la cosmogonie avicennienne est celle-ci : au fond, le fossé entre l'un et le multiple, censé séparer Dieu de la création, n'est pas aboli, il est seulement différé. Si l'acrobatie philosophique sauve l'unité divine, c'est au prix de la même invraisemblance qui rendait philosophiquement inacceptable de la placer directement entre Dieu et le monde. Pour ce que le fossé est éloigné dans la hiérarchie et placé après le premier intellect plutôt qu'après Dieu, pour ce qu'on applique, si l'on y tient, un calcul combinatoire, il n'en demeure pas moins qu'à un degré donné de la hiérarchie, une chose en produit plusieurs (le premier intellect produit le second intellect et un premier ciel). Cela, même le calcul combinatoire, avec la meilleure volonté du monde, ne le résout pas.

a. De la multiplicité du Premier Intellect à celle de Dieu

Rāzī propose trois principales objections sur ce sujet⁶⁸⁹.

D'abord, si le premier principe est la cause du premier effet et si le premier effet est constitué de plusieurs choses (existence, essence, connaissance, modalités), c'est donc que le Premier Principe, supposé Un, peut bien causer plusieurs choses : donc 1) de l'un ne dérive pas que de l'un et 2) l'un n'est pas un sous tout rapport.

De même, le premier effet est une *substance* intellectuelle. Il est donc au moins composé d'un genre et d'une différence : autrement dit de *plusieurs* propriétés constitutives. De là, de deux choses l'une : soit le premier effet est un multiple, soit la substance n'est pas composée d'un genre et d'une différence.

Enfin, s'il est vrai que de multiples effets doivent avoir une cause multiple, alors l'essence de Dieu peut bien être multiple : en tant que sujet d'attributs de négation et de relation. Inutile de multiplier les causes (secondes) au-delà du nécessaire : on a déjà tout ce qu'il faut en Dieu.

Pour éviter ces écueils, et préserver intactes l'unité de Dieu comme celle du Premier Intellect, il faut voir que le premier effet peut être considéré sous deux rapports :

- en tant que premier intellect, avec toutes ses perfections ;
- en tant que premier effet seulement, sans ses concomitants.

Or, sous ce second rapport, il n'est pas vrai que le premier effet soit multiple, le Principe à plus forte raison. Ṭūsī renvoie sur ce point au *Shifā'*, où Avicenne doit bien trouver une solution à l'incompatibilité entre la coexistence d'un multiple et le principe selon lequel de l'un n'émane que de l'un, qu'il propose seulement négativement, comme non impossible : 1) *une* chose cause *une essence* (de l'un ne procède que de l'un) et une multiplicité *relative* (propriété, état, attribut) en dérive de manière *concomitante*, puis 2) l'essence une produit un unique effet par elle seule et d'autres avec le concours de ce multiple dérivé etc. : il n'est donc pas impossible qu'une multiplicité coexiste dès le degré du premier effet.

⁶⁸⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 274-276.

Ensuite, autre chose sont les parties existantes dans le monde extérieur, autre chose les parties qui n'existent que dans l'intellect (genre et différence). Faute de distinguer les modes d'être « réel » et « mental », on introduit une multiplicité réelle là où il n'y en a pas.

Enfin, comme on l'a déjà vu en commentaire à V, 11, négations et relations présupposent l'existence d'une altérité (il n'y a de relation que de quelque chose à *quelque chose*, de négation que de *quelque chose* en quelque chose). Aussi, si ce sont les négations et relations en Dieu qui causent l'existence de cette altérité, il y a cercle vicieux.

b. *Multiplicité de l'intellect agent*

L'Intellect agent pose des problèmes symétriques, à l'autre bout de la chaîne, à ceux posés par le Premier Intellect. De manière aggravée, car non content de produire une *multiplicité déterminée, dénombrable*, il produit une *infinité d'êtres*⁶⁹⁰. *Grosso modo*, l'intellect agent présente trois types de problèmes, liés :

- à l'un et au multiple : l'intellect est censé être simple et pourtant il forme l'infinité des êtres du monde de la génération et de la corruption ;
- à la stabilité et au changement : l'intellect est censé être inaltérable, or il forme des êtres soumis au changement et au mouvement.

Et cela dépend en dernière instance d'un problème plus général, à savoir la fonction causale différente du dernier intellect. Tout intellect supérieur produit deux, et seulement deux, choses, un intellect et un ciel de degré inférieur. Et ne voilà-t-il pas qu'un intellect ne produit rien de tout cela, mais donne des formes à des matières périssables. C'est à n'y rien comprendre.

Avicenne est bien conscient de l'objection. Aussi lui fait-il un sort en VI, 39 : la série des groupes intellect/sphère doit être finie. Les mêmes causes entraînant les mêmes effets, on ne voit pas ce qui empêcherait la régression à l'infini des intellects et des cieux. Avicenne y fait une réponse négative : qu'un intellect produise un autre intellect et un ciel implique seulement qu'il existe un multiple dans *cet* intellect, pas dans *tout* intellect. Et une positive : or on sait que les intellects sont d'espèces différentes, donc ils ont des concomitants différents. Cela suffirait à expliquer un décrochage entre les propriétés des premiers intellects et celles du dernier. Voilà qui est peu convaincant. Mais, au moins, c'est cohérent, dirait Ṭūsī. Quand on ne sait pas prouver ce qui doit être nécessaire, il reste toujours la ressource de prouver que ce n'est pas impossible.

Aussi, on ne s'étonnera pas, sur le chapitre de l'un et du multiple, de voir reparaître, au degré près, les mêmes objections qu'au niveau du premier intellect. D'abord, c'est un nouveau dilemme entre PCU et causalité de l'Intellect agent qui se pose. Objection que Ṭūsī rapporte à son véritable auteur, Shahrastānī : soit (Th1) de l'un n'émane que de l'un, soit (Th2) l'Intellect agent produit formes et puissances, c'est-à-dire des espèces indénombrables. Que si on privilégie le PCU, si la cause de la multiplicité indénombrable des espèces n'est pas l'Intellect agent, mais la diversité des réceptacles, alors le Premier Principe peut bien lui-même produire tout le multiple, dans la mesure où celui-ci serait fonction, non pas de la multiplicité du Principe, mais de la diversité des réceptacles.

D'ailleurs, Rāzī tâche lui-même de résoudre le problème, c'est-à-dire de concilier le PCU avec le constat empirique de la production de multiplicités par une unité : l'un peut produire plusieurs effet, si et seulement s'il a :

⁶⁹⁰ *Ibid.*, pp. 284-285.

- plusieurs instruments (à la manière dont l'âme rationnelle produit la diversité de ses actions au moyen de la multiplicité des facultés de l'âme et des organes du corps) ;
- plusieurs réceptacles (à la manière dont l'intellect agent produit la diversité des formes et dispositions matérielles grâce à la diversité des substrats).

Or on sait qu'il est impossible que le Principe agisse par l'intermédiaire d'un instrument ou d'une matière (d'après *Ishārāt* V, 9) : donc il est impossible qu'une multiplicité soit causée par le Principe. Voilà comment Rāzī résout l'incompatibilité qui nous occupe entre (1) l'unité divine absolue, (2) le PCU, (3) l'existence d'un multiple indénombrable de dernier degré.

Or selon Tūsī, la solution de Rāzī n'est pas satisfaisante parce qu'elle n'est pas conforme aux principes philosophiques : certes les âmes agissent par l'intermédiaire d'une matière ou d'un instrument, mais pas les intellects. Elle n'est donc que partielle : elle ne vaut que pour les êtres immatériels « impurs », c'est-à-dire qui, bien que séparés par *essence* (comme l'âme), ne sont pas séparés pour leur *action*. Passe donc pour les âmes, à la limite, mais pas pour les intellects, ni pour le Principe à plus forte raison. Ils sont censés, eux, avoir un même mode d'action *immédiat*. Or, mêmes causes, mêmes effets : si le Principe ne peut produire de multiplicité, alors les intellects ne le peuvent pas plus.

On sait qu'un même agent ne peut produire plusieurs actions (éventuellement indénombrables) qu'il ne comporte plusieurs aspects (à la limite indénombrables). Et que la diversité des réceptacles cause, non pas la multiplicité d'actions d'un agent, mais l'individuation d'une matière et sa prédisposition à produire telle espèce d'actions déterminée. De là, la cause des formes et puissances ne peut être le Premier Principe, ni leurs divers réceptacles : c'est donc l'Intellect agent. Car on sait que le Premier Principe ne comporte nulle pluralité, fût-elle d'aspects, quand l'Intellect agent est un intellect suffisamment éloigné du Principe pour cela. Cela est en effet possible par le calcul combinatoire : au dixième degré de la procession, on doit déjà avoir une multiplicité indénombrable d'aspects.

Mais à ce stade, on voit qu'il reste un point critique. C'est qu'il faut accepter l'idée d'une causalité « aspectuelle » à défaut d'une causalité « réelle », l'idée selon laquelle un être de raison puisse avoir un effet dans le monde extérieur. Cela va donc nous amener à notre second grand ordre de problèmes, à savoir celui de la nature de ces causes secondes intermédiaires entre Dieu et notre monde. Le calcul combinatoire est une solution *formellement* satisfaisante pour résoudre la question du rapport de l'un et du multiple. Mais quant à son application *réelle*, il laisse à désirer. Il suppose que des non-choses aient un pouvoir causal réel. La validité métaphysique du modèle mathématique n'est donc pas encore assurée.

II. Résolution d'un problème théologique (sur le rapport causal entre Dieu et le monde) : la question des causes secondes

A. Problème : unité ou pluralité des causes efficientes ?

1. Paradoxe : Dieu ne cause qu'un seul effet

Le point d'orgue de la controverse, c'est que Dieu ne crée *rien qu'un être* (d'où la multiplication, voire la prolifération, des êtres intermédiaires entre Dieu et notre monde, et des causes secondes entre la cause première et les effets derniers, comme nous le verrons par la suite).

Ce point est important car il articule la question de l'un et du multiple et celle de la création, réalise la jonction de la définition proprement avicennienne de la création comme *ibdā'* et de la production du multiple à partir de l'un absolu. Conclusion théologiquement désastreuse de cette rencontre (en VI, 40), et pourtant nécessaire : Dieu ne peut créer à proprement parler qu'un seul être. Restriction apparemment dérisoire, et scandaleuse, de sa Toute-puissance :

Le Principe crée (*yubdi'*) une substance intellectuelle, créée à proprement parler (*bi-l-ḥaqīqa mubda'*) et, par son intermédiaire, une substance intellectuelle et un corps céleste. De même pour la substance intellectuelle, jusqu'à ce que tous les corps célestes existent, et, en dernière instance, une substance intellectuelle qui ne produise plus aucun corps céleste.⁶⁹¹

Ce paragraphe est présenté comme un simple rappel (*tadhkīr*), parce qu'il fait la synthèse des derniers paragraphes sur l'ordre des intellects et des cieux. Mais surtout, il fait fond sur la preuve, acquise depuis longtemps (en V, 9), que Dieu est un inventeur absolu, non un artisan. Aussi Ṭūsī résume-t-il ainsi la preuve que Dieu ne crée qu'un seul effet :

Si créer (*ibdā'*), c'est donner l'être à une chose sans la médiation d'un instrument, d'une matière, d'un temps etc., et que ce à quoi le principe donne l'existence, sans l'intermédiaire d'autre chose et sans condition, positive ni négative, est le premier intellect, alors il n'y a guère que ce premier intellect qui soit à proprement parler créé.⁶⁹²

Rāzī reproduit une objection d'Abū l-Barakāt al-Baghdādī : Avicenne ne peut pas soutenir à la fois que 1) le deuxième intellect n'est pas créé à proprement parler, et que 2) le deuxième intellect n'est créé que par le premier intellect (et non par le Principe au moyen du premier intellect). En effet, créer, pour le philosophe, cela voudrait dire donner l'être sans intermédiaire. Soit. Or le deuxième intellect reçoit l'existence du premier intellect sans intermédiaire. Donc le deuxième intellect est aussi proprement créé. Voire, la conclusion est extensible à tous les effets qui ne dépendent que de leur cause prochaine. Donc il est faux que l'intellect premier soit le seul être créé.

Ṭūsī compte pour rien cette objection (« Il est évident que ce qu'Abū l-Barakāt va s'imaginer contre leur argument n'est pas du tout pertinent »), et c'est bien dommage, car sa réfutation ne nous paraît pas si évidente que cela, d'après les termes mêmes utilisés par Avicenne, qui ne laisse aucun doute sur le fait que le second intellect « crée » ce qui suit etc. Alors, simple licence, et négligence d'expression ? Il est clair que, pour Ṭūsī, la réponse se trouve dans le si vague, mais si important « *aw ghayr dhalika* » qui clôt la définition de la création absolue, ou invention (« sans l'intermédiaire d'un temps, d'une matière, ou d'autre chose » : en l'occurrence, aspect, point de vue ou rapport). Dira-t-on que le commentateur force le sens du texte ? C'est probable. Mais voilà encore un geste herméneutique intéressant, car on voit Avicenne soutenir à la fois que (Th1) chaque instance causale de tel degré crée l'effet *immédiatement* successif (en VI, 40), que (Th2) la création consiste à donner l'existence *sans l'intermédiaire* du temps, de la matière ou autre et que (Th3) seul l'Un absolu cause l'un sans comporter *aucune multiplicité d'aspects ou de points de vue* (d'après V, 9 et VI, 38). Dans ce cas de contradiction apparente, le commentateur décide donc de la priorité qu'il faut accorder à tel principe de cohérence absolu sur tel sens littéral d'une expression malheureuse.

Il va de soi que c'est là le Schibboleth qui fait la distinction entre les théologiens et les philosophes : c'est à savoir si Dieu crée tout d'un coup (et se rapporte par là même à toute sa

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 277.

création) ou s'il ne crée rien qu'un être et a besoin du concours de causes secondes pour causer le reste. Auquel cas il serait nécessitant, peut-être, mais impuissant, à coup sûr.

2. Des causes secondes ?

A la question de la relation de l'un et du multiple, on a vu plus haut l'élégante solution nasirienne. Mais comme on l'a vu, cette question de l'un et du multiple trouve son horizon dans celle des causes secondes. Et cette question comporte une batterie de questions subsidiaires auxquelles il va falloir faire un sort, à savoir, d'abord, sur le statut formel des causes secondes (tout peut-il être cause ? Chose, mais aussi bien point de vue ou aspect ? Réalité, mais aussi bien négation ou relation ? Raison, mais aussi bien condition et instrument ?), ensuite, sur leur contenu réel, qu'il soit concret ou mental (parmi les « aspects » – essence, existence, nécessité, possibilité, connaissance de soi, de sa cause – tous sont-ils des causes ? et le sont-ils *également*, ou certains y ont-ils plus de droit que d'autres ?). Il s'agit donc de s'interroger sur la cause comme telle, puis sur telles causes, sur l'être-cause, puis sur les « êtres » qui causent.

Le problème fondamental de ce modèle cosmologique avicennien (VI, 38) est tout entier résumé ici :

Si nous nous sommes un peu étendu là-dessus, c'est que la plupart des savants éminents qui ne comprennent pas les mystères philosophiques (*al-asrār al-ḥikmiyya*) sont dubitatifs sur cette question et, par ignorance, taxent d'ignorance les philosophes anciens et les critiquent. Ainsi, Abū l-Barakāt al-Baghdādī leur a reproché de rapporter les effets de derniers degrés aux degrés intermédiaires, et les degrés intermédiaires aux degrés supérieurs. Or il faudrait tout rapporter au Premier Principe. Il considère les degrés comme des conditions qui prédisposent à l'effusion du Très Haut.

Cette objection ne semble que terminologique, car tout le monde s'accorde à reconnaître que tout procède de Lui, gloire à Lui, et que c'est Lui qui cause tout l'être (*al-wujūd ma'lūl lahu 'alā l-iṭlāq*). Si l'on accepte leurs enseignements et qu'on fait dépendre un effet d'autre chose après Lui, comme par exemple des causes fortuites, accidentelles, conditions etc., cela ne contredit pas ce principe fondamental sur lequel ils basent leurs recherches.⁶⁹³

Ainsi, si Ṭūsī accorde la plus grande importance à la question de l'un et du multiple, c'est parce que ce qui est en jeu, encore plus profondément, c'est la question des causes secondes : c'est-à-dire la question de savoir si Dieu crée *tout tout d'un coup*, ou s'il crée une et *une seule* chose puis cause le multiple *par intermédiaires*. Or il nie l'évidence du dilemme : l'un n'empêcherait pas l'autre, voire même les deux iraient ensemble. Le métaphysicien s'oppose ici à un physicien comme Abū l-Barakāt, incapable de comprendre les « mystères métaphysiques » et irrespectueux de l'autorité des Anciens. Or pour Ṭūsī, ce serait au fond une même chose de dire que les effets de derniers degrés sont produits par des degrés *intermédiaires* eux-mêmes produits par des degrés supérieurs, ou que tous les effets sont produits *directement* par le Premier principe, mais par degrés, comme autant de *conditions* préparatoires à l'action du Principe. Autrement dit, rien n'empêche qu'un même être soit causé à la fois premièrement par la cause première et secondairement par des causes secondes. C'est peut-être la seule fois où notre commentateur trouve une sorte de consensus entre les philosophes, anciens et modernes, avicenniens et anti-avicenniens, et par suite entre philosophes et théologiens, puisque Rāzī doit beaucoup à Abū l-Barakāt. Ṭūsī réduisant les courants de pensée divergents à une même doctrine fondamentale : philosophes, théologiens, physiciens ne diraient qu'une même chose mais sous diverses expressions.

⁶⁹³ *Ibid.*, pp. 272-273.

Pour une fois, Ṭūsī semble adopter une stratégie récurrente de Rāzī : le désaccord apparent n'est qu'une question de mots ; cela ne devrait pas occulter l'accord de fond. Pourtant, ce serait le moment de retourner contre notre commentateur le même procédé qu'il utilise contre Rāzī en pareilles occasions : au-delà de la querelle terminologique, il y va d'un problème conceptuel : celui du statut de la causalité et de la nécessité des causes secondes.

La stratégie de Ṭūsī est la suivante : pour désamorcer le conflit qui se profile, à savoir *soit* (Th1) Dieu crée tout tout seul et tout de suite, *soit* (Th2) il cause tout sauf un par degrés, il va s'agir de réduire le rôle des intermédiaires à celui, non pas de *causes*, mais de simples *conditions*. C'est à cette condition que les « causes » dites secondes, ne seront plus vraiment des causes efficientes, mais des conditions préparatoires à l'efficacité de l'Unique cause. Alors le dilemme n'en sera plus un.

La question des causes secondes comporte en tout cas deux couches distinctes : la première est de savoir, comme on vient de dire, ce qui peut être considéré comme cause *en tant que telle* (une condition, un degré intermédiaire, des aspects etc. le peuvent-ils ?), la seconde de savoir ce qui peut être considéré comme cause *en tant qu'être déterminé* (un intellect, un corps ? voire l'existence, la connaissance, la possibilité etc. ?). Par commodité, disons, même si cela peut paraître inadéquat, que la première strate consiste à se questionner sur ce que l'on peut appeler « l'être formel » de la cause, et la seconde, sur ce qu'on peut appeler son « être matériel ». Non pas au sens où ces causes que nous cherchons seraient, à la lettre, matérielles (puisqu'évidemment ce sont des êtres immatériels ou de purs êtres de raison), mais en ce sens qu'elles constituent le contenu concret qui remplit cet être formel de la cause, l'être-cause en tant que cause.

Commençons par la voie la plus « directe », quasi empirique, que nous puissions avoir vers ces causes dites secondes, à savoir par les corps célestes. Notre auteur, grand astronome pour les uns, grand astrolâtre pour les autres, n'a pas cessé de chercher dans les mouvements du ciel les réponses non seulement aux secrets de la nature, mais aux mystères de l'intelligence. Pour cela, comme il ne fait pas toujours bon être astronome en islam, dans la mesure où l'on a tôt fait de vous faire passer de l'astronomie à l'astrolâtrie, notre auteur n'a pas manqué de s'attirer, auprès des adversaires les plus malveillants, une vilaine réputation.

a. *Abrégé d'astronomie*

Tout formaliste qu'il soit, on ne peut pas dire que Ṭūsī ne se soucie pas de la réalité. C'est bien pourquoi l'arithméticien se double d'un astronome. On dirait seulement qu'il manque un élément d'intelligibilité qui fasse passer sans heurt de la théorie abstraite des nombres – ou plutôt non : des symboles mathématiques – à l'observation empirique des astres. Et de fait, Ṭūsī n'arrête pas de répéter qu'on ne sait rien des principes supérieurs (des « intellects » – sinon qu'ils existent). En tout cas, s'il est vrai que la connaissance de l'effet par la cause soit plus parfaite que celle de la cause par l'effet, cela doit vouloir dire que ce n'est pas à l'observation astronomique de donner la preuve *a posteriori* de l'organisation métaphysique du monde, mais au calcul combinatoire d'en donner la preuve *a priori*. Il n'empêche que l'astronomie doit apporter le contenu concret du modèle arithmétique formel abstrait. Mais même en astronomie, les preuves *a priori*, fondées sur les principes philosophiques, ne doivent rien céder à l'observation empirique.

On peut savoir que les astres et planètes des corps sphériques supérieurs sont nombreux. Et on doit savoir, d'après les principes qu'on a vus, que pour chacun de ces corps, Ciel enveloppant la Terre, concentrique, ou excentrique, ou sphère non enveloppante, comme les épicycles, ou planète, il y a quelque chose qui est un principe de mouvement circulaire sur soi-même, en quoi le Ciel ne se distingue pas des planètes, et que les planètes se déplacent autour de la Terre à cause des orbites sur lesquels elles ont leur centre, sans cependant que les corps des Cieux en soient troués. [...]

On sait que tous ces corps dépendent en même façon de la cause du mouvement inspiré par le désir d'imitation, mais aussi qu'on ne peut toutefois dire, comme on le fait parfois, que ce qui est proprement désiré par l'inférieur soit celui qui est au-dessus de lui et, enfin, que leurs positions, mouvements, sites, ne diffèrent pas par nature, alors même que ces corps ne sont pourtant pas de même nature, mais sont diverses natures, même si elles ont ceci en commun, par rapport aux natures composées, d'être une cinquième nature. Reste à étudier s'ils peuvent être les causes prochaines les uns des autres, ou si leurs causes sont les substances immatérielles. [...] » (VI, 29)⁶⁹⁴

Ce paragraphe d'Avicenne vient immédiatement à la suite de la troisième preuve de l'existence des principes spirituels supérieurs, selon laquelle, étant impossible que le premier effet soit un corps, c'est donc un intellect immatériel (VI, 28), et immédiatement avant la quatrième preuve, selon laquelle les corps ne peuvent se causer les uns les autres (VI, 30-35).

Ici, en VI, 29, Avicenne rappelle en résumé quatre objets déjà prouvés et en annonce un nouveau pour la suite :

- (1) la connaissance de la multiplicité des corps supralunaires ;
- (2) la connaissance de la multiplicité de leurs moteurs, c'est-à-dire leurs âmes ;
- (3) la connaissance de la multiplicité de leurs objets de désir, c'est-à-dire leurs intellects ;
- (4) la connaissance de leur identité et de leur différence d'essence ;
- (5) la connaissance de leurs causes efficientes.

Cette section donne l'occasion à Ṭūsī de proposer un long exposé d'astronomie, en forme de doxographie, dont nous donnons ici une paraphrase :

La *connaissance de la multiplicité des corps célestes* relève des *mathématiques*. Les corps supralunaires se divisent en cieux (*aflāk*) et en astres (*kawākib*) – planètes (au nombre de sept), ou étoiles fixes (indénombrables ; un peu plus de 1020 astres ont été observés). On peut distinguer trois modes de connaissance en fonction des objets : 1) la *vue* (*'ayān*) permet de connaître l'*existence* des astres, 2) l'*observation* scientifique (*raṣd*), leur *trajectoire* et leur *position*, 3) le *raisonnement* (*istidlāl*), leur *multiplicité* – inférée des mouvements des astres observés, à partir de principes philosophiques :

- (P1) Tout mouvement dépend d'un corps mobile par essence ; si celui-ci en contient d'autres, ils ne se meuvent que par accident.
- (P2) Les mouvements circulaires simples des cieux doivent être continus et uniformes (*ittiṣāl, tashābuh*).
- (P3) Les corps célestes ne peuvent pas être troués et se reformer.

Or dès cet abord, rien ne va plus : les opinions des scientifiques divergent, 1) entre Anciens et Modernes, 2) entre philosophes et non philosophes. Les scientifiques s'accordent sur la division des sphères en sphères universelles (mues d'un même mouvement, simple ou composé) et sphères

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp. 233-243.

particulières (divisions de la sphère universelle) ; après quoi ils divergent (et ce n'est pas prêt de cesser selon Ṭūsī) sur le nombre des sphères.

D'abord entre Anciens et Modernes :

Pour les Anciens :	Pour les Modernes :
<ul style="list-style-type: none"> - Il y a huit sphères universelles concentriques en contact les unes avec les autres. - La dernière sphère de l'univers est la sphère des fixes ou sphère du zodiaque (mais il est possible que les étoiles fixes soient situées dans plusieurs sphères). - Les sept planètes seraient situées dans sept sphères (ce qui est sujet à caution). - Le centre de l'univers est le centre de la Terre. 	<ul style="list-style-type: none"> - Il y a neuf sphères. - La dernière sphère de l'univers ne contient pas d'astres et meut l'univers d'un mouvement quotidien. - La sphère universelle de chaque astre se divise en plusieurs corps selon : <ul style="list-style-type: none"> - la diversité des mouvements de cet astre ; - la longitude et la latitude ; - la progression et la rétrogradation ; - la vitesse et la lenteur ; - la proximité et l'éloignement par rapport à la Terre.

Puis entre les philosophes et géomètres qui admettent les principes philosophiques, et les autres. Ces derniers ont formé les hypothèses les plus extravagantes sur la forme (les corps célestes ont des formes non sphériques – sphères sciées, anneaux, tambourins etc.) ; le milieu (ces corps sont situés dans une atmosphère qui remplit leur ciel) ; le mouvement (non uniforme, mais variable selon la tension de leurs cordes, et le mouvement de progression ou de rétrogradation du ciel) ; le nombre enfin (les opinions divergent sur le nombre des corps).

A l'inverse, les vrais scientifiques reconnaissent tous que le mouvement et la forme doivent être circulaires – et divergent ensuite sur le nombre des astres : si pour Aristote il y a environ cinquante corps célestes, pour les Modernes, qui se conforment aux observations de Ptolémée, chaque planète (sauf celle du soleil) a 1) un orbe parécliptique (centré sur le centre du monde et dont la surface est en contact avec celles de la sphère supérieure et de la sphère inférieure), qui contient tous les autres orbes, à savoir : 2) un orbe incliné, qui contient tous les autres orbes ; 3) un orbe excentrique – non centré sur le centre de la Terre, formé par les orbes parécliptique et incliné, et dont les surfaces s'intersectent en deux points, l'apogée (point le plus loin de la Terre) et le périégée (le plus proche), 4) un épicycle – contenu par un excentrique, ne contenant pas la Terre, et dont la surface intersecte celle de l'excentrique en deux points, le zénith (point le plus loin de la Terre) et le nadir (le plus proche). Le Soleil a seulement un excentrique ou un épicycle (qui rendent également raison de son mouvement) – plus vraisemblablement un excentrique, ce qui est plus simple selon le modèle de Ptolémée. Les six planètes sont centrées sur leur épicycle (leur surface intersectant celle des épicycles en plusieurs points) ; celle du Soleil est centrée sur son excentrique. Mercure a un orbe supplémentaire, excentrique, ce qui lui fait deux orbes excentriques : l'orbe directeur, contenu par le parécliptique ; l'orbe déférent, contenu par l'orbe directeur.

De là, les sept sphères comptent vingt-deux orbes, plus deux grands orbes, soit vingt-quatre orbes au total dont dix sont centrés sur la Terre, huit sont excentriques et six, épicycles.

D'où la table des divers mouvements célestes :

- 1) un mouvement de la sphère supérieure, qui se meut d'un premier mouvement, quotidien et rapide ;
- 2) un mouvement des corps inférieurs mus par son mouvement ;
- 3) un mouvement de la sphère des fixes qui se meut d'un second mouvement lent ;
- 4) un mouvement des corps inférieurs mus par son mouvement ;
- 5) un mouvement propre à tous les autres orbes (sauf aux six parécliptiques supralunaires, mus seulement des deux premiers mouvements).

Rétrogradation et progression, vitesse et lenteur, proximité et éloignement sont réglés par les mouvements des excentriques et des épicycles. Ces mouvements suffisent à rendre raison à la fois des mouvements longitudinaux, composés de ces mouvements selon le détail exposé dans les traités d'astronomie, et des mouvements latitudinaux, dus aux épicycles des cinq planètes *stricto sensu* (sans le Soleil et la Lune) et à des variations de mouvement des cinq planètes et de la lune, les deux grandes sphères ayant le même axe de rotation (sinon il devrait exister d'autres corps pour expliquer le mouvement).

La *connaissance de la multiplicité des âmes motrices* des sphères relève de la *philosophie*. Or les théories divergent sur les moteurs des sphères propres aux sept planètes :

Pour certains, la planète et son ciel forment un être vivant doué d'une même âme, liée principalement à la planète et de manière secondaire à son ciel, par l'intermédiaire de la planète (de même que l'âme d'un animal est liée principalement à son cœur et ensuite seulement à ses autres organes par l'intermédiaire de celui-ci : planète/sphère = cœur/autres membres et organes). Cela donne neuf âmes célestes, dont deux dans les deux grandes sphères et sept dans les planètes et leurs sphères.

Pour d'autres (Avicenne et les philosophes), chaque planète a une âme et chaque ciel, une autre : *et les planètes et les cieus sont animés d'un mouvement de position sur eux-mêmes et actualisent nécessairement leurs positions possibles* (comme on peut le voir parmi les êtres supralunaires) – à l'exception peut-être de la lune : il s'y trouverait quelque chose de fixe qui ne soit pas en mouvement circulaire (ce qui est peu probable, selon Ṭūsī, car ce doit être un être simple et qu'il est impossible d'avoir d'autres positions naturelles). Il y aurait autant d'âmes motrices que de planètes et de sphères réunies : cieus et planètes ont en commun d'avoir un principe de rotation sur soi-même ; aussi planètes, orbes excentriques et épicycles doivent-ils se distinguer par d'autres formes parfaites, en plus de celle de leur parécliptique.

Avicenne réfute enfin le préjugé de la plupart des gens selon lequel les planètes se meuvent dans les cieus comme des poissons dans l'eau, d'où vient l'illusion qu'il y aurait autant de moteurs qu'il y a de mouvements. Or cela est faux pour deux raisons : on peut prouver de manière universelle qu'il est impossible que des corps doués de mouvements circulaires par nature soient troués et se reforment, et on peut le montrer de manière intuitive (*ḥadsī*) – par l'observation et la réflexion à partir de l'arrivée des centres de l'épicycle de la Lune et de Mercure à leur apogée.

La *connaissance de la multiplicité des intellects* est établie par deux raisons :

D'abord, tout ciel inférieur n'est pas mu que par un désir pour le ciel supérieur, jusqu'au premier ciel, au repos, désiré mais non désirant (contrairement aux doctrines d'Abū l-Barakāt al-Baghdādī, et d'Hippocrate à l'origine).

Ensuite, si les mouvements sont différents, les principes désirés doivent l'être : si les cieus sont mus par le désir de leurs principes spirituels, et non pas des corps qu'ils contiennent, et s'il y a

neuf âmes, alors il y a aussi neuf intellects, plus un dixième en relation au monde de la génération et de la corruption (l'intellect agent) et le nombre des intellects est égal au nombre des sphères et des planètes plus un (d'après Avicenne). On peut être certain qu'il n'y a pas moins d'intellects, mais probablement plus.

Enfin, la *connaissance de la nature des corps supralunaires* fait état de l'identité et de la différence de nature des corps célestes. Différence de nature, car les corps occupent différentes positions en fonction de leurs divers mouvements, produits par leur nature : ils doivent donc être spécifiquement différents, chaque espèce n'existant que dans son unique instanciation individuelle. Mais aussi identité de nature, car ils n'en ont pas moins aussi un même mouvement, et une même forme, et qu'il leur est impossible de changer de lieu et de forme : ils ont donc une même nature universelle et un même principe générique, la cinquième nature.

Reste un problème : savoir si les principes agents de ces corps sont des corps ou des substances incorporelles.

Il n'est sûrement pas question pour nous de discuter ces théories d'astronomie : notre sujet n'est pas d'histoire des sciences. D'ailleurs, Ṭūsī ne rapporte guère d'objection décisive de Rāzī. On peut relever cependant une objection sur la composition de mouvements, visant le premier « principe philosophique » sur lequel « tout le monde est d'accord » : si un même corps peut être sujet à au moins deux mouvements différents (par essence/par accident), il doit aller dans deux directions différentes à la fois, ce qui est absurde. Par conséquent, cela permet de restaurer une hypothèse de discontinuité sur le mouvement saccadé comme a pu en produire l'ash'arisme ancien : on doit pouvoir décomposer le mouvement en phases de mouvements et de repos alternatifs, en telle façon que quand l'un des deux mouvements se produit, l'autre s'arrête et vice-versa.

Ce qu'il peut être plus intéressant de questionner, au regard des critiques reçues par l'avicennisme, c'est non pas le contenu positif de son astronomie, mais la nécessité même de l'existence de cette astronomie, en regard de sa valeur et de sa fonction eu égard à la connaissance de la Vérité. En effet, on peut rappeler ceci, que dans la réaction politique et idéologique sunnite qui suivit la conquête mongole, sous le calame d'ibn Taymiyya, alors qu'il fallait trouver un responsable de la décadence politique, intellectuelle et morale de la civilisation islamique, Ṭūsī est vite apparu comme le coupable idéal. Et pour cause : cet attachement immodéré à l'étude de la course des astres en a fait, comme ami des philosophes, des astronomes et des médecins, un astrologue de cour et de là un abominable associationniste sabéen, un ennemi de l'islam, un hérétique enfin. Il aurait fait main basse sur les livres de sciences profanes et fait détruire les livres de sciences religieuses, conservé les sciences étrangères et anciennes aux dépens des sciences arabes et islamiques, exégèse coranique, droit, théologie, fait triompher les sciences rationnelles aux dépens des sciences traditionnelles. Et d'une certaine manière, cette passion funeste pour l'astronomie compenserait un réductionnisme théologique malheureux, un *ta'tīl* digne des mu'tazilites, pire, des jahmites, où la connaissance de Dieu, et même des intellects supérieurs, est délibérément sacrifiée au profit de la seule chose qu'on puisse connaître – et adorer ? – à savoir les astres.⁶⁹⁵

Or, on peut aussi bien signaler, dans un registre un peu moins violent, la critique de Shahrastānī :

⁶⁹⁵ Voir Michot, Y., « Vizir "hérétique" mais philosophe d'entre les plus éminents... », in *Farhang*, Téhéran, 2003, pp. 195-227.

Vous vous fatiguez, vous les philosophes, à déduire des résultats si précis dont le juriste ne se satisfait pas, pour ce qu'ils ne sont considérés que comme des opinions probables (*maznūnāt*), et que les lois révélées ne leur attribuent aucun statut légal (*ḥukm min al-shar'iyyāt*), comment donc le ferait le philosophe qui traite de la science métaphysique suprême ?⁶⁹⁶

Ce qui étonne l'adversaire, c'est cette disproportion énorme entre le travail immense de l'astronome et le peu de fruit qu'il en tire non seulement au point de vue de sa seule science positive, puisqu'il ne parvient jamais qu'à des résultats arbitraires, changeants, et en définitive incertains, mais aussi au point de vue de la seule vraie science qui importe, la métaphysique, et enfin de la seule Vérité qui compte, celle que prononce la Révélation. Au fond, quand le philosophe croit conquérir la connaissance en passant par ce qu'il croit être le plus connu pour aller vers le moins connu, il apparaît qu'il se démène contre l'inconnaissable, et que ce que ce qui paraît le moins connu est en fait le plus connu, Dieu, pour ainsi dire sensible au cœur. Le résultat le plus sensible de l'astronomie est celui-ci : l'impossibilité de rendre raison, de dire *pourquoi il en est ainsi plutôt qu'autrement*.

Ainsi, au point de vue le plus général de l'imagination du monde, on n'arrive déjà même pas à se figurer la forme de l'univers. Car il est censé être sphérique. Or une sphère est une figure finie, qui ayant une surface *extérieure*, ouvre sur une extériorité tout à fait mystérieuse : y a-t-il encore de l'espace au-delà du monde clos ? De plus, la sphère est une figure parfaite, doit être parfaitement homéomère : aussi, elle ne porte en soi aucune raison pour que les pôles soient situés ici plutôt que là, l'axe de rotation ici plutôt que là, le mouvement dans telle direction plutôt que dans telle autre etc. Pour ne pas avoir à être contrarié par des évidences contraires à ses principes (ex : le trou dans le corps), on forge des notions incompréhensibles, comme un mouvement de *position*, mais qui n'est pas selon le *lieu*. Comprenez qui pourra. Enfin, quand les philosophes ne peuvent rendre raison des propriétés particulières des corps (grandeur, figure, mouvement) que par la cause finale, les astronomes ne peuvent même pas expliquer, mais au mieux seulement décrire des états de choses : l'astronomie reste une science des *faits* quand on cherche une science des *causes*. Bref, la forme des cieux, leur étendue, leur nombre et leurs mouvements restent sans pourquoi.

En tout cas, l'une des difficultés qu'il ne serait pas mauvais d'éclaircir est celle-ci : faute de concevoir un mouvement local qui impliquerait que le corps se troue, on conçoit un mouvement de position non local. *Trou* ou *mouvement de position*, voilà le dilemme. Espèce de mouvement qui excède apparemment les trois autres identifiées par Aristote : selon la qualité, la quantité, le lieu. *Quid* de cette quatrième espèce ? Comment concevoir un mouvement *corporel*, et qui cependant ne soit pas *local* ? Et que tous les corps se trouent, hors ceux-là ? Ensuite, il semble que de toute façon le mouvement de position soit précédé par un mouvement local (ex : quand je croise les jambes, il faut bien que le mouvement dans l'espace précède la nouvelle position).

Réponses de Ṭūsī (où l'on mesure la prépondérance que, même dans les sciences empiriques, il accorde aux connaissances *a priori*) : d'abord, la raison de la finitude réside dans le concept même du corps. Le *concept* de corps, pour l'esprit, est plus important ici que le corps *réel*, dans sa présence physique. L'étonnement métaphysique sur l'au-delà du monde est absurde au regard de la compréhension de la notion du corps. Ensuite, *quid* des positions corporelles sur une structure corporelle aussi homogènes que celle de la sphère ? Si le mouvement et sa direction dépendent du moteur, la position des pôles et des axes aussi. Enfin, sur l'introduction *ad hoc* d'un mouvement de position : non seulement tout mouvement local ne troue pas le corps où il a lieu (seul un corps *continu* et dont *toutes* les parties ne sont pas en mouvement peut se trouer), mais tout mouvement de position ne résulte pas d'un mouvement local (mais il y a de purs mouvements de

⁶⁹⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 99.

position). La sphère est un corps *simple* (composés seulement par accident ou par hypothèse, c'est-à-dire par un acte de l'imagination), et dont *aucune* « partie » ne sort jamais de sa surface-limite : elle n'est donc pas sujette à un mouvement local. Ainsi, paradoxalement, non seulement il y a du mouvement de position pur, mais c'est le mouvement de position qui précède le mouvement local, et non l'inverse⁶⁹⁷.

Ceci étant dit sur la forme générale du monde et les seuls principes « sur lesquels tout le monde est d'accord », non seulement les résultats de la seule observation sont incertains, mais la déduction des principes spirituels doit l'être à plus forte raison. Il est incertain s'ils sont dénombrables ou infinis. S'ils sont dénombrables, il n'y a pas de raison qu'il y en ait tant plutôt que tant. Résultat : non seulement les philosophes divergent entre eux, mais avec eux-mêmes, et font proliférer les principes *ad libitum* (pour certains Anciens, il y a quatre principes, le premier principe, l'intellect, l'âme, la matière ; cinq pour d'autres, avec la nature ; voire six, avec le vide ; voire sept, avec le temps et l'éternité ; pour Avicenne, il y a tantôt neuf intellects séparés – autant que d'âmes, autant que de cieus, fixés à neuf par l'observation –, tantôt un peu plus de quarante).

Or, pour Ṭūsī, on peut bien atteindre quelque certitude en ces matières : d'abord, on sait qu'il n'y a qu'un premier principe et un premier effet ; après quoi les principes sont *indénombrables* mais non *infinis*, en tant qu'ils sont limités par un premier principe. De cette façon, on peut connaître leur nombre minimum, à défaut du maximum. Ensuite, comme ils sont produits par le Premier Principe, il y a une raison suffisante pour qu'il y en ait tant plutôt que tant. Enfin, Avicenne ne se contredit pas, car les deux thèses valent sous deux rapports : il y a dix principes dans la mesure où il y a neuf cieus plus un premier intellect, et un peu plus de quarante, si l'on considère toutes les sphères des planètes, comme les sphères assimilées (i.e. concentriques parécliptiques), inclinées, excentriques, épicycles et les moteurs des latitudes. Il y a en tout cas au moins autant d'intellects que d'âmes, parce que la diversité des mouvements des âmes prouve que celles-ci sont mues par divers principes à poursuivre leur perfection, et qu'il y a autant d'âmes que de sphères, dont le nombre est attesté par la diversité des mouvements observés⁶⁹⁸.

Avicenne : inutile, incertain ? D'une certaine manière, toute la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine si, comme le croit l'adversaire, tous ces fruits, opinions probables, dépourvues de statut légal par les lois révélées, sans valeur pour le juriste, ne sauraient en avoir davantage pour le métaphysicien en quête de certitude et de raison. De surcroît, cela pose le délicat problème de la multiplication des causes secondes. Toute l'œuvre de la théologie philosophique, qui s'étudiait à nous montrer que Dieu est un, simple, sans rien à sa semblance etc. est rétrospectivement ruinée : car faire correspondre à chaque ciel un principe, qu'est-ce d'autre que d'associer à Dieu des quasi-divinités, qui non contentes de gouverner chacune en son degré une sphère céleste, causent ce qui suit au degré inférieur, de manière plus prochaine que Dieu lui-même ?

La question de l'astrolâtrie des philosophes se pose d'autant plus que, d'après eux, faute de pouvoir posséder ce qu'on aime, il faut savoir se satisfaire d'en aimer le simulacre. Or, comme, de l'aveu des philosophes, Dieu est en soi inconnaissable et que les effets gardent, de degré en degré, une ressemblance plus ou moins marquée à leur Principe, faut-il en conclure que l'amour du ciel est le pis-aller de l'amour impossible de leur créateur ?

b. Preuves des intellects supérieurs

⁶⁹⁷ *Ibid.*, pp. 217-218 et pp. 222-224.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, pp. 208-210.

La question de l'existence de causes secondes est l'enjeu des preuves de l'existence de principes supérieurs ou intellects séparés. Avicenne en propose quatre (respectivement en VI, 9-13 ; VI, 14-27 ; VI, 28-29 ; et VI, 30-35).

La première preuve repose sur le mouvement volontaire des âmes célestes et leur désir d'assimilation à leur principe⁶⁹⁹. Les principes supérieurs agissent sans fin (d'après VI, 1-8). Le principe agent du mouvement du ciel, ce sont des principes psychiques, mais non pas purement immatériels – car on ne voit pas le moyen pour un principe incorporel de mouvoir un corps : il y a un fossé ontologique entre ces régions de l'être qui ne le permet pas (VI, 9). Or les puissances motrices des sphères agissent en vue de fins (ce qu'il faut démontrer). Il faut donc bien que des intellects existent, qui motivent et orientent le mouvement des principes psychiques (VI, 10). Pour prouver la troisième prémisse : on sait que pour se mouvoir, les corps célestes ont un moteur qui doit être sujet à la fois d'une volonté universelle et de volitions particulières et on décide que c'est une âme, mais en vérité, on n'en sait rien. Cependant, cela étant admis (car, on sait, sur notre propre exemple, que les âmes agissent en vue de fins), alors il existe nécessairement des intellects : si la fin du mouvement est le désir d'une perfection et par conséquent l'imitation d'un modèle de perfection, il faut bien que ce principe supérieur existe (VI, 10). Sachant qu'il *existe*, il faut aussi qu'il en existe *plusieurs* (VI, 11-12). Bref, on sait que le moteur actualise les positions du ciel en vertu de son désir de perfection. S'il est vrai que les âmes célestes se meuvent en vue de fins, il existe donc des intellects agents, au principe des fins (VI, 13).

La deuxième preuve de l'existence des intellects repose sur la causation du mouvement circulaire de position⁷⁰⁰. Après avoir distingué les forces finies et infinies et les variables (nombre et durée) qui les font elles-mêmes varier, on prouve que le temps est causé par un mouvement perpétuel (VI, 15-17). On commence par prouver qu'il existe nécessairement un repos entre divers mouvements continus et, de là, que le mouvement qui cause le temps est un mouvement circulaire de position (VI, 15). Premier moment de la preuve : une force infinie est une force capable d'actions et de mouvements infinis (VI, 15). Or le mouvement infini ne peut être que circulaire (VI, 16). Donc le mouvement circulaire est produit par une force infinie (VI, 17). Or, il est impossible que des forces corporelles produisent un mouvement infini, non seulement par contrainte (VI, 18), mais aussi par nature : il faut donc qu'elles le soient par des principes proprement métaphysiques, « supracorporels » (VI, 19). Second moment : reste encore à prouver qu'il est bien impossible que des forces corporelles produisent un mouvement infini. Les mouvements des corps sont comparables, et tout ce qui se compare est fini (un infini ne peut pas être plus grand ou plus petit qu'un autre) (VI, 22). Au total, s'il est vrai que le mouvement circulaire de position ne peut être produit que par des forces infinies et si les forces du corps sont nécessairement finies, il faut donc que la force motrice du ciel soit une force séparée – intellectuelle (VI, 23).

La troisième preuve repose sur le PCU⁷⁰¹, qui implique que le Principe ni son premier effet, en tant qu'uns, ne puissent être causes directes du corps composé de matière et de forme, en tant que multiple. Elle montre qu'il est impossible que le premier effet soit un corps, que c'est donc un intellect séparé (VI, 28). C'est ici que prend place notre exposé d'astronomie censé faire la synthèse des questions sur la connaissance des corps, des âmes et des intellects célestes (VI, 29).

⁶⁹⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 173-195.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, pp. 195-231.

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp. 231-243.

Enfin, la quatrième et dernière preuve repose sur le fait que les corps ne peuvent pas se causer les uns les autres⁷⁰². Et, en particulier, sur l'impossibilité du vide, comme on l'a vu : un corps contenant ne peut causer son contenu, ni être causé par lui à plus forte raison (VI, 30-34). On sait qu'il est impossible qu'un contenant cause son contenu, invraisemblable qu'un contenu cause son contenant : donc les cieus, concentriques, ne se causent pas les uns les autres. De manière plus générale, des formes corporelles seules ne peuvent causer des corps : tout au plus ne peuvent-elles les influencer que par des mouvements de position (VI, 35). Bref, si des corps ne peuvent être causés ni par des corps, ni par le Premier Principe (du moins sans intermédiaire), il faut donc qu'ils le soient par des êtres séparés, supérieurs aux corps, mais postérieurs au principe : des intellects (VI, 35).

Nous ne nous aviserons pas de présenter ici les objections de Rāzī, car de façon générale, celui-ci ne doute pas de l'existence de principes intermédiaires entre le Principe et le monde sublunaire. Ses doutes portent bien plutôt sur la nature de ces causes : âmes ? intellects ? les deux ? Il est préférable de les traiter ailleurs, car ces disputes concernent principalement, non pas l'existence de principes supérieurs en tant que tels, mais rencontrent trois enjeux différents : l'unité ou la multiplicité des principes comme objets du désir, la nature de l'âme comme sujet d'une volonté universelle et/ou particulière, la nature matérielle ou immatérielle de l'âme céleste (et de là, l'identité ou la différence des âmes célestes et des intellects séparés).

Pour l'instant, ce qui nous intéresse, c'est de repérer ce nouveau glissement subreptice, après un passage marqué de la causalité efficiente (*Ishārāt V*) à la causalité finale (*Ishārāt VI, 1-8*), de la causalité finale à la causalité efficiente : le principe supérieur n'est plus conçu seulement comme *cause finale du mouvement*, mais comme *cause efficiente des corps*, ce qui est évidemment tout différent. Et c'est bien cela qui est en jeu, car nul adversaire ne songerait à contester que les cieus sont mus par un désir d'imitation de leur(s) principe(s). Mais que ceux-ci puissent causer un ciel, c'est une autre histoire.

c. *Qu'est-ce qui est cause « formellement » ?*

Un problème autrement épineux qui se pose sur ce chapitre de la création est, non pas seulement celui de la validité du *contenu* réel des causes premières (que ce soit au niveau des « choses » comme les intellects, que ce soit au niveau des « états de choses » comme l'existence, l'essence, la nécessité, la possibilité etc.), mais avant tout celui de la forme de la causalité en général et du statut des « causes » (raison, condition, aspect, rapport, instrument, constituant etc.), et de la nécessité de multiplier ces entités intermédiaires. On a déjà rencontré un problème de même espèce, celui du statut des *relations* et *négations*, à l'occasion de la discussion du PCU. On doit le rencontrer à nouveau quand il est question de l'application cosmologique de ce principe causal.

Sur le statut ontologique des « aspects » (*i'tibārāt*) en tant que causes, Ṭūsī précise à Qūnawī que ces rapports ne sont ni 1) de simples *postulats* (*mafrūḍa*), ni 2) la cause *complète* de quoi que ce soit, mais 3) qu'ils se rapportent à un même principe. De là, non seulement 1) il n'est pas nécessaire que des aspects réels (*wujūdiyya*) soient concrets (*'ayniyya*) mais il suffit que ce soient des êtres de raison (*'aqliyya*) et 2) un même agent peut produire plusieurs effets en vertu de la diversité de ces êtres de raison, ou même, d'ailleurs, de ses attributs négatifs⁷⁰³. Ce qui laisse entendre que ces aspects n'ont même pas à être réels pour causer quoi que ce soit, mais peuvent même être irréels.

⁷⁰² *Ibid.*, pp. 243-264.

⁷⁰³ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 113.

Ce qui nous est confirmé par la controverse avec Shahrastānī : « ces aspects (*i'tibārāt*) ne sont pas des êtres réels (*umūr wujūdiyya*), comment donc une multiplicité émanerait-elle de l'un par leur biais (*bi-sababihā*) ? ». Réponse : des conditions négatives peuvent permettre à l'activité de l'agent de s'exercer, comme l'absence de graisse sur la robe pour la teinter⁷⁰⁴. Mais alors, on voit que ces aspects ne sont pas des *causes stricto sensu*, mais des conditions d'action.

Plus encore, il arrive à Ṭūsī de distinguer, à cette occasion, entre ces divers « points de vue » ou « perspectives » sur la chose : *i'tibārāt* ou *jihāt*. On peut faire l'économie de tous les « aspects » (*i'tibārāt*) qu'on voudra dans la relation de causalité, pourvu qu'il nous reste au moins plusieurs « côtés » (*jihāt*) pour envisager l'action de la cause : le multiple ne peut émaner de l'un que sous plusieurs « rapports » (*jihāt*), à savoir : par la production *directe* ou *indirecte*, *simple* ou *composée*, des effets de degré inférieur par les effets de degré supérieur (on voit là que *jihā* a une extension différente de celle de *i'tibār*, qui semble désigner plus particulièrement les universaux les plus universels, premières « choses » créées de Dieu et premiers concepts les mieux connus de nous, comme l'existence, l'essence, la nécessité, la possibilité, la connaissance, de soi ou de sa cause).

Maintenant, à supposer que l'on maintienne la fonction causale des aspects (*i'tibārāt*), ceux-ci se distribuent en propriétés *constitutives* ou *concomitantes*. Or 1) si le constituant est bien une cause, il n'est supposé être cause que de l'existence *de l'effet* même dont il est constitutif – cela n'est pas sans poser au moins deux problèmes⁷⁰⁵ : d'abord, on ne voit pas comment les propriétés constitutives du premier effet pourraient être les causes d'*autres* effets (par exemple : des propriétés comme « animal » et « rationnel » causent bien l'être de l'homme, soit, mais elles ne font rien émaner d'autre hors de lui) ; ensuite, le statut causal des constitutifs est confus : ce ne sont *pas* des causes, et puis après tout, si, quand même, ce sont des causes, mais seulement *sous un certain rapport*, mais seulement *in mente*. Au moins, 2) sur le statut du concomitant, Ṭūsī met les choses au clair⁷⁰⁶ : un concomitant peut bien être cause d'une essence (par exemple, le rayon, concomitant du corps lumineux, produit l'essence de la chaleur ; le soleil produit le noir et le blanc dans deux matières, le solide et le liquide dans deux corps par l'action du rayon qui en découle ; la pierre casse la tête, pas un corps léger comme le coton : ce sont deux corps par essence, mais différents par leurs concomitants, lourdeur et légèreté, en vertu desquels se produit ou non cet effet ; la chaleur, concomitant du feu, brûle etc.).

Ensuite, peut-on dire qu'une même chose est de causer par un intermédiaire et d'agir par un *instrument (ala)* ? Car on voit bien que l'instrument sert généralement d'intermédiaire entre une cause efficiente et son effet – si toutefois cet agent agit en vue d'une cause finale : ce qui est ici exclus. Alors les deux termes sont-ils équivalents ? Chez Ṭūsī, le statut de l'instrument n'est pas clair⁷⁰⁷. Notre auteur affirme tantôt qu'il fait *partie* des causes efficientes, c'est une partie de la cause complète. Mais tantôt il soutient que la matière, en tant que *partie* de la cause efficiente complète (substrat de l'action, patient de l'agent), ne peut être un instrument. Ainsi, l'instrument est tantôt conçu comme partie de la cause efficiente complète, tantôt comme extérieur à elle. Tantôt l'agent ne désigne *stricto sensu* que l'individu qui manie l'outil, tantôt, désignant plus généralement tout ce qui produit un effet, *maf'ūl*, il désigne le système artisan-outil. Cependant, vraisemblablement, on peut supposer que les causes intermédiaires ne sont pas instrumentales, car cela contribue à former l'illusion théologique d'une création démiurgique.

⁷⁰⁴ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 95-96.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, pp. 225-226.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, pp. 225-226.

Quant à la multiplication des entités intermédiaires, Ṭūsī semble bien reconnaître qu'il s'agit de *causes* secondes : certes, Dieu est bien le « premier existenciateur » (*al-mūjid al-awwal*), mais il faut bien faire une place aux « causes causées » par celui-ci (*al-asbāb allatī huwa musabbibuhā*). On a vu maintes fois l'objection selon laquelle tous les possibles, en tant que possibles, doivent avoir un égal rapport à l'être nécessaire par soi. Or « il est évident par soi que le rapport des mouvements des animaux et de la combustion du feu à la première cause de l'existence n'est pas identique au rapport du premier intellect à celle-ci, sinon quel sens y aurait-il à parler d'"intellect premier" ? »⁷⁰⁸.

Shahrastānī a une objection qui mérite d'être prise en considération contre la prolifération des causes secondes (dans un contexte où il conteste en particulier l'identification du donateur des formes et de l'intellect agent : il serait plus simple de conférer ce statut de donateur des formes directement au Principe en faisant l'économie de toutes ces causes secondes) : cette prolifération repose sur une métaphore spatiale illégitime – celle de la proximité et de l'éloignement. D'une certaine manière, le raisonnement métaphysique est, par la force des choses, investi de manière malheureuse par l'analogie physique : la projection sur les êtres immatériels des modes d'être corporels. Mais les êtres séparés, non spatiaux, sont indifférents à la proximité et à l'éloignement. L'être le plus « proche » de nous, si l'on y tient vraiment, reste l'être nécessaire.

Or selon Ṭūsī, la relation de proximité et d'éloignement, malgré les apparences, n'est pas d'abord spatiale, mais elle exprime aussi bien une certaine quantité de degrés intermédiaires entre une cause et son effet. Par conséquent, l'être nécessaire est bien l'être le plus proche : tout émane de lui et ces intermédiaires ne sont que les raisons et conditions nécessaires pour que la multiplicité émane de lui. On remarque avec quelle constance notre auteur maintient que Dieu cause toute chose – qu'il n'y a pas de problème des causes secondes. Les prétendues « causes » secondes n'en sont pas vraiment. Cela nous donne aussi un indice sur le sens qu'il faut accorder à *sabab*, différent de celui de *'illa* : *sabab* est de plus large extension, et comporte, en plus des causes *stricto sensu*, les conditions.

Au passage, nous relevons une incohérence logique, qui n'est sans doute due qu'à une négligence dans l'expression, de notre commentateur. Rappelons-nous le commentaire du titre du chapitre 4 : « L'être et ses causes ». Où il était dit que ce n'est pas l'être en général qui est causé, puisque Dieu est, et que Dieu n'est pas causé. Or ici, Ṭūsī affirme que Dieu cause *l'être en général* (*al-wujūd 'alā l-iṭlāq*). De plus, au ch. 4, l'être absolu n'est rien qu'un être de raison : l'attribut universel d'existence. Au ch.6, il est devenu la totalité de la réalité existante. Cette contradiction apparente est liée au contexte polémique immédiat, certes : ce que veut dire Ṭūsī, c'est qu'il n'y a pas de divergence de fond entre la doctrine des philosophes et celle des théologiens. C'est bien Dieu qui donne l'être à tout ce qui est, et non pas les intermédiaires, degrés qui sont des conditions prédisposant à l'action et non pas des causes agentes mêmes. Il n'empêche que cela fait une difficulté de plus, dont on se serait bien passé : (Th1) tout l'être n'est pas causé (mais seulement l'être possible), (Th2) l'être en général n'est causé qu'en tant qu'être de raison, (Th3) Dieu cause l'être en général.

Il est enfin piquant de constater que, dans le *Maṣāri'*, Ṭūsī rapporte non pas aux physiciens comme ici, mais aux théologiens ultra-déterministes (ou fatalistes, *mujbira*) la thèse selon laquelle il n'y a de cause que Dieu et aux philosophes, la doctrine de l'intellect premier. Et il reproche à Shahrastānī d'essayer de combiner les deux doctrines⁷⁰⁹, comme si leur conciliation était impossible,

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 98.

alors que c'est exactement ce compromis qu'il énonce dans le commentaire des *Ishārāt*, VI, 38, en composant la doctrine des Anciens selon laquelle à partir de la cause première, tous les effets sont causés de degré en degré par d'autres effets d'ordre supérieur, et celle de Baghdādī selon laquelle Dieu crée tout d'un coup par conditions.

d. *Retour sur la théorie des causes*

Il y a donc pire que la prolifération des intellects séparés. Qu'une multitude d'intellects s'interposent entre Dieu et le monde sublunaire, ce n'est peut-être pas très orthodoxe, mais passons. Rāzī lui-même admet que si les cieux tournent, c'est bien pour quelque chose. Admettons même que ce soit un principe psychique, âme, intellect, comme on voudra. Mais en-deçà de ces intellects, si l'on régresse encore dans la hiérarchie des causes, il y a un point sensible d'où peut dépendre la remise en cause de toute la cosmogonie avicennienne : *quid*, non pas entre Dieu et le premier intellect, non pas entre le second intellect et le troisième intellect et les suivants, mais entre le premier intellect et le premier ciel ?

Car au tout premier degré, Dieu-Un crée un premier intellect unique. Très bien : l'un ne produit que de l'un. De même, à partir du troisième degré de l'échelle de l'être et jusqu'au dixième, il y a un intellect et un ciel : on peut supposer que chaque intellect produit un intellect, et chaque ciel, un ciel. Mais *quid* entre le deuxième degré de l'être (le premier intellect, censé être absolument un), et le troisième degré (un intellect plus un ciel) ? Il faut justifier que l'un encore quasi pur puisse produire un multiple. Voilà qui est fâcheux : qu'on le veuille ou non, il y a forcément un moment de la procession où de l'un va devoir sortir un multiple. Or ce point unique et impossible de la cosmogonie où, d'un coup, on fait un saut inexplicable de l'un au premier multiple, pourrait aussi bien être déplacé ailleurs, à tout autre degré de la procession qu'on voudra : si, à un moment de la procession, il se trouve un être unique qui puisse produire un multiple – et, ce qui est pire, c'est que cela va se répéter, et cette fois de manière hyperbolique, à un autre moment, à savoir entre l'intellect agent (un et simple en tant qu'intellect) et le monde sublunaire (aux êtres infinis du monde de la génération et de la corruption) – si donc, disions-nous, à un moment quelconque du processus, il se peut, et même il faut bien, qu'un multiple sorte d'un seul être simple et unique, cela peut bien être attribué directement à Dieu, sans tout ce détour aberrant par les causes secondes. A l'un des bouts de la chaîne, l'un pur (le premier intellect) produit la dyade (le second intellect avec le premier ciel). A l'autre bout, l'un impur (l'intellect agent) produit l'infini. Bonne chance à qui voudra sauvegarder le PCU, fil directeur de la procession des premiers principes, avec ces deux grandes infractions.

Solution : comme on l'a vu, qu'à cela ne tienne, on va introduire un multiple, mais qui n'en est pas encore vraiment un : une multiplicité d'aspects ou de points de vue, mais qui ne soit pas encore un multiple « réel », au sens propre, c'est-à-dire ni une multiplicité de *choses*, mais seulement *d'états* de choses, ni une multiplicité existante dans le monde extérieur, mais seulement dans l'entendement – des êtres de raison. Cela pose la question suivante : un point de vue ou un aspect peut-il être une cause ?

C'est donc ici le lieu de revenir brièvement sur la théorie avicennienne des causes, qui a été exposée en *Ishārāt* V, 8. Pourquoi ici ? Parce que, dans son contexte, la théorie des causes est censée introduire à la preuve de l'existence de Dieu, comme cause efficiente. Et elle y pourvoit fort bien. Mais il n'en est plus de même en contexte cosmologique.

Première typologie des causes (en IV, 5)⁷¹⁰ : les causes se distinguent selon qu'elles causent l'essence ou l'existence. Il faut donc d'abord distinguer cinq sortes de causes :

- causes de l'essence de la chose :
 - par quoi la chose est en puissance : la matière ;
 - par quoi la chose est en acte : la forme ;
- causes de l'existence de la chose :
 - conjointe à l'essence : le sujet ;
 - séparée de l'essence :
 - dont l'effet est de donner l'existence : l'agent ;
 - en tant que la causation d'existence est en vue de l'essence : la fin.

Trois précisions de notre commentateur. D'abord, parmi ces six causes, la matière et le sujet se distinguent des quatre autres en tant qu'ils ne sont pas des causes *nécessitantes*. Ensuite, le genre et la différence spécifique sont des attributs *constitutifs* de l'espèce, non des *causes*. Enfin, la finalité ne produit pas l'existence de l'effet *par essence* mais *grâce à l'activité de l'agent* : la fin est à la fois cause efficiente en tant que cause de l'efficacité de l'agent et cause finale par rapport à l'effet.

Deuxième typologie (IV, 6)⁷¹¹ : les causes se distinguent aussi selon qu'elles causent l'essence *mentale* ou l'existence *concrète* (*fī l-a'yān*). On peut donc reformuler la précédente typologie des causes, selon qu'elles sont :

- causes *in concreto* :
 - dont la chose a besoin pour exister : agent et fin ;
 - dont la chose a besoin pour que son essence se réalise dans le monde extérieur et dans l'intellect : matière et forme ;
- causes *in mente* :
 - dont la chose a besoin pour que son essence se réalise dans l'intellect : genre et différence.

Où l'on constate que ce qui n'était pas cause (genre et différence) au paragraphe précédent l'est subitement devenu.

C'est un point fondamental pour notre sujet, car il s'agit de savoir si une chose *mentale* peut être une *cause*⁷¹². D'abord, comme on l'a signalé, la propriété constitutive (genre ou différence) peut bien être considérée comme une cause de l'effet constitué. Qui plus est, dans la théorie aristotélicienne des quatre causes, si ce qu'on appelle la cause formelle désigne la forme *substantielle*, non la forme *intelligible*, celle-ci peut bien aussi être considérée comme cause. Si elle relève généralement de la cause finale, en tant que perfection de l'activité de l'agent, elle peut aussi être considérée comme une cause efficiente, en tant que connaissance active, *'ilm fi'lī* (selon le mode de connaissance propre aux principes suprêmes). Ces dernières considérations sont décisives : cela veut dire qu'un être de raison peut non seulement être une cause *mentale*, mais qu'une cause mentale peut causer une chose du monde extérieur. On le voit dans le cas de la production artisanale : la représentation mentale d'une essence par l'agent motive la production de la chose à

⁷¹⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 18-21.

⁷¹¹ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁷¹² Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 226.

l'existence en tant que fin de son action. Mais, ce qui est plus contre-intuitif, c'est qu'une simple propriété définitionnelle ou descriptive de chose peut produire l'existence réelle de la chose par le simple fait de sa représentation dans l'entendement : c'est le mystère de la « science active » des premiers principes.

a. *Qu'est-ce qui est cause « matériellement » ? Y a-t-il une causalité des « choses générales » ?*

On a vu plus haut qu'Avicenne attribue une fonction causale aux aspects produits par le Principe dans le Premier Intellect : existence, essence, nécessité, possibilité, connaissance de sa cause, connaissance de soi (VI, 38). Ce point focalise les critiques. Rāzī ne manque pas d'y objecter pour deux raisons⁷¹³. D'une part, possibilité, nécessité, existence etc. sont des propriétés *inexistantes* ou négatives, *'adamiyya* : elles n'existent pas dans le monde extérieur, n'étant que des projections mentales sur l'existant. D'autre part, ce sont des propriétés *communes* à toutes les essences et *égales* en toutes. Ainsi donc, elles n'ont pas les propriétés minimales requises pour être des causes, à savoir : *existence* et *distinction*.

Mais, pour notre commentateur, de deux choses l'une. Premièrement, par un argument *ad hominem*, Tūsī montre que l'objection n'affecte pas la preuve avicennienne. Supposons donc avec Rāzī que possibilité, nécessité, existence etc. soient des propriétés non-existantes : ce ne sont certes pas des *causes* indépendantes par soi, mais ce peuvent être des *conditions* en fonction desquelles l'action de la cause varie : leur statut ontologique ne les empêche pas d'avoir une action causale *indirecte*. Deuxième chose : d'après la théorie de la prédication par analogie, il apparaît qu'une propriété, pour ce qu'elle est *commune*, n'en peut pas moins être *inégaie*. Communauté ne veut pas dire égalité. Aussi possibilité, nécessité, existence etc. ne sont-elles pas des propriétés communes et égales : analogiques, elles sont inégales.

D'après la version de l'argument philosophique proposée par Rāzī dans le *Muḥaṣṣal* (« Détail de la doctrine des philosophes sur l'ordre des possibles »)⁷¹⁴, et sa réfutation par Tūsī, on voit mieux apparaître les enjeux : c'est que pour le théologien ash'arite, le dilemme entre le PCU et la causalité des aspects est irréductible. Soit (Th1) de l'un n'émane que de l'un, soit (Th2) un point de vue est une cause ; mais les deux ne vont pas ensemble. En effet, si de l'un n'émane que de l'un, il faut introduire des causes « aspectuelles » ou « perspectives » plutôt que réelles, pour éviter qu'une *chose* en cause plusieurs. Mais à l'inverse, dès lors qu'on a introduit une multiplicité de points de vue, on a déjà transgressé le PCU (puisque celui-ci ne stipule pas qu'une *chose* n'en produit qu'une autre, mais que *tout* un n'en produit qu'un autre – un *point de vue* aussi bien). Rāzī pose la question de la causalité des « choses générales » (existence, essence etc.) en ciblant la principale faiblesse : l'efficiencia de la possibilité. Car si l'on conçoit que la nécessité ou l'existence puisse produire un effet, *quid* de la possibilité, invariablement néantisée par Avicenne ? La nullité pourrait-elle produire quoi que ce soit (de non nul, de surcroît) ?

Ainsi, s'il est vrai que l'un ne produit que de l'un, il n'existe pas deux êtres dont l'un ne cause l'autre : c'est manifestement faux. Mais si plusieurs effets sont produits par une même cause, l'un peut produire du multiple, sans pour autant être multiple. Deux conceptions s'opposent : une évidence empirique, une profession de foi théologique. Qu'à cela ne tienne, le principe du multiple

⁷¹³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 274.

⁷¹⁴ Tūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 336-338.

sera possible par soi-même, existant par sa cause, et l'affaire est réglée : le principe du multiple tient au moins un aspect de soi-même et un aspect d'autre chose. S'il est vrai de surcroît que « le meilleur cause le meilleur », la nécessité ou l'existence causera donc un intellect, la possibilité un corps etc.

Sache que c'est faux, parce que cela repose (1) sur le fait que de l'un n'émane que de l'un, ce que nous avons déjà discuté, et (2) sur le fait que la possibilité soit efficiente, ce qui est absurde. En effet, (i) si c'était une chose *réelle*, ce serait une chose nécessaire, ce qui est absurde, d'abord parce que c'est un attribut du possible et qu'elle dépend donc de lui ; ensuite parce qu'il n'y a qu'un seul être nécessaire. Et (ii) si elle est *possible*, il y aurait régression à l'infini, et il faudrait donc qu'elle ait une cause *réelle*. Or si sa cause est l'être nécessaire, l'être nécessaire est cause de la possibilité et de l'existence : donc il produirait deux choses. Et si c'est autre chose, c'est absurde, parce que, hormis le nécessaire, il n'y a qu'elle, ou ses effets, qui puissent en être la cause, ou alors ni l'une, ni les autres. Il est donc établi que la possibilité est une chose négative : il est donc impossible qu'elle soit cause d'une chose positive. D'ailleurs, 1) comme les possibilités sont égales, si la possibilité du premier intellect causait l'existence d'un ciel, la possibilité de ce ciel causerait aussi bien sa propre existence. Et 2) comme sa possibilité lui appartient par essence, si son existence découlait de sa possibilité, ce serait un être nécessaire par soi : le possible par soi serait donc nécessaire par soi, ce qui est absurde. Enfin, 3) un même ciel a en lui plusieurs êtres, parce qu'il comporte une matière, une forme corporelle et une forme spécifique de ciel, et il comporte des accidents de chaque catégorie : la dépendance de ces choses à une même modalité, à savoir la possibilité, revient encore à dériver la multiplicité de l'un, ce qui est absurde.

Ainsi, Rāzī se livre à une discussion de la compatibilité entre le *principe* selon lequel 1) de l'un n'émane que de l'un et le *fait* que 2) de l'un émane du multiple, sur la base de ce que *la possibilité n'a et ne peut avoir aucune fonction causale* : si (Th1) la possibilité en tant que possibilité est une cause (or chez Avicenne, la possibilité est l'une des six premières instances causatives après la cause première), alors (les disjonctions suivantes n'étant pas mutuellement exclusives) :

- soit (Th2) il y a plusieurs êtres nécessaires ;
- soit (Th3) les causes régressent à l'infini ;
- soit (Th4) il y a une *causa sui* ;
- soit (Th5) de l'un émane du multiple.

D'après les termes de Rāzī, pour les philosophes, ces êtres de raison (essence, existence, nécessité, possibilité etc.) seraient bien des *causes* de plein droit.

On a assez insisté sur la précision apportée par Ṭūsī au PCU : l'un ne produit de l'un *que sous le même rapport*. Aussi, dès là qu'il existe plusieurs *rapports*, il est permis de concevoir la production de plusieurs *choses* :

Or le Premier Principe ne comporte pas deux aspects, donc il ne peut être principe de deux choses. Mais son effet peut comporter plusieurs aspects : l'un, de lui seul, un deuxième, du seul Principe, un troisième, des deux à la fois. De plus, ils ne soutiennent pas que la possibilité cause l'existence de quoi que ce soit, mais que le premier principe peut, à *condition* que son effet soit possible, causer *quelque* chose, à *condition* que son effet existe, causer *autre* chose, et, aux deux *conditions* à la fois, causer une *troisième* chose, les conditions ne pouvant être négatives, comme on l'a vu.

Quand [Rāzī] dit que les possibilités sont égales, c'est inconcevable, parce qu'elles diffèrent en fonction des essences et sont plus ou moins prochaines ou lointaines. De manière générale, la possibilité se dit des possibles par analogie. Plus les effets sont éloignés du premier principe, plus il y a d'aspects.⁷¹⁵

On observe l'effort constant de notre auteur pour désamorcer tout problème des causes secondes : c'est toujours *un seul et même principe* qui produit toutes choses, mais à *diverses*

⁷¹⁵ *Ibid.*, pp. 336-338.

conditions. Premier problème : on comprend bien que les multiples *aspects* que comportent les intellects simples puissent être les conditions en vertu desquelles un intellect en cause un autre ; mais *quid* de ces intellects simples eux-mêmes : ne sont-ils que de simples conditions, eux qui ne sont pas des *états* de choses, mais des choses ? Autrement dit : une substance comme l'intellect n'a-t-elle d'autre statut causal à l'égard du Premier Principe, que les simples aspects intellectuels des substances simples n'en ont à l'égard de ces intellects ? C'est ce qui ne va pas de soi. Second problème : on affirme partout qu'un non-être ne peut causer un être. Si de simples conditions sont censées pouvoir exercer une influence causale, en revanche, des conditions *négatives* ne devraient donc avoir aucun effet. Mais alors, comment expliquer alors que le possible, comme *non-nécessité*, être non seulement *de raison*, mais *négatif*, ait un pouvoir causal ?

Les objections de Rāzī doivent probablement quelque chose à celles de Shahrastānī, qui fait à peu près le même procès aux philosophes, qui posent certains principes pour ensuite les enfreindre dans leur scénario cosmogonique :

- (Th1) Causalité ne suppose pas existence et distinction. En effet, possibilité et nécessité se disent en un seul sens : la possibilité d'un être quelconque n'est pas distincte de la possibilité de quelque autre être qu'on voudra, *idem* pour la nécessité : il n'y a pas de raison suffisante que la possibilité (respectivement la nécessité) de tel être soit cause de tel effet. Rendons justice à Avicenne qui, on l'a assez dit, conserve un critère de distinction par la doctrine de l'analogie : possibilité et nécessité, comme l'existence, se disent en un même sens, mais pas à égalité.
- (Th2) Le non-être peut causer l'être. En effet, autre chose est la possibilité d'exister, autre chose l'existence même : la possibilité a une nature de non-être ; or si elle peut causer quoi que ce soit, le non-être peut causer l'être⁷¹⁶.

e. *Que peut le possible ? Retour sur le statut ontologique de la possibilité*

De fait, sur ce point, il faut bien reconnaître qu'Avicenne tend lui-même le bâton pour se faire battre, car il y a chez lui deux tendances contraires qui s'opposent. L'une consiste à doter la possibilité d'un statut ontologique positif (selon la doctrine de l'analogie de l'être, la nécessité et la possibilité sont les propriétés les plus universelles les plus propres de l'être en tant qu'être : le possible est un moindre être en comparaison du nécessaire, mais pas moins être pour autant. Si « nécessaire » désigne ce qui a une forte consistance ontologique, *ta'kīd fī l-wujūd*, « possible » désigne ce qui est moins fort). L'autre, à le réduire, en tant que non-nécessaire, à une propriété *négative*, *amr ma'dūm*, et à néantiser le possible. A quoi s'ajoute la distinction, qui parfois tourne à la confusion, entre « possibilité » et « possible » : car si « possibilité » est un intelligible second, elle s'applique à un intelligible premier, ou essence mentale, de telle façon que, si la possibilité est un être de raison négatif, le possible, lui, est bien une essence réelle positive.

Revenons ainsi à une prémisse décisive de la preuve de l'éternité du monde : celle selon laquelle tout possible est par essence original (V, 7). Arrêtons-nous sur la fin du paragraphe :

Ensuite, on sait que l'état d'une chose qui lui appartient par soi, indépendamment de toute autre, précède par essence celui qu'elle tient d'une autre. Or tout ce qui existe par une autre, *mérite de ne pas être* (*yastahiqq al-'adam*), par soi seule (*law infarada*), voire *n'existe pas*, si elle est seule. Mais il

⁷¹⁶ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 96.

n'existe que par autre chose : donc il n'existe pas avant d'exister, et c'est cela l'originalité d'essence (*al-ḥudūth al-dhātī*).⁷¹⁷

Après la définition de l'antéro-posteriorité et une dispute sur la pertinence de la distinction avicennienne entre l'antéro-posteriorité par essence et l'antéro-posteriorité dans le temps, Ṭūsī défend avec mauvaise foi un paralogisme d'Avicenne. Après que la posteriorité par essence a été définie, Avicenne donne enfin la preuve que tous les possibles sont par essence originaux :

- (i) Si une propriété qui appartient *par essence* à une chose disparaît, l'essence de cette chose disparaît par le fait même, et par suite, toute propriété de son essence qui lui appartient *en vertu d'une cause extérieure* le fait aussi (non réciproquement) : une propriété essentielle d'une chose, abstraction faite de toute autre, est donc antérieure par essence à une propriété hétérogène à son essence.
- (ii) Or le possible en soi, *abstraction faite de tout autre* (*law infarada 'an al-ghayr*), mérite de ne pas exister *dans le monde extérieur*, mais ne mérite ni d'être, ni de ne pas être *pour la raison*. En effet, être ou ne pas être sont des propriétés qui n'appartiennent pas au possible *par essence* mais seulement *par une cause extérieure* (si sa cause existe, il existe ; si elle n'existe pas, il n'existe pas : dans les deux cas, c'est par un autre (*bi-ḥasab al-ghayr*) qu'il existe ou non). Donc *abstraction faite de tout autre*, il mérite de ne pas exister dans le monde. Mais *pour la raison*, le possible peut être considéré abstraction faite de ces points de vue (*i'tibārāt*) : l'être et le non-être, non séparés du possible *en réalité*, sont séparables *en raison*. Donc le possible ne mérite ni d'être ni de ne pas être pour la raison.
- (iii) Donc le possible n'existe pas avant que d'exister : le possible est original par essence (CQFD).

La seconde prémisse du raisonnement est l'objet de la controverse. Rāzī ne se fait pas faute de relever que *ne pas mériter d'être*, ce n'est pas *mériter de ne pas être* (ce qui mérite de ne pas être, c'est l'impossible). Aussi, avant que d'exister, le possible n'est-il pas *inexistant* : loin qu'il mérite de ne pas être, il suffit qu'il *ne mérite pas d'être*. Voire, il est faux que le possible mérite de ne pas être, faux qu'il n'existait pas (avant d'exister) : si le possible *absolu* est ce qu'on appelle possible *en soi*, il ne peut mériter de ne pas être (faute de quoi le possible serait l'impossible) ; et s'il est le possible *en l'absence de cause*, il n'est pas *absolu* (puisqu'il dépend de l'absence de cause).

Ṭūsī sauve les apparences : le coup de Rāzī n'en est que plus fatal. L'essence absolue peut être considérée comme absolue, nous dit-il, sous deux rapports :

- *par rapport au monde extérieur* : l'essence abstraite n'existe pas *dans le monde extérieur* ; mais *pour la raison*, elle peut être conçue en telle façon que quelque chose d'autre existe ou non en même temps. Dans ce dernier cas, l'essence absolue n'existe *pas du tout* : paradoxalement, « être-non-avec-un-autre », « exister » quand rien d'autre n'existe, c'est en vérité ne pas être du tout. L'essence *absolue*, c'est l'essence *en tant qu'elle n'existe pas dans le monde extérieur*. En ce sens, elle mérite de ne pas être.
- *par rapport à la raison* : l'essence *absolue*, c'est l'essence *abstraite de l'être et du non-être à la fois*.

⁷¹⁷ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 132.

Conclusion : tout ce qui existe par un autre, son essence étant absolue, n'a pas la propriété d'exister ; ou encore, l'essence, avant d'exister, est abstraite par essence de la notion (*i'tibār*) d'existence.

Avicenne impose ici la thèse selon laquelle le possible a par essence à être créé, qui va du reste être adoptée par Rāzī dans ses divers traités théologiques et philosophiques. Autrement dit, le possible n'exista pas avant d'exister. Problème : cette thèse paraît incompatible avec la cosmologie éternaliste de nos philosophes. En effet, (Th1) le monde et ses principes supérieurs, possibles, sont éternels. Or (Th2) le possible est originé : il ne fut pas avant que d'être. Rāzī voit bien qu'il y a une contradiction, tellement flagrante qu'il peut lui-même adopter la thèse (Th2) aux dépens, dans une certaine mesure, de (Th1). Comment éviter la contradiction, tout en restant fidèle à la lettre d'Avicenne ? Ṭūsī est contraint d'orienter l'interprétation de l'inexistence du possible en un sens *mental* plutôt que *réel* : car *de fait*, dans le monde extérieur, accompagné de ses causes, le possible existe nécessairement. Par conséquent, quand on dit qu'il n'existe pas, on ne peut l'entendre que comme une vue de l'esprit. Quand on dit que le possible n'est pas « avant » que d'être, on ne peut interpréter cette proposition en un sens temporel (sinon Avicenne ferait le jeu des théologiens). Cette antériorité n'est pas chronologique. Bien plus, elle n'est pas réelle : il faut donc qu'elle soit mentale. L'ambiguïté de l'expression avicennienne de *ḥudūth dhātī* accroît la confusion. En effet, cette expression peut signifier deux choses : 1) l'être possible est, *en vertu de l'essence de la possibilité*, précédé par le non-être (sens plutôt retenu, semble-t-il, par Rāzī), 2) l'être possible est précédé par le non-être d'une *antériorité pour ainsi dire « logique », et non pas « chronologique »*. En ce deuxième sens, Avicenne détournerait délibérément l'expression théologique de *ḥudūth* en lui appliquant sa distinction entre antériorité *essentielle* et antériorité *temporelle*. Par définition, pour un théologien tout *ḥudūth* est temporel et il n'y a de *ḥudūth* que temporel. En le qualifiant d'« essentiel », Avicenne transgressait sciemment l'usage théologique du terme. Mais quand Avicenne prononce que « le possible n'est pas avant que d'être », le théologien aura tendance à entendre « le possible *n'était* pas avant que d'être ».

Quoi qu'il en soit, quand on dit que le possible en soi, *absolu*, ne mérite pas d'être, il faut entendre : *en l'absence d'une cause extérieure*, le possible non seulement ne peut pas prétendre à l'existence, mais bien plutôt ne peut prétendre qu'au non-être. Contrairement à ce qui se passe chez Leibniz, s'il y a une vertu intrinsèque du possible, ce n'est certainement pas une *praetensio ad existendum* ou *exigentia existentiae*, mais bien plutôt une exigence d'inexistence, une tendance au non-être.

Pour le coup, d'ailleurs, dans sa traduction des *Ishārāt*, A.-M. Goichon arbitre : c'est Rāzī qui a raison. « [La réponse de Ṭūsī] ne nous satisfait pas cependant, d'autant plus qu'Ibn Sīnā commet cette erreur de raisonnement à chaque fois qu'il rencontre l'idée de pure possibilité et celle de pure puissance, employant des expressions tout à fait semblables »⁷¹⁸. En effet, la tendance à la néantisation de l'être possible apparaît chez Avicenne, dès la *Métaphysique* du *Shifā'*, VIII, 6 par exemple :

« Réel » (*ḥaqq*) se dit aussi de ce qu'on croit être, si cette croyance est vraie (*ṣādiq^{an}*). Rien n'est plus digne (*aḥaqq*) de cette réalité (*ḥaqīqa*) que ce qu'on croit être de manière véridique, qui en plus d'être vrai, est éternel, et en plus d'être éternel, est par soi, non par un autre. Toutes les autres choses, leur essence, comme tu sais, n'est pas digne d'exister (*lā tastaḥiqq al-wujūd*), mais en soi et indépendamment de sa relation à l'être nécessaire, méritent de ne pas être (*tastaḥiqq al-'adam*). C'est pourquoi elles sont irréelles (*bāṭila*) en elles-mêmes, réelles (*ḥaqq*) par Lui et produites (*ḥāšila*) par

⁷¹⁸ Avicenne, *Livre des directives et remarques*, tr. A.-M. Goichon, Paris, 1951, p. 383.

un de ses aspects. C'est pourquoi « toute chose va périssant hormis sa face » (55 : 26). C'est que c'est lui qui est par excellence réel (*aḥaqq bi-ān yakūn ḥaqq^{an}*).⁷¹⁹

Après Avicenne, le sens de la pente entraîne irrésistiblement à considérer le possible comme non-être :

Il y a deux sortes d'existence, selon qu'elle appartient à la chose par soi ou par un autre. Celle qui existe par un autre n'existe que de manière empruntée (ou au sens figuré, *musta'ār*) et ne subsiste pas par soi. Considérée en soi, elle n'est que pur néant (*'adam maḥḍ*). Elle n'existe que par autre chose. Mais ce n'est pas une existence véritable (ou au sens propre, *ḥaqīqī*), comme tu l'as vu avec l'exemple de l'habit et de la richesse d'emprunt : l'être véritable (*al-mawjūd al-ḥaqq*) est Dieu, de même que la lumière véritable est Dieu.⁷²⁰

C'est encore à partir de ce concept avicennien de possibilité que Ṭūsī rend raison de l'anéantissement du monde et c'est l'une des seules constantes de son œuvre théologique en passant du shīisme ismaélien au shīisme duodécimain justifiée par des raisons essentiellement eschatologiques : « La possibilité (*imkān*) confère le pouvoir de ne pas être (*jawāz al-'adam*) »⁷²¹. Ainsi, la possibilité est assez faible pour rendre possible le non-être. Mais assez forte pour pouvoir causer quoi que ce soit.

On a objecté à Avicenne d'avoir doué la possibilité d'un pouvoir causal, alors que la possibilité n'est rien, comme on l'a vu, ou plutôt une « chose négative », « non-existante », et même, qui fait tendre au non-être ce dont elle est la possibilité. Objection que l'on rencontre déjà à l'occasion de la preuve que la possibilité est la cause de la création (*Ishārāt* V, 6) : si un être-possible-original est créé, c'est parce qu'il est possible, non parce qu'il est original. La création dépend de la possibilité, qui dépend d'un substrat. Ainsi, la possibilité comme telle serait bien la cause de quelque chose : du besoin d'une cause. La possibilité est une cause paradoxale : la cause de la dépendance à une cause. Si la possibilité cause quoi que ce soit, c'est le manque. Faut-il rappeler que c'est une doctrine à laquelle Rāzī assentit : « La cause du besoin d'une cause est la possibilité, non l'originalité (*'illat al-ḥāja ilā l-mu'aththir al-imkān lā l-ḥudūth*) »⁷²². On voit d'ailleurs une distinction terminologique entre deux sortes de causes, *'illa* et *mu'aththir*, la première correspondant à une « raison » et la seconde à un « agent ». Bref, la possibilité peut bien causer quelque chose, et ce quelque chose est une chose négative (le besoin). Seul problème : la possibilité n'existe pas⁷²³. Car si la possibilité existait, il faudrait qu'elle soit déjà devenue nécessaire, donc déjà plus seulement possible. Et si elle est encore possible, il y a régression à l'infini de possibilités (la possibilité a la propriété d'être possible qui elle-même etc.). Mais si la possibilité ne peut donc être ni nécessaire, ni possible, c'est qu'elle n'existe pas du tout. Ainsi, Rāzī lui-même met à l'épreuve la pertinence d'une thèse qu'au demeurant il adopte, mais dont il mesure bien ce qu'elle a d'extravagant. Dès le paragraphe suivant (V, 7), par un imperceptible glissement, il est dit que c'est le *possible* qui tend au non-être, voire qui par soi seul n'existe pas, et non pas la possibilité comme telle. Or autre chose est le possible (la chose qualifiée par la possibilité), autre chose la possibilité (la propriété qualifiant la

⁷¹⁹ Ibn Sīnā, *al-Shifā', Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, intr. I. Madkour, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-kitāb, Le Caire, 1380/1960, p. 356.

⁷²⁰ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Mishkāṭ al-anwār wa miṣfāt al-asrār*, éd. 'A. al-'A. al-Sayrawān, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1407/1986, p. 137.

⁷²¹ Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, VI, 2, (« De la résurrection », « Le monde peut ne pas être (*ṣaḥḥat al-'adam 'alā l-'ālam*) », pp. 377-378.

⁷²² Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, p. 120.

⁷²³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 126.

chose possible). Que le possible par soi seul tende à l'inexistence, ou n'existe pas, ne signifie pas que la possibilité n'existe pas, même si l'on comprend bien que c'est son attribut de possibilité qui cause en lui cette *praetensio ad inexistendum*.

Dans notre paragraphe VI, 38, ce n'est pas tel ou tel possible, mais bien la *possibilité* comme telle qui est censée causer quelque chose, chose qui, analogue à la nature de sa cause, doit être de l'ordre de la *potentialité* (corps, quasi-matière ?). Mais on ne voit pas bien comment la possibilité, qui *dans* une essence possible, désigne une sorte de tropisme vers le non-être, de tendance au presque rien, pourrait produire quoi que ce soit *en dehors* de soi, pourrait opérer un acte de causalité transitif.

Sur la base d'une telle tendance à la néantisation du possible, deux couches d'objections se superposent : 1) on ne voit pas comment la *possibilité* en tant que telle serait efficiente (fonction causale qu'elle est censée remplir dès le deuxième degré de causation, en concours avec l'existence, l'essence, la nécessité, la connaissance de soi et de sa cause), 2) on ne voit pas, plus généralement, pour quelle raison *tel* ou *tel* possible *en tant que possible* (un intellect aussi bien), produirait ceci plutôt que cela, et le produirait plutôt que tel autre possible.

Première objection levée par Ṭūsī en V, 6, si l'on reconsidère le statut ontologique de la possibilité. La possibilité n'est certes rien, si on la considère comme un être du monde extérieur. Mais autre chose est de ne pas être dans le monde extérieur, autre chose de ne pas être du tout. La possibilité est un être (i) *de raison*, (ii) *relatif* à une chose extérieure, sujet *existant en acte*. De là, non seulement la possibilité *d'exister dans le monde extérieur* n'est pas un *existant du monde extérieur*, mais si la possibilité est un être de raison, il n'y a aucun inconvénient à considérer que la possibilité elle-même est possible etc. : la série régressive de possibilités est une série mentale, non infinie en acte, puisqu'elle s'interrompt en même temps que l'opération mentale qui la conçoit.

De plus, l'erreur (ou ignorance, *jahl*) se définit généralement comme l'inadéquation entre l'esprit et la chose : c'est lorsque je conçois en mon esprit ce qui n'existe pas dans le monde extérieur. L'idée de possibilité répond à cette définition : car à la possibilité, rien ne répond dans le monde extérieur. Or, une chose peut bien être dans l'intellect et ne pas être dans le monde extérieur, sans pour autant que ce soit une erreur : l'erreur, ce serait d'avoir à l'esprit *la forme* supposée *d'un être extérieur* alors qu'elle ne lui correspond pas. Un pur être de raison existe dans l'esprit, non pas *comme forme d'une chose extérieure*, mais *comme mode d'être (ḥukm)* d'un être extérieur, ce qui n'est pas la même chose. Voire, un être comme la possibilité n'existe pas dans le monde extérieur en tant qu'attribut réel (*ḥukm*), mais existe elle-même dans l'esprit comme un sujet d'attribution (*maḥkūm 'alayhā*) : la possibilité n'est apparemment rien, pourtant on en peut dire quelque chose. Ce n'est pas rien.

(Soit dit en passant, cet argument est du même genre que celui qui est utilisé habituellement dans les spéculations sur le non-être, avec toutes les implications eschatologiques que cela comporte : généralement, dans les controverses entre philosophes et théologiens sur la doctrine selon laquelle « ce qui n'existe plus ne peut plus être à nouveau », il s'agit de savoir si ce non-être est quelque chose malgré tout. Oui, selon certains, car on en peut dire quelque chose (qu'il existera à nouveau, ou non d'ailleurs). Or tout ce à quoi on peut attribuer quelque chose est un sujet. Reste à savoir si à tout sujet de prédication possible correspond un sujet réel).

A n'en pas douter, Rāzī s'inspire dans ses objections, celles du *Sharḥ* aussi bien que celles du *Muḥaṣṣal*, et d'ailleurs plus dans celui-ci que dans celui-là, de celles de Shahrastānī⁷²⁴ :

⁷²⁴ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 97-100 et pp. 213-215.

1) La possibilité est une nature *négative*, donc elle ne produit *rien*.

2) Aucun possible n'a rien en soi qui puisse produire quelque effet à l'existence : (i) rien ne peut rien produire, que le nécessaire par soi, et (ii) tous les possibles ont un *égal rapport* au nécessaire.

En particulier, si la cause de l'existence de la matière est la possibilité de tel ou tel être (d'un intellect en l'occurrence), alors la possibilité *de tout autre* être qu'on voudra peut aussi en produire l'existence. Et si la cause de l'existence de la forme (d'un ciel inférieur) est la nécessité par un autre (de ce même intellect), alors la nécessité par un autre de tout autre être peut aussi bien produire *toute autre* forme.

3) Enfin, si un possible peut causer quelque chose, ce n'est pas en tant que possible, mais en tant que nécessaire par un autre : car la nécessité est plus propre que la possibilité à conférer l'existence. Or, dans le possible, la possibilité est essentielle, la nécessité (par un autre), concomitante ou dérivée : par conséquent, un *concomitant* peut causer une *essence*.

De manière générale, tous les modes de production attribués aux causes sont aussi des propriétés des effets, donc la cause n'a pas plus de raison d'être cause que l'effet.

Ṭūsī doit donc sauver la fonction causale de la possibilité :

1) La possibilité qui n'existe pas vraiment (*lam taṣlah li-l-mawjudiyya*), c'est la *nature* (*ṭabī'a*) de possibilité (la possibilité réelle), pas la *modalité* (*i'tibāriyya*) de possibilité (la possibilité mentale) : *sous ce rapport*, rien n'empêche que la possibilité cause un autre être. Bien plus, nature *affectée de non-être*, négative ou privative (*ṭabī'a 'adamiyya*), n'est pas *non-être* : même *en tant que nature* la possibilité peut bien causer un être. Enfin, la possibilité en tant que nature négative n'est pas une *cause* par soi seule, mais une *condition*, la condition pouvant être, à la différence de la cause, *négative*.

2) Le possible n'existe pas *en tant que possible*, mais *en tant qu'être*. Or l'existence suffit à rendre raison d'une existenciation. Aussi n'est-ce pas en tant que possible qu'il cause un être, mais en tant qu'être. Ensuite, possibilités et existences ne sont pas indistinctes, du moins pas égales. Les possibilités, parce que ce sont des relations de l'essence à son existence et à sa non-existence ; or les essences diffèrent, donc leur possibilité aussi (de même que la relation à la quantité est variable selon la grandeur, la multiplicité etc., et que la relation à la qualité est variable selon l'intensité etc., idem pour toutes les catégories, de même la possibilité d'un effet d'énième degré n'est pas équivalente à la possibilité de l'effet de degré n+1). Quant aux existences, elles diffèrent aussi, selon l'antérieur et le postérieur ou la dignité. Or les conséquences varient en fonction des *conditions* (ex : la chaleur fait noircir un corps humide, blanchir un corps sec). Ainsi, les effets existent nécessairement du fait de la nécessité de leurs causes tout en différant les uns des autres en fonction des conditions : *la nécessité cause l'existence ; la possibilité conditionne la différence*. (Il faut donc croire que, parmi les « choses générales », en tant que causes, nécessité et possibilité soient dissymétriques et n'aient pas le même statut, contrairement à ce qu'affirme pourtant Avicenne).

3) Nécessité et possibilité sont des propriétés relatives (*amrān idāfiyyān*) ; or tout relatif est fonction de ce à quoi il est relatif, donc elles diffèrent selon leur sujet : la possibilité du premier intellect est à la possibilité d'autre chose ce qu'est l'intellect à cette chose (idem pour la nécessité). L'idée selon laquelle toute possibilité (respectivement toute nécessité) est égale est aussi absurde que celle selon

laquelle tout élément produirait le même effet (ex : je me brûle auprès de l'eau comme du feu), ou même tout corps physique (ex : une surface brille devant une montagne comme devant le soleil). De plus, Avicenne n'a jamais dit que la possibilité et la nécessité de l'intellect *créent* (*mubdi'ān*) la matière et la forme, mais que ce sont deux modalités *sous le rapport desquelles* le premier agent crée ce qui leur est analogue (i.e. respectivement la matière et la forme).

L'objection sur la puissance causale de la possibilité est si commune, que Ṭūsī essaie de s'en expliquer devant un objecteur imaginaire qu'il se suscite lui-même dans sa théologie nizarite : « le pouvoir-être n'est pas absolument de l'existant, et n'est pas absolument privé d'être ». Et de faire la différence entre la simple privation (l'absence de la forme humaine dans le sperme) et la négation, qui est synonyme d'impossibilité (l'absence de forme humaine dans le végétal). « Certes, personne ne dira que le pouvoir-être est la cause de l'existence d'une chose par cela qu'il est pouvoir-être [...] mais ce que l'on peut affirmer c'est que le pouvoir-être est la cause de la réceptivité d'une effusion d'existence »⁷²⁵ : la possibilité en tant que possibilité n'est pas cause de *donation*, mais de *réception* d'existence.

On voit donc que pour sauver la fonction causale de la possibilité, on peut proposer une double explication : (Th1) la nécessité cause l'existence, la possibilité conditionne la différence, ou (Th2) la nécessité détermine le don d'existence, la possibilité détermine sa réception. De plus, (Th3) si une cause doit être positive, une condition peut être négative. Enfin, (Th4) toutes les possibilités ne se valent pas en vertu de l'analogie de la possibilité.

Si la question de l'efficience de la possibilité se pose au premier bout de la chaîne, du côté du Principe, une question symétrique se pose du côté de notre monde, à l'autre bout. C'est de l'individuation de la matière et de la diversité des substrats que dépendrait la multiplicité d'actions du dernier principe supralunaire, à savoir l'Intellect agent. Or ce sont les *dispositions* (*isti'dādāt*) qui individualisent une matière, et la disposition est l'équivalent réel, matériel, de la possibilité, conceptuelle. Par conséquent, le statut causal de la disposition est aussi mis en cause par Rāzī (*Ishārāt*, VI, 41)⁷²⁶ :

- Si les dispositions sont *négatives*, elles ne peuvent être une raison suffisante de l'existence des formes (un non-être ne peut rien causer).
- Si les dispositions sont *positives*, et si elles sont causées par les corps célestes, ceux-ci pourraient aussi bien causer directement eux-mêmes ces formes, plutôt que l'Intellect agent.
- Si un corps ne peut causer de forme, il y a apparence qu'il ne puisse pas plus causer les qualités, puissances et accidents corporels.

Or, un corps peut bien causer des accidents, à *certaines conditions* (ex : par sa position). Mais une disposition, elle, n'est pas une cause, mais seulement au mieux une condition de production : la matière étant correctement prédisposée, un agent extérieur passe à l'action. De même que la possibilité ne cause rien, mais conditionne l'action du Premier Intellect et la production du premier corps, le Premier Ciel, au début de la série, de même, la disposition ne cause rien, mais conditionne l'action du Dixième Intellect, l'Intellect Agent qui, produisant les formes, puissances, accidents dans les substrats matériels, cause les corps du monde de la génération et de la corruption à la fin de la série.

⁷²⁵ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 136-137.

⁷²⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 284-285.

Ainsi, Dieu ne crée bien qu'un et un seul effet, si l'on entend par création causation sans intermédiaire. Ce qui ne l'empêche pas de tout causer par degrés – par des intermédiaires. Ces intermédiaires ne sont pas des causes : ce ne sont que des conditions d'action de la cause première. Le *premier* agent reste le *seul* agent. Du même coup, l'autre objection d'Abū I-Barakāt (*Ishārāt* VI, 40 : tout intellect de degré *n* crée à proprement parler l'intellect de degré *n+1* : le premier effet n'est pas le seul « créé ») est résolue. Au passage, on note que la nature de ces intermédiaires a bien changé d'un chapitre à l'autre : au ch. 5, créer sans intermédiaire veut dire créer sans matière, ni temps, ni instrument. Au ch. 6, cela veut dire créer sans intellect. Ici, l'intermédiaire est pris en un sens intellectuel, là en un sens matériel. C'est très différent (et cela peut créer d'autres difficultés : Dieu est censé créer par sa science et la science est généralement considérée comme l'attribut de Dieu dans la mesure où il *est* un intellect (intellect-intelligent-intelligé). Problème : il ne devrait pas y avoir d'intellect au degré du Principe, mais seulement au degré suivant, s'il est vrai que l'intellect n'est qu'un effet du Principe. Premier effet, mais effet quand même).

Par ailleurs, si tout ce que nous venons de dire est vrai, c'est Rāzī qui a raison, et on aurait pu s'épargner bien des heures de peine. On aurait refermé le livre après le chapitre 5, sans rien perdre au change : la théologie du Dieu Tout-puissant est la même chose que la philosophie de la Cause nécessitante, puisqu'il n'y a bien qu'un et un seul Agent. Ṭūsī se serait mis en si grands frais bien inutilement pour la défense d'Avicenne. Nous concluons notre précédent chapitre par ceci, que la singularité philosophique se situe dans la doctrine des causes secondes, comme moyen paradoxal de sauvegarder la liberté humaine. L'existence des intellects immatériels *agents* atteste l'existence d'agents non (purement) nécessités. Or, il nous semble que Ṭūsī nous met dans une contradiction flagrante, puisque d'une part, (Th1) il existe des principes supérieurs (c'est tout l'objet de quatre preuves des *Ishārāt* VI, majeure partie du chapitre le plus long), mais d'autre part, (Th2) il n'y a pas de causes secondes, mais seulement des conditions préparatoires. Il faudrait savoir : si les intellects séparés sont des *principes*, ce sont donc des *causes*. Si ce sont des *causes*, ce ne sont pas des *conditions*. D'ailleurs, le Dixième Intellect n'est-il pas appelé l'Intellect *Agent* ? Il n'y a donc pas qu'un seul et unique Agent. Ce sens du compromis avec les théologiens finit par perdre Ṭūsī.

Cependant, on pressent ce qu'il veut dire, en diminuant l'importance des causes secondes. Causalité requiert au minimum réalité et individualité, existence et distinction. On a assez insisté sur l'indétermination des termes, variables aux déterminations interchangeable, pourvu qu'elles soient de même degré. Les principes premiers sont paradoxalement distincts mais indéterminés. Cependant, ils se distinguent au moins en ceci, par leur effet, que le meilleur cause le meilleur, et le pire, le pire. A chaque degré concourent des causes agentes et patientes : l'acte et la puissance, la quasi forme et la quasi matière. Jusqu'à ce saut entre le dernier Intellect et notre monde, où les sujets serviles ne sont même plus indénombrables, mais rigoureusement infinis. De ces causes, les unes pensent et s'activent, les autres reçoivent et pâtissent. Mais, tout cela a en commun, substances immatérielle et matérielle, intellect et corps, d'être de l'être possible, c'est-à-dire ontologiquement déficient. Ainsi, l'Ordre part du cabinet des Suffisances, transmis dans l'antichambre des Vanités – les Biens Nécessaires, bien que possibles, parce qu'ils s'agitent –, pour être exécutés dans le bureau des Nullités – les possibles aux Petits Souliers, qui reçoivent les directives. Mais d'un côté et d'autre, si ce n'est pas égal par le grade, le titre et le rang, cela communie dans une même ineptie. Cela s'ordonne et s'élève verticalement, mais peut tout aussi bien s'étaler et s'aplatir horizontalement. On croit voir le tableau exact d'une administration centrale : un organigramme de directions et de sous-directions qui prolifèrent à l'infini, dont tous les chefs sont dotés d'un semblant de pouvoir, mais réduits à une impuissance réelle. Qui ne sait qu'il

est de l'intérêt du premier chef de multiplier ses seconds, pour les neutraliser et diluer le pouvoir de degré en degré ? Multiplier les causes secondes pour les priver d'un pouvoir causal, c'est comme multiplier les Compétences pour mieux les réduire à l'impuissance. « J'en sais beaucoup de par le monde / A qui ceci conviendrait bien : / De loin c'est quelque chose, et de près ce n'est rien. »

On peut enfin voir dans le rôle tout simple auquel Tūsī réduit les « causes » secondes par rapport à la Cause première l'image de la fonction modeste du commentateur par rapport à sa source. L'organisation philosophique du monde fournit l'image de la tradition d'une école philosophique, avec sa chaîne de transmission de maître à disciple. Le Prince des savants, Avicenne, est le premier principe d'une science qui se transmet d'intellect en intellect. Dans cette tradition, à l'exception du premier auteur, il n'est aucun créateur, mais que des transmetteurs. Ce sont des intermédiaires, des passeurs – des inter-prètes. Le premier disciple (Bahmanyār) est la « créature » du premier maître, comme on dit trivialement, mais à bon droit, tandis que les autres (Lawkarī, 'Umar Khayyām etc.), qui ne l'ont pas connu directement, subissent l'influence d'Avicenne à la lumière des leçons de Bahmanyār. Le sens même d'un commentaire n'est pas de proposer une nouvelle science, mais de nouvelles perspectives (*i'tibār*) sur la somme de savoir existant. Reste à savoir si une telle tradition est condamnée à suivre la pente inexorable de la décadence, si la perte de sens va à ce point grandissant, de génération en génération, à mesure que l'origine va s'éloignant et les interprètes, se multipliant, que la pensée en soit adultérée : la multiplication porte en soi l'altération et la corruption. Un commentateur, grand traître devant l'Eternel, a pu être à ce point fidèle à son maître, qu'il aura décidé de faire retour au sens de l'origine.

B. Dieu nécessitant = Dieu impotent ?

La question de l'existence des causes secondes comporte deux couches de problèmes superposées. La première touche, comme on vient de le voir, la question de l'unité ou de la pluralité des causes efficientes. Au fond, on en revient toujours à la question fondamentale de l'unité et de l'unicité de Dieu : savoir s'il faut associer d'autres causes à Dieu. Dieu n'agit pas seul. Dans l'ordre des causes finales, la question de l'unité ou de la pluralité des causes est moins controversée : chaque degré d'être est mu par un désir de ressemblance au supérieur, et il peut bien y avoir autant de supérieurs qu'il y a de mouvements divers observables. Mais dans l'ordre des causes efficientes, la même question est plus disputée, pour une raison qui nous renvoie à la deuxième couche : Dieu ne *pourrait* pas agir seul. Si Dieu a besoin de causes secondes, de deux choses l'une : si Dieu a des seconds, il n'est pas unique, mais il a des associés ; qui pis est, s'il a des seconds, c'est qu'il a besoin d'être *secondé*. Ce n'est pas son nombre, c'est son pouvoir qui est ainsi contesté. On a dit que Dieu était souverain et autosuffisant : s'il y a des causes secondes, il n'est ni l'un ni l'autre. Non moins que la vérité, la souveraineté est une et indivisible. Son partage est la première origine de son gaspillage. Sa délégation est le commencement d'un pouvoir faible. La députation n'est pas un signe de bonne santé d'un régime : aux mains de la représentation, le pouvoir s'étiole, l'action manque de résolution, d'ordre, d'exécution. Elle n'a plus cette unité de vision et de visée, donc de sens, dont a besoin une vaste entreprise. Cette multitude mal concertée ne peut avoir pour unique résultat que de semer le tumulte et la confusion à proportion du nombre de transferts de compétences consenties par ce pouvoir qui s'use.

1. L'Un ne crée qu'un seul être, mais le Principe cause tout l'être et chaque être

Repartons de notre problème initial : Dieu ne crée-t-il qu'un seul être ou crée-t-il tous les êtres d'un coup ? Ou pour Dieu, est-ce tout un, comme semble le penser Ṭūsī, qui réduit au même le dilemme d'al-Baghdādī ? On croyait que c'était le désaccord fondamental des philosophes et des non-philosophes. Et ne voilà-t-il pas qu'il n'y a en vérité *aucun problème des causes secondes* pour Ṭūsī, qui feint de ne pas comprendre qu'on puisse imputer aux philosophes un problème de diminution de la puissance divine.

Pour comprendre cela, remontons jusqu'à la preuve de l'existence de Dieu. Une discussion apparemment anodine de la deuxième prémisse de la deuxième démonstration de la preuve de l'existence de l'être nécessaire (IV, 13)⁷²⁷ est particulièrement significative. La première démonstration était très simple : tout possible dépend d'un être nécessaire. La seconde est un peu plus compliquée, qui finit par déduire l'existence nécessaire d'une limite pour toute série continue successive de causes et d'effets. Etant établi que toute série d'effets dépend d'une cause extérieure (IV, 12), il est montré que si la cause extérieure cause *toute* la série, alors elle en cause *chaque* unité (IV, 13). Cela est établi par une preuve par l'absurde : si aucune unité ne dépendait d'une cause extérieure alors soit la totalité, soit certaines unités n'en dépendraient pas, ce qui est faux :

Toute cause d'une totalité (*jumla*) est autre chose que ses unités, car elle cause d'abord des unités, puis la totalité. Autrement, les unités n'en dépendent pas, et si la totalité n'existe pleinement (*tammam*) que par ses unités, elle n'en dépend pas non plus. Certes, il peut bien y avoir quelque chose qui cause certaines unités : mais elle ne cause pas la totalité dans son ensemble.⁷²⁸

Or, une différence d'interprétation décisive se fait jour. Voici comment Rāzī comprend ce paragraphe :

Certaines unités ne causent pas *toutes* les unités (sinon les unités seraient causes de soi ou de leurs causes). Or ce qui n'en cause pas toutes les unités ne peut causer une totalité. Certaines unités ne peuvent donc causer leur totalité.

Ce paragraphe prouverait ainsi que quelques unités prises dans une totalité ne suffisent pas à causer cette totalité. La partie ne cause pas le tout, pas plus que l'addition de quelques unités ne formera la somme maximale. Contresens. Car, observe Ṭūsī, Avicenne détermine d'emblée la cause de la totalité comme *différente des unités*. Il ne saurait donc prouver ce qu'il présuppose : la formalisation de l'argument d'Avicenne par Rāzī entache celui-ci d'une pétition de principe. Non, son sens « le plus vraisemblable », c'est que si la totalité des possibles dépend d'une cause extérieure, alors il est nécessaire que la cause extérieure cause chaque unité *individuellement*. On mesure après coup l'importance de cette indication, quand on voit notre commentateur neutraliser la question de l'existence de causes secondes. Ṭūsī est d'une cohérence sans faille. Dieu cause *tout l'être* et *chaque* être, d'après Avicenne lui-même. Il n'y a donc aucun sens à forcer la différence entre ceux qui pensent que Dieu ne crée que le premier effet et ceux qui pensent que Dieu crée tous les effets. On comprend pourquoi, selon notre commentateur, l'objection ne peut être que terminologique : il est entendu, et *tout le monde est d'accord*, que Dieu à la fois cause *tout l'être*, cause *tout être*, et ne crée *qu'un être*. Avicenne n'a jamais nié que Dieu fût cause de tout ce qui existe – *seul*. Et dans ce cas, les causes à l'intérieur de la série ne causent tout au plus qu'une partie des effets de la série, et non tous – ni toute la série à plus forte raison.

⁷²⁷ *Ibid.*, pp. 35-38.

⁷²⁸ *Ibid.*, pp. 35-36.

On a la confirmation de cette conception, s'il était besoin, dans le commentaire des *Ishārāt* VII, 15, où il est montré que, pour ce qu'il se connaît lui-même, par lui-même, le Principe n'en a pas moins une connaissance universelle⁷²⁹. En effet, il connaît le premier effet et les effets indirects, non seulement *verticalement*, au sens où la série des effets, en tant qu'ordonnée et limitée par le Principe, est « verticalement » finie, mais aussi *horizontalement*, au sens où la série des êtres créés, en tant que série de possibles dépendant tous également du Principe, est « horizontalement » dépendante de sa cause. Le premier mode de dépendance repose donc sur l'analogie de l'être, la seconde, sur le statut ontologique du possible en tant que possible : tous les possibles, quel que soit leur degré ontologique, par lequel ils sont inégaux les uns aux autres, communient, par eux-mêmes, dans une même inconsistance ontologique. Ils diffèrent par le rang, mais sont semblables par leur misère. Le seul Roi peut tout, les Grands mêmes ne peuvent rien. Il fait et défait même les « puissants ». Tous les effets en général et chaque possible en particulier *en tant que possible* dépendent de la cause première. Ainsi, le problème des causes secondes n'est bien qu'un *pseudo-problème*.

2. Principe d'économie

On sait que pour résoudre la question du rapport de l'un et du multiple, il faut introduire un modèle de calcul combinatoire. Mais celui-ci comporte apparemment l'inconvénient de multiplier les causes secondes. Ṭūsī affirme donc que tous les intermédiaires entre l'un et le multiple indénombrable, si grand qu'on voudra, ne sont pas des causes, mais seulement des conditions. Problème : d'après le texte même d'Avicenne, ce n'est pas assez qu'il y ait des conditions d'action de l'Un, il y a aussi des « principes » supérieurs. On peut bien ne pas considérer les aspects, relations et êtres de raison, comme des causes, il n'en reste pas moins des choses, et bien substantielles, elles, et bien efficaces : les Intelligences. L'interprétation nasirienne va donc manifestement à l'encontre de la lettre d'Avicenne : soit toutes les supposées « causes » intermédiaires ne sont que conditions d'action de l'Un, et alors les intellects ont au fond même statut causal que les aspects, soit les intellects sont bien des « principes », et alors l'Un ne produit pas tout tout seul.

Aussi Qūnawī propose-t-il un modèle alternatif au système du monde avicennien, d'autant plus intéressant qu'il s'installe sur le terrain même des philosophes : il oppose à ce système du monde un modèle plus économique, *sur la base même des principes philosophiques*, qui éviterait de multiplier les causes *praeter necessitatem*⁷³⁰ : si (i) les essences ne sont pas créées, sans pour autant exister réellement (*umūr wujūdiyya*), si (ii) il n'y a bien qu'une sorte d'existence commune à toutes les essences et si (iii) le monde n'est rien d'autre que ces essences en tant qu'elles possèdent cette existence univoque alors :

- 1) le premier effet du Réel peut être l'être universel (qui inclut le premier intellect etc.) – et *non pas ce premier intellect* ;
- 2) tous les êtres peuvent être liés au Réel *non par une série ordonnée*, mais de telle sorte que les intellects et autres intermédiaires ne soient que des *conditions* de l'acte par lequel le Réel communique cette même existence à tout ce qui est (*fi'l ijādī*), en tant que commune mesure (*qadar mushtarik*) participée sous divers rapports et faisant le lien entre le Réel et le reste.

⁷²⁹ *Ibid.*, pp. 326-327.

⁷³⁰ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 66-67.

Cela permet de concevoir un modèle à trois degrés :

- (1) Le Réel est source d'émanation, *mufīd* (ce qui est la fonction de l'agent, *fa'āl*, selon les philosophes mêmes).
- (2) Les intellects et autres intermédiaires seraient des conditions de perfectionnement des dispositions des essences (et non des causes d'existence) – tout de même que, selon les philosophes mêmes, les causes inférieures ne sont que des conditions préparatoires.
- (3) Les essences seraient douées de deux espèces de dispositions :
 - l'une avant même que le Réel ne les fasse exister, à savoir une disposition première universelle et incréée de l'essence à recevoir l'existence ;
 - les autres actualisées dans l'existence en fonction des propriétés des essences une fois réalisées, à savoir les dispositions particulières réelles créées.

Et ainsi, il y aurait deux niveaux de causalité, dissymétriques :

- (1) une et une seule cause réelle : le Réel ;
- (2) des conditions préparatoires qui ont pour effet d'actualiser les dispositions particulières par l'intermédiaire de l'existence.

Remarquons que cela serait assez congruent avec ce que Tūsī affirme lui-même, à savoir que Dieu « cause tout l'être », en telle façon qu'il n'y a qu'une cause et que tout le reste n'est que conditions. Or, il est là regrettable que Tūsī ne discute pas ce modèle, sous prétexte qu'il serait le fruit d'une connaissance mystique, alors même qu'au contraire Qūnawī le développe sur la base des principes philosophiques.

3. Nouveau problème : la question de l'intercesseur entre Dieu et le monde

Si Dieu ne crée qu'un seul effet, pour un Dieu généreux, l'œuvre n'est pas très ubéreuse. Le Riche est finalement assez pauvre. Si Dieu n'est pas très prodigue, la doctrine avicennienne, elle, n'est pas avare – en difficultés.

Tous les adversaires d'Avicenne s'accordent cependant avec lui en ceci : l'échelle des causes et des effets croise le rez du sol des possibles. Sauf qu'il y aurait une différence d'accent : les philosophes accordent plus, et même trop, à la série verticale ; les théologiens et les soufis, au plan horizontal. Pour les philosophes, l'unité et la transcendance divines se soutiennent d'autant mieux qu'il y a des intermédiaires entre Dieu et le monde – comme une « zone tampon », un « cordon sanitaire » ou un « glacis protecteur » ; pour les autres, elles se soutiennent d'autant mieux que la création est étalée au même niveau : à ce seul prix, Dieu a un *égal rapport* à tout. C'est ce que les philosophes contestent : le rapport peut bien être le même sans être égal ; il est analogique. Le nœud de la discussion est toujours la confusion qui s'opère dans les esprits entre communauté, identité et égalité. Celles-là ne comportent pas celle-ci, bien au contraire.

Le dilemme est donc celui-ci : ou bien Dieu crée tout, mais il est multiple ; ou bien il est un, mais il ne crée pas tout. Selon une objection commune, le scénario cosmogonique des philosophes condamnerait même ceux-ci à l'aporie : le Dieu d'Avicenne ne peut créer *ni un seul, ni plusieurs* êtres. Car d'un côté, si l'un cause le multiple, il est multiple par essence ; mais de l'autre, si l'un ne cause que de l'un, à l'inverse, non seulement l'effet doit être un sous tout rapport (en vertu du PCU), mais même, alors, le Principe et son effet partagent une commune mesure (*munāsaba*) : en plus de n'être

pas un, voilà que Dieu n'est pas transcendant. Ainsi, en vertu du PCU, Dieu ne crée qu'un seul effet. Mais s'il est vrai que c'est par le Premier Intellect qu'il cause tous les autres, cela voudrait dire que tous ces autres sont redevables de leur existence à l'Intellect plutôt qu'à Dieu.

C'est pourquoi Shahrastānī, lui, propose de remplacer la doctrine que l'Un ne crée que de l'un, par celle-ci que l'Un crée tout sur un mode à la fois universel et particulier⁷³¹. Ainsi, Dieu crée à la fois l'un et le multiple en vertu d'une relation à la fois, respectivement, universelle et particulière : l'universel (au sens de l'Un-Tout) se particularise de degré en degré jusqu'à l'un créé, et le particulier se généralise de degré en degré jusqu'à l'universel. En effet, pour le théologien, le problème de la doctrine philosophique est que Dieu ne se rapporte à sa création que par l'intermédiaire de cet un de second ordre : de manière dérivée (*'alā ṭarīq al-luzūm wa l-tab'īyya*). Or tout devrait se rapporter à Dieu en même façon : en tant que possibles, tous les êtres sans exception, uns ou multiples, intellects ou corps, substances ou accidents, dépendent d'une cause, sont également dépendants. La création neutralise les différences : « Il faut donc que le Premier Principe soit le principe *de tout en même façon*, tandis que les êtres intermédiaires se situent dans l'intervalle en vertu d'une différence de degré »⁷³².

Or pour Ṭūsī, il faut bien que Dieu ne crée qu'un seul effet, pour n'être pas multiple. Et, cependant ce transfert d'unité s'opère lui-même par degrés, de sorte qu'il n'y a pas à craindre que la commune mesure annule la distinction de l'Un transcendant. En effet, cette unité, d'après la doctrine ismaélienne, en passant de Dieu à la créature, se dégrade en passant par ces trois stades⁷³³ :

- l'unité (*waḥda*) = l'un absolu en soi ;
- la différence (*mubāyana*) = l'un non créé, en tant qu'il se rapporte à Dieu ;
- la ressemblance (*mushābaha*) = l'un créé, en tant qu'il se rapporte aux créatures.

Bien plus, outre qu'il n'y a pas à craindre l'associationnisme par assimilation de l'Un incréé à l'un créé, il n'y a pas à craindre un transfert de dépendance de la création au premier créé plutôt qu'au créateur. La doctrine selon laquelle Dieu ne crée proprement qu'un seul effet signifie non pas que *la multiplicité ne dépend que de l'intellect et non de Dieu*, mais que *la multiplicité peut dériver de l'Un par un intermédiaire*.

Qūnawī voit bien aussi que le problème réside dans la relation d'ordre entre les deux relations, verticale et horizontale, entre Dieu et le monde⁷³⁴. Il assure connaître par l'expérience mystique (*taḥqīq dhawqī*) que toutes les choses sont liées à Dieu sous deux rapports : (1) en *série ordonnée*, (2) par un *rapport direct*. Or ce double rapport conviendrait mieux à la perfection et à la transcendance (*tanzīh*) de Dieu (c'est précisément parce qu'il se rapporte à *tout*, que Dieu est *au-delà de tout*), que le seul premier rapport qu'établissent les philosophes. A l'inverse de leur doctrine, pour les mystiques (*ahl al-istibṣār*), c'est justement parce que le Réel est un sous tout rapport, qu'il doit avoir *un seul* et même rapport à toute chose. Pour les philosophes, le moyen de sauver l'unité de l'essence divine est de multiplier les relations extérieures à l'essence. Pour notre soufi, c'est se mettre en dépense inutilement : Dieu est *un*, il a *un* rapport à tout, il n'y a pas à chercher plus loin. Mais il n'en demeure pas moins que tout possible dépend du Réel sous au moins deux rapports : 1) tout possible a un rapport réel à l'unité divine : en fonction de quoi le Réel donne plus ou moins

⁷³¹ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 115-122.

⁷³² *Ibid.*, p. 119.

⁷³³ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁷³⁴ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 68-69.

d'existence à tel possible plutôt qu'à tel autre. Puis 2) la multiplicité vient à l'existence précisément en tant que multiplicité de tel ou tel possible dans la mesure où la multiplicité est un concomitant de la possibilité et un attribut du possible. Donc le possible a au moins deux rapports à la cause d'existence : 1) en tant qu'il est, 2) en tant que plus ou moins multiple selon le degré. Ainsi, les possibles, en vertu de leurs prédispositions, reçoivent du Réel plus ou moins d'existence dans la mesure où *en eux-mêmes*, ils sont plus ou moins multiples. L'attribut d'existence et la modalité de nécessité sont les plus forts dans les premiers d'entre les possibles et la lumière divine n'y faiblit pas comme dans les intermédiaires : ils reçoivent l'émanation du Réel sans intermédiaire, comme le premier intellect.

La solution du mystique paraît un peu expéditive : pour éviter d'imputer la création du multiple à l'Un, qu'à cela ne tienne, on l'attribue au possible en soi et à ses prédispositions intrinsèques. C'est une manière d'évacuer la question à peu de frais, bien plutôt que de la résoudre.

Derrière la question de l'un et du multiple, qui commande la théorie philosophique de la création sans intermédiaire ou *ibdā'*, apparaît un autre problème qui, pour ce qu'il n'en est que dérivé, n'en est pas moins grave : derrière l'idée selon laquelle il y a un intermédiaire entre Dieu et le monde, il y va de rien moins que de la possibilité de l'imamologie et de l'eschatologie nizarites d'une part, du soufisme d'autre part : dans tous les cas, de la place des maîtres spirituels dans le système. Dans le *Maṣāri'*, ce que mettent en lumière les arguments *ad hominem* de Ṭūsī contre Shahrastānī, c'est que la doctrine avicennienne est la seule qui soit propre à garantir la doctrine shī'ite de la nécessité de l'existence de l'imam, avec son corollaire eschatologique de la fonction de l'imam comme intercesseur sur la voie du retour à Dieu⁷³⁵. L'idée de la médiation du Premier Intellect, loin qu'elle ait de quoi choquer un shī'ite, n'a rien que d'agréable pour lui : que l'on remplace Intellect par Imam, et l'on a tout ce qu'on cherche : un et un seul intercesseur entre Dieu et le monde dans le sens de l'Origine (de la création) comme dans celui du Retour (de la résurrection). L'Imam est, comme l'Intellect, celui par qui tout vient à l'existence, celui par qui tout revient à la surexistence. Celui par qui la création est instituée, celui par qui elle sera rachetée. Il est le Médiateur. Le problème n'est pas qu'on appelle cet intermédiaire « imam », « intellect », ou comme on voudra, c'est qu'on reconnaisse qu'il y ait, entre l'un pur incréé et le multiple, encore de l'un pur, mais créé.

De même, dans la correspondance avec Qūnawī, on voit que l'enjeu de la doctrine avicennienne est la possibilité même de la mystique. Le premier intellect n'est pas le seul prétendant possible au titre de premier effet. Il y a aussi certains hommes de Dieu (*ahl Allāh*), qui connaissent un « état spécial » (*al-wajh al-khāṣṣ*) dans lequel ils reçoivent en partage un lot abondant et continu de l'effusion divine. Les premiers d'entre les possibles sont les hommes les plus forts, les plus près d'être uns, nécessaires, réels : parfaits. S'il n'y en a pas positivement de démonstration, il n'y a pas davantage de démonstration que c'est impossible, d'autant que les preuves philosophiques en faveur de la thèse contraire selon laquelle Dieu ne crée qu'un seul effet sont faibles.

4. Nouveau problème : le scandale philosophique de l'impuissance divine

On a assez vu que, à l'horizon de la *question du rapport de l'un et du multiple*, c'est la *question de l'existence des causes secondes* que l'on voit poindre. Mais, qui plus est, à l'horizon de la question des causes secondes, c'est celle *de la puissance divine* qui surgit. Si Dieu ne crée qu'une, et une seule, chose, c'est qu'il ne serait pas en son pouvoir de pourvoir à toute chose.

⁷³⁵ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 118.

Dans les précédentes discussions, Shahrastānī met en question la légitimité d’attribuer à d’autres qu’à Dieu un pouvoir qui pourrait revenir en propre, et à bon droit, à Dieu. Si le Premier Intellect, un, peut produire une dyade (un intellect et un corps), et qui pis est, si l’Intellect agent peut produire d’un seul coup une infinité de formes en une seule fois sans être multiple, l’Être nécessaire le peut à plus forte raison : « Il est puissant sur toutes choses » (64 : 1)⁷³⁶. Cette procuration est une aberration : elle conteste la Toute-Puissance divine. Il s’y ajoute que, en plus de rabougir la puissance, elle rabote la science divine (car si pour Dieu, connaître, c’est créer et si Dieu ne crée qu’une seule chose, alors il ne connaît qu’une seule chose). Ṭūsī proteste contre l’homologation de Dieu et tel ou tel Intellect, pour cette raison déjà vue que, au stade de l’Intellect agent, on se donne déjà un multiple constitué (plusieurs matières), qu’il s’agit précisément d’expliquer.

Par une curieuse ironie du sort, par la suite, la théologie duodécimaine de Ṭūsī va prendre une direction tout à fait opposée à la doctrine philosophique, opposition encore accusée par Ḥillī, exactement pour cette raison théologique : dès lors qu’on accorde le primat absolu à l’attribut divin de Toute-Puissance, ce que fait en effet notre auteur dans *Tajrīd al-i’tiqād*, on ne peut plus soutenir que Dieu ne crée qu’un seul être : le Dieu des philosophes est un impuissant – et Ṭūsī n’est plus avicennien. La thèse selon laquelle Dieu ne crée qu’un seul être à proprement parler est donc encore celle par laquelle le scandale arrive dans la théologie duodécimaine, pour des raisons non plus de prophétologie, d’imamologie, d’eschatologie, mais de théologie à proprement parler : une question d’attributs divins. Ḥillī conteste l’ordre avicennien de la création, et par le plus complet renversement qui soit, car il réduit les nouveaux dogmes duodécimains de Ṭūsī à ceux de l’adversaire ash‘arite qu’il a toujours combattu, Ṭūsī devenant un *quasi-ash‘arite adversaire des philosophes* en tant qu’il accorde le primat à l’attribut de Toute-Puissance de Dieu (le premier et principal attribut de Dieu est d’être *qādir mukhtār*)⁷³⁷ ; or il est impossible que (Th1) Dieu soit à la fois Tout-Puissant, que (Th2) de l’un n’émane que de l’un, et de là (Th3) que seul le premier effet soit créé à proprement parler. C’est encore un moyen de battre en brèche la conception du Dieu nécessitant des philosophes :

Il est inconcevable qu’il y ait un intermédiaire.

Je [Ḥillī] dis : ayant achevé de prouver son objet, il aborde les types d’objections de l’adversaire et le moyen d’y répondre. L’objection consiste à dire : votre preuve prouve que *la cause du monde* est douée de choix, mais elle ne montre pas que *le nécessaire* est doué de choix : le nécessaire peut être nécessitant par soi et avoir un effet qui cause le monde par choix. La réponse consiste à dire qu’il n’est pas concevable qu’il y ait un tel intermédiaire, parce que nous avons montré que le monde, en totalité et en ses parties, est originé ; or on entend par « monde » tout ce qui est autre que Dieu, donc il n’est pas concevable qu’il y ait un intermédiaire entre l’essence de Dieu et les autres êtres.⁷³⁸

Nous voudrions avoir montré que Ṭūsī tâche d’expédier un vrai problème du système avicennien, qui est le dilemme, reproché à Avicenne par tous ses adversaires, entre les causes secondes et la Toute-Puissance. Soit l’un ne produit que de l’un, Dieu ne crée qu’une chose et tout le reste par intermédiaire : aussi ne peut-il pas tout sur tout. Dieu donnerait pour ainsi dire la première chiquenaude et le monde ne cesserait plus ensuite de tourner de lui-même. Soit Dieu produit tout d’un coup et rien de ce qui est n’échappe de près ou de loin à la puissance divine. Or notre commentateur vide le dilemme et en concilie les termes : Dieu cause tout, *omnes et singulatim*, mais pas *de la même manière*. La cause complète est, de degré en degré, de plus en plus complexe. Elle

⁷³⁶ *Ibid.*, pp. 121-122.

⁷³⁷ Voir Ḥillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, III, 2 « Des attributs de Dieu », §1 « Que Dieu est puissant et doué de choix », p. 259 sq.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 259.

prolifère en se dégradant. On comprend bien ce que cela veut dire pour les êtres de raison, aspects et points de vue, négation et relations, modes de l'être, dispositions : simples conditions de production. Mais le statut des intellects reste flou. Ce sont des « principes », donc exerçant une action, mais possibles, donc sans puissance – à l'image de fonctionnaires du Prince, sans doute. Une chose est sûre : le transfert de souveraineté ferait de Dieu un Roi fainéant (un Roi qui ferait néant, ou presque). On sait ce qui finit par arriver au Père qui s'aviserait de gouverner avec des maires : on le tond et on le dépose.

III. Nouvelle théorie de la science divine : la connaissance de Dieu comme calcul

La théorie de la science divine occupe une place singulière dans les *Ishārāt*. Elle n'a encore été qu'effleurée à l'occasion de l'introduction de la notion de Providence : c'est ce paragraphe qui achève les preuves de l'antifinalisme théologique des philosophes. Mais la principale thématique intervient en VII, 12-23, s'attachant au mode de connaissance divine en lui-même, et dans la mesure où cela engage deux ordres de problèmes théologiques majeurs, l'*unité* et l'*action* de Dieu, le chapitre de l'essence et le chapitre des actes : comment Dieu peut-il connaître toutes choses tout en étant un et simple ? Quel rapport y a-t-il en Dieu entre savoir et faire, penser et créer ? Or ce sujet de la science divine apparaît dans le chapitre des *Ishārāt* qui introduit à l'eschatologie, *fī l-tajrīd* : la science divine est traitée dans la continuité des preuves de la survie de l'âme humaine et de ses perfections, connaissances et habitus stables. Et surtout, elle ouvre une autre question non moins importante du chapitre de l'action divine, à savoir la théodicée et l'inclusion du mal dans la Providence, qu'on a déjà traitée.

A. Problème : trois thèses incompatibles ? Dieu est un sous tout rapport ; Dieu est savant ; Dieu est immuable

Pour aborder le problème de la nature et de la modalité de la science divine, Avicenne a besoin d'établir certaines prémisses quant à la nature du rapport entre l'intellect et les intelligibles (VII, 7-12)⁷³⁹. Ce sont ces prémisses qui marquent la transition entre survie de l'âme humaine et science divine. Nous les réservons pour un autre chapitre, parce que l'enjeu est ailleurs : il y va d'une rupture d'Avicenne avec la théorie de la connaissance péripatéticienne et la triple identité noétique du sujet, de l'objet et de l'action, de l'intellect, de l'intelligible et de l'intellection. Ce qui est intéressant, c'est que c'est là l'un des rares points de la doctrine avicennienne auxquels Tūsī n'adhère pas, et il ne se fait pas faute d'afficher son désaccord, au mépris des principes mêmes de sa méthode exégétique.

1. Premier problème : sur le rapport entre science et action divines

Avicenne établit d'abord que le principe nécessaire par soi et les principes supérieurs sont intelligents (*Ishārāt* VII, 13-14)⁷⁴⁰. On peut distinguer plusieurs sortes d'intelligibles.

D'une part, ils peuvent être *actifs* ou *passifs*. En effet, la connaissance peut être *active*, *'ilm fi'lī* (ex : une action réfléchie ; je pense mon action, puis je la produis dans le monde extérieur en accord avec ma pensée) ou *passive* (ex : je perçois la forme d'une chose visible dans le monde

⁷³⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 319-324.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, pp. 325-326.

extérieur, puis seulement je pense cette chose). Ici, la connaissance est produite en moi par la chose extérieure ; là, elle produit la chose dans le monde extérieur. Or, sous ce premier rapport, le Principe ne peut être affecté par autre chose : il faut donc qu'il ait une connaissance active.

D'autre part, les intelligibles peuvent être *par soi* ou *par un autre*. En effet, de deux choses l'une : soit ils sont produits par une cause active (un intellect agent) dans une substance passive (un intellect potentiel) ; soit ils sont produits dans un intellect non pas par une cause extérieure, mais par lui-même (un intellect immatériel pur). D'ailleurs, si l'on régresse dans la série des intellects actifs/passifs, il faut bien qu'il y ait un premier intellect absolument actif par soi : le Principe nécessaire connaît par soi, non par un autre.

Ainsi, Dieu connaît non seulement de manière *active*, mais *par soi*. On voit bien l'homologie de structure entre la preuve de l'existence nécessaire par soi et la preuve de la connaissance active par soi de Dieu : on remonte chaque fois la série des effets jusqu'à une cause première de manière à éviter la régression à l'infini.

Voici les premiers doutes de Ṭūsī sur la théorie avicennienne de la connaissance⁷⁴¹ :

- (Pb1) Une même substance ne peut être à la fois active et passive. Aussi la substance pensante ne peut-elle produire d'elle-même en elle-même les choses qu'elle pense.
- (Pb2) Si un intellect en puissance ne peut être actualisé que par un intellect agent extérieur, la substance pensante ne peut pas être actualisée, et donc penser, par soi-même.

Dans les deux cas, il y va de la possibilité de la pensée, divine singulièrement, comme *causa sui* ou auto-affectation, comme on voudra, selon qu'on l'envisage du point de vue de son activité ou de sa passivité. Tout de même que Dieu ne peut pas être *causa sui au point de vue de l'être* (son essence ne peut causer sa propre existence), faute de quoi il serait à la fois cause et effet de lui-même, il ne peut pas l'être *au point de vue de la connaissance* (sa pensée ne peut causer les choses qu'il pense). Autrement dit, une substance pensante ne peut pas s'auto-affecter. Objection d'autant plus curieuse, du reste, que, selon les mots mêmes de Ṭūsī, l'impossibilité de s'auto-affecter est le fait d'une pensée *en puissance*. Or, comment Dieu saurait-il avoir une pensée non actuelle, lors même qu'on vient de dire qu'il a une *connaissance active* ? On saisit mal pour l'instant l'arrière-pensée de notre commentateur.

Etant établi que la connaissance du Principe est active et par soi, Avicenne montre ensuite que le Principe a connaissance de *soi et de tout* (VII, 15)⁷⁴².

2. Second problème : sur le rapport entre unité et science divines

On voit venir évidemment la principale difficulté qui se profile : à savoir que si Dieu se connaît lui-même, et s'il connaît tout, c'est-à-dire les autres choses aussi bien, il doit être non pas un, mais multiple. Principale difficulté donc, puisque c'est celle qui remet à nouveau en cause le *tawhīd*. On aurait pu aussi bien faire entrer ce débat dans celui sur le rapport de l'un et du multiple, tant il est vrai que toutes les questions s'interpénètrent intimement et profondément. Qu'il soit entendu, en tout cas, qu'après le problème de *l'action divine* (l'un ne produit que de l'un), le problème de *la science divine* est le second point de possible subversion du dogme de l'unicité divine. D'après Avicenne :

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁴² *Ibid.*, pp. 326-327.

L'être nécessaire se pense nécessairement lui-même par soi, comme on l'a vu, et pense les êtres suivants dans la mesure où il les cause et où c'est de lui que vient leur existence. Et il pense toutes les autres choses dans la mesure où elles sont nécessaires, dans leur série ordonnée, verticalement et horizontalement, par un être qui descend de lui. (VII, 15)⁷⁴³

On pourrait objecter que si les *cogitata* ne deviennent pas identiques (*tattahid*) à la chose pensante, ni les uns aux autres, comme on l'a vu, puis si l'on a admis que l'être nécessaire pense toute chose, alors celui-ci n'est en réalité pas un, mais il y a multiplicité. Réponse : étant donné qu'il se pense lui-même par essence, et qu'en plus, il ne subsiste (*qayyūmiyyatuhu*) comme pensée de soi par soi, qu'en telle façon qu'il doive penser le multiple, le multiple ne survient que de manière dérivée et postérieure, mais n'est pas interne à son essence, pas plus qu'elle ne le constitue. De plus, il survient de manière ordonnée : aussi la multiplicité des conséquences de son essence, qu'elle soit ou non hétérogène à son essence, ne rompt pas son unité. La multiplicité des conséquences, relatives ou non, la multiplicité des négations, et par là même celle des noms n'affecte pas le Principe, mais cela n'a aucun effet sur l'unité de son essence. (VII, 17)⁷⁴⁴

Le Principe se connaît soi-même. Or il cause le premier effet. Donc il se connaît aussi en tant que cause. Or la connaissance complète de la cause complète entraîne la connaissance de l'effet (par essence, de ses concomitants et des effets de ses concomitants). Donc le Principe connaît non seulement son effet direct mais ses effets indirects, doublement subordonnés : verticalement (la série transitive descendante des effets graduellement hiérarchisés) et horizontalement (la série des possibles également dépendants du nécessaire). Ainsi, le Principe connaît : (1) soi-même, (2) son premier effet, (3) tous ses effets indirects, conséquences du premier effet.

De là, la science du Principe ne contredit pas son unicité (VII, 17)⁷⁴⁵, comme on pourrait le croire à partir des prémisses précédentes :

Les intelligibles ne deviennent, pour ce qu'ils sont intelligés, ni identiques à l'intellect (d'après VII, 7), ni entre eux (d'après VII, 8), mais ce sont des formes distinctes établies dans la substance intellectuelle (d'après VII, 12). De plus, le Principe nécessaire intellige tout (d'après VII, 15). Et les intelligibles intelligés par le Principe sont des formes distinctes établies dans son essence : donc l'essence du Principe nécessaire n'est pas réellement une, mais multiple.

Or il n'en est rien : le Principe se pense lui-même par soi. Or c'est précisément cette même essence du Principe qui cause la multiplicité. Et cette multiplicité des formes est une série d'effets et de conséquences du Principe ordonnée selon l'antérieur et le postérieur : la multiplicité est postérieure à l'essence du Principe comme l'effet à la cause. Si le Principe pense cette multiplicité, c'est donc de manière concomitante. En effet, il est un par essence, donc non constitué par un multiple. Dès lors, le Principe peut bien à la fois être un et penser le multiple. De manière générale, une cause peut être une et ses effets dérivés multiples, qu'ils soient établis en son essence ou distincts d'elle : la *multiplicité causée établie dans l'essence* de l'Un subsistant par soi, antérieure par la causalité et par l'existence, n'implique pas de *multiplicité d'essence*.

Seconde série de doutes de notre commentateur, visant donc la nouvelle théorie avicennienne de la connaissance. En effet, Avicenne a d'abord nié la théorie de la connaissance péripatéticienne (qu'il prête à tort à Porphyre, mais peu importe) : les intelligibles ne se rendent identiques dans l'intellection ni à l'intellect ni aux autres intelligibles. Il faut donc que la pensée ne

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 330.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, pp. 330-334.

soit pas constituée de l'identité noétique de l'intellect, des intelligibles et de l'intellection, mais par autre chose : Avicenne appelle cela « fixation », *taqarrur*. Les intelligibles sont inhérents de manière stable dans leur sujet.

Notons au passage que ce faisant, qu'Avicenne ne s'est certainement pas facilité la tâche en niant la doctrine péripatéticienne, car, qu'on soit ou non d'accord avec elle, elle garantit à moindres frais l'unité divine. Le penser est identique au pensé : tout cela fait un (*ittihād*), et basta. Pour ce qu'il pense la multiplicité des formes, Dieu n'en serait pas moins un dans la mesure où le pensé se résorberait dans l'unité du pensant. Or il n'en est rien, Avicenne n'en veut pas.

Si Ṭūsī ne veut pas de la théorie de la connaissance péripatéticienne, il ne veut pas davantage de la théorie de la connaissance avicennienne⁷⁴⁶. Car si les concomitants du Principe sont établis dans son essence, alors :

- (Th1) Une même chose peut être à la fois agente et patiente.
- (Th2) Le Principe n'a d'attributs ni relatifs, ni négatifs (d'après Rāzī).
- (Th3) Le Principe est le substrat de ses effets possibles et multiples.
- (Th4) Le premier effet n'est pas distinct de l'essence du Principe.
- (Th5) Toute chose existe par l'intermédiaire d'une chose, non pas distincte de l'essence divine, mais inhérente à elle.

3. Troisième problème : sur le rapport paradoxal entre immutabilité et science divine

Après avoir articulé les deux plans de l'unité et de la multiplicité de manière à sauvegarder l'unité divine malgré la science divine (et la multiplicité de ses objets), il s'agit maintenant d'articuler les deux plans de l'éternité et de la temporalité, de manière à sauvegarder l'éternité divine malgré la science divine (et la temporalité de ses objets).

La question de la science divine est un peu contrariante. On a prouvé tant qu'on a pu que l'essence divine ne dépend de rien. D'abord, comme elle est séparée, elle peut se connaître soi-même (*Ishārāt*, IV, 26). Mais être séparé veut dire n'avoir de lien à rien d'autre (*al-ta'alluq bi-l-ghayr*) – même pas aux autres essences. Puis, comme elle est parfaite, elle ne dépend de rien d'autre – d'aucun attribut, qu'il soit par soi ou par un autre (VI, 1). Mais revenons un instant aux acquis du chapitre de « psychologie ». S'il ne suffit pas de définir la connaissance comme relation, connaissance ne va pas sans relation : connaissance implique relation, si elle ne s'y réduit pas. En tout état de cause, si Dieu connaît et si la connaissance implique relation, il faut que, d'une manière ou d'une autre, l'essence de Dieu se rapporte à son autre. Car connaissance implique relation, et relation implique dualité et altérité. Allons plus loin : les termes sont censés précéder la relation, selon un principe mille fois réitéré. Ainsi, ce n'est pas tout qu'en Dieu, la science soit l'essence, que l'essence soit une, et donc que la science soit une : Dieu connaît la multiplicité des êtres du monde *extérieur*. Ce n'est plus Dieu qui est indépendant des autres, ce sont ces autres qui ont l'air de subsister de manière indépendante par rapport à Dieu, et c'est désormais à Dieu de se rapporter à son autre pour le connaître.

Il n'est plus temps de discuter l'existence des relations de l'essence divine aux autres. Ce qu'il faut, c'est que ces relations n'affectent pas l'essence. Aussi, en *Ishārāt* VII, 19⁷⁴⁷, Avicenne divise-t-il

⁷⁴⁶ *Ibid.*, pp. 330-331.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, pp. 338-342.

les attributs selon qu'ils changent ou non, quand les choses extérieures à l'essence de leur sujet changent. On voit venir la suite : le Principe nécessaire n'a pas d'attributs de la première sorte.

En effet, il y a trois sortes d'attributs :

- (1) des attributs établis dans le sujet et n'impliquant nulle relation à autre chose ;
- (2) des attributs non établis dans le sujet et impliquant une relation à autre chose ;
- (3) des attributs établis dans le sujet mais impliquant une relation :
 - (3.1) sans que le changement du corrélat implique de changement dans le sujet (ex : la puissance : quand Zayd se repose, le principe qui a le pouvoir de mouvoir Zayd ne devient pas pour autant impuissant par essence).
 - (3.2) telle que le changement du corrélat implique un changement dans le sujet (ex : la science : quand Zayd sort, l'idée que Zayd est à la maison n'est plus vraie).

Les attributs de relation (3.1) comportent une relation 1) à quelque chose d'*universel* de manière *première* et *essentielle* et 2) aux *particuliers* subsumés par cet universel de manière *seconde* et *inessentielle*. Ces attributs sont donc invariables. En revanche, les attributs (3.2) comportent une relation *immédiate* à un objet *déterminé*, sans rapport à un autre objet premier ni, encore moins, universel. Voire, même quand ces attributs se rapportent à un universel, ils ne peuvent se rapporter à un particulier subsumé par cet universel, qu'ils ne changent et n'établissent de nouvelles relations (ex : pour savoir que l'homme est un corps, il faut savoir que l'animal est un corps, *et* que l'homme est un animal : il faut donc établir de nouvelles relations et cela entraîne de nouvelles dispositions de l'âme). Ce changement d'objet affecte ainsi (1) les relations, et par suite (2) l'attribut lui-même, d'où aussi (3) son sujet. Ainsi, un sujet possédant ce genre d'attributs variera en fonction des relations de ces attributs.

De là est déduit le principe universel suivant⁷⁴⁸ : pour tout sujet non soumis au changement :

- ses attributs stables et non relatifs ne peuvent changer ;
- ses attributs stables, mais relatifs et variables peuvent changer ;
- les relations concomitantes aux attributs stables, relatifs et invariables peuvent changer, mais seulement si ce sont des relations *secondes* et *lointaines*, non des relations *premières* et *prochaines* (sinon la variation de la relation entraîne une variation de l'attribut du sujet, qui entraîne à son tour une variation du sujet).

Ṭūsī est poussé par Rāzī à apporter un petit complément. Si la relation est un être réel, et qu'elle est variable, dira-t-on que les attributs réels sont aussi variables ? Non, de la variation de la relation à la variation de l'attribut du sujet, la conséquence n'est pas la bonne, pour au moins deux raisons : d'abord, c'est que la relation variable peut n'affecter le sujet et ses attributs que *par accident* et non *par essence* (comme on l'a vu avec l'attribut de puissance : ce n'est pas parce qu'il cesse de mouvoir Zayd, par accident, qu'il perd sa faculté de mouvoir en général). Ensuite, si l'être de la relation est un être qui, pour ce qu'il est *réel*, n'en est pas moins *mental*, et non pas *concret*, alors *la propriété conçue* peut bien changer, sans toutefois que *la chose* change.

Puis Avicenne approfondit la distinction entre le deuxième et les troisième et quatrième types de relation (VII, 20)⁷⁴⁹ pour conclure ce groupe de sections : la connaissance de l'être nécessaire est immuable (VII, 21)⁷⁵⁰. En effet :

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 341.

Les attributs d'un sujet invariable sont invariables (d'après VII, 19). Or l'être nécessaire n'est pas sujet au changement (d'après le ch. 4). Donc la connaissance de l'être nécessaire est immuable.

Ṭūsī ne semble pas convaincu par cette preuve avicennienne. Du moins, ce lui semble une réponse à un raisonnement de type juridique, consistant à opposer des cas particuliers qui semblent faire exception à la règle générale :

L'être nécessaire qui se connaît soi-même cause tout. Or la connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet. De là, de trois choses l'une : (i) s'il n'est pas *toujours* vrai que la connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet, il n'est pas vrai que le Principe connaisse tout ; (ii) s'il est *toujours* vrai que la connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet, et que les effets soient des particuliers changeants, le Principe a nécessairement une connaissance variable ; enfin (iii) si l'être nécessaire ne peut changer, il ne peut connaître les particuliers changeants.

Notre commentateur écarte cela d'un revers de main : un argument juridique n'a rien à faire dans un livre de philosophie. C'est un raisonnement à ce point ridicule qu'il ne mérite pas qu'on s'y arrête : comme ces imbéciles qui croient mettre en péril une doctrine philosophique, pour ce qu'ils ont un cas particulier à opposer à une vérité générale. D'autant plus qu'il repose sur un présupposé faux : celui selon lequel la connaissance des particuliers varie en fonction du temps. Or l'affaire est réglée : le Principe connaît les particuliers d'une manière universelle – qui ne change pas au cours du temps.

Ṭūsī propose donc *sa* preuve que la science divine est invariable, en réponse à une objection pour lui plus sérieuse :

La connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet, mais pas sa sensation. On ne peut percevoir les particuliers changeants, en tant que changeants, que par les instruments corporels comme les sens etc. L'objet de cette perception ne manque pas d'être sujet au changement. Mais on ne peut les percevoir de manière universelle que par l'intellect, et l'objet de cette perception peut ne pas être sujet au changement. Ainsi, le Principe nécessaire, et tout ce qui n'est pas sujet au changement et, même, tout ce qui pense, ne peuvent les percevoir de la première manière dans la mesure où ils pensent, mais ils les perçoivent nécessairement de la seconde manière.⁷⁵¹

D'où la nécessité de distinguer les deux plans du Décret et de la Prédétermination pour articuler les deux plans de l'universel et du particulier.

4. Une science paradoxale : la connaissance universelle du particulier

Nous voilà donc au fameux problème qui a fait les délices des adversaires des philosophes depuis Ghazālī. Or, de même qu'il vide le problème des causes secondes, Ṭūsī vide également le problème de la connaissance des particuliers pour le reléguer définitivement dans le cabinet des antiquités. Et tout cela par une espèce de goût des compromis que n'aurait certes pas réproposé un Leibniz : Dieu ne crée qu'un seul effet, mais en même temps il cause tout, *omnes et singulatim* ; Dieu fait tout bien, mais en même temps, il ne peut s'empêcher de faire un peu de mal quand même, et du mal certes inévitable, mais agréé... ; Dieu ne pense que soi, mais en même temps il connaît tout, *omnes et singulatim*. Tout cela au moyen de force tours de passe-passe : il ne crée qu'un effet

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 342.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, pp. 342-345.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 343.

directement, mais tout le reste indirectement ; il est et ne fait que du bien par essence, mais il fait un peu de mal, concomitant au bien, par accident ; il ne pense que lui par essence, mais pense tout le reste de manière secondaire et dérivée. Le « concomitant » a du bon, comme on l'a mille fois constaté. Et la logique du « en même temps » n'a pas toujours été l'expression de l'absence de pensée, de projet, de détermination, en un mot de la bassesse (« D'une main flatter la chèvre au cou / Cependant que, de l'autre, on arrose le chou [...] »).

Voici le texte d'Avicenne (*Ishārāt* VII, 18) :

Les choses particulières peuvent être connues comme le sont les universelles, dans la mesure où elles sont nécessaires par leurs causes, quand on les rapporte au principe de leur espèce, qui existe dans leur individu, par lequel elles sont particularisées. Par exemple, une éclipse particulière : car on peut penser que si elle se produit, c'est parce que toutes ses causes particulières concourent. La raison les comprend ou les pense comme elle pense les universaux : non comme une perception particulière et temporelle, dont on juge qu'elle a lieu maintenant, avant, ou après, mais comme quand on pense qu'une éclipse particulière se produit quand la lune apparaît, événement particulier qui a lieu à tel moment, dans telle position. Ensuite, cette éclipse peut bien se produire sans même que le Principe intelligent sache si elle a bien eu lieu ou non, même s'il la connaît de la première manière. En effet, c'est là une autre perception, particulière, qui n'apparaît qu'avec l'objet perçu, et disparaît avec lui. Alors que cette première sorte de connaissance subsiste pour toute une durée indéfinie, même si c'est la connaissance d'un particulier : on sait qu'au cours du passage de la lune entre telle et telle position, il y aura une éclipse déterminée, à un moment déterminé à partir du moment où elle entre dans le premier de ces deux états. Or on sait cela de manière constante, avant que l'éclipse ne se produise, pendant, et après. »⁷⁵²

On y distingue deux modes de perception du particulier. Ce n'est pas assez de percevoir le particulier, on peut encore le percevoir *universaliter* ou *singulatim*. Il faut donc distinguer une perception universelle et invariable des particuliers, ou intellection, et une perception particulière et variable (en fonction de la variation des particuliers) : sensation, imagination, bref tout ce qui passe par l'organe corporel. Mais le Principe, lui, être pensant, ne perçoit et ne peut percevoir que sur le premier mode, y compris les particuliers changeants.

Premier éclaircissement : cette universalité ou particularité est un attribut des représentations (*taṣawwūrāt*), non des jugements (*taṣdīqāt*).

Deuxième éclaircissement : la perception universelle est la connaissance de l'universel *physique*, c'est-à-dire de la nature spécifique instanciée concrètement dans l'individu, non d'un universel logique. C'est la nature qui fait la médiation entre l'universel logique et l'individu, dans la mesure où la « nature » est, disons, bidimensionnelle : elle comporte la dimension universelle en tant qu'*universel* physique, elle comporte une dimension particulière en tant qu'*universel physique*. Or tout individu comporte ce double mode d'être (*ḥukm*) : particulier (avec ses propriétés individuantes) ; universel (abstraction faite desdites propriétés). Et à ce double mode d'être correspond un double mode de connaissance : l'individu particulier concret, ou nature particulière, n'est perceptible que par les sens (par ostension, *ishāra*), l'universel abstrait, ou nature universelle, par la raison (par définition ou description).

Le commentaire de Ṭūsī laisse le sentiment très net que l'abondante littérature laissée par Ghazālī et après lui sur ce sujet est dérisoire. Tout cela n'est qu'un pseudo-problème, qui a fait beaucoup de bruit pour pas grand-chose.

⁷⁵² *Ibid.*, pp. 334-335.

B. Réforme nasirienne de la conception avicennienne de la science divine : une interprétation originale de la science universelle des particuliers

1. D'autres mondes possibles ?

Après ce préambule, il nous semble que Tūsī apporte deux innovations majeures à la théorie avicennienne de la science divine. D'abord, sous couvert d'un apparent accord, mais qui ne va pas du tout de soi, notre commentateur introduit une notion nouvelle de la connaissance universelle du particulier :

Cela étant établi, nous disons que tous ceux qui perçoivent les causes des êtres engendrés, dans la mesure où ce sont des natures, mais aussi leurs états particuliers et leurs modes d'être – rencontre, éloignement, contact, distance, composition, décomposition, par exemple – dans la mesure où ils appartiennent à ces natures, et les choses qui se produisent en même temps qu'elles, avant, et après, dans la mesure où tout cela se produit à des moments qui se limitent réciproquement, de manière à ce que rien du tout ne leur échappe, ceux-là se forment une image du monde, qui correspond à tous ses universaux et particuliers, qu'ils soient stables, ou passent et se renouvellent, et aient lieu à un moment plutôt qu'un autre, tels qu'ils sont réellement, sans aucune différence. Cette même forme correspondrait à d'autres mondes s'il y avait de fait un monde semblable à celui-ci, car c'est une forme universelle qui correspond aux particuliers qui surviennent en leur temps, sans toutefois changer quand ils changent. Voilà ce que c'est que percevoir les particuliers de manière universelle. Revenons au commentaire de l'ouvrage.⁷⁵³

Tūsī expédie de manière cavalière la doctrine de la science divine du particulier, par une méthode maintes fois éprouvée : l'universel et le particulier étant contraires, la connaissance de l'universel et la perception du particulier s'excluent mutuellement. En d'autres termes, Dieu ne peut connaître à la fois l'universel et le particulier sans contradiction : d'une part Dieu pense, mais ne sent pas ; d'autre part, le particulier se sent, mais ne se pense point. *Exit*, donc, le particulier, de la science divine. Sans contradiction, vraiment ? La contradiction, c'est le fait d'attribuer deux propriétés contraires à un même sujet en même temps et sous le même rapport. Qu'à cela ne tienne : il faut, et il suffit, que les deux attributs se disent du même sujet, soit alternativement, soit sous un rapport différent, et le tour est joué : plus de contradiction. On va donc dire que le particulier se perçoit en même temps mais sous deux rapports, *universaliter* par la pensée, *singulatim* par la sensation. Et ne voilà-t-il pas que Dieu peut se mettre à penser le particulier.

Cela ne va pas du tout de soi d'après les termes d'Avicenne. Mais tel est le génie de Tūsī que sa solution conciliante semble découler tout naturellement de l'argument d'Avicenne. Sauf que cela conduit à une espèce de conséquence tout à fait exorbitante par rapport à la pensée d'Avicenne, à savoir qu'il y aurait d'autres mondes possibles, dans la mesure même où le particulier *en tant que particulier* ne se pense pas. Car qu'est-ce que va vouloir dire, pour Dieu, penser le particulier sur un mode universel ? Cela va être penser le particulier *dans son rapport* aux autres particuliers. Mais le particulier comme tel, lui, échappe toujours à la raison. Par conséquent, les mêmes rapports étant inchangés, l'ensemble de leurs termes peut bien s'inverser et se substituer indéfiniment sans aucune conséquence pour la subsistance des rapports. Tūsī fait glisser la pensée divine du côté d'une saisie des rapports, dans une logique de la relation plutôt que dans une ontologie de la substance. C'est ce qui explique aussi bien le fond de la pensée divine comme calcul combinatoire : qu'importe (dans une certaine mesure qu'on essayé de cerner) la nature même des contenus effectifs, ce qui importe, c'est la forme même de leur relation. On ne saurait trop y insister, c'est une vraie logique de

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 337.

l'administration : les rangs et les grades étant fixés, les fonctions et offices y étant distribués, n'importe quel numéro matricule, déterminé par un échelon, peut remplir son office à telle ou telle place à tel ou tel rang, de la manière la plus impersonnelle qui soit. Plus de personne qui tienne, où règne le personnel de service.

Mais ensuite, si la trahison du commentaire par rapport au texte n'est pas manifeste, il nous semble qu'Avicenne ne pense rien, et ne peut rien penser, de tel que la conséquence qu'en tire Tūsī, à savoir que, dans la mesure où d'autres particuliers en tant que tels pourraient aussi bien occuper la place des particuliers actuels, il y a d'autres mondes possibles. Et ce, pour au moins deux raisons : l'une, c'est que, en vertu du nécessitarisme sur lequel nous nous sommes assez étendu, si tout est nécessaire, rien n'est à proprement parler possible, encore moins un monde (le possible étant une perspective, ou une vue de l'esprit, mais ce qui est étant, par la force des choses, nécessité) ; l'autre, c'est que Dieu crée tout ce qu'il pense : si Dieu pensait un autre monde, il existerait ; s'il n'existe pas, c'est qu'il ne le pense pas. On en a dit ailleurs ce qu'il faut, à défaut de ce qui suffit⁷⁵⁴. Ce n'est pas une mince affaire, d'autant plus que, sous couvert, soit de dire la même chose qu'Avicenne, soit d'en tirer la conséquence, le commentateur propose une pensée si radicalement neuve qu'elle est non seulement parfaitement étrangère aux conceptions de sa source, mais contraire à ses principes. Et elle diverge tant et si bien de celle de l'auteur principal que Tūsī a ouvertement conscience de son originalité et rappelle au texte son lecteur. Un moment d'égarement.

Une théorie des mondes possibles est-elle tout à fait étrangère à la doctrine avicennienne ? La conséquence paraît tout à fait hétérodoxe : tous les principes sont orthodoxes. En effet, si l'on revient à la doctrine avicennienne sur la nature de la perception (*Ishārāt* III, 7), la représentation (*mithāl*) est la condition de possibilité du raisonnement apagogique ou *contrefactuel*. Autrement dit, on doit pouvoir penser même l'impossible ; mais penser l'impossible, c'est le tenir, tant que preuve n'est pas faite du contraire, pour possible. Il y a en fait implicitement dans la doctrine avicennienne une idée du possible qui excède sa pseudo-définition explicite du possible comme non impossible : une idée du contrefactuel. N'oublions pas que c'est le moment que choisit notre commentateur pour exposer sa théorie de la connaissance comme occurrence : cela veut dire que même l'impossible, qui n'existe pas et ne peut pas exister, existe cependant d'une certaine manière « pour l'esprit », se présente à l'esprit : il est donc en un sens possible. Ensuite, rappelons-nous que le raisonnement contrefactuel n'est pas étranger à Avicenne, précisément s'agissant du possible : « tout ce qui existe par autre chose mériterait de ne pas être, *s'il était pris seul (law in farada)*, voire n'existerait pas, *s'il était seul (law in farada)* » (V, 7). On voit que concevoir une chose réelle comme possible, c'est déjà faire une hypothèse contrefactuelle, c'est-à-dire en faisant *comme si* elle était quelque chose indépendamment de sa cause complète. Absurdité manifeste, mais concevable. Mais la principale différence d'accents entre Avicenne et Tūsī serait la suivante : celui-ci conçoit comme possibles purs d'autres possibles que les possibles actuels, abstraction faite de certains de leurs accidents individuels (autrement dit de leur principe d'individuation complet) ; celui-là conçoit comme possibles purs les possibles actuels, abstraction faite de certaines de leurs causes (autrement dit de leur cause complète).

Cela implique une conception élargie du possible. Il faut disjoindre le possible de sa cause à ce point que tout ce qui est possible par soi ne soit pas nécessairement nécessaire par un autre. Qu'à cela ne tienne : Avicenne nous en offre lui-même la ressource. En psychologie, à l'occasion de la

⁷⁵⁴ Delpierre, M., « Esquisse d'un concept de mondes possibles chez Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī », in *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, éd. M. A. Amir-Moezzi, Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 2020, pp. 279-316.

preuve que tout être pensant est aussi pensable, et que tout être pensable subsistant par soi est aussi pensant (*Ishārāt* III, 18), Avicenne cause la perplexité de Rāzī, par sa proposition selon laquelle tout ce qui pense une chose se pense *en puissance*⁷⁵⁵. Problème : les intellects séparés pensent en acte et donc se pensent non moins nécessairement en acte. Comment des substances qui ne sont qu'acte pur sauraient-elles faire quoi que ce soit en puissance ? Il faut donc que la potentialité désigne ici une « possibilité générale » (*al-imbkān al-āmm*), qui subsume y compris le nécessaire et l'actuel. Réponse de Ṭūsī : « La possibilité générale se dit des possibilités lointaines [et non pas prochaines], y compris de ce qui ne cessera jamais de ne pas exister (*dā'im al-'adam*), sans pour autant que ce soit nécessaire »⁷⁵⁶. Il y a donc un sens de la possibilité qui s'applique à ce qui n'existera jamais et qui pourtant peut exister absolument parlant. Il y a du possible qui n'existera jamais, sans pour autant être impossible – ni en soi, *ni même par une cause*. Car cette inexistence du possible est dite n'être pas nécessaire. Or cette nécessité peut venir de deux sources différentes : l'essence même de la chose ou la cause de son existence ou de son inexistence. On tient donc notre possible pur inactuel.

Dernière remarque : on a observé qu'une théorie d'autres mondes possibles implique de révoquer l'idée que pour Dieu, penser, ce soit causer. Ce rapport entre efficience et connaissance, entre Dieu comme Agent et Dieu comme Omniscient, est plus compliqué que ne le laisse penser la lettre d'Avicenne. Ṭūsī affirme sans équivoque que *Dieu ne crée pas tout ce qu'il connaît* : car Dieu se connaît *lui-même*, ainsi que les *possibles* et les *impossibles* ; or il n'est pas cause de soi et les possibles et impossibles n'existent pas. Ainsi, connaissance et action ne sont pas coextensives⁷⁵⁷. Cela semble soit un impensé d'Avicenne, soit une divergence de Ṭūsī : il y a place en l'entendement divin pour du pensé non causé.

2. Représentation/présence

A quoi il faut ajouter un second amendement de la théorie de la science divine, fruit cette fois-ci d'une divergence ouvertement affichée. C'est que Ṭūsī modifie la nature même de la science divine : connaissance non pas *par représentation* mais *en présence*. En effet, comme on l'a vu plus haut avec la seconde batterie d'objections adressées par le commentateur sur le chapitre de l'unicité divine : si l'on admet avec Avicenne (1) la thèse de la non-identité noétique du connaissant, du connu et de la connaissance et (2) la doctrine du *taqarrur* ou fixation de la connaissance dans le connaissant, on tombe dans un abîme de perplexité. D'abord, remarque Ṭūsī, c'est pour éviter tous les inconvénients dont on a dressé la liste ci-dessus que les philosophes antiques ont nié la science divine. Mais c'est au prix de la substitution d'autres absurdités à celle-ci⁷⁵⁸. En effet, si Dieu ne pense pas, de deux choses l'une :

- (Th1) Les formes intelligibles subsistent par soi (selon la doctrine platonicienne).
- (Th2) La substance pensante s'identifie aux formes intelligibles pensées (selon la doctrine aristotélicienne).

Autrement dit, sans la science divine, on tombe de Charybde en Sylla, de la théorie des Idées à celle de l'identité noétique du *cogitans* et du *cogitatum*, ou vice-versa. On peut s'étonner de voir prêter

⁷⁵⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, p. 441.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, pp. 441-442.

⁷⁵⁷ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 123.

⁷⁵⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 331.

aux Anciens pareille négation de la science divine, mais c'est un lieu commun de la littérature philosophique de notre auteur⁷⁵⁹. Admettons.

Ṭūsī se garde d'énoncer une solution claire à ces apories, mais prétend n'en donner qu'une indication obscure (*ishāra khafīfa*, c'est réussi...) d'où la vérité se manifestera aux initiés. N'ayant pas ce privilège, tâchons du moins de restituer l'argument, faute de pouvoir bien le démêler :

Je dis : de même que l'être pensant n'a pas besoin, pour se percevoir lui-même, d'une autre forme que la sienne, par laquelle il est ce qu'il est, il n'a pas besoin non plus, pour percevoir ce qu'il produit, d'une autre forme que la forme de cet effet, par laquelle celui-ci est ce qu'il est. Vois, toi-même : quand tu penses quelque chose, tu la penses par une forme qui la représente (*tataṣawwaruhā aw tastaḥḍiruhā*), et que pour autant tu produis toi-même, non tout seul certes, mais avec le concours d'autre chose. Pour autant, tu ne penses pas cette forme par le biais d'une autre forme mais, de même que tu penses cette chose par sa forme, de même tu penses cette forme par elle-même, sans que les formes se multiplient en toi. Ou alors, si tes représentations peuvent se dédoubler, dans la mesure où elles dépendent à la fois de toi et de cette seule forme, c'est qu'elles se composent.

S'il en est ainsi quand c'est toi qui fais cette action, fût-ce avec le concours d'une instance extérieure, que crois-tu qu'il se passe quand il s'agit d'un être qui pense ce qu'il fait par lui-même, sans aucune intervention extérieure ? Ne va pas croire que c'est parce que tu es le sujet de cette forme que tu la penses. Car tu te penses toi-même, lors même que tu n'es pas sujet de toi-même. Non, le fait que tu sois sujet de cette forme est seulement une condition pour que cette forme t'apparaisse (*huṣūl*), ce qui est à son tour une condition pour que tu la penses. Et si cette forme t'apparaît autrement, sans cependant t'être inhérente, la pensée ne s'en réalise pas moins, sans inhérence.

On sait bien qu'une chose n'apparaît (*huṣūl*) pas à son agent, dans la mesure où elle apparaît à un autre, qu'elle n'apparaisse aussi à son patient. Ainsi donc, les effets essentiels d'un sujet qui pense et agit par lui-même lui apparaissent sans toutefois lui être inhérents : aussi les pense-t-il sans qu'ils lui soient inhérents.

Après ces préambules, je dis : on sait que le Principe se pense lui-même et qu'il y n'a aucune différence ontologique entre lui et sa connaissance de lui-même, mais seulement une différence de raison, comme on l'a vu. Et on a estimé que c'est parce qu'il se pense lui-même qu'il pense son premier effet. Si l'on considère que ces deux causes, je veux dire son essence et sa connaissance de soi, sont en réalité une même chose, indistinctement, juge que les deux effets aussi, c'est-à-dire le premier effet et le fait qu'il soit pensé par le principe, sont aussi en réalité une même chose, sans davantage de distinction, de telle façon que l'un est différent du Principe et l'autre, établi en lui. De même que tu juges que la distinction des deux causes n'est que de raison, juge que celle des deux effets ne l'est pas moins.

⁷⁵⁹ Pas seulement de la sienne d'ailleurs, mais ces « Anciens » ont généralement bon dos : ils ne désignent personne en particulier, et surtout ils ne désignent plus personne qui soit, donc on peut leur prêter à peu près n'importe quoi. Dans sa *Muṣāra*, Shahrastānī attribue aux philosophes antiques une preuve qu'il n'y a pas de science divine : si le Principe est savant, alors il est multiple. C'est l'éternel problème de la compatibilité entre science et unité. En effet, la connaissance est la forme de l'objet dans le sujet de connaissance : si le Principe connaît quoi que ce soit, il est « Lui-même plus une forme ». Impossible : donc le Principe ne peut rien connaître. La connaissance est un attribut du Premier Intellect, non du Principe.

Dans sa réponse, Ṭūsī prête aux Anciens cette même doctrine, mais par une autre preuve : Dieu ne peut connaître ni lui-même, ni rien d'autre. Ni lui-même, parce qu'autre chose est le sujet, autre chose l'objet de connaissance ; or le Principe ne peut être autre que soi, se scinder en sujet et en objet. Ni rien d'autre, parce qu'il serait à la fois agent et patient, cause efficiente et substrat des formes (voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 124-125).

Ṭūsī attribue aussi aux Anciens l'une des preuves de Shahrastānī lui-même : la connaissance divine est soit universelle, soit particulière. Or elle ne peut être ni l'un ni l'autre. Ni universelle, car l'universel ne produit que de l'universel ; or Dieu produit des particuliers. La science divine ne serait donc pas active. Ni particulière, car elle serait donc variable (*ibid.*, pp. 140-141).

Enfin, Ṭūsī attribue aux Anciens la preuve que Shahrastānī attribue aux avicenniens, selon laquelle Dieu est pensée-pensant-pensé : Dieu se pense (*ibid.*, pp. 132-133 et p. 155). Enfin bref, pour les Anciens, Dieu ne connaît rien, même pas lui, mais tout compte fait, il se connaît quand même...

Ainsi, pour le premier effet, être n'est rien d'autre qu'être pensé par le Principe, sans pour autant qu'il soit besoin d'une nouvelle forme qui serait inhérente à l'essence du Principe, bien au-dessus de cela. Ensuite, puisque les substances pensantes pensent les choses qu'elles n'ont pas causées pour ce que les formes de ces dernières leur apparaissent, qu'elles pensent le Principe nécessaire, qu'il n'y a pas d'être qui ne soit causé par celui-ci, toutes les formes des êtres, universelles et particulières, telles quelles, apparaissent en elles. Et le Principe nécessaire pense ces substances avec ces formes, non par le biais d'autres formes, mais il pense ces substances et ces formes elles-mêmes et de même l'être tel qu'il est.

Ainsi donc, le poids d'un atome n'échappe pas à sa connaissance, sans pour autant qu'il s'ensuive une des absurdités qu'on a évoquées. Si tu réfléchis bien à ce principe, et que tu en tires les conséquences, tu découvriras comment le Très-Haut comprend toutes choses, universelles et particulières, si Dieu le veut. Dieu accorde cette grâce à qui il veut. Sinon, pour résumer clairement cette question, il faudrait en dire plus, mais cela nous conduirait à faire des digressions hors de propos, si l'on voulait être exhaustif. Mais il vaut mieux ici se borner à ces quelques pistes de réflexion.⁷⁶⁰

On peut d'abord faire cette remarque, sur la forme, avant d'aborder le fond. Ce paragraphe est instructif quant à la méthode exégétique de notre commentateur. On se rappelle que dans la préface de son *Commentaire*, il annonce la couleur : expliquer, c'est tirer les conséquences, dérouler le fil. Et exprimer le virtuel compris dans l'énoncé mais non explicité en acte. On a ici un bel exemple de ce que cela veut dire, dans les deux cas des autres mondes possibles et de la connaissance divine comme *ḥuṣūl*, par présence plutôt que par représentation, par occurrence plutôt que par inhérence. Ces deux choses ne sont pas dites, mais c'est ce qu'il fallait dire, conformément aux principes philosophiques. Il ne faut pas perdre de vue que cela nous renvoie au paragraphe de psychologie sur la nature de la perception, où l'on distinguait occurrence et inhérence, *ḥuṣūl* et *ḥulūl*, où sont posés un certain nombre de problèmes qui trouvent ici leur enjeu. Ainsi, Rāzī voyait bien qu'on ne peut soutenir que la perception est occurrence plutôt qu'inhérence, car inhérence maintient distance, inhésion maintient distinction, entre sujet et objet (la connaissance est *dans* le sujet de connaissance comme un attribut dans un substrat : certes, cela semble introduire une multiplicité en Dieu en divisant en lui sujet et objet de connaissance – mais *semble* seulement, car en fait l'essence resterait pure et une, tandis que la multiplicité serait reléguée au loin, parmi les attributs –, ce qui n'est pas pire que de nier la doctrine de l'identité noétique sujet-objet, pour affirmer ensuite une doctrine de la connaissance en présence, en chair et en os, tandis que celle-ci semble découler naturellement de celle-là).

Venons-en au fond. Si nous nous référons au commentaire ultérieur de Quṭb al-dīn al-Rāzī⁷⁶¹, Ṭūsī progresserait vers son objet selon un ordre didactique : il expose des prémisses rhétoriques, avant de formuler sa démonstration.

Les prémisses rhétoriques comportent à la fois l'introspection, un argument *a fortiori* et deux réponses à deux objections implicites :

La connaissance de soi (*idrāk al-dhāt*) n'est pas une représentation, l'occurrence d'une forme (*ḥuṣūl ṣūra*). Car dans ce cas limite, essence et forme ne sont pas distinctes, ni par essence (elles sont identiques et ne font qu'un, *ittiḥād*), ni par accident (la forme n'a d'être que dans l'essence : les accidents de l'une sont ceux de l'autre). Si l'être pensant n'a pas besoin d'une forme pour se percevoir lui-même, ce qu'il est, son essence, il n'a pas non plus besoin d'une forme pour percevoir ce qu'il fait, l'action de son essence. Quand tu penses quelque chose, la forme du pensé t'apparaît avec l'aide des Intelligences supérieures : pour percevoir cette forme que tu produis, il n'est pas

⁷⁶⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 331-334.

⁷⁶¹ *Ibid.*, pp. 331-334.

besoin qu'une autre forme t'apparaisse, cette seule forme suffit pour être pensée. *A plus forte raison* ce qui perçoit par soi : pas besoin d'une forme.

Ensuite, deux objections se présentent, en guise d'avertissement au disciple :

- Apparemment, il faut et il suffit qu'une forme intellectuelle soit inhérente à l'âme pour être pensable (sans prolifération à l'infini d'autres formes de cette forme) ; pourtant, quand l'être pensant produit une action, elle ne lui est pas inhérente : alors quoi ? Comment se fait-il qu'il puisse la penser malgré tout ?
- La forme intellectuelle ne serait pas *produite* mais seulement *reçue* par l'âme, et ce sont les intellects agents qui la produisent.

Réponses :

- L'inhérence d'une forme à l'âme n'est pas une condition de la pensée. L'inhérence est une condition de l'occurrence, qui est une condition de la pensée ; mais la pensée est possible sans inhérence de forme.
- L'apparition de *quelque chose* (*ḥuṣūl al-shay'*) est en même temps apparition à *autre chose* (*ḥuṣūl li-ghayr dhalika l-shay'*), et c'est cela, la pensée, pourvu du moins que cette autre chose soit un être immatériel (*lā ma'nā li-l-ta'aqqul illā ḥuṣūl al-shay' li-l-mujarrad*). La pensée (*ta'aqqul*) n'est rien d'autre que ceci : l'apparition de quelque chose à autre chose (*ḥuṣūl al-shay' li-ghayr dhalika l-shay'*) d'immatériel (*mujarrad*). L'apparition de la chose à un récepteur abstrait est une condition suffisante de la pensée.

Or, une même chose est l'apparition d'une forme produite *par* un agent (*'an al-fā'il*) et son apparition à cet agent (*li-l-fā'il*).

Si l'apparition de la chose à un patient est une condition suffisante de la pensée, son apparition à son agent l'est à *plus forte raison* : la différence d'apparition de l'agent au patient n'est qu'une différence d'intensité, du plus fort au plus faible.

Ceci étant dit, voici la démonstration à proprement parler :

- (i) Dieu se connaît lui-même (c'est-à-dire son essence).
- (ii) Son essence cause son effet.
- (iii) La connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet.
- (iv) Pour l'effet de Dieu, c'est tout un qu'être et être pensé.
- (v) Deux causes étant identiques en réalité, leurs effets aussi.
- (vi) Deux causes étant distinctes en raison, leurs effets aussi.
- (vii) Toutes choses, universelles et particulières, sont causées par Dieu.
- (viii) Pour Dieu, c'est tout qu'un que penser et agir.
- (ix) Dieu connaît donc tout être sans toutefois être pluriel.

A la différence du Principe, les Intelligences sont affectées par la forme minimale de la multiplicité, la distinction binaire entre deux types d'objets de connaissance (causés ou non causés par eux), qui détermine une distinction entre deux modes de connaissance, ou deux sources de connaissance. Ainsi, par exemple, Dieu ou les premiers principes n'étant pas causés par les intellects de degrés inférieurs ne sont connus d'eux que par une illumination extérieure, qui provient de ces premières sources de l'être et de la vérité : *ishrāq*.

Ouf ! Tout est bien qui finit bien : Avicenne est d'accord avec le Coran. « Le poids d'un atome n'échappe pas à sa connaissance » : le Principe connaît toutes les choses, universelles et particulières. (Ce qui n'est pas fait pour faciliter l'intelligence de cette preuve, c'est qu'elle mêle une double multiplicité : la multiplicité infinie des formes universelles et particulières pensées et la dualité des attributs divins de science et d'action. Or, paradoxalement, c'est en composant ces deux multiples, qu'on produit l'unité. C'est, à la base, parce que la science est active, que tout se donne à connaître sans multiplicité d'objets.)

Mais Quṭb al-dīn développe un peu plus la pensée de Ṭūsī, non moins que celui-ci, celle d'Avicenne. La science est toute discernement (*tamayyuz*) : connaître, c'est distinguer. Or la distinction peut être considérée de deux points de vue. Simple distinction des choses (*tamayyuz al-ashyā'*) ou distinction des choses en Dieu (*tamayyuz al-ashyā' 'indahū*). La science, c'est donc à la fois les choses mêmes (*naḥs al-ashyā'*) sous le premier rapport, et Dieu lui-même (*naḥs Allāh*) sous le second. Mais si Dieu est identique à la science, et la science, aux choses, par transitivité, il faut avouer que Dieu est identique aux choses mêmes. On peut chicaner tant qu'on veut : le panthéisme n'est pas loin. Plus on dévide le fil de la doctrine des philosophes, plus on donne aux mauvaises volontés de quoi leur tailler une veste. Pourtant, il n'y a là rien qui doive choquer : tout est exactement fidèle au texte coranique et rigoureusement conforme à une logique implacable.

3. Problèmes théologiques de la théorie de la science divine

Pour bien comprendre d'une part les problèmes implicites qu'essayait de résoudre avec plus ou moins succès la théorie avicennienne de la science divine, d'autre part les solutions qu'essaiera d'apporter Ṭūsī, il faut s'arrêter sur les objections des adversaires des philosophes auxquels Ṭūsī aura eu à répondre. D'après l'exposé brut du texte des *Ishārāt*, on pressent déjà les enjeux : comment concilier à la fois (1) *unicité* divine, (2) *immutabilité* divine et (3) *omniscience* divine (sous l'espèce de la connaissance *des particuliers*) ? Tant il est vrai que chacune semble exclure les autres, selon l'apparence la plus grossière :

- (Obj. 1) Si Dieu est absolument un, il ne peut connaître l'infinité des particuliers.
- (Obj. 2) S'il ne connaît pas l'infinité des particuliers, il n'est pas omniscient.
- (Obj. 3) Mais s'il connaît les particuliers, il change avec eux.

On voit bien le sac de nœuds. On peut tâcher de réaliser un bref essai de typologie des problèmes :

(Pb 1) Premier problème : *le rapport entre science et unité*⁷⁶². Connaître, c'est être multiple, sous de multiples rapports : infini par les objets de connaissance ; triple par le rapport du sujet, de l'action et de l'objet de la pensée ; et encore double, en tant que cause et pensée.

(Pb 2) Second problème : *le rapport entre science et action*⁷⁶³. Pour Avicenne, c'est bien simple : la science divine est active. Pour Dieu, penser, c'est causer. Oui, mais voilà : si penser et faire sont une même chose, Dieu ne peut, à la lettre, ni « faire ce qu'il pense », ni « penser ce qu'il fait ». Au point

⁷⁶² Shahrastānī va jusqu'à mettre dans le même sac Avicenne et les chrétiens : le Dieu des philosophes est trinitaire. Il comporte trois aspects dans son essence, non moins que les chrétiens y mettent trois personnes, contre la lettre de la Révélation (5 : 73) (Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 132).

⁷⁶³ *Ibid.*, pp. 143-145.

de vue sémantique, cela n'a pas de sens : ces deux termes désignent deux choses distinctes – ou alors on peut faire dire n'importe quoi à n'importe quoi.

Que si on les distingue, il faut établir entre eux une relation d'ordre (selon l'antérieur et le postérieur). Problème : Avicenne dit tantôt que la pensée précède l'action, tantôt qu'elle la suit, tantôt qu'elles se font « en même temps ». Mais si elle a lieu avant, on donne dans l'associationnisme (avant le monde, il y avait déjà quelque chose en, ou avec, Dieu). Si elle a lieu pendant, Dieu doit être *causa sui*, ne pas se connaître, ou ne pas tout connaître en même façon : autre chose doit être la connaissance de soi, autre chose celle des autres choses. Si elle a lieu après, si Dieu ne connaît qu'après, c'est qu'il ne connaissait pas avant : Dieu a agi avant que de penser, il a agi sans y penser. Il y eut un moment où il ne savait pas ce qu'il faisait. De plus, la science divine serait passive, et non pas active, contre notre hypothèse initiale : l'entendement divin serait affecté par les choses plutôt qu'il ne les effectue.

Enfin, si Dieu doit ne causer que ce qu'il pense, et s'il n'y a de connaissance qu'universelle, il doit ne faire que de l'universel. La doctrine de la science active n'explique pas l'existence du particulier.

(Pb 3) Troisième problème : *le rapport entre immatérialité et pensée*⁷⁶⁴. Il ne va pas de soi que tout être abstrait soit pensable ; mais qu'avec cela, il soit pensant, c'est ce qui n'est pas pensable. On peut encore comprendre qu'il faille être immatériel pour être intelligible. Mais pour être intelligent ?

(Pb 4) Quatrième problème : *le rapport entre connaissance de soi et connaissance de ses actions*⁷⁶⁵. Rāzī y voit un cercle : la connaissance de soi en tant que tel est différente de la connaissance de soi comme cause de ses effets. La causalité est une relation (un rapport de cause à effet). Connaître une action causale, c'est donc connaître une relation. Or, de même que l'existence des termes précède l'existence de la relation, la connaissance des termes précède la connaissance de la relation. D'où un cercle vicieux.

(Pb 5) Cinquième problème : *le rapport entre création d'un seul et connaissance de tout*⁷⁶⁶. Conséquence fatale de ce principe que l'un ne produit que de l'un : de même que Dieu ne produit qu'un seul effet, il ne connaît qu'un seul objet. En vertu du parallélisme entre pensée et action, si pour Dieu, connaître, c'est créer et si Dieu ne crée qu'une seule chose, il ne doit aussi connaître qu'une seule chose. Mais Dieu est censé connaître toute chose. Bref, le PCU n'est pas seulement ruineux pour la doctrine de la création, mais aussi pour celle de la science divine. Il faut ou bien que (Th1) Dieu ne crée qu'un seul effet, ou bien que (Th2) Dieu connaisse tout. Mais pas les deux. Voire, si Dieu ne connaît qu'une chose pour être un, il devra ne connaître que lui – et rien au monde.

Ainsi, si l'un ne produit que l'un, la science divine se rapporte aux êtres sur un mode universel et indirect (par ses effets et les effets de ses effets) : Dieu ne connaît pas tout (pas les particuliers). Ou

⁷⁶⁴ On renvoie sur ce point à nos discussions, sur le chapitre psychologique, sur la matière comme obstacle à la pensée.

⁷⁶⁵ Rāzī, *Sharḥ al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. A. Najafzāda, Téhéran, 1384/2005, vol. 2, pp. 533-534. Shahrastānī conteste aussi l'identité entre connaissance de soi et connaissance de ses effets (Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 159).

⁷⁶⁶ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 66-67; *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 107-108 : Shahrastānī va jusqu'à prononcer que, pour sauvegarder l'unité divine, les philosophes n'ont encore rien inventé de mieux, depuis Aristote, que la Pensée qui se pense. Mais cela implique de renoncer à l'idée d'une science divine universelle (*ibid.*, p. 155).

encore : si Dieu ne crée qu'un seul effet et tous les autres êtres par des intermédiaires, il ne connaît que le premier effet et tous les autres par son intermédiaire, et si Dieu connaît (presque) tout par l'intermédiaire du premier effet (hormis Lui-même et le premier effet), il ne connaît pas tout.

(Pb 6) Sixième problème : *le rapport entre universalité de la connaissance et connaissance des particuliers*⁷⁶⁷. D'abord, si la connaissance est universelle, elle n'est pas active : car ce qui existe, ce sont les individus. Il y a un fossé entre pensée et action du point de vue de leurs objets respectifs. Ensuite, de toute façon, connaissance universelle et connaissance particulière sont soumises à un même régime : si Dieu peut penser *les* universaux sans devenir multiple, il doit bien pouvoir aussi penser les *particuliers* sans davantage changer ou être multiple. Connaissance des universaux ou des particuliers, c'est tout un au regard de Dieu : cela comporte multiplicité, altérité (éventuellement changement).

(Pb 7) Septième problème : *le rapport entre le fini et l'infini*⁷⁶⁸. Les êtres sont en nombre fini, leurs relations sont infinies. (Même) Dieu ne peut connaître l'infini que sous l'aspect du fini. A l'inverse, du fini doit pouvoir naître l'infini (on ne comprend pas le rapport entre les positions, configurations, conjonctions finies des astres et les rapports infinis entre les mélanges et les éléments).

(Pb 8) Huitième problème : *le rapport entre le variable et l'invariable, immutabilité divine et connaissance des particuliers*. Un sujet qui ne change pas ne peut pas connaître des objets qui changent. Voire, de manière générale, le variable comme tel est impensable. Il n'y a de connaissance possible que de choses stables.

(Pb 9) Neuvième problème : *le rapport (d'analogie) entre science humaine et science divine*⁷⁶⁹. Si Dieu est un, la science est identique à l'essence. Soit. Mais si la science est identique à l'essence, et que l'essence est absolument transcendante et inconnaissable, la science divine devra l'être aussi. Ainsi, il n'y a pas à se prononcer sur la nature de la science divine (universelle ou particulière) : les philosophes feraient aussi bien de se taire.

En effet, l'idée de la science divine ne peut être qu'anthropomorphique (il n'y a d'autre moyen de la connaître qu'une simple présomption fondée sur la vraisemblance, *istib'ād*, et que

⁷⁶⁷ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 140 et p. 155.

⁷⁶⁸ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 84-85.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, pp. 67-68 et pp. 70-71. On peut s'étonner de ce que Qūnawī reproche aux philosophes d'établir une commune mesure, un *qadar mushtarak*, entre science humaine et science divine, alors qu'il ne voit aucun inconvénient à établir une commune mesure entre existence humaine et existence divine, à savoir précisément l'existence. On pourrait dire que ce qu'il reproche aux philosophes est juste un problème de cohérence : si l'on connaît la nature et la modalité de la science divine, alors l'essence divine n'est pas inconnaissable comme ils disent. De fait pour le mystique, et l'essence et la science sont connaissables par l'expérience. C'est comme si, pour le mystique, l'homme était proche de Dieu par le fait d'exister, alors que pour le philosophe, il l'était par le fait d'être savant.

Mais l'analogie mène à l'anthropomorphisme : Tout particulier peut être connu soit en tant qu'universel, soit en tant que particulier. Or tout particulier n'est connaissable que par un instrument (un organe des sens). Donc Dieu connaît les particuliers en tant qu'universel. Sauf que la seconde prémisse n'est vraie que *pour nous*.

Notons du reste que cette remarque de Qūnawī peut nous donner une indication sur la manière dont on a pu lire et lier le début (sur la survie de l'âme humaine) et la fin (sur la science divine) des *Ishārāt* VII. Car les arguments de la fatigue et de la perception avec ou sans organes corporels constituent des preuves de la survie de l'âme humaine. Puis on passe d'un coup, comme par un saut, à la question de la science divine. Ici, notre soufi fait le lien entre ces deux parties : à savoir que le passage à la science divine serait une inférence du visible à l'invisible, une induction de la nature de la science divine à partir de l'observation de notre perception et de nos propres états d'âme.

l'analogie, *qiyās*, inférence sur l'invisible à partir du visible). Comme s'il y avait une quelconque commensurabilité entre science humaine et science divine. Il faut ou bien que Dieu soit absolument transcendant, ou bien que la science soit analogue, mais pas les deux.

Voire, si la science est analogue, ce n'est que parce que la doctrine philosophique de la science divine repose sur deux illusions : (1) l'argument de la fatigue (si l'objet de connaissance varie, alors le sujet de connaissance varie ; or tout ce qui change se fatigue etc.) – présomption d'in vraisemblance ; (2) l'argument des instruments de connaissance (la science des particuliers a besoin d'organes) – analogie. Voilà les deux seules preuves philosophiques contre la connaissance divine des particuliers. Pour attribuer une propriété à un sujet, il faut d'abord connaître la nature de l'attribut. En l'occurrence, connaître la nature de la connaissance. Or pour ce faire, l'homme n'a que lui et le modèle de sa propre science.

Problèmes : (1) la réalité du Réel est inconnaissable, sa science est identique à son essence et il n'y a rien à sa semblance : le sujet (l'essence divine), et l'attribut (la science divine) sont inconnaissables. (2) La connaissance humaine est une connaissance passive et multiple, parce qu'acquise ; mais Dieu est savant par essence et dans la seule mesure où il existe et vit (en Dieu, c'est une même chose que d'être, de vivre et de penser ; pour nous, il ne suffit pas d'exister et de vivre, il faut encore acquérir la science). Enfin (3) la pensée est censée possible en l'absence d'obstacle (la matière) : mais la pensée divine est inconditionnelle (elle n'est même pas négativement déterminée par l'absence d'obstacle). Bref, impossible de connaître la science divine à partir de nous.

Cela étant établi, on voit l'importance stratégique de la doctrine philosophique de la science divine comme connaissance universelle des particuliers. Elle est le maillon intermédiaire qui doit permettre de tenir ensemble unité et immutabilité de Dieu. Il faut accepter de rogner un peu sur l'omniscience pour préserver ce qu'on peut de l'unité et de l'immutabilité. Les principales objections qui sont faites se ramènent à peu près à celle-ci : la science divine n'est pas analogue à la science humaine. Pour résoudre le problème qu'on vient de dire, les philosophes en créent de nouveaux, où se rencontrent anthropomorphisme et associationnisme. Pour Shahrastānī, le dilemme entre connaissance universelle ou particulière est un pseudo-problème⁷⁷⁰ : pour Dieu, connaître l'universel et connaître le particulier ne s'excluent pas. La science divine est à la fois universelle et particulière. Et ce, parce qu'elle est au-delà de l'universel et du particulier. C'est *pour nous* qu'ils s'opposent, pas *pour Dieu*. Et ce, parce que nous, nous faisons l'expérience qu'autre chose est de connaître par l'intellect, autre chose par les sens. Résultat : il faut que la science soit équivoque.

De même, pour Qūnawī, la théorie avicennienne de la science divine vient de l'assemblage malheureux des thèses (1) de l'unité du Principe savant, (2) d'une connaissance divine médiatisée et graduelle, (3) de l'analogie de la connaissance, partout comme ici la même, au degré de perfection près, (4) de la connaissance sensible des particuliers. L'unicité divine est incompatible avec tout le reste : si Dieu-savant est un, alors il ne connaît pas au sens où nous connaissons. Il ne suffit pas qu'il connaisse « mieux ». Ainsi, la théorie de la science divine achèverait de faire la démonstration des présupposés anthropomorphiques et associationnistes des philosophes. Non, pour le soufi, la science divine est une connaissance *à la fois universelle et particulière* en vertu de *l'univocité de l'existence universelle* – et non pas une connaissance *seulement universelle* en fonction du *rapport de cause à effet*⁷⁷¹. En effet, le premier effet doit être l'être universel : or l'être est l'élément dans lequel Dieu peut à la fois tout connaître et connaître le tout. Ainsi, au lieu de cet examen rationnel (*al-nazar wa l-*

⁷⁷⁰ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 159-163

⁷⁷¹ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 66-69.

qiyās) déficient de la science divine, l'expérience mystique (*taḥqīq dhawqī*) nous révèle que toutes les choses sont liées à Dieu à la fois sous deux rapports, en vertu de la commune mesure de l'existence : non seulement (1) en série ordonnée, *mais aussi* (2) *par un rapport direct*.

4. L'interprétation nasirienne de la science universelle du particulier

Pour commencer notre examen, citons quelques passages significatifs où se trouve exposée la conception nasirienne de la science divine universelle des particuliers.

Dans le *Maṣāri' al-muṣāri'*, voici la réponse à une objection de Shahrastānī sur le rapport paradoxal entre (1) invariabilité de la science divine, (2) science divine des particuliers et (3) variabilité des particuliers :

L'idée d'Avicenne, c'est qu'il n'y a que quelqu'un qui se trouve en un certain temps, qui pour lui change, qui puisse juger qu'une chose a été, est ou sera : une partie passe et cesse d'être, une partie lui est présente, une partie suit et vient à lui. Toute chose temporelle occupe par rapport à lui une dimension déterminée. C'est la même chose que quelqu'un qui est situé dans un certain lieu : certains lieux sont devant, d'autres derrière lui, d'autres au-dessus, d'autres en-dessous de lui. Toute chose spatiale occupe par rapport à lui une position déterminée, qui n'appartient à nulle autre. Mais celui qui n'est pas situé dans le temps et l'espace, mais connaît tous les objets spatio-temporels, sait que tout objet temporel en précède un autre, quelle distance les sépare et, par rapport à un objet temporel, combien sont passés, combien présents, combien à venir. De même pour les objets spatiaux : il sait où se trouve chaque objet spatial, et dans quelle position se trouve tout autre objet spatial qui existe en même temps que lui.

Le Principe est trop haut pour être temporel ou spatial et, comme il est le principe de tout, il arrive à connaître l'état de tous les particuliers temporels, *a parte ante* et *a parte post*, de tous les êtres spatiaux, de la périphérie au centre, leur rapport aux autres, le moment où ils se produisent, leur position, dans la mesure où pas un atome, sur la terre comme au ciel, n'échappe à sa connaissance, ni aucun instant, pourtant infinis, ni aucune éclipse, alors qu'il en arrive à l'infini etc. Cette connaissance ne change pas pour ce qu'une chose cesse, qu'une autre se présente, et son rapport ne change pas de position spatiale.

Voilà ce que signifie connaître les particuliers de façon universelle, et non pas ce que soutient ce disputeur, à savoir que celui qui connaît l'homme connaîtrait Zayd et 'Amr, car cette connaissance ne se rapporte pas au temps de Zayd, aux parties de son corps, ni à son rapport à tous les autres êtres spatio-temporels. Voilà l'idée d'Avicenne et des autres philosophes.

Que s'il ne connaît pas les particuliers changeants, en tant que changeants, ce n'est pas pour une raison qui tienne à lui, mais c'est que les particuliers, en tant que tels, ne sont pas intelligibles, mais ne sont que sensibles, ou du même ordre (images et estimations). Que Dieu ne sente pas n'implique pas que sa connaissance soit imparfaite.⁷⁷²

Dans la correspondance, on trouve deux exposés assez complets. Le premier, dans une lettre à Fakhr al-dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Bayārī Qāḍī al-Harāt :

La première manière [de connaître] consiste à comprendre toute l'infinité du temps *a parte ante* et *a parte post*, avec toutes ses parties supposées, tous les événements temporels et chronologiquement datés, tous les rapports qui lient les événements successifs, toute la distance qui sépare un événement de ceux qui ont lieu après, et avant, et tel que cela s'est réellement produit, tous les lieux traversant toutes les directions et tous les êtres spatiaux qu'ils contiennent, toutes leurs positions les uns par rapport aux autres dans telle ou telle direction, le haut et le bas, le devant et le derrière, la droite et la gauche, et tout ce qui en est composé, et toute autre manière de les situer de manière sensible que la grandeur de l'étendue qu'il y a entre eux, conformément à la réalité. On l'appelle universelle, parce que si on la conçoit avec toutes ces propriétés, elle n'est cependant pas la connaissance des êtres temporels et spatiaux qui sont dans notre monde. C'est-à-dire que cette pensée est celle d'universaux

⁷⁷² Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 146-149.

naturels, qui ne deviennent particuliers qu'en tant que forme de ce monde, mais qui n'en est pas moins universelle et rationnelle, dans la mesure où elle correspond, si on leur donnait substance, aux formes d'autres mondes semblables à celui-ci. La connaissance de Dieu, dans la mesure où il les produit de cette manière, les spécifie tous, et ils deviennent particuliers de ce point de vue.⁷⁷³

Le second passage de la correspondance est extrait d'une lettre à 'Alī ibn Sulaymān al-Baḥrānī (Dixième question) :

Nous disons : si le sujet de perception est une chose attachée à un temps ou à un lieu, il ne perçoit que par un organe corporel, comme les sens externes, internes etc. : il perçoit les êtres changeants présents en même temps que lui, et il juge qu'ils existent. Et ce qui existe à d'autres moments lui échappe, et il juge que cela n'existe pas. Ou plutôt, il dit : c'était, ou ce sera, mais ce n'est pas maintenant. Et il perçoit les êtres multiples qu'il peut désigner ostensiblement, et il évalue leur direction et la distance de leur éloignement.

Mais le sujet de perception qui n'est pas comme cela, dont la perception est parfaite, comprend tout, sait de n'importe quel état de choses qu'il existe, à quel moment, combien de temps le sépare de l'état précédent et combien de l'état suivant, ne juge pas que quelque chose n'existe pas, mais au lieu que le sujet précédent juge que le passé n'existe pas maintenant, lui, il juge que tout être est dans un temps déterminé en dehors duquel, avant ou après, il n'existe pas, il sait en quelle partie de l'espace tout individu existe, dans quel rapport il est aux autres, dans toutes les directions, quelles distances les séparent d'une manière qui correspond à ce qui est, et il ne juge pas que telle chose existe ou non maintenant, existe ou non là, est présente ou absente. En effet, il n'est ni temporel ni spatial, mais tous les temps et les lieux ont à lui un même rapport.

Ce n'est que si l'on existe en un temps déterminé et un lieu déterminé qu'on caractérise l'objet comme ayant lieu maintenant, en tel ou tel lieu, présent ou absent, comme tel corps situé devant ou derrière, au-dessus ou en-dessous.

Mais la connaissance qu'a Dieu de tous les êtres est la connaissance la plus complète et la plus parfaite. C'est cela qu'on entend par la connaissance des particuliers de manière universelle.⁷⁷⁴

Sur cette base des textes bruts, tâchons de voir les spécificités de la conception nasirienne, ainsi que la manière dont elle répond aux défis théologiques posés à la théorie avicennienne de la science divine comme connaissance universelle des particuliers – et éventuellement les nouvelles difficultés qu'elle met au jour ou dont elle est lestée.

a. Retour sur la théorie de la connaissance comme occurrence

Les problèmes étant posés, la réponse générale étant donnée, revenons aux prémisses. Voici un premier fait : la connaissance se présente comme présence. La théorie métaphysique de la science divine prend sa source dans la théorie psychologique de la connaissance, étant entendu que la connaissance s'entend en un seul sens, et que la science divine ne diffère donc nullement en nature de la science de l'âme humaine. Avicenne commence par une définition de la perception (*Ishārāt* III, 7) à partir d'une distinction nette entre la chose même et sa représentation. La perception n'est pas perception de chose, mais d'idée, au sens général de représentation de chose (*mithāl*). Il nie la doctrine d'une perception par impression (non sans y revenir à la fin de l'ouvrage pour expliquer la connaissance de l'invisible comme inscription de formes du monde de l'intellect sur la table du sens commun, mais enfin il n'importe, nous ne sommes pas à une contradiction près). Après quoi, la preuve de l'immatérialité de l'intellect (III, 15) repose sur l'*inhérence* des formes pensées au sujet pensant : il n'y a qu'un sujet immatériel qui puisse recevoir des formes

⁷⁷³ Tusī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, pp. 44-45.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, pp. 98-99.

immatérielles. Si *inhérence* et *occurrence* ne sont pas une même chose, du moins elles sont coextensives : la forme intelligible est inhérente *et* occurrente à son sujet. Enfin, preuve que l'intellect survit au corps (VII, 5) : c'est qu'il pense sans organe, sinon il devrait avoir toujours une conscience actuelle de son organe de pensée et celui-ci, qui serait une partie du sujet pensant, aurait deux formes : sa forme réelle et sa forme pensée.

Par conséquent, Rāzī privilégie l'idée d'une connaissance par relation, par rapport à celle d'une connaissance par inhérence et/ou par occurrence, ce qui est pour lui peu ou prou la même chose (Tūsī lui reproche assez souvent de confondre « être présent dans » et « être présent à » quelque chose, et met tout son effort à distinguer ces deux modalités de la connaissance : tout ce qui est inhérent est occurrent, tout ce qui est occurrent n'est pas inhérent. Il reproche assez l'analogie abusive : intelligible/intellect = propriété inhérente/sujet = accident/substance). De plus, si ces modes de connaissance, par inhérence et par occurrence, sont identiques pour Rāzī, c'est qu'ils se réduisent l'un et l'autre en dernière instance à une connaissance par forme : c'est la forme de la chose qui est inhérente au sujet de perception et lui apparaît.

Mais si l'on y tient à toute force, admettons la connaissance par forme. Après tout, pourquoi pas ? Il faut seulement prévenir certaines conséquences : va pour la connaissance par forme, mais à la condition que 1) la connaissance du particulier *comme tel* soit possible ; et par conséquent, 2) que le sujet de connaissance *humain* puisse être corporel (à l'inverse de Dieu qui doit connaître les particuliers sans corps). En tout cas, faisons en sorte que la connaissance soit non seulement de *forme*, mais de forme *particulière* (contradiction dans les termes, pour les philosophes, puisqu'il n'y a de connaissance que de l'universel). Et cela, Rāzī l'assure de plusieurs façons, en forçant la dualité avicennienne entre la chose et sa représentation : 1) autre chose est la *forme substantielle*, autre chose la *forme pensable* et toute chose comporte à la fois une forme réelle et une forme cognitive, 2) la forme mentale n'a pas à être identique (*mutamaththil*) à la forme réelle, il suffit qu'elle lui soit équivalente (*mutasāwi*), peu importe par quel mystère, 3) *toute* connaissance sera par forme (*y compris* la conscience de soi : s'il est vrai que la connaissance est univoque) : la connaissance se fait d'une et une seule manière, ou elle n'est pas. En conséquence de quoi la pensée peut bien parfois penser ses organes et son corps : empiriquement, d'ailleurs, on voit bien que le sujet pensant n'a pas à être toujours transparent à lui-même, pour ce qu'on pense par son corps, on n'est pas obligé d'avoir une conscience toujours actuelle de son corps. Bref, la pensée peut bien penser la forme de son corps propre par lequel elle pense. La pensée a un double sujet (la raison et les facultés corporelles) : et par les facultés corporelles, elle peut penser le particulier comme tel.

Tout l'effort de Rāzī, qui transpire y compris dans sa conception des âmes célestes, est porté vers l'idée que le sujet de la pensée ne soit pas pure pensée, mais esprit incorporé, que le sujet de connaissance soit irréductiblement double, mélange de corps et d'âme. On pousse à fond la dualité de la forme mentale et de la forme réelle. Mais c'est aussi pour la mettre au service d'une autre dualité : du sujet de la pensée (système pensée-organe). Mais par conséquent, cela nous semble le conduire vers l'espèce de paradoxe suivant : à la fois l'homme ne connaît pas *les choses mêmes* (Rāzī insiste beaucoup sur la dualité représentation/chose : la pensée n'a jamais affaire qu'à ses propres représentations et elle semble coupée du monde par un abîme infranchissable) et cependant cela ne l'empêche pas d'avoir accès aux *particuliers comme tels*. Peut-être cela a-t-il à voir avec la connaissance empirique chez Hume : pures impressions, autrement dit de pures affections et représentations de l'esprit, totalement ignorant des choses en soi, mais qui n'en font pas moins des idées particulières.

Mais cela soulève la question de la nature de la science divine : Dieu doit pouvoir penser les particuliers comme tels et cependant il n'a pas de corps pour ce faire. On avoue ne pas bien comprendre l'engouement de Rāzī pour la connaissance humaine du particulier : car les raisons qui la justifient ne marcheront de toute façon pas pour Dieu. Si l'on est petit joueur, on dira qu'on ne sait trop rien de la science divine et on sortira l'atout qui emporte tout : *lā kayfa*. Ou bien, si l'on joue le jeu des philosophes et qu'on modèle la science divine sur la conscience de soi de l'homme, on dira que si la pensée d'*au moins une* forme particulière est possible à l'homme (la pensée de sa propre essence), la pensée de *toutes* formes particulières doit être possible à Dieu.

Sur les différences essentielles entre Rāzī et Avicenne, Ṭūsī prend résolument le parti d'Avicenne (le particulier comme tel est inconnaissable ; le sujet de connaissance est purement incorporel). Cependant, on constate qu'en matière de science divine, et manifestant son désaccord avec Avicenne, Ṭūsī opère un double geste inverse de celui d'Avicenne : là où Avicenne creuse l'écart entre chose et forme (en III, 7), Ṭūsī tend à le résorber ; là où Avicenne confond inhérence et occurrence (III, 15), Ṭūsī tend à creuser l'écart. Là où Rāzī force la distinction entre forme réelle et forme mentale, Ṭūsī force leur confusion. On peut d'ailleurs voir le parallélisme entre le dispositif argumentatif utilisé dans le chapitre ontologique et dans le chapitre noétique : de même que l'existence n'est pas à l'essence ce qu'est un accident inhérent et ajouté à un substrat, la connaissance ne l'est pas non plus à la raison et il n'y a pas de différence réelle entre l'une et l'autre chose, mais une différence de raison (*i'tibārī*) – et là aussi du reste en faisant fi d'un dit d'Avicenne, pour qui il y a entre l'intelligent et l'intelligible une différence réelle, *bi-l-ḥaqīqa*, et pas seulement de raison (d'après VII, 11).

Premier point : toute pensée n'est pas nécessairement immanence du pensé au penser. Autrement dit, tous les êtres étant connus de Dieu, cela ne veut pas dire que tout être est immanent à Dieu. Ce serait la voie du polythéisme (du moins de l'associationnisme). On voit bien l'intention théologique. Tout être n'est pas immanent à Dieu, mais lui est présent. Tout être ne lui est pas inhérent, mais occurrent : c'est la condition du *tawḥīd*. Second point : connaître la forme des choses, c'est connaître les choses mêmes. A cette fin, Ṭūsī monte un dispositif d'identification de la forme pensée et de la forme réelle : il n'y a de différence entre elles qu'une différence entre forme abstraite et forme concrète, entre essence avec ou sans propriétés individualisantes. Mais c'est la *même essence* qui est l'*essence même* de la chose. Il n'y a donc entre elles qu'une distinction « de raison », seconde par rapport à leur identité réelle.

Ces deux points nous semblent travaillés par une tension en deux sens contraires, typique de la plupart des questions théologiques en islam : si la distinction entre inhérence et occurrence est faite pour empêcher le *tashbīh* (l'association à Dieu, en l'occurrence par l'immanence des essences dans l'entendement divin), l'identification entre la chose même et sa représentation, serait faite pour empêcher le *tanzīh* (une transcendance si radicale de Dieu au monde, qu'autre chose serait le monde pensé par l'entendement divin, autre chose le monde tel qu'il est). C'est l'éternel problème du *tawḥīd* : il faudrait à la fois que rien ne soit *en* ou *avec* Dieu (facteur de multiplicité de l'essence divine), ni tout à fait *hors de* Dieu (facteur de division entre Dieu et le monde, scission interne de l'être). Bref, tout dépend de la place que l'on fait à la dualité : soit on l'introduit en Dieu (thèse de l'inhérence), soit on la maintient hors de Dieu (thèse de la re-présentation). Mais elle subsiste dans les deux cas, et dans les deux cas, elle est catastrophique. Conclusion : les êtres ne sont pas « en » Dieu mais « pour » Dieu (pas présent *en* Dieu, mais présent *à* Dieu) ; Dieu pense les choses mêmes et pour ce qu'il pense leur forme, il ne les pense pas moins en « chair et en os », et non par représentation (pensée de l'être tel qu'en lui-même, *'alā mā huwa 'alayhi*). Cela implique deux

choses : une méfiance à l'égard de l'inhérence *malgré* le texte avicennien (l'affirmation, sans équivoque, que le mode de présence du pensé dans le pensant est une inhérence, *taqarrur fi*, installation-*dans*) ; le changement de statut de la connaissance formelle, passant du côté de la connaissance représentative à celui d'une connaissance présentative. Avicenne veut purifier la théorie de la connaissance du modèle de l'impression, Ṭūsī tend à purifier de l'inhérence la théorie avicennienne de la connaissance. Ce modèle est trop chargé de présupposés ontologiques : comme s'il était du même type que le rapport attribut/essence, accident/substance : il faut lui substituer un modèle plus « phénoménologique », de l'être-pour, l'apparaître-à. Et en définitive, ce qui est produit à Dieu et par Dieu (*ḥuṣūl 'an al-fā'il/li-l-fā'il*), c'est la Forme des formes, à savoir la « forme du monde » (*ṣūrat al-'ālam*).

b. Deux paradigmes concurrents de la science divine : phénoménologique et mathématique

Pour spéculer sur la science divine, et étant entendu que la connaissance ne se dit qu'en un seul sens, on ne peut que passer par des paradigmes de connaissance humaine. Le premier est le modèle de la conscience de soi. Si l'homme peut se connaître immédiatement et particulièrement et unitairement, on ne voit pas pourquoi cela ne se pourrait de Dieu. La conscience de soi a ce privilège, pour ce qu'elle est une *connaissance*, de n'en être pas moins *particulière*. Mieux : elle a cet autre privilège, pour ce qu'elle est *réfléchie* (pensée de soi-par soi, *li-dhātihī bi-dhātihī*), de n'en être pas moins *unitive* : le sujet est identique à son objet, la distinction de raison (forme mentale/réelle) ne créant nulle multiplicité réelle. Unitive, et *immédiate* : connaissance *de* forme n'est pas connaissance *par* forme (si l'on entend par là « par l'intermédiaire » d'une forme ; du moins cela ne viendrait-il à l'idée de personne de dire qu'on connaît telle ou telle chose « par l'intermédiaire » de sa forme : connaître la chose, c'est connaître sa forme, étant entendu que la chose même est inconnaissable ; ce doit être vrai à plus forte raison de la connaissance de soi). Ainsi, forme n'est pas forcément représentation. La conscience de soi est le paradigme de la *connaissance d'une forme particulière non re-présentative*. Si les philosophes se passionnent pour la conscience, ce n'est pas qu'elle soit le fondement de toute connaissance possible, c'est qu'elle est analogue à la science divine. Ce n'est pas pour centrer l'être sur le sujet, c'est au contraire pour décentrer le sujet vers Dieu.

Second modèle : la connaissance mathématique. La possibilité d'une connaissance *a priori* (*ibtidā'ī*), indépendante de l'expérience. Rappelons que la distinction avicennienne entre la représentation (*mithāl*) et la chose même est faite pour ménager, en plus de la connaissance acquise par abstraction, une connaissance *a priori*, de type mathématique. C'est parce que la représentation est irréductible à la chose même que l'on peut penser l'impossible, raisonner par l'absurde, construire des figures, bref, faire de la géométrie. Or la connaissance *a priori* est la condition de possibilité d'une connaissance active, et non passive : connaissance passive (dont le paradigme est l'impression) implique priorité de la forme réelle sur la forme mentale ; active, priorité de la forme mentale sur la forme réelle. La connaissance mathématique est le modèle de toute science active, dans la mesure où elle construit son objet, qui n'a nul besoin d'exister déjà dans le monde extérieur. Jusque-là, tout va bien : on voit le lien qu'on peut faire entre science divine et connaissance mathématique. Seul bémol, mais de taille : la pensée calculante, mathématique, est connaissance non de la chose même, mais affaire de pure représentation. Elle a le défaut de ses qualités : elle a pour objet ce qui n'existe pas et éventuellement ne peut pas exister. Or avec Ṭūsī, elle doit justifier ce qui non seulement peut, mais doit exister. De plus, celui-ci fait, contre Rāzī, tout ce qu'il peut pour identifier forme réelle et forme mentale : or il ne faut quand même pas oublier que pour Avicenne

lui-même, la condition de possibilité de la pensée mathématique est la distinction de la forme réelle et de la forme mentale. La mathématique est possible dans l'exacte mesure où il y a une disjonction, voire apparemment un fossé, entre la pensée et le monde. Et pourtant, le monde lui-même a une architecture mathématique, les choses mêmes sont structurées par des rapports de type mathématique. Avantage dont notre commentateur saura d'ailleurs tirer parti, puisque le calcul lui permet de concevoir une cosmologie rationnelle, avec ce que cela comporte : la chair du monde doit en être vidée, pour que le monde soit pensable.

Pour ne rien taire des difficultés qu'on trouve dans la théorie nasirienne de la science divine, elle nous semble confrontée au paradoxe inverse de celui de Rāzī : chez Rāzī, on a une connaissance du particulier comme tel pourtant étranger à la chose même ; chez Ṭūsī, on prétend avoir une connaissance de la chose même, mais formelle, abstraite et relative. Une connaissance par présence, mais toute tissée d'absence, une connaissance formelle, mais sans contenu : dont le calcul combinatoire est le paradigme. Voire, pour la science divine, la connaissance par relation défendue par Rāzī ferait bien mieux l'affaire que la connaissance par présence défendue par Ṭūsī. Peut-être seulement est-ce *pour nous* qu'elle paraît vide (parce que telles sont les limites de la connaissance humaine qu'on ne connaît pas les intellects et les âmes célestes, qu'on connaît mal les cieux etc.), tandis que *pour Dieu ou en soi*, elle est pleine. Mais même cette explication ne serait pas pleinement satisfaisante : car Dieu ne connaît pas les choses avec *tous* leurs accidents individuels, mais seulement avec certains : leurs *positions* et *relations* spatio-temporelles. C'est une connaissance « en chair et en os », mais sans chair et juste en os. Il y a comme une tension entre deux modèles concurrents, « phénoménologique », de présence à la conscience, « mathématique », de calcul combinatoire, pas du tout incompatibles, mais quand même contraires dans leur esprit.

Cependant, la conception nasirienne de la science divine présente un avantage non négligeable : elle assure une symétrie entre l'idée de la création et l'idée de la science. Car la théorie avicennienne de la science divine tombe sous l'objection suivante : comment se fait-il que Dieu ne crée qu'un seul être, et que cependant il pense tout, s'il est vrai que penser et créer, c'est pour Dieu tout un ? Cela se tient : de même que Dieu ne crée que le premier effet, mais cause tous les autres par l'intermédiaire de ce premier effet, Dieu connaît le premier intellect, mais n'en connaît pas moins tout par l'intermédiaire de ce premier intelligible connu de lui. Car toutes choses, universelles et particulières, sont enveloppées dans les Intelligences : pour Dieu, connaître les Intelligences, c'est connaître les formes de tous les êtres pensés par elles. Dieu « pense *ces intelligences avec ces formes* ». L'être-avec, qui aurait créé de la multiplicité en Dieu, est repoussé de quelques degrés, parmi les Intelligences : comme dans la question du rapport de l'un et du multiple, on pousse le problème sous le tapis, en le décalant dans la hiérarchie, là où il ne fera pas de vague. Comme Dieu cause tout, il pense donc tout ; comme il cause tout par l'intermédiaire de son premier effet, aussi pense-t-il tout par l'intermédiaire des Intelligences (sauf que dans ce cas, insistance est mise sur le caractère immédiat de la science : l'important, ce n'est pas tant que Dieu connaisse tout *par l'intermédiaire* des Intelligences, mais qu'il connaisse les choses *sans l'intermédiaire* d'une forme différente de leur forme propre)⁷⁷⁵.

⁷⁷⁵ Ṭūsī semble tout prêt à admettre que Dieu ne pense pas tout à la fois. Mais ce n'est pas un problème : il n'empêche qu'il pense tout. Ne pas tout penser *à la fois*, ce n'est pas ne pas *tout* penser. De quelque *manière* que Dieu pense (avec ou sans intermédiaire), il n'en demeure pas moins *qu'il* pense tout (voir Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 146 et p. 155).

Il est indispensable pour notre auteur que la connaissance de la chose même soit possible. On ne peut pas se promettre par la science la certitude, et dans le même temps creuser le fossé entre l'esprit et la chose. Pour qu'il y ait certitude, il faut que ce soit tout un qu'être et que penser. Il n'y a de certitude que la connaissance de la chose même.

On voudrait signaler une difficulté. Ṭūsī reçoit fraîchement la définition avicennienne de la perception, d'après laquelle je perçois non pas la « réalité même de la chose extérieure », mais sa « représentation » (*mithāl*). Pour des raisons évidentes après coup : si la perception est la représentation de la chose, et si la perception s'entend en un seul sens (analogue), alors Dieu ne peut connaître les choses en soi, mais seulement leur représentation. C'est pourquoi notre commentateur admet cette définition, mais assortie d'un certain nombre de réserves : par « représentation », il faut entendre : une forme, innée ou acquise. Mais une forme qui, pour ce qu'elle n'est pas identique à la chose même, n'en est pas non plus différente : forme ne veut pas dire forme *intellectuelle* ou *mentale*, par opposition avec une forme *substantielle* ou *réelle*. Il n'y a pas deux formes (celle de la chose, celle de sa représentation), mais une : l'essence de la chose. D'ailleurs, la connaissance de soi est la connaissance même de la forme d'une essence « sans l'intermédiaire d'une [autre] forme ». Or, ne voilà-t-il pas que la connaissance mathématique de l'ordre du monde (comme calcul combinatoire) est dite *'alā ṭarīq al-mithāl*. En quelque sens qu'on l'entende (de manière vrai-semblable ? par l'intermédiaire d'un symbole ? selon que l'on entend dans « *mithāl* » plutôt la probabilité de l'explication abductive ou le symbolisme de l'écriture mathématique), il semblerait que, de fait, la théorie de la connaissance par *mithāl* soit l'aveu de l'impuissance à connaître la chose même. Il y a donc une difficulté à accorder les trois doctrines suivantes : (Th1) la perception est perception non de la chose même, mais d'une représentation de chose, (Th2) l'explication de l'ordre du monde par les philosophes est une connaissance par représentation (symbolique et vraisemblable), non absolument conforme à la réalité (*'alā sabīl al-tahqīq*), (Th3) le Principe connaît l'être tel qu'il est en lui-même. Bref, dans la définition de la perception, la connaissance par *mithāl* est acceptable, si l'on entend par là la forme de la réalité même ; dans l'explication de la production du multiple par les effets de l'un, la connaissance par *mithāl* est le signe de l'impuissance du sujet de perception à connaître la chose même.

Ainsi, il semble bien que la connaissance mathématique doive se redoubler d'une connaissance phénoménologique par laquelle le Principe connaît *les substances et leurs formes*. C'est le seul moyen de connaître la chose même, et non pas seulement les représentations de choses. La science divine semble combiner les deux modes de connaissance, mais, de la science divine, il semblerait que la philosophie théorique ne s'égalé à peu près à la science divine que par la science mathématique. Mais ce n'est pas tout : comme on va voir par la suite, la faculté suprasensible (*al-quwwa al-qudsiyya*), perfection de l'intellect habituel, permet à l'homme de connaître « tout l'être possible ». L'intuition des substances et de leurs formes prend la relève, phénoménologiquement, de la science mathématique des relations et des représentations.

c. Science : présence ou forme mentale ?

Le fond de l'affaire, c'est donc de liquider la réduction de la connaissance de la forme à la forme de connaissance. Or nulle part cette distinction n'est mieux posée que dans la lettre à Baḥrānī déjà citée. Tandis que ce correspondant identifie la Science philosophique et le Verbe théologique (*al-kalām al-naḥsī*), Ṭūsī les distingue. Tandis que ce correspondant, dans un effort pour faire

converger les conceptions philosophique et théologique de la connaissance, définit la science comme « l'intellect agent par lequel les intelligibles apparaissent à l'âme – c'est-à-dire les formes qu'on appelle des connaissances », Ṭūsī distingue ce qui est ici confondu. Une intelligence active, oui ; les formes, non.

L'attribut de « science » est un attribut de l'essence du savant qui ne *s'ajoute pas* à l'essence. En revanche, « ce qu'on entend par "forme mentale" (*al-ṣūra al-dihniyya*), c'est une forme équivalente (*musāwiya*) à la forme de l'objet perçu par laquelle il est ce qu'il est par essence, mais numériquement différente, et qui apparaît dans l'essence du sujet de perception ou dans son organe perceptif ». Dès lors :

En vérité, toute perception ne requiert pas de forme mentale. En effet, quand on pense, on se pense soi-même par la forme même par laquelle on est ce qu'on est. De plus, quand on perçoit une forme mentale, on la perçoit elle-même, non par une autre forme, sinon il y aurait régression à l'infini, et, en plus, il y aurait dans un même substrat plusieurs formes équivalentes (*mutasāwiya*), mais numériquement différentes, ce qui est impossible.

On a donc besoin, pour percevoir, de la forme de l'objet, mais on n'a besoin d'une forme mentale que quand l'objet n'est pas présent (*hāḍir*) au sujet. Laquelle absence est due soit au fait que l'objet n'existe pas du tout, soit au fait qu'il n'existe pas dans le sujet, c'est-à-dire qu'il est tel que l'organe de perception ne le saisit pas – pour des obstacles relevant du sujet lui-même, ou de son organe de perception, ou des deux à la fois.⁷⁷⁶

Ainsi, il faut distinguer la connaissance de la forme mentale. La première peut aller sans la seconde, mais non pas la seconde sans la première. La suite est d'un intérêt particulier car notre auteur donne un exposé de la science divine dont on ne trouve la forme équivalente, c'est le cas de le dire, nulle part ailleurs.

Cela étant établi, nous disons : de même qu'on dit « écrivain » celui qui sait écrire, qu'il soit en train d'écrire ou non, et celui qui est en train d'écrire, pendant qu'il le fait, en deux sens différents, de même on dit « savant » celui qui possède des connaissances, qu'il soit ou non en train de les considérer, et celui qui est en train de les considérer (*hāl al-istiḥḍār*), en deux sens. [...]

Celui qui se connaît par essence se connaît au premier sens. En effet, en ce sens, il n'a besoin, pour être savant, de rien d'autre que de lui-même. La connaissance en ce sens est une chose unique. Tandis qu'au second sens, il a besoin de considérer la forme de l'objet qui est, en tant que telle, différente de lui-même. La connaissance, en ce sens, est aussi multiple que ses objets.⁷⁷⁷

On voit maintenant paraître la distinction entre deux modes de connaissance : de soi par soi (*dhātī*) ou de l'autre que soi (*shay' ḡhayr dhātihi*), respectivement un ou multiple, et qui correspond respectivement aux deux modes de connaissance qu'on rencontre habituellement sous les noms de connaissance *habituelle* ou *actuelle*. Il convient de distinguer la science unitive de soi de la science du divers extérieur, comme l'habitus de l'acte (comme c'est bizarre, car on a admis que la science est l'intelligence active qui présente les intelligibles à l'âme). Or ici, il semble que l'analogie soit la suivante :

connaissance/forme mentale (*ṣūra dhihnī*) = intellect habituel/intellect actuel

(Cela pose de sérieux problèmes quant à la science divine, car : (Pb1) si Dieu est bien savant, et si la science est habitus plutôt qu'acte, il faut croire que la science divine est habituelle plutôt qu'actuelle, alors que la science divine est censée être une science active – toujours en acte pour être agente – et

⁷⁷⁶ Ṭūsī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 84.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 85.

(Pb2) si la science habituelle est unitive, cependant que la science actuelle, par présence (*istiḥdār*), multipliant les objets, multiplie son sujet, alors si la science divine est active, Dieu est multiple.)

Comment se sortir de ces drôles de conséquences ?

Or en ce second sens, le Principe ne se perçoit lui-même par rien d'autre que lui, et là le sujet, l'objet et la perception ne font qu'un et ne sont multiples que selon le point de vue que prend l'entendement. Et ses effets prochains, il les perçoit par eux-mêmes, puisqu'il est tout à fait inconcevable ici qu'ils ne lui soient pas présents, aux deux sens qu'on a dits. Là encore les objets et leur perception sont identiques, et ne sont multiples que par le point de vue, mais ils sont différents de leur sujet.

En revanche, les effets lointains, comme les êtres matériels et les non-êtres, qui peuvent exister à un moment ou du moins se rapporter à un être, il les perçoit parce que leur forme intelligible est imprimée dans les effets prochains, qui les perçoivent d'abord par essence, et ainsi de suite jusqu'à la perception des sensibles parce qu'ils s'impriment dans les organes de ceux qui les perçoivent. En effet, ce qui existe dans quelque chose de présent est lui-même présent, et quand on perçoit quelque chose de présent, on perçoit aussi ce qui est présent avec lui.

C'est ainsi que « le poids d'un atome ne lui échappe ni dans les cieux, ni sur la terre ; il n'y a rien de plus petit ou de plus grand que cela » (34 : 3). L'essence de ses effets se voit imprimer toutes formes, et c'est ce qu'on appelle tantôt « le livre clair », tantôt « la table gardée ». Les philosophes appellent cela des « intellects agents ».⁷⁷⁸

Dieu a bien une science en acte (au double sens : actuelle et active). C'est bien une science de présence. Et la science par présence est bien multiplicatrice – mais pas pour Dieu. Pourquoi ? Parce que Dieu perçoit les formes dans les choses mêmes (*bi-a'yān al-dhawāt*). Il y a une chaîne continue de « présence-à », depuis le degré du moindre être et du quasi non-être au degré d'être maximal, par laquelle tout est en dernière instance présent à Dieu, sans que cette science active ne le multiplie en autant d'objets qu'il connaît d'êtres : car les formes sont imprimées dans des essences (présence-à qui est impression-dans, occurrence-à qui est inhérence-à), à savoir celles des intelligences, qui sont elles-mêmes présentes à Dieu (présence qui n'est pas inhérence). Cela forme un système gigogne où chaque degré supérieur perçoit le degré inférieur, lequel enveloppe tout ce qui le suit : percevoir la première Intelligence qui enveloppe tout, c'est donc percevoir une seule chose et par cette seule chose, percevoir toute chose, de manière dérivée. L'axiome le plus important, pour comprendre que pour Dieu, se connaître et connaître ses effets, ce soit tout un, c'est celui selon lequel *al-mawjūd fī l-ḥādir ḥādir wa l-mudrik li-l-ḥādir mudrik li-mā yaḥḍar ma'ahu*. En revanche, notre auteur se garde bien de dire à quel degré de la série, la présence change de sens : à quel degré la présence cesse de s'entendre comme « inhérence-dans » pour devenir pure « présence-à ».

d. *L'aporie avicennienne : forme « identique »/forme « équivalente »*

Sur cette base, il faut bien voir que la pierre de touche de la critique nasirienne de la théorie avicennienne de la science divine est la question du statut ontologique de la forme pensée. C'est encore implicite dans le développement ci-dessus, mais c'est pourtant déjà présent – non thématique pour soi-même, seulement. C'est que la forme mentale est *équivalente* (*musāwiya*) à la forme réelle. Mais il faut bien peser le mot : « équivalente » ne veut pas dire « identique ». Il ne faut pas s'y tromper et commettre un malheureux contresens : en opposant radicalement science (ou présence) et forme mentale, Ṭūsī ne veut pas dire qu'on ne connaît pas la forme des choses. Au contraire, on ne connaît même que cela. Mais ce qu'on en connaît, c'est leur forme réelle, non une forme mentale,

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 85.

représentative, qui vient redoubler la chose dans l'esprit. Ne pas connaître par forme *mentale*, ce n'est pas ne pas connaître par forme du tout.

Dans la même lettre, voici la théorie philosophique résumée par al-Baḥrānī – puisée directement à la source des *Ishārāt* :

[...] Certains expliquent que la connaissance est le fait que la forme de l'objet se présente (*ḥuṣūl*) dans la faculté rationnelle et ils définissent ainsi la perception qui confère la connaissance, ou pas d'ailleurs : la perception d'une chose est le fait que la réalité de celle-ci soit représentée (*mutamaththila*) dans le sujet de perception et que ce par quoi il la perçoit la voie directement. Ils considèrent que la connaissance est un état produit dans l'âme du savant qui a une relation à l'objet.

Voici leur preuve : la forme de l'objet doit être présente (*taḥḍīruhu*) au sujet qui perçoit celui-ci et exister en lui. Celui-ci peut percevoir ce qui n'existe pas en soi : le fait qu'il soit perçu n'est donc pas la même chose que le fait qu'il existe en soi, mais c'est le fait qu'il apparaisse aux facultés de perception de celui-ci et existe pour elles. Ils appellent cela l'existence mentale (*al-wujūd al-dhihnī*). »

En clair : la perception, c'est l'apparition (*ḥuṣūl*) d'un objet à un sujet de perception. Mieux : la perception, c'est l'existence mentale. Percevoir et avoir une forme présente à l'esprit, c'est tout un. La perception, ce n'est rien d'autre qu'un certain mode d'existence, l'existence mentale d'une chose, qui peut ne pas se trouver exister en soi (*fī nafsihi*) – condition de la pensée de l'impossible, de l'absurde, de l'objet mathématique etc. Jusque là, rien de nouveau. Réponse :

Je dis : c'est en effet ce qu'on connaît généralement (*mashhūr*) de la doctrine des philosophes. Cependant, l'idée que, pour le Premier Principe, la connaissance soit une forme équivalente (*musāwīya*) à son objet dans le sujet de connaissance est très problématique. Or l'auteur de la lettre n'en dit pas un mot.

En effet, si le Premier Principe des êtres connaissait les choses parce que la forme des choses qu'il pense existait en lui, de deux choses l'une : cette forme subsisterait en elle-même, ou non (mais elle subsisterait en autre chose). Et à nouveau, de deux choses l'une : ou bien elle subsisterait dans l'essence du Premier Principe, ou bien dans autre chose. Telles sont les trois options. Or :

(1) Dans le premier cas, il faudrait soutenir l'existence des idées platoniciennes. Or on sait qu'elles n'existent pas.

(2) Dans le second cas, l'essence du Principe serait le sujet de la multiplicité des choses possibles. En effet, les formes qui ne subsistent pas en elles-mêmes, mais en autre chose, ne sont pas nécessaires par elles-mêmes. Si elles sont causées par l'essence du Principe, une même chose est active et passive à l'égard d'une même autre, ce qui est impossible [pour les philosophes], pour des raisons qu'ils démontrent dans leurs ouvrages. Mais si elles le sont par autre chose, Son essence est affectée et perfectionnée par quelque chose d'autre. Tout cela est impossible.

(3) Dans le troisième cas, la définition ci-dessus (« la perception de quelque chose est le fait que sa réalité soit représentée dans le sujet de perception et que ce par quoi il la perçoit la voie directement ») est contredite. Si c'était possible, Zayd pourrait connaître une forme qui réside dans l'âme de 'Amr, ce qui est impossible.

De plus, on connaît ces formes et leur substrat ou bien par eux-mêmes, ou bien par d'autres formes :

(1) Dans le premier cas, la définition [des philosophes] est contredite.

(2) Dans le second, il y a régression à l'infini.

A cause de ces fortes objections, certains Anciens nient complètement la science divine. D'autres nient que Dieu connaisse autre chose que lui-même. Pour eux, en effet, la forme de son essence existe par elle-même, donc elle se connaît elle-même. Mais pour les autres formes, il ne peut pas s'y rapporter, or on ne peut penser qu'en se rapportant aux formes. Telles sont les doctrines qu'on trouve dans les traités et les opinions rapportées.

On ne saurait être plus clair : l'aporie philosophique léguée par la théorie avicennienne de la science divine, c'est la conception de la forme mentale comme forme équivalente (*musāwīya*) à la

forme réelle. Car, à partir de là, Avicenne ne nous laisse guère le choix qu'entre (1) les Idées, (2) la multiplicité dans le Principe et l'auto-affection du Principe, (3) la communication ou l'interpénétration des esprits, aux dépens du principe d'individuation (une espèce de « vision en l'autre », au sens où l'on parle de « vision en Dieu », mais ici réduite à être une vision fort misérable en Pierre, Paul ou Jacques).

Dans le meilleur des cas (connaissance immédiate des formes), il faut conclure de là à une auto-contradiction des philosophes : la théorie de la science divine ne colle pas avec la définition de la perception. De deux choses l'une : soit la définition de départ de la connaissance est biaisée, soit la doctrine de la science divine est fautive. Ṭūsī a fait son choix : la définition est fautive. Le ver est dans le fruit dès le début : car si on définit la perception comme présence (*ḥuṣūl, ḥuḍūr*), on ne peut pas la définir en même temps comme représentation (*mithāl, tamaththul*). La contradiction n'est pas seulement entre la prémisse et la conclusion, mais à l'intérieur même de la prémisse, glissée dans la définition.

Ici, on n'a guère que l'aporie. Ailleurs, on a la solution. Et il n'y a guère qu'une solution : distinguer deux statuts de la forme. Le secret de la transformation de la connaissance représentative en connaissance présentative, de la connaissance inhérente en connaissance occurrente est la reprise d'une distinction faite par Rāzī entre forme identique (*mutamaththil*) et forme équivalente (*mutasāwī*) : la forme de la chose dans l'esprit serait *équivalente*, mais *pas identique*, à la forme de la chose dans le monde extérieur. Rāzī s'en sert pour défendre l'idée d'une connaissance représentative (la forme de l'objet pensé redouble la forme réelle de l'objet). Notre auteur, quant à lui, se sert de cette même distinction dans une perspective rigoureusement inverse : toute connaissance formelle n'est pas « équivalente » à son objet, mais elle peut lui être « identique ».

Ainsi, dans le *Maṣārī'*, voici la preuve philosophique que Dieu se connaît lui-même :

Si l'être est par essence inconnaissable, aucun être ne serait connaissable. Or certains êtres sont connus. Donc l'être n'est pas inconnaissable. Si on examine l'essence de la perception, on voit qu'il y a perception parce que, ou quand, une certaine forme apparaît (*ḥuṣūl ṣūrat, mā*), qui existe dans une chose ou dans un de ses instruments, d'une certaine manière qu'ils [les philosophes] expliquent. Ils appellent cet état « perception », cette chose « perceptive » et cette forme même « perçue », et ils considèrent la forme comme celle-là même qui est réalisée dans la chose même (*mutahaqqiq fī nafs al-amr*), ou bien comme une forme équivalente (*musāwīya*). Forme qui, de plus, est pourvue d'accidents matériels, ou en est abstraite. Le sujet de perception est un être qui perçoit avec ou sans instrument. Ils appellent la forme abstraite qui apparaît à quelque chose « intelligible », que la forme soit l'objet perçu lui-même ou sa forme, et qu'elle apparaisse par soi ou par autre chose, et ce qui la perçoit sans instrument, « intelligent » et « intellect ». Ils appellent la forme pourvue d'accidents « sensible », « fantôme » ou « intention » et ce qui la perçoit « sens », « imagination » ou « estimative », c'est-à-dire une âme, tandis que c'est la pensée qui l'abstrait. Puisque le nécessaire a une existence séparée qui lui apparaît par soi, on peut dire qu'il est connaissable⁷⁷⁹.

Ou encore, un peu plus loin : « Ce qu'on entend par être "intelligent", c'est un être auquel apparaît une forme abstraite intelligible, que cette forme soit *sa réalité même* ou *celle d'autre chose* ». De même, au sujet de la preuve antique selon laquelle Dieu ne peut se penser sans être multiple, Ṭūsī nie que la conséquence soit la bonne : car la forme du connu peut être la forme *même* du connu ou une forme *équivalente*. Si le Principe se connaît au sens où il connaît sa forme propre, il n'est pas nécessairement « Lui-même-plus-une-forme ». Ṭūsī va affirmer ensuite catégoriquement que même s'il pense, Dieu n'est pas multiple : (1) s'il se pense lui-même, il pense sa propre forme, c'est-à-dire

⁷⁷⁹ Ṭūsī, *Maṣārī' al-muṣārī'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 133-134.

l'essence (*huwiyya*) par laquelle il est lui-même (*huwa*), la réalité par laquelle il est le Réel ; (2) s'il pense la forme d'autre chose, il est « Lui-même-plus-autre-chose », *en tant qu'autre*, donc cela n'affecte pas son unicité⁷⁸⁰.

Bref, toute connaissance se rapporte à une forme. Il suffit qu'il y ait une et une seule connaissance qui soit celle d'une forme « identique », et non pas seulement « équivalente », à la chose même, et alors de deux choses l'une : 1) la connaissance de la chose même (donc la certitude) est possible, 2) l'unité divine est sauve. Entre l'esprit et la chose, le fossé est réduit. Entre la science de Dieu et l'être, aussi, en conséquence.

e. *Connaissance de soi = connaissance des autres choses ?*

Cette distinction entre forme *même* et forme *égale* étant posée, la principale objection de Rāzī tombe, à savoir : au fond, quel est le rapport entre se connaître soi-même et connaître ses effets ? Il y a là un fossé épistémique et ontologique : la science divine se partage entre deux domaines d'objets qui ne communiquent pas : l'essence et les actions. L'essence est de l'ordre de l'Unique ; l'action, de l'ordre du multiple et du changeant. La connaissance de soi (de l'essence) est de l'ordre de la connaissance immédiate de sa propre forme particulière, celle des autres (de ses actes), de l'ordre de la connaissance médiante de particuliers par formes universelles. Et pourtant, il faut que la science divine ne se partage pas, qu'elle soit une et la même malgré deux domaines d'objets, que l'intériorité et l'extériorité communiquent, malgré tout. Bref, comment faire en sorte que la Pensée qui se pense soit, se pensant, ce qui pense tout, Soi n'étant pas Tout ?

C'est là l'objection fondamentale :

- (Th1) L'essence divine n'est pas tout l'être.
- (Th2) Pour Dieu se connaître soi-même, c'est tout connaître.
- (Th3) Pour Dieu, être, connaître et faire naître est tout un.

Il y a là un hic. Mais dès lors qu'on admet (1) cette série continue de présence-à, présence des formes à des substances rationnelles, présence de ces substances mêmes à leur Principe, (2) sans division formelle de tout objet en une forme réelle et une forme mentale, et (3) la dualité « de raison » de la connaissance de soi (à la fois comme (i) connaissance de sa propre essence et (ii) connaissance de soi comme cause) : tout est implicitement contenu dans la connaissance de soi du Principe. Récapitulons : (1) Dieu se connaît soi-même ; (2) se connaissant soi-même, il se connaît comme cause de ses effets ; (3) se connaissant comme cause, il connaît ses effets, les premières Intelligences – leur forme *réelle*, (4) connaissant ses effets, il connaît les concomitants de ses effets, les formes *intelligibles* contenues dans ces Intelligences (les formes *mentales* contenues dans leur forme réelle).

Dernier éclaircissement : ailleurs, la connaissance divine de soi est distinguée de la connaissance divine des choses : car pour Dieu, penser, c'est agir. Or Dieu se pense lui-même, mais il ne se fait pas (il n'est pas *causa sui*). Reste donc à distinguer ceci : pour Dieu, connaître *ce qui n'est pas*, c'est le *créer* (le faire être, *takwīn*), mais connaître *ce qui est nécessaire*, ce n'est pas le créer, c'est *l'être* seulement, *huwa nafs al-kā'in*. (Par conséquent, si toute la connaissance divine n'est pas active, cela ne veut pas dire pour autant que celle qui ne l'est pas soit passive. Dans ce cas particulier de la connaissance de soi, se connaître n'est rien qu'être soi-même, et cette connaissance qui ne

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 125.

consiste qu'à être ce qu'on est n'est pas passive : ce qui est passif, c'est ce qui est *abstrait, muqtabas*, de l'être. Aussi la connaissance de soi ne serait-elle passive que si, et seulement si, pour se connaître, il fallait extraire de soi sa propre forme – or la conscience de soi est présence immédiate de soi à soi). Soit dit en passant, cela nous pose un problème, car il y a des choses que Dieu pense sans les faire, et que pourtant *il n'est pas* (les impossibles, les possibles inactuels – les autres mondes possibles) : autre chose doit être connaître ce qui n'est pas, autre chose le créer. Mais passons, l'enjeu est ailleurs : il réside en ceci que la distinction réelle (*mughāyara*) entre connaissance de soi et connaissance de ses actes serait comprise dans le texte même d'Avicenne. Et pourtant, Dieu est censé penser « à partir de lui-même (*min dhātihi*) » ce qu'il cause. Or, cela ne veut pas dire que c'est *en se pensant* Lui-même que Dieu pense tout, mais qu'il commence par se penser lui-même avant de penser tout le reste. Penser à partir de soi, *min dhātihi*, désigne l'origine d'un processus jusqu'à sa réalisation complète (*ibtidā' li-ghāya*)⁷⁸¹.

f. *Connaissance : plutôt présence que relation ? Apories*

Problème (on a déjà expliqué que pour nous, présence et relation sont difficilement solubles, mais ici, plus précisément) : présence est équivoque. Car le même terme désigne l'être-pour, l'occurrence-à, et une dimension temporelle, le présent. Or, même si c'est plus subtil que cela, ce qu'on entend quand un objet est présent à un sujet, c'est que le sujet de connaissance change avec son objet particulier changeant, qui n'est pas éternellement présent. La tension resurgit entre la connaissance-présence et l'invariabilité de la connaissance, dans l'ambiguïté de la présence : *être-là* et *être-maintenant*. Peut-être n'est-ce que malheureuse équivoque, mais on ne peut se défendre de l'idée selon laquelle un objet présent à un sujet doit passer, comme tout présent.

Bien plus, le monde est vidé de sa substance, littéralement. C'est même le ressort de la conception nasirienne d'autres mondes possibles. C'est qu'en effet il y a des mondes qui « s'ils étaient réalisés (*law ḥaṣalat fī l-wujūd*) » auraient exactement la même forme que notre monde actuel. Cela veut dire qu'il y a potentiellement dans l'entendement divin d'autres substantialisations (*tajawahhur*) possibles du même monde. Bref, cette « forme du monde » qui remplit l'entendement divin est une forme *réelle mais non substantielle ; réelle mais non actuelle ; en présence, mais sans substance*. Notre auteur le répète à l'envi dans les extraits qu'on a reproduits plus haut : la science divine universelle des particuliers, c'est la connaissance des rapports des particuliers les uns aux autres : rapports de distance dans l'espace, rapports de durée dans le temps, rapports de parties dans le corps. Et cela ne s'arrête pas là, puisqu'on peut comprendre le plan divin en remplaçant tout être par une lettre. Le jeu de mots est facile, mais tant pis : l'ontologie nasirienne ressemblerait bien à quelque chose comme une science de lettre en tant que lettre. Pour toutes les raisons que l'on a dites, s'il est vrai que l'action divine soit une pensée calculante. Dieu est le grand ordinateur et il est l'ordinateur parce que sa pensée est une calculatrice.

Mais, pour couronner le tout, ne voilà-t-il pas que notre auteur avoue dans une lettre à Qūnawī qu'on ne connaît pas la chose même. Pour ce dernier, la connaissance de la réalité même des choses est impossible : tout au plus n'avons-nous connaissance que de ses propres (*ḥawāṣṣ*), de ses concomitants (*lawāzim*), de ses accidents (*a'rāḍ*), non des différences (*fuṣūl*) qui la constituent et en indiquent la réalité. Pire : même la connaissance de la *réalité* de ces propriétés, concomitants, accidents est impossible : aussi sommes-nous à plus forte raison condamnés à ignorer la réalité

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 159.

même du Principe, de l'intellect, de l'âme, des cieux, des éléments etc. Or, pour Ṭūsī il faut distinguer deux choses : pour Avicenne, en effet, « la connaissance de la réalité des choses n'est pas au pouvoir des hommes (*al-wuqūf 'alā ḥaqā'iq al-ashyā' laysa fī qudrat al-bashar*) » – non pas cependant la *réalité des intelligibles* (*ma'qūlāt*), mais celle *des êtres mêmes* (*a'yān al-mawjūdāt*) que l'on appelle leur nature (*ṭabā'i*). De plus, la proposition d'Avicenne doit être comprise comme l'indication de la difficulté de définir, *al-taḥdīd*. En effet, si on ignore la réalité de 5 et 10, comment savoir que 10 est le double de 5 ? Si on ignore la réalité du triangle, comment savoir que ses trois angles sont égaux à deux droits ? Conclusion : « les connaissances certaines reposent sur la connaissance de la réalité des intelligibles, à savoir leurs représentations, d'où l'on puisse former des jugements fondés sur celles-ci, *al-'ulūm al-yaqīniyya mubniyya 'alā l-wuqūf 'alā ḥaqā'iq al-ma'qūlāt allatī hiya taṣawwurātuhā ḥattā tata'tī al-taṣdīqāt al-mubniyya 'alayhā* »⁷⁸². Admettons que la connaissance de la chose même soit possible, mais à condition d'entendre par là la connaissance de la forme intelligible de la chose qui se traduit par une représentation (*taṣawwur*).

Ainsi, on n'a pas plus tôt montré que la science divine est présence plutôt que représentation (*tamaththul*) d'objet, et connaissance de la chose même plutôt que par sa forme, qu'on doit reconnaître que la chose même dont il s'agit n'est qu'être de raison (*ma'qūl*), et que la présence dont il s'agit est quand même représentation (*taṣawwur*). Voici notre première difficulté considérable : la connaissance véritable devrait être une connaissance de la chose même. Mais voilà que la chose même est inconnaissable et que ce qu'il faut entendre par là, ce n'est que la connaissance de la *forme intelligible* et non de la *forme substantielle* de la chose.

Pire : la science divine incline dans le sens d'une science de relation plutôt que de présence d'objet. Le paradigme constant de la connaissance universelle des particuliers, c'est la prévision de l'éclipse de lune. D'une certaine manière, le nœud de l'affaire, c'est de comprendre ce que serait une loi universelle de la nature (même si le terme est anachronique). Un passage du *Maṣāri'* jette une lumière nouvelle sur la notion de la science divine. Shahrastānī interprète la preuve de la science divine universelle des particuliers par l'inclusion du particulier dans l'universel : on sait que la connaissance des particuliers change en même temps que les particuliers dont elle est la connaissance. Mais on ne veut pas que Dieu change, pour ce qu'il connaît. Qu'à cela ne tienne : il faut donc que la science divine soit une connaissance des universaux. Et comme les particuliers sont compris dans les universaux, connaître les universaux, c'est par le fait même connaître les particuliers.

Pas du tout, répond notre auteur : la connaissance universelle des particuliers ne consiste pas à connaître les particuliers parce qu'ils seraient inclus dans des universaux, mais à connaître *toutes les relations internes (entre les parties) et externes (avec les autres choses), temporelles et spatiales, du particulier* : c'est donc une connaissance *intelligible* sans pour autant être une connaissance *par concept*. Une connaissance *non par concept*, sans pour autant être une connaissance *sensible*. Or qu'est-ce qu'une connaissance rationnelle, mais pas conceptuelle ? Une connaissance relationnelle. Une connaissance des rapports d'objets. La science universelle du particulier n'est donc pas du tout une connaissance du particulier comme instantiation d'un universel, mais connaissance des positions et rapports de tous les particuliers entre eux. Cela implique une conception relationnelle de l'espace et du temps. Par conséquent, on comprend que connaissance *en présence* ne soit pas du tout connaissance *du ceci sensible*. Pour ce qu'un objet est immédiatement présent comme tel, et pas du

⁷⁸² Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 51 et p. 101.

tout sous la forme de sa représentation, mais dans sa chose-même même, ce n'en est pas forcément un objet sensible : c'est même tout le contraire.

Problème : on ne cache pas avoir peine à voir comment la connaissance de la chose même et la connaissance des rapports d'objets seraient la même chose. La connaissance de relation semble même aux antipodes de la connaissance de la chose même, puisqu'elle apparaît là où la chose a disparu et cédé la place au signe pur. Voilà notre seconde difficulté.

Pour notre auteur, il faut maintenir à la fois que (Th1) un agent peut produire plusieurs effets sous divers rapports et que (Th2) Dieu connaît tout sauf les particuliers (*sous un certain rapport*), car c'est par là qu'on garantit à la fois que (Th3) Dieu n'est pas un être spatio-temporel et que de ce fait (Th4) il se rapporte également à tous les particuliers (matériels comme immatériels). Dès lors, la doctrine avicennienne n'implique ni que Dieu ne cause pas tous les êtres, ni que Dieu ne connaisse pas tous les particuliers – au contraire : Dieu est le principe de tout, parce qu'il pense tout (fût-ce sur un mode universel) – mais seulement que Dieu n'est situé ni dans le temps ni dans l'espace. Ce serait la leçon de la théorie avicennienne de la science divine : quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance des êtres spatio-temporels ? Ne pas être spatio-temporel : (1) un être non spatio-temporel n'a aucun rapport *spatio-temporel* aux êtres spatio-temporels, (2) il a un rapport *égal* à tous les lieux de l'espace et tous les moments du temps (il n'y a pour lui ni haut ni bas, ni gauche ni droite, ni passé, ni présent, ni futur), (3) il peut ainsi connaître tous les lieux de l'espace et tous les moments du temps (savoir que Zayd est dans telle direction par rapport à 'Amr, à telle distance etc., idem pour toutes les particules du monde ; savoir que Zayd naît à tel endroit à telle date par rapport à 'Amr etc., idem pour tous les événements temporels).

Connaître les rapports des parties temporelles ou spatiales les unes aux autres selon l'antérieur et le postérieur, ce n'est pas avoir un rapport temporel ou spatial aux choses. Les adversaires sont réduits à un choix forcé : si Dieu est savant, de deux choses l'une : ou bien il connaît les particuliers par des intermédiaires, ou bien c'est un corps (situé dans l'espace et le temps). Ou bien Dieu connaît les particuliers (y compris spatio-temporels) sur un mode universel, ou bien il est spatio-temporel. Un sujet ne peut connaître les particuliers spatio-temporels que si et seulement s'il n'est ni spatial, ni temporel. Si l'on n'admet pas la doctrine avicennienne de la science divine, alors Dieu est spatial et a un lieu propre assignable ou un site temporel déterminé et certains événements lui sont passés, d'autres pas encore présents... Nier à Dieu ces attributs, ce n'est pas nier qu'il connaisse tous les particuliers temporels : Dieu connaît les particuliers *en tant que particuliers, en tant que temporels*, mais *non en tant que changeants* : en tant que *variables*, mais non en tant que *variants*. A l'inverse, en rejetant la théorie avicennienne de la science divine, on devient corporéiste, ce qui est une inférence de l'invisible à partir du visible bien pire que celle que Qūnawī impute aux philosophes⁷⁸³.

Notons ceci : il est constant que les antiphilosophes critiquent les philosophes pour cette raison que, pour ceux-ci, Dieu entretient un rapport inégal à ses effets selon leur rang, alors qu'il devrait bien plutôt avoir un égal rapport à tous les êtres en tant que possibles. En fait, les philosophes ne nient pas l'égalité de rapport, ils le déplacent : il faut dire non pas que Dieu ait un égal rapport à tous les êtres en général, mais qu'il a un égal rapport à tous les temps et tous les lieux – et donc aux êtres matériels en particulier. Chaque fois qu'il est question d'une égalité de rapport, chez les philosophes, c'est entre Dieu, l'espace et le temps : comme si ce rapport ne concernait *que* les particuliers matériels du monde spatio-temporel, c'est-à-dire le bas de l'échelle des existences, ce

⁷⁸³ *Ibid.*, pp. 66-67 et pp 113-115.

qui a cédé au devenir et au multiple indénombrable. Seul ce dernier degré paraît lui être égal, aux deux sens du terme. Egalité de rapport va de pair avec indifférence : le supérieur n'a cure de l'inférieur. D'ailleurs, le sage sera dit indifférent aux choses du monde, dans la mesure même où elles lui sont égales (*taswīya*) – et égales par leur absence de valeur.

Ajoutons une précision. La connaissance des relations plutôt que des substances, des rapports entre particuliers plutôt que des particuliers eux-mêmes, préserve Dieu de changer avec le particulier changeant. Cependant, que Dieu ne connaisse pas le particulier *changeant en tant que changeant* ne veut pas dire qu'il ne connaisse pas le particulier *temporel en tant que temporel*, ce qui peut sembler paradoxal. Ṭūsī en donne une preuve par l'absurde⁷⁸⁴ :

La connaissance de la cause entraîne la connaissance de l'effet. Tous les possibles de la série des causes et des effets dépendent en dernière instance du Premier Principe. Dès lors, si Dieu ne connaît pas les particuliers temporels en tant que temporels, de deux choses l'une : ou bien ceux-ci n'existent pas, ne sont pas possibles, ou dépendent d'autre chose que du Principe, ou bien la connaissance de la cause n'implique pas la connaissance de l'effet. Or tous ces conséquents sont faux donc etc.

Ainsi, la connaissance des particuliers sur un mode universel est doublement paradoxale :

- C'est une connaissance du particulier en tant que temporel, mais pas en tant que changeant.
- C'est une connaissance d'objets spatio-temporels par un sujet non spatio-temporel.

Malgré tout, on pourrait objecter à la connaissance de relations d'être impossible, même à Dieu. Car on peut supposer que l'état du monde à un moment donné présente le tableau d'un nombre fini de choses, mais d'un nombre infini de relations entre elles. Or l'infini ne se laisse pas connaître, même de Dieu⁷⁸⁵. La connaissance des substances conviendrait donc mieux à Dieu que la connaissance des relations. Mais il n'en est rien. En effet, il convient de distinguer deux (ou trois) types de choses :

- celui (1) des choses ordonnées existant en acte simultanément, nécessairement finies ;
- celui (2) des choses (2.1) simultanées non ordonnées (ex : les âmes humaines séparées après la mort) ou (2.2) ordonnées non simultanées (ex : les événements passés), possiblement infinies.

Ainsi, toute série de choses n'est pas nécessairement finie. L'idée selon laquelle la connaissance divine serait substantielle plutôt que relationnelle parce que le fini se connaît, mais pas l'infini, se soutient d'une vue partielle du monde, qui ne considère que les choses de type (1) et fait abstraction des choses de types (2.1) et (2.2). De plus, tout infini n'est pas inconnaissable : l'infini actuel, certes, mais pas l'infini potentiel. Les relations entre êtres (en particulier les configurations et positions célestes, et les mélanges des éléments) sont choses infinies en puissance (comme les grandeurs divisibles) : Dieu peut donc les connaître. Les choses infinies de type (2) sont connaissables. Ce n'est pas rien. (Du reste, on peut s'étonner de ceci, que (même) Dieu ne peut pas connaître l'infini en acte. Pour ce qu'il connaît tout, il ne connaît pas l'infini, sinon en puissance).

⁷⁸⁴ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 152.

⁷⁸⁵ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 84-85 et p. 126.

Ainsi, Ṭūsī aurait mille raisons de soutenir une conception relationnelle plutôt que substantielle de la science divine. Mais on n’a pas plus tôt vu les raisons qu’il aurait de préférer une connaissance par relation à une connaissance en présence de la chose même, qu’on le voit s’obstiner à critiquer le modèle relationnel de la connaissance⁷⁸⁶. Certes, « il n’y a pas de doute qu’il existe une relation entre le sujet (*al-‘ālim*) et l’objet (*al-ma‘lūm*) ». Mais la relation n’est pas de l’essence de la connaissance : elle lui est surajoutée. En effet, connaître, c’est penser et percevoir une *correspondance* à la chose. Comme c’est curieux : la connaissance n’est pas une relation (*idāfa*), mais la perception d’une correspondance (*muqābala*). Mais qu’est-ce qu’une correspondance sinon une relation ? La contradiction semble patente. Car on pourrait croire que la relation est d’emblée incluse dans la définition de la connaissance comme perception d’une *correspondance*. Pas du tout. En effet, il y a deux types de formes : (1) la chose même (*al-ma‘lūm dhātuhu*), ou (2) ce qui en tient lieu (*mā yaqūm maqāmuhu*) : autrement dit, on les aura reconnues, la forme réelle et la forme mentale respectivement, la chose et la représentation. Or si l’on définit la connaissance comme la *correspondance* entre la *forme* dans l’esprit et la *chose*, on parle déjà d’autre chose que de la connaissance : on disjoint un acte unitif en trois termes distincts (*forme mentale, chose même, relation*). Or la connaissance s’épuise tout entière dans *l’acte de percevoir*, non pas dans la relation entre des termes disjoints, qui en tant que disjoints forment autre chose qu’une connaissance. Etant entendu qu’il n’y a de relations qu’entre des termes différents et extérieurs les uns aux autres, considérer la connaissance comme relation, c’est éclater l’acte perceptif en termes distincts qui, une fois isolés, ne constituent pas une connaissance comme telle. Ainsi, la relation n’est pas une propriété essentielle, première et intrinsèque de la connaissance. Ce n’en est pas une condition nécessaire, mais une suite. Ce n’en est pas une propriété constitutive, mais concomitante. Et la connaissance en tant que relation n’est déjà plus connaissance pure et simple, mais déjà *déterminée* comme forme et/ou relation. Bref, l’erreur du paradigme relationnel de la connaissance serait d’inverser l’ordre de priorité normal de l’acte de penser. Il faut bien voir la différence d’accent : la connaissance n’est pas la perception d’une *correspondance* ; elle est la *perception* d’une correspondance. Apparemment ce n’est pas grand-chose, une nuance, une différence d’accent ; en vérité, c’est un fossé que Ṭūsī se garde de sauter, après quoi il n’aurait plus qu’à aller donner la main à Rāzī.

g. Dieu, le Grand Lecteur

Pour comprendre la science divine, on est condamné par notre science humaine, trop humaine, à diverses analogies plus ou moins comiques. Au nombre de celles-ci, une métaphore récurrente sous le calame de Ṭūsī : la *lecture*. Il est toujours très instructif de considérer la sorte de métaphore dont on use pour comprendre Dieu. On ne se défait d’un anthropomorphisme que pour lui en substituer un autre : Avicenne n’a pas plus tôt vaincu la volonté (imparfaitement, d’ailleurs : Dieu veut le mal d’une certaine manière), qu’il introduit la générosité. Il n’a pas plus tôt vaincu la figure du Grand Artisan (imparfaitement, d’ailleurs : Dieu est l’Artisan des corps harmonieux), qu’il introduit celle du Savant absolu etc. Et ce n’est pas encore tout : Dieu émane comme déborde une source, il effuse comme circule un flux etc. Ce qui est remarquable, c’est que pour Ṭūsī, Dieu est plutôt un Grand Lecteur qu’un Grand Artisan. Ce n’est pas peu significatif : car à défaut d’être un Grand Artisan, il pourrait être un Grand Auteur, le Grand Ecrivain. Après tout pourquoi pas ? La

⁷⁸⁶ Tusī, *Ajvebat al-Masā’el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 88.

métaphore de l'écrit est partout présente : depuis le Décret jusqu' à la Table bien gardée et au Calame (dans sa *Rawḍa*, notre théologien assimile le Décret à la Table sur laquelle Dieu inscrit son Impératif), et du Livre clair aux rouleaux de parchemin du monde (de même il assimile le jugement dernier à l'enroulement du monde). Or ceci est curieux que, pour Dieu, connaître tout, c'est pour ainsi dire lire un livre. Non pas l'écrire, le lire : comme s'il était déjà écrit de lui-même. Tout se passe comme si le Livre du monde était écrit – ce n'est pas rien quand on sait que la science divine est censée être *active*. Dans le couple écriture/lecture, avouons qu'on a plus spontanément tendance à assimiler l'écriture à l'action, la lecture à la passion. En tout cas, il est plaisant de constater que chez Avicenne, si Dieu avait été un homme, il aurait été un grand physicien, excellent dans l'art peu commun de prédire des éclipses, tandis que chez Ṭūsī, ce serait un bon lecteur – un bon commentateur des *Ishārāt*, par exemple ?

Proposons cet exemple, même s'il est éloigné : supposons un livre couvert d'écritures. Son texte comporte des lignes, dans lesquelles se trouvent des mots composés de lettres. Si l'on embrasse d'un coup toutes les lignes, l'écriture, les lettres qu'il y a dans le livre, on connaît ce qu'il comporte d'une certaine manière. Mais si on le suit en promenant son regard ligne à ligne, voire mot à mot, lettre à lettre, dans la mesure où certaines lignes, mots, lettres sont là devant soi, tandis que les autres, on est déjà passé dessus depuis un moment, ou on va le faire dans un moment, on connaît ce qui s'y trouve de manière particulière, comprenant ce qui s'est actualisé, et ce qui est encore en puissance. Pensons-y et jugeons conformément à la droite raison, plutôt qu'à l'imagination. Voilà ce qu'on comprend quand [les philosophes] disent que le Premier Principe connaît les particuliers de façon universelle et non particulière et temporelle.⁷⁸⁷

Comme pour l'idée de calcul, Ṭūsī n'est évidemment pas la dupe de la métaphore qu'il propose : il indique que ce doit être pris pour ce que c'est, un simple *mithāl*. Mais il n'en demeure pas moins que c'est un exemple récurrent, et qui d'ailleurs a une fortune si diverse qu'il exemplifie une chose et son contraire. Ainsi, en réponse à Shahrastānī, qui objecte que pour Avicenne, « la connaissance de l'être nécessaire est une connaissance active, c'est-à-dire que, comme celui-ci cause l'existence de ce qu'il connaît, il ne doit le connaître ni avant qu'il soit, ni après qu'il a été, mais pour lui, le connaître, c'est l'engendrer » :

Je dis : nous avons vu qu'il n'y a de passé et de futur, d'avant et d'après, que pour quelqu'un qui a une existence temporelle. Mais pour quelqu'un qui est au-delà du temps, le temps est une même chose, de toute éternité, qui se tient dans une égale relation à Lui, dont la connaissance comprend les parties de manière distincte et les choses qui s'y produisent de manière successive. L'être temporel est semblable à celui qui lit un livre, dont le regard passe d'un mot à l'autre, de telle sorte qu'un mot passe, un autre est présent devant son œil, tandis qu'un autre encore n'a pas encore été atteint par son regard. Mais quelqu'un qui est au-delà du temps est comme quelqu'un à qui tous les êtres sont présents, face à lui, et qui connaît leur ordre : telle est la connaissance que le principe a des êtres temporels. Mais pour connaître l'apparition de ce qui vient à être, et le passage de ce qui a cessé d'être, cela passe par l'âme qui se représente ces choses qui disparaissent et apparaissent.⁷⁸⁸

La comparaison est donc inversée pour illustrer le rapport, non pas de l'être supra-spatiotemporel, mais de l'être spatiotemporel, aux autres êtres spatiotemporels. En contexte, ce passage entend montrer que la pensée et l'action sont pour Dieu une même chose : si tu penses que la pensée précède l'action ou vice-versa, alors tu situes Dieu dans le temps. Au passage, notre auteur, si jésuite quand on embête Avicenne sur la question de l'éternité du monde, si prompt à distinguer comme celui-ci antériorités essentielle et temporelle, alors qu'il est ici question d'une possible antériorité de

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁸⁸ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣārī'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 157-158.

la pensée sur la création ou vice-versa, feint de ne comprendre celle-ci qu'en un sens temporel. Mauvaise foi, quand tu nous tiens... Dernière comparaison :

La connaissance qu'a Dieu de tous les êtres est la connaissance la plus complète et la plus parfaite. C'est cela qu'on entend par la connaissance des particuliers de manière universelle. Par exemple, la circonférence des cieux qui enveloppe tous les lieux et les temps, comme l'enroulement du rouleau pour les livres : quand on lit un rouleau, le regard le parcourt lettre à lettre, successivement, et celle qui précédait et celle qui suit ne sont pas présentes au regard. Mais pour celui qui le tient enroulé, toutes les lettres se valent sans qu'aucune passe.

Il est évident que seul un être dont l'essence n'est ni temporelle, ni spatiale, peut avoir cette espèce de perception. Il n'y a pas de forme qu'il perçoive par un organe ou par un intermédiaire. Il ne peut rien y avoir d'universel ou de particulier, en aucune façon, qu'il ne connaisse : « nulle feuille ne tombe sans qu'il le sache. Il n'y a pas un grain dans les ténèbres de la terre, ni rien de vert ou de desséché qui ne soit mentionné dans le Livre clair » (6 : 59), qui est le livre de l'être : l'existence de toute chose, passée, présente, future, ou caractérisée par ces propriétés, de quelque manière que ce soit, réside dans une substance rationnelle, appelée « Livre clair ».⁷⁸⁹

On ne saurait être plus clair, c'est le cas de le dire : Dieu lit « le livre de l'être » (*daftar al-wujūd*). Nous croyons qu'il ne faut pas comprendre cela uniquement en un sens poétique, comme une simple métaphore : ce n'est peut-être pas un hasard si Ṭūsī fait passer la mathématique de la science des nombres à la science des lettres. Il faut le prendre, c'est encore le cas de le dire, à la lettre. Et Dieu est si bon en son art de lire, d'ailleurs, qu'il lit sans les yeux, et non pas à livre ouvert, mais à livre fermé, si l'on ose dire.

En tout cas, on comprend le sens général de son exemple : Dieu est une sorte de Superlecteur, qui comprend tout d'un regard, qui a pour ainsi dire une lecture en survol : il n'a pas plus tôt « parcouru » tout le livre d'un regard qu'il a déjà synthétisé le sens sans perdre de vue le mot à mot. Il saisit et embrasse tout d'un coup, selon (et malgré) l'ordre de succession (*shay^{an} ba'd shay^{an}*) et dans le détail, de manière discrète (*'alā l-tafṣīl*). Voire il n'a pas même à couvrir du regard, mais tient en sa main le rouleau refermé. Le rêve absolu, pour des tâcherons comme nous sommes : la chair est triste, hélas, et je n'ai pas lu tous les livres... Ce modèle de la lecture est en tout cas instructif : c'est le paradigme de la science conjoignant *présence et relation*. Présence, car la science comprend tout en un égal rapport à tout, sans passage de rien (*inṣirām wa tajaddud*). Relation, car il voit l'antérieur et le postérieur dans l'ordre où ils se présentent sans que ce soit selon l'ordre du temps, mais selon une pure suite ordonnée.

On ne s'étonnera que la mathématique revienne compléter le tableau, comme modèle d'une science éternelle : « S'il est difficile, quand on veut comprendre cela, de se représenter un être qui ne soit pas en un temps et en lieu, qu'on se représente qu'un est la moitié de deux : on ne peut préciser un temps ou un lieu où ce serait particulièrement vrai. On ne peut dire qu'un est la moitié de deux cette année, ou dans cette ville, pas plus qu'à d'autres moments et en d'autres lieux. Qu'on pense bien qu'une telle connaissance, qui exige qu'on se représente quelque chose comme vrai en soi, n'est pas vraie en un temps ou en un lieu déterminé. »⁷⁹⁰

h. Une science non active

Ultime amendement à la théorie avicennienne de la science divine, et non des moindres : c'est une science qui n'est pas forcément active. On a vu les objections que notre auteur lui-même a

⁷⁸⁹ Tusī, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 99.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, pp. 45-46.

à formuler à l'encontre d'Avicenne. Et on remarque qu'elles sont centrées sur cette question, sans qu'il y apporte de réponse dans le *Commentaire* : Dieu ne peut pas s'auto-affecter. En effet, la théorie de la science active se heurte à bien des difficultés :

(1) Si la science divine était active, Dieu, se connaissant lui-même, devrait être *causa sui*.

(2) Si la science active est antérieure à son objet et la science passive, postérieure, la science divine forme un *cercle vicieux* : Dieu doit penser l'être pour le faire être ; mais l'être doit déjà être pour être pensé (fût-ce par Dieu).

« Je dis : la science du Créateur, en soi, n'est ni l'une ni l'autre. Il n'est donc pas vrai que la science du Créateur soit toute active. »⁷⁹¹ La réponse de Ṭūsī comporte elle-même plusieurs volets :

(1) D'abord, on contestera que la connaissance soit active ou passive. Il y a un tiers mode de connaissance. (Le sens du compromis. Comme pour l'action : ni liberté, ni déterminisme, mais entre deux. Pour la connaissance : ni action, ni passion, mais entre deux.)

(2) Ensuite, il faut distinguer les attributs divins de science et de puissance : ce n'est pas la science, mais la puissance qui produit les êtres. Cela n'empêche pas la science de venir comme par surcroît accompagner la puissance et correspondre à ses objets, mais c'est cela qu'il faut bien voir : si Avicenne développe une théologie de la science, celle de Ṭūsī est plutôt une théologie de la puissance. La science seule ne fait rien, la connaissance sans la puissance ne peut rien faire.

(3) Il ne faut pas croire l'illusion démiurgique, qui est l'illusion finaliste, selon laquelle la représentation de l'objet précède sa réalisation dans le monde. La fin n'est pas une cause *stricto sensu* et ce n'est que par abus de langage qu'on dirait que la réalité représentée dans l'esprit est la cause de la chose extérieure.

(4) Enfin, il faut bien distinguer la pensée de l'imagination. On a vu qu'un exemple typique pour penser la science active est la réflexion qui précède l'action. Mais il ne faut pas s'y tromper : d'une certaine manière, l'animal aussi a cette faculté de « réfléchir avant d'agir » qu'on appelle estimative, et dont on pourrait croire qu'elle produit un modèle de science active : ici, il est vrai, la forme imaginaire de l'intention précède la forme concrète de l'action. Mais forme imaginaire n'est pas connaissance : la cause de l'action, ici, est la *puissance avec la volonté*, ou la *nature*, non la *connaissance*.

Ainsi, il y a une connaissance active, une connaissance passive et une qui n'est ni l'une ni l'autre. Active est celle qu'a le Principe de toutes les autres choses, ou toute autre cause, de ses effets. Passive, celle que toutes ces autres choses ont de ce qui ne dépend pas d'elles : le sujet est affecté et des formes s'impriment en lui ou ses organes. Enfin, ni active, ni passive, par exemple la connaissance qu'ont les êtres rationnels d'eux-mêmes et des êtres qui leur sont présents : une forme n'a pas à s'imprimer en eux pour qu'ils les pensent.⁷⁹²

Nous avons vu pourquoi notre auteur est contraint d'introduire ce tiers mode de connaissance : c'est que Dieu se pense lui-même, et pourtant, il ne se réalise pas de se penser. Et pourtant, ne s'effectuant pas, il ne s'affecte pas davantage. Ṭūsī ne nie pas la science divine active, il la complète : active, elle ne l'est pas toute.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 91.

La science active est le rêve philosophique par excellence. Si seulement il suffisait de connaître pour faire être. Si seulement c'était tout un que penser et agir. Il s'accompagne de cet autre rêve fou : connaître les choses en soi. On ferait l'économie de bien des choses, à commencer par ces médiations qui caractérisent en particulier le mode de connaissance technique, qui est celui du Démenteur. Il s'agirait de créer sans intermédiaire ni dans l'ordre de l'efficacité (sans outil, sans instrument, sans organe ; sans temps, sans matière, sans substrat), ni dans l'ordre de la finalité (sans volonté, sans intention, sans fin, sans but). Une pensée pure, sans l'intermédiaire du corps (facultés et organes sensibles) du côté du sujet de connaissance et sans l'obstacle de la matière du côté de l'objet, qui se traduirait en une action pure, quasi sans agents. Car Dieu, outre qu'il sait tout, fait tout tout seul. Il a le monopole de l'action et n'a pas besoin d'agents d'exécution. L'autorité suprême et unitaire ne se dépouille pas au profit d'autorités et de services décentralisés ou déconcentrés. Gare au mille-feuille administratif. Le souverain ne délègue, ni ne transfère à plus forte raison de pouvoir à de prétendues autorités ou collectivités locales, qui en tant qu'autorité, ne valent rien, et en tant que collectivité, ne sont bonnes qu'à diviser la communauté. Ni despotisme, ni délégation ou transfert de responsabilité. « On ne m'obéit plus ! On ne me craint plus ! Il faudrait que je fusse partout à la fois ! » Voilà la fortune qui attend le plus grand génie, quand il n'est plus entouré que d'incapables sur lesquels il doit compter à l'heure du grand péril.

Or, de même que, sur le sujet de la liberté humaine, on ne peut dire « ni déterminisme ni liberté », sur celui de la science divine, on ne peut dire « ni active ni passive ». C'est le double « ni... ni... », la double double négation de Ṭūsī : de même qu'il y a, si l'on ose dire, comme une « philosophie pratique apophasique », une « morale négative » du côté de l'anthropologie et des actions humaines, il y a une « science négative » du côté de la théologie et des attributs divins. La science que Dieu a de lui-même, ou science de l'être nécessaire par soi en tant qu'être nécessaire par soi, ne se dit pas adéquatement. (Du moins, si l'attribut de science n'est pas nié, ce sont les attributs de cet attribut qui sont niés – action ou passion – qui, contraires qui excluent tout tiers, ne devraient pourtant pas l'être.) De plus, pour la rendre active, il faut y ajouter la puissance. Et même, subordonner la science à la puissance. Ne pouvant faire que la science fût active, on a fait en sorte que la puissance fût savante. Une fois de plus, c'est Rāzī qui avait raison.

Le philosophe, quelque grande que soit sa science, n'approche pas de la science active. Sa science mathématique a quelque chose à la semblance de la science divine. Mais elle ne fait pas exister son objet dans le monde extérieur : il suffit que son objet n'existe que dans l'esprit. La manière qu'a le philosophe de s'approcher le plus possible de la science divine, c'est l'intuition, science unitive quasi immédiate de la totalité. Ce qui s'apparente encore le plus à la science amoindrie, à la science diminuée, chez le philosophe, c'est la démonstration, qui implique la circulation de la pensée parmi les médiations (les *moyens* termes, comme du reste, en mathématiques, les *moyennes* raisons). La science philosophique, passive, ne pourra jamais prétendre à l'activité ; en revanche, elle peut prétendre être une science, pour l'homme, maximale (1) une, (2) intemporelle (instantanée, à défaut d'être éternelle, mais en tout cas hors du temps), (3) universelle (du particulier sur un mode universel, de la totalité sans chacune des parties), (4) active (déductive, procédant de la cause à l'effet). Une science unifiée et unifiante, certaine enfin (de la chose même, non pas de sa représentation). Une science unitive, synthétique, *a priori* et aperceptive. Une science qui, embrassant l'unité de l'être et la nécessité de sa totalité, en parcourt à nouveau les relations structurelles et génératives.

Nous nous sommes un peu étendu sur ce sujet de la science divine, mais le mystère de Ṭūsī (*ishāra khafīfa*) sur *Ishārāt* VII, 18 mérite bien quelque tentative d'élucidation. D'autant plus que

l'enjeu n'est pas négligeable : Ṭūsī a laissé la réputation d'un homme pour qui la science divine n'est pas un attribut divin, mais rien d'autre que les choses mêmes, pas seulement chez ses pires adversaires sunnites et hanbalites comme ibn Taymiyya⁷⁹³, mais y compris chez ses partisans si l'on en croit l'interprétation ci-dessus mentionnée de Quṭb al-dīn Rāzī. Il faut donc croire que ce n'est pas usurpé : car Dieu ne connaît pas la représentation des choses, mais les choses mêmes, et celles-ci ne sont connues que d'être présentes à leur sujet. Or la conséquence est grave : si la science divine est la totalité de l'être et si la science divine est identique à l'essence divine, alors... Sans compter les conséquences théologico-morales, à quoi l'on a fait un sort ailleurs : si Dieu connaît tout jusqu'aux particuliers (y compris donc les actions humaines), alors *quid* de la liberté humaine et de la justice de Dieu ?

⁷⁹³ Michot, Y., « Vizir "hérétique" mais philosophe d'entre les plus éminents... », in *Farhang*, Téhéran, 2003, pp. 195-227.

Chapitre six : Une philosophie mystique ?

I. De la philosophie critique à la critique de la philosophie

Nous avons vu que, philosophie critique, la pensée avicennienne l'est, en un premier sens, à l'encontre des théologiens, dont les illusions sont généralement méprisables pour ce qu'elles paraissent être : des excroissances du vulgaire sens commun. Mais elle l'est encore en un autre sens, à l'encontre des illusions, non plus théologiques, mais philosophiques. Illusions qui tiennent à la faiblesse non plus de l'imagination, mais de la raison même. Il ne s'agit plus seulement de faire une critique de l'imagination au nom de la raison, mais une critique de la raison au nom de l'intuition. On atteint donc un autre régime de la critique : non plus celle des illusions à proprement parler (*awhām*), mais de la démonstration (*burhān*). Problème : celle-ci est le mode de connaissance spécifique de la philosophie classique, ou *falsafa*. C'est donc à un procès de la philosophie même que nous sommes conduits. On dirait que c'est à cela que se reconnaît toute grande philosophie : dans sa tentative de sortir de la philosophie par la philosophie. D'une certaine manière – qu'on nous permette au moins provisoirement ce raccourci –, la mystique prend la relève de la philosophie qui prend la relève de la théologie « rationnelle ». La vision mystique supplée la raison philosophique, qui supplée l'imagination théologique et vulgaire. Nous allons donc tâcher de voir quelle nécessité pousse Avicenne et, par suite, Ṭūsī, à s'engager dans la voie d'une « nouvelle philosophie », en quoi elle consiste, quelle forme elle prend et à quelle fin. Nous touchons au point où, du même coup, peut s'élucider la nécessité qui lie entre eux la forme et le contenu des *Ishārāt*, c'est-à-dire l'esprit de la nouvelle philosophie en général : relève de la philosophie par la mystique d'une part, expression par indications d'autre part.

A. Limites de l'ancienne philosophie

Cette critique comporte plusieurs couches. La première prend la forme d'une querelle des Anciens et des Modernes. Négativement, cette nouvelle philosophie prétend s'installer sur les ruines de l'ancienne. C'est-à-dire que l'avicennisme « authentique », s'il existe, et s'il est vrai qu'il corresponde à la philosophie orientale d'Avicenne, entend suppléer la philosophie ancienne, et singulièrement péripatéticienne, précisément par où elle échoue à atteindre au savoir absolu, en particulier à la connaissance effective de Dieu et de la vie dernière. Cette limite est double : elle est déterminée par les objets de la connaissance – la philosophie d'Aristote ne permet pas de tout connaître, et encore moins les objets les plus parfaits – et par la cause de cette première limitation, à savoir par sa méthode. Ce pourquoi la nouvelle philosophie vient proposer de nouveaux objets à la connaissance philosophique, tout en ne pouvant se les proposer que par de nouvelles voies.

1. Sur quatre mystères

Ce n'est pas l'une des moindres originalités des *Ishārāt* que de procéder à un balisage des points aveugles, des inconnues du système philosophique classique dont Avicenne a prétendu faire la synthèse jusqu'au *Shifā'*. Les *Ishārāt* sont ponctuées d'aveux d'ignorance, qui se signalent sous le nom de *asrār*, c'est-à-dire de choses inconnaissables dans les limites de la simple raison. A la fin du

chapitre de psychologie, après *Ishārāt* III, 27, Rāzī remarque qu'il y a quatre passages où Avicenne nous indique un mystère, dont il ne donne le détail que dans le quatrième⁷⁹⁴ :

- III, 27 : l'âme céleste qui produit le mouvement circulaire a une volonté rationnelle non moins que l'âme humaine ;
- VI, 10 : l'âme céleste doit avoir, pour se perfectionner, une double volonté, universelle et particulière ;
- VI, 14 : comment l'âme cherche à s'assimiler à l'intellect ;
- X, 9 : les corps célestes sont doués d'une intelligence immatérielle : les âmes célestes ne sont pas plus imprimées dans les cieux que nos âmes en nos corps, mais, comme elles, sont seulement liées à eux, et ont besoin de ce lien pour se perfectionner.

Ce sont les quatre points sur lesquels l'avicennisme prétend explicitement rompre avec l'aristotélisme.

a. *Premier mystère : la volonté générale de l'âme, principe lointain du mouvement du corps*

Premier problème : comment expliquer le mouvement du (premier) corps ?

[Il] ne se meut pas rien que pour se mouvoir. En effet, [le mouvement] n'est ni une perfection sensible, ni une perfection intellectuelle : il poursuit autre chose que lui. Or il n'y a rien de mieux que le mouvement de position – position non pas déterminée et réelle, mais supposée, ni même déterminée et supposée où le mouvement s'arrêterait, mais déterminée et cependant universelle. En effet, c'est une volonté universelle. Mais il y a là-dessous un mystère. (III, 27)⁷⁹⁵

La position de problème est la suivante : on a un corps qui se meut, et un moteur qui ne peut pas le mouvoir. Pourquoi ? Parce qu'ils n'ont pas le même régime de durée et le même statut de consistance ontologique. Le moteur est un être éternel stable, le mouvement un être (éventuellement) éternel instable. Il y a un fossé explicatif entre le mobile et le moteur.

Le mouvement ne peut être produit par un moteur stable par essence. En effet, l'effet est censé durer autant que sa cause : or le mouvement, instable par essence, ne saurait avoir la durée d'un moteur stable. Le mouvement n'est donc pas produit pour lui-même, mais pour autre chose. « Le mouvement n'est pas une perfection recherchée pour elle-même »⁷⁹⁶. Ce que produit le moteur stable, ce ne peut donc être le mouvement lui-même, mais la fin du mouvement : non pas le mouvement en vue de quelque chose, mais la chose en vue de quoi se mouvoir.

Problème : pour Avicenne, (Th1) le mouvement n'est pas une perfection désirable en soi. Et pourtant, (Th2) le mouvement est la perfection du premier principe de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. D'après (Th1), le mouvement n'est pas une perfection ; d'après (Th2), il l'est. Contradiction manifeste ? Non, car il faut distinguer perfections première et seconde : si le mouvement est bien d'une certaine manière une perfection, c'est seulement dans la mesure où il conduit à une perfection seconde : bref, on ne se meut jamais pour le pur plaisir de se mouvoir.

Ainsi, la volonté est ou bien sensible, ou bien rationnelle ; or on sait que le mouvement n'est pas une perfection désirable pour soi, ni pour les sens, ni pour la raison : le (premier) corps ne se meut pas simplement pour se mouvoir. Mais alors pour quoi ?

⁷⁹⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 478-479.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, pp. 476-478.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 477.

Il y a quatre espèces de mouvement, autant de fins : 1) transport → lieu ; 2) altération → qualité ; 3) augmentation/diminution → quantité ; 4) mouvement de position → position. Or la volonté poursuit quelque chose qu'il vaut mieux pour elle posséder que non. Et on sait (d'après le ch. 2) que le premier corps ne peut se mouvoir que d'un mouvement de position : c'est donc que la volonté première court après une position.

N'importe laquelle ? Non pas. Pourquoi (1) une position *inexistante* ? Parce que l'objet du désir ne peut pas être déjà possédé par le sujet désirant dans le temps où il le désire : la position désirée ne peut donc être un *être* déterminé, mais un objet *postulé* par la volonté. Pourquoi (2) une position *universelle* ? Parce qu'un particulier possédé en acte met un terme au mouvement particulier. Or le mouvement du premier corps cause l'existence du temps. Il faut donc qu'il soit perpétuel.

Mais alors, nouveau problème : la volonté du corps veut *une certaine* position. La volonté générale du premier corps veut une position *en général*. Alors quoi ? Seconde contradiction manifeste ? Pas davantage. *Individualité* ne veut pas dire *particularité*. Un universel, pour ce qu'il est un *universel*, n'en est pas moins un universel. Ainsi, universalité n'exclut pas individualité, et réciproquement : tout universel a, en plus de son universalité, une individualité qui le distingue de tout autre. Ainsi, un *ceci* postulé n'est pas nécessairement *particulier* mais peut être indifféremment universel ou particulier. Je peux désirer *un certain universel*.

Ainsi, la volonté première veut une position (1) déterminée (2) universelle (3) postulée : il faut donc qu'une volonté générale puisse mouvoir un corps *particulier*. « *Il y a un mystère là-dessous (taḥta hadhā sirr)* »...

Comme une volonté dirigée vers un objet universel est rationnelle, la volonté du corps, au principe du mouvement de position, est une volonté rationnelle. Ainsi donc, d'après III, 27, l'âme céleste, qui produit le mouvement circulaire, est douée, *comme les âmes humaines*, d'une volonté rationnelle.

b. Second mystère : l'âme, sujet d'une volonté à la fois universelle et particulière

Le deuxième mystère découle du premier. Son principal exposé apparaît en VI, 9, mais il est introduit implicitement en III, 28. L'âme céleste est douée d'une volonté universelle, l'affaire est entendue. C'est la condition d'un mouvement circulaire de position au principe du temps. Mais ce n'est pas encore tout : d'après III, 28, l'âme (céleste) doit aussi être douée d'une volonté particulière pour expliquer son mouvement. En effet :

Une idée universelle ne produit pas une chose particulière, parce qu'elle ne s'applique à tel de ses cas particuliers plutôt qu'à tel autre que par une cause particulière déterminante. Elle ne peut agir que de concert avec elle, mais non pas toute seule.⁷⁹⁷

Nouvelle position de problème : une représentation universelle, à elle seule, ne suffit pas à expliquer la production d'un acte particulier. Il y a donc un nouveau fossé explicatif entre la volonté universelle, au principe d'un mouvement universel, quoique déterminé, et tel mouvement particulier de tel corps particulier. La volonté universelle est une cause nécessaire mais non suffisante du mouvement du corps. Il faut le concours d'autre chose, mais de quoi ? D'une volonté particulière, comme il va être montré par la suite.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, pp. 479-480.

Problème : le mouvement est un acte particulier, il faut donc qu'il ait une cause particulière. Car seul le particulier peut causer le particulier. Mettons que ce soit la volonté. Oui, mais une volition est un acte particulier. Il faut donc qu'elle ait une cause particulière. Mettons que ce soit l'imagination. Oui, mais celle-ci est encore un acte particulier. Il faut donc etc. Revoilà le sempiternel argument de la régression à l'infini. Pour Rāzī, un quelconque changement de volonté est inexplicable : les volitions sont des choses particulières originales donc elles doivent à leur tour avoir des causes particulières originales, etc. à l'infini. Infini impossible, s'il est simultané. Impossible encore, quand même il serait successif (car le prédécesseur aura cessé d'exister quand le successeur sera venu à l'existence, or un non-être actuel ne peut produire un être).

Il faut donc faire un sort au risque de régression à l'infini des causes du particulier en tant que particulier :

De même que la volonté particulière cause la production d'un mouvement particulier, ce mouvement cause lui-même la production d'une autre volonté particulière, de telle sorte que les volitions se succèdent de manière continue dans l'âme et les mouvements dans le corps sans régression à l'infini *d'un coup* (*daf'at^{an}*) parce que, tant que la volonté que le corps soit en un certain point de sa trajectoire n'existe pas, le corps ne se meut nécessairement pas vers lui. Et quand elle existe, au moment même où elle existe, le corps ne peut pas être déjà en ce point qu'il veut, parce que la volonté ne veut pas ce qui est déjà, mais le corps était avant cela en un autre point et, étant en ce précédent point, il ne peut pas être au point qu'il veut. Et donc, le fait d'être au point qu'il veut est postérieur à l'existence de la volonté, du fait non pas de la volonté, agente, mais du corps, patient. Quand il arrive au point voulu, cette volition disparaît et une autre apparaît, et chaque arrivée en un point cause l'existence d'une nouvelle volonté en même temps que cette arrivée, et l'existence de chaque volonté cause une arrivée à la suite.

Ainsi, les mouvements et les volitions se poursuivent indéfiniment à la manière d'une chose instable (*istimrār shay' ghayr qārr*), qui disparaît et réapparaît (*'alā sabīl taṣarrum wa tajaddud*), sans toutefois que le terme précédent cause seul le suivant, mais il y a une certaine condition qui complète la cause en s'y ajoutant : *c'est l'un des mystères de cette science (min ghawāmiḍ hadhā l-'ilm)*.⁷⁹⁸

Ṭūsī explique donc ainsi ce phénomène, non sans ajouter une sorte de cercle, mais vertueux, à la régression infinie : de même qu'une volition particulière cause la production d'un mouvement particulier, ce mouvement cause en retour la production d'une autre volonté particulière, de telle sorte que les volontés se succèdent de manière continue dans l'âme et les mouvements dans le corps. La prolifération infinie des causes et des effets n'est donc pas impossible, pourvu que 1) elle soit successive, et que 2) le prédécesseur ne soit pas la cause complète du successeur, mais qu'il s'y ajoute des conditions supplémentaires. « *Voilà l'un des mystères de cette science.* »

Mais le problème est encore plus grave. Ce n'est pas seulement qu'on ne puisse pas expliquer le particulier par le particulier sans régression à l'infini. C'est l'existence de l'âme elle-même qui devient problématique. En effet, on vient de voir en III, 27 que l'âme céleste est mue par une volonté universelle ; il apparaît en III, 28, qu'elle est mue par une volonté particulière. Alors quoi ? On sait que l'âme céleste est censée être mue par une volonté rationnelle, donc universelle, comme l'âme humaine. Et ne voilà-t-il pas qu'on apprend dans la foulée qu'un mouvement particulier du corps est forcément causé par l'imagination particulière d'un plaisir par l'âme : or entre une représentation *particulière* de l'âme et un mouvement *particulier* du corps, que peut-on loger d'autre, sinon une volition *particulière* de l'âme ? Le principe sous-jacent à un tel raisonnement étant qu'un effet particulier ne peut avoir de cause que particulière et à l'inverse, une cause universelle ne peut avoir d'effet qu'universel. (Problème déjà entrevu, soit dit en passant, en contexte

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 485.

cosmologique, où on a pu se demander comment la science universelle de Dieu pouvait accoucher d'effets particuliers). Le cas des âmes, célestes aussi bien que terrestres, paraît offrir un expédient que celui de Dieu n'offrait pas : la possibilité d'introduire l'imagination comme maillon intermédiaire entre une perception universelle et un mouvement particulier. Mais ce n'est résoudre un problème que pour en produire un autre : car d'une part, le saut de l'universel au particulier, qui se logeait entre la représentation et le mouvement, n'est pas éliminé, mais seulement déplacé : placé au creux de la volonté. Et d'autre part, il faut alors que l'âme soit sujette à deux volontés et, qui pis est, deux volontés contraires (universelle/particulière). Le statut de l'âme rationnelle volontaire condense ainsi à lui seul un triple problème : (Pb1) le fossé ontologique et/ou épistémique entre l'universel et le particulier n'est pas expliqué, (Pb2) un même sujet a deux attributs différents quoique de même nature (une double volonté), ce qui n'est pas économique du tout, (Pb3) ces attributs étant de quantité contraire, leur même sujet se trouve le support des contraires.

La question est explicitement thématifiée dans *Ishārāt* VI, 9⁷⁹⁹, c'est-à-dire à l'occasion de la première preuve de l'existence des intellects séparés (VI, 9-10). On voit d'abord qu'elle dépend directement de III, 29-30 :

On a vu que les mouvements célestes peuvent dépendre d'une volonté universelle et d'une volonté particulière.

Or :

(1) on sait que le principe d'une volonté universelle absolue et première est nécessairement une substance rationnelle qui subsiste de manière séparée [...].

Autrement dit : un mouvement universel ne peut venir que d'une volonté universelle. Et rien de ce qui est universel ne peut être corporel. Alors, serait-elle intellectuelle ?

(2) on sait que l'objet d'une volonté universelle n'est pas quelque chose qui passe et se renouvelle, de manière continue ou non d'ailleurs, mais c'est par nature qu'il existe, ou qu'il n'existe pas.

Ainsi, la volonté universelle, pour ce qu'elle n'est pas celle d'un corps, ne l'est pas davantage d'un intellect. Pourquoi ? D'après Ṭūsī, il y a trois fortes raisons à cela :

(1) Parce qu'un intellect est *parfait* : le moteur céleste veut le meilleur ; or une telle volonté, *rationnelle* et universelle, ne peut être que parfaite, et pourtant, *volonté* implique manque, c'est-à-dire imperfection. Tel est le paradoxe, qu'une volonté *universelle* est parfaite, quand une *volonté* universelle est imparfaite.

(2) Parce qu'un intellect est *invariable* : le moteur céleste veut en continu des choses particulières qui ne cessent de se succéder les unes aux autres (c'est par le mouvement que le corps céleste peut les poursuivre ou les fuir) ; or l'intellect est un être éternellement invariable : sa perfection, il la possède toujours en acte. Ou, dans les termes d'Avicenne :

On ne peut dire des choses éternelles qu'elles n'ont jamais cessé de manquer de quelque chose puis qu'elles l'ont possédée, pas plus qu'on ne peut dire qu'elles n'ont jamais cessé de la posséder, alors qu'elles la recherchent [...].⁸⁰⁰

⁷⁹⁹ *Ibid.*, vol. 3, pp. 173-179.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 173.

(3) Parce que l'intellect est *séparé* : l'intellect n'est pas lié au corps céleste comme l'âme humaine au corps humain : le lien (*irtibāt*) de l'âme et du corps humains est une union (*ittiḥad*) de deux substances sinon réellement distinctes (*mutabāyinān*). Ou, dans les termes d'Avicenne :

Le rapport [des substances pensantes] aux corps célestes n'est pas le même que celui de nos âmes à nos corps, qui forment un seul et même être vivant [...], parce que l'âme de chacun de nous est liée à son corps, dans la mesure où elle le parachève, car c'est grâce à lui qu'elle poursuit les principes de sa perfection. Sinon, ce seraient deux substances distinctes.

Bref, le moteur du ciel n'est ni un corps (sujet à des mouvements exclusivement particuliers), ni un intellect (sujet d'une volonté exclusivement générale). Alors quoi ? Une âme. Mais, et, c'est là tout le « mystère » :

l'âme du ciel, elle, possède une volonté ou bien particulière, ou bien universelle, mais liée à celui-ci, pour atteindre, le cas échéant (*in kāna*), une sorte de perfectionnement, mais *c'est un mystère*.⁸⁰¹

Commentaire : étant entendu qu'elle ne peut être le principe d'une volonté absolument universelle,

Quand [Avicenne] précise « le cas échéant », il veut dire : s'il est vrai qu'il y a bien, pour le ciel, un sujet de volonté universelle, ainsi que nous l'avons décrit. S'il s'exprime en ces termes, c'est parce qu'il ne veut pas se prononcer de manière catégorique comme on le fait généralement. *Or le mystère, c'est la raison qui permettrait d'affirmer avec certitude que cette âme existe bel et bien, à savoir que le sujet de la volonté universelle et de la volonté particulière est nécessairement une même chose, de sorte que le lien [entre l'intellect et le ciel] soit établi et qu'un mouvement continu puisse s'accomplir.*⁸⁰²

Résumons ainsi l'argument : Avicenne montre d'abord que 1) le principe de la volonté universelle qui cause les volontés particulières des facultés corporelles doit être une substance rationnelle immatérielle, parfaite ou imparfaite (respectivement intellect ou âme). Puis que 2) le moteur du ciel ne peut pas être un intellect (un pur intellect, éternellement identique à soi, n'a pas de déficience ontologique, ne manque de rien, ne désire rien, et ne doit rien vouloir de passer, ni changer de volonté, à l'inverse du moteur, qui désire et poursuit son objet par le mouvement). Et enfin que 3) si le principe de la volonté universelle ne peut pas être une âme, il faut bien cependant que celle-ci soit douée à la fois d'une volonté universelle séparée et pourtant liée d'une certaine manière au corps céleste, de façon à ce que l'âme céleste soit perfectionnée grâce au corps céleste, non moins que l'âme humaine grâce au corps humain. Par conséquent, il faudrait que l'âme ait une volonté à la fois universelle et particulière.

Mais ce n'est là selon Ṭūsī qu'une proposition hypothétique, non assertorique. L'existence de l'âme est un problème : si elle existe, c'est un être paradoxal, de nature amphibie par sa position même entre l'intellect, principe de la volonté générale, et le corps, mobile d'une volonté particulière. En définitive, il n'y a pas de preuve de l'existence de l'âme céleste. *Il y a là un mystère (sirr) : c'est nécessairement une même chose qui est douée à la fois de volonté universelle et de volonté particulière, et c'est probablement une âme. C'est là qu'on voit surgir un motif de rupture avec l'aristotélisme.*

c. Troisième mystère : l'imitation de l'intellect par l'âme

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁰² *Ibid.*, pp. 178-179.

Le troisième mystère (VI, 13)⁸⁰³ découle du second. Comme lui, d'ailleurs, il se trouve dans la première preuve de l'existence des Intelligences séparées (VI, 9-13). Ce qui est contrariant, c'est que cela fait beaucoup de mystères pour une seule preuve. Grosso modo, l'argument est le suivant :

Les principes supérieurs agissent sans fin (d'après VI, 1-8). Or les principes moteurs des cieux sont des âmes, non des intellects. Et les moteurs des cieux agissent dans un certain but (VI, 9). Donc il y a des intellects (VI, 10).

La clé de la preuve de l'existence des Intellects purs, c'est que les âmes célestes agissent volontairement. Et on sait qu'elles agissent volontairement sous deux rapports : universellement et particulièrement. Problème : il n'est pas du tout certain qu'il existe un sujet qui puisse vouloir à la fois d'une volonté universelle et particulière.

Qu'on juge la progression générale de la pensée entre la fin du chapitre 3 et le chapitre 6, et si elle ne tourne pas en rond autant que les cieux dans leur orbite : là, on nous expliquait grosso modo que, si l'intelligence existe, alors il doit exister une substance intermédiaire entre la pensée et le corps, c'est à savoir l'âme (si les représentations et la volonté universelles de la pensée produisent les mouvements et actions particuliers du corps, il doit exister un sujet de volonté universelle et particulière intermédiaire entre le principe et l'effet). Puis on nous explique ici que si l'âme agit volontairement, alors les intellects existent nécessairement (si les âmes agissent à certaines fins, qu'elles cherchent à se perfectionner et que l'inférieur désire imiter le supérieur, alors il existe des principes de perfection supérieurs qui en sont les buts finaux). Certes, dira-t-on, on considère, en l'intellect, là, la cause efficiente du mouvement (le principe d'activation du moteur) ; ici, la cause finale du mouvement (l'objet du désir). Prenant donc le même objet sous deux rapports, il n'y a pas de cercle.

Qu'on apprécie ensuite, en particulier, la solidité du fondement de la preuve de l'existence des intellects, qui sont des pièces maîtresses de la conception philosophique du monde : on cherche à prouver l'existence d'êtres inconnaissables par nature à partir d'êtres dont on ne sait pas s'ils existent (s'ils *peuvent* même conceptuellement exister – à savoir les âmes comme sujets de volonté universelle et particulière). Et que dire de la forme de l'argument ? Si certains êtres agissent à certaines fins, alors ces fins existent. Ne vaut-il pas autant prouver que monsieur de La Palice, tant qu'il marcha devant elles, fut toujours suivi des belles ?

Ainsi, d'une part, 1) on ne sait pas si l'âme céleste existe bel et bien, et d'autre part, 2) on ne sait pas comment elle peut bien imiter l'intellect. Qu'à cela ne tienne : comme on ne sait pas comment cela se fait, connais-toi toi-même, tu connaîtras le ciel. Chaque homme porte en lui la forme entière de la céleste condition :

Pour l'instant, tu ne peux pas encore prétendre réussir à saisir par toi-même la nature de cette imitation, après en avoir seulement pris en gros connaissance. Car les facultés des hommes, tant qu'ils sont exilés en ce monde (*fī 'ālam al-ghurba*), étant déjà bien trop limitées pour venir à bout de comprendre des choses pourtant inférieures à celle-ci, comment donc parviendraient-elles à venir à bout de comprendre celle-ci ? Contente-toi donc d'admettre que si le moteur veut se donner une ressemblance qu'il arrive à obtenir chaque fois en quelque façon, cela peut produire en son corps une passion qui lui permette d'obtenir cette ressemblance, du fait qu'il désire la posséder pour toujours, de même qu'en toi-même, il arrive que des passions du corps puissent faire suite à une passion de l'âme.

Mais que si tu cherches la vérité en y réfléchissant bien, peut-être un mystère, obscur et pourtant clair (*sirr wāḍiḥ khafī*), t'apparaîtra-t-il en pleine lumière. Examine-la donc bien, et sache comme c'est tout

⁸⁰³ *Ibid.*, pp. 193-195.

à fait possible, et que c'est une disposition, non pas purement intellectuelle, mais bien plutôt semblable aux produits de l'imagination, quand même ces images proviendraient bien de dispositions purement intellectuelles, dans la mesure où elles dépendent de la prédisposition de ces facultés corporelles. Toi-même, quand tu illustres les intelligibles que tu as en toi-même, ce que tu en atteins de fait n'est qu'une imitation feinte par ton imagination dans la mesure de tes prédispositions. [...] »⁸⁰⁴

Ainsi, on connaît *de manière générale* l'existence des perfections de l'âme sans avoir connaissance de leur *essence particulière*. En effet, si les facultés mentales de l'homme, diverties par le soin des choses corporelles, ignorent déjà l'essence des choses prochaines, elles doivent ignorer celle des choses lointaines à plus forte raison. Ainsi, on ne peut connaître que par analogie la manière dont un mouvement peut se produire à partir d'une représentation rationnelle : il y a analogie entre deux homologues, si l'on ose dire – entre l'homologation (*tashabbuh*) de l'âme céleste à l'intellect séparé d'une part, entre la reproduction (*muḥākāt*) du concept de la raison en fantasma de l'imagination d'autre part. Pendant que la pensée considère ses idées, l'imagination (*khayāliyya*), premier principe du mouvement du corps, est également active et forge des fantasmes à l'image des pensées. Or c'est par le biais du fantasma que les passions (*infi'ālāt*) de l'âme (étonnement, inquiétude etc.) affectent généralement le corps (trouble etc.). De même, il est possible que l'âme céleste, concevant une passion infinie pour son principe, suscite en son corps une passion éternelle par la représentation même qu'elle se fait des perfections de celui-ci. Ainsi, l'âme céleste est séparée et rationnelle par essence et meut la sphère par l'intermédiaire d'une forme animée qu'elle transmet et imprime dans le corps céleste.

Avicenne désigne une fois encore un mystère « clair obscur » (*wāḍiḥ khafī*). Le mystère : que l'âme soit séparée, non liée au corps. Obscur : avant que l'on ne considère les états de l'âme céleste ; mais clair : après que l'on a considéré les états de sa propre âme, par une sorte d'introspection (*mushāhada*).

d. Des âmes séparées mais liées

C'est tout le chapitre 10 des *Ishārāt* qui se place sous le signe du mystère, puisqu'il ne se propose rien d'autre que d'étudier les signes mystérieux produits par les saints, à partir d'*Ishārāt* X, 7 (sur la propriété qu'a le sage de proférer des mystères, autrement dit sur la divination, thématisée dans les seize paragraphes suivants) et surtout en X, 9⁸⁰⁵ : car le fin mot de l'histoire est quand même de savoir comment certains hommes extraordinaires, parfaits, peuvent avoir connaissance du monde invisible. Etant entendu que 1) les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect sous forme universelle, et que 2) les âmes des corps célestes ont des représentations et volitions particulières et peuvent se représenter les effets qu'ils produisent dans le monde de la génération et de la corruption par les mouvements des cieux :

S'il y a bien quelque chose de mystérieux (*mastūr*) qu'indique une certaine réflexion, mystérieux sauf pour les métaphysiciens confirmés (*al-rasīḥīn fī l-ḥikma al-muta'āliyya*), c'est que [ces corps] ont, en plus d'intellects séparés, qui sont pour eux comme des principes, des âmes rationnelles non imprimées dans leur matière, mais liées à elle d'une certaine manière, comme nos âmes à nos corps et que c'est par ce lien qu'elles acquièrent une vraie perfection. Les corps célestes y gagnent par là même

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, pp. 432-433.

un surcroît d'être, dans la mesure où ils expriment une opinion particulière *et* une opinion universelle.⁸⁰⁶

L'homme peut donc bien connaître l'invisible (*iṭṭilā' al-ghayb*), dans ses deux états de sommeil et de veille. Ṭūsī fonde la preuve avicennienne sur deux prémisses : (P1) les formes particulières sont inscrites dans les principes supérieurs avant d'être produites et (P2) ce qui est inscrit dans les intellects supérieurs peut s'inscrire dans l'âme humaine. Les particuliers sont inscrits dans les intellects sur le mode le plus parfait, universel, et dans les âmes rationnelles célestes sous deux rapports, universel et particulier. Et – quelle ironie de finir là-dessus – il y a ici mystère sur le mystère. Moyennant un commentaire grammatical, Ṭūsī doit montrer que c'est l'existence de ces âmes, en tant qu'elles ont des représentations et des volontés à la fois universelles et particulières, qui est problématique : le dernier mot des *Ishārāt* restera hypothétique :

Le mot « mystérieux » est noté dans certaines versions avec la marque du nominatif, comme attribut de « une certaine réflexion », et dans certaines autres avec la marque de l'accusatif, comme complément d'état du pronom relatif « que » dans l'expression « ce qu'indique », ce qui est la version correcte : en effet, ce qui est qualifié de mystère (*istitār*), c'est l'idée que ces âmes existent. C'est cela dont le Maître dit en maints passages que c'est un mystère (*sirr*), et non pas la réflexion qui produit ce jugement.⁸⁰⁷

Mystère, donc, sauf pour les métaphysiciens.

On pourrait dire, en plaisantant à peine, qu'Avicenne ouvre une question par laquelle il trouve en Rousseau un loitain rejeton : comment combler le fossé entre la volonté générale et la volonté particulière ? A une petite différence près... Le plaisant, avec la notion de volonté générale, quand on sait la fortune politique qu'elle a eue, et le rôle qu'elle a joué dans le bouleversement des fondements de la légitimité politique et l'invention de la souveraineté du peuple, le plaisant, disons-nous, est qu'il n'y a de volonté générale qu'immuable et de volonté constante qu'intelligente: ce dont la volonté est générale, a l'intelligence toujours, et parfaitement, en action. La notion *politique* de volonté générale ne peut être que d'un fou ou d'un malfaisant: car rien ne manque en matière politique que la constance, des événements comme des opinions, et rien ne manque au peuple que l'intelligence. Ce principe serait fort bon... dans une république des esprits, dans une société d'êtres pensants. Or la grande leçon d'Avicenne est qu'il faut être intelligent pour être sûr de sa volonté et que l'intelligence est ce qui manque le plus à la plus grande part de l'humanité. La volonté générale serait donc fort belle chez un peuple instruit. Le fâcheux est seulement qu'un tel peuple n'existe pas. On imagine la figure que feraient nos philosophes en recevant cette conception politique moderne, de la volonté générale du peuple. Contradiction dans les termes. Toutes les illusions ne sont pas inoffensives : il en est de funestes.

2. Limites de la philosophie ancienne : ruptures avec la tradition péripatéticienne

Ces mystères sont autant de points de divergence entre le nouvel avicennisme et l'aristotélisme. Notre commentateur met précisément en lumière tous les points sur lesquels le nouvel avicennisme rompt avec l'aristotélisme, ou du moins une certaine tradition péripatéticienne, parfois pour revenir au « sens d'Aristote », ce qui permet de justifier le besoin où l'on se trouve d'une nouvelle philosophie.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 432.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 433.

a. *L'existence des âmes célestes*

Ces quatre mystères ci-dessus se ramènent tous, au fond, à celui-ci : l'existence des âmes célestes. Premier mystère : le fait que les âmes célestes aient une volonté rationnelle. Et cette volonté serait le moteur du mouvement céleste. Ṭūsī remarque qu'Avicenne se sépare d'Aristote sur ce premier point, c'est-à-dire que l'explication du mouvement cosmique requiert selon lui une troisième instance, en plus de l'intellect et du corps du ciel, et intermédiaire entre eux, à savoir une âme céleste (III, 27)⁸⁰⁸ :

Aristote (doctrine péripatéticienne <i>exotérique</i>)	Avicenne
<ul style="list-style-type: none"> - La cause directe (<i>mubāshir</i>) du mouvement céleste est la corporéité même (i.e. la forme même du ciel, imprimée dans sa matière). - La substance séparée de sa matière, par laquelle le ciel se perfectionne, l'intellect, n'est qu'une cause indirecte du mouvement. 	La cause du mouvement a une volonté rationnelle ; or les facultés corporelles ne peuvent pas penser et les intellects ne peuvent pas mouvoir ; donc le ciel doit avoir une âme séparée comme l'âme rationnelle humaine, qui peut à la fois penser et mouvoir (i.e. qui a à la fois une volonté rationnelle et cause un mouvement circulaire – thèse <i>contraire à l'opinion commune</i>).

L'originalité d'Avicenne est donc de concevoir un moyen terme hybride entre l'intellect et le corps, qui tient de l'intellect le fait d'être rationnel et volontaire, qui tient du corps le fait d'être moteur. Ou du moins, il y a peut-être des âmes célestes dans le système cosmologique aristotélicien, mais elles tiennent plus du corps que de l'intellect. Pour Avicenne, ce sont bien des âmes *immatérielles*, quoique liées à leur ciel. Avicenne force la nature immatérielle de l'âme en un sens anti-aristotélicien. De là la réponse est toute trouvée à l'objection de Rāzī selon laquelle l'explication du mouvement céleste par la volonté de l'âme n'est pas conforme aux principes philosophiques mêmes (III, 28 : le but de l'âme en produisant le mouvement est de s'assimiler à l'intellect ; or l'âme, si elle est motrice, ne peut percevoir l'intellect, et si elle est douée de perception, et même de perception rationnelle, elle ne peut pas être motrice). En effet, là encore, ce n'est vrai qu'en contexte aristotélicien. Or Avicenne a innové⁸⁰⁹ :

Aristote	Avicenne
L'âme <i>corporelle</i> perçoit l'intellect non pas comme séparé, mais avec ses propriétés matérielles (de manière imaginaire, par <i>tawahhum</i> et <i>takhayyul</i>).	L'âme céleste <i>rationnelle</i> perçoit l'intellect par soi et meut le ciel par une force imprimée dans son corps (comme nos âmes, nos corps).

La divergence est reprise en VI, 9 (second mystère) : étant entendu qu'elle ne peut être le principe d'une volonté absolument universelle,

l'âme du ciel, elle, possède soit une volonté particulière qui s'imprime dans son corps, comme le soutiennent les Péripatéticiens, soit une volonté universelle séparée, mais qui se rapporte cependant

⁸⁰⁸ *Ibid.*, vol. 2, pp. 478-479

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 482.

au ciel, et qui produit une forme qui s'imprime en lui, de manière à ce qu'elle reçoive une sorte de perfectionnement de la substance intellectuelle séparée par l'intermédiaire du corps du ciel, de même que nos âmes la reçoivent de l'intellect agent par l'intermédiaire de nos corps.⁸¹⁰

Aristote	Avicenne
L'âme céleste a une volonté particulière imprimée en son corps.	L'âme céleste a une volonté universelle séparée et cependant liée au corps du ciel, qui produit une forme imprimée en ce corps (+ l'âme céleste se perfectionne par l'intermédiaire de ce corps, comme nos âmes par nos corps).

Quant au quatrième mystère, on est devant un fossé explicatif : les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect *sous forme universelle* ; et cependant, les âmes célestes connaissent bien leurs effets *particuliers* dans le monde matériel – autrement dit elles ont des connaissances particulières. Si l'on s'en tient à ces prémisses, l'intellect connaît les universaux ; l'âme connaît les particuliers. C'est fidèle à Aristote : « c'est la doctrine des péripatéticiens ». Mais c'est l'aporie assurée. L'universel est dans tel sujet ; le particulier dans tel autre. Bien : comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Expliquer un saut *quantitatif* (de l'universel au particulier) par un saut substantiel (de la raison à l'âme), c'est ne rien expliquer du tout, puisque c'est expliquer *obscurum per obscurius* : encore faut-il en effet rendre raison de ce saut substantiel.

Ce dernier mystère pose donc une ultime alternative :

Tu peux te résumer ainsi notre avertissement : les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect sous une forme universelle, et dans le monde de l'âme sous une forme particulière soumise au temps, ou des deux manières à la fois.⁸¹¹

Aristote	Avicenne
Les particuliers sont inscrits dans l'intellect sous une forme universelle et dans l'âme sous une forme particulière.	Les particuliers sont inscrits dans l'intellect sous une forme universelle et dans l'âme sous une double forme, universelle <i>et</i> particulière.

b. Une ou plusieurs causes de mouvement (sur la multiplicité des principes supérieurs) ?

Il faut donc bien voir que la principale raison de la formation d'un nouvel avicennisme et de sa rupture avec l'aristotélisme, c'est la question de l'existence des âmes célestes. De là dérivent plusieurs problèmes secondaires, depuis le nombre des intellects et leur mode de rapport aux intelligibles, jusqu'à la cause instantanée du mouvement.

Mais pour commencer, ce n'est pas tout de savoir si ces âmes existent, il faut savoir ce qu'elles désirent : directement liée à cette question, vient celle, non pas tant de l'*existence* des Intellects séparés, qui, bien qu'elle sollicite longuement l'auteur (VI, 9-35), ne fait pas l'objet de disputes considérables, mais de leur *multiplicité*. On aurait aussi bien pu faire entrer cette question dans la discussion du rapport de l'un et du multiple. Mais l'enjeu majeur nous paraît ici le débat avec la tradition péripatéticienne.

⁸¹⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 178.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 432.

C'est après la première preuve de l'existence des Intellects, où on a vu que se logeaient deux des quatre problèmes fondamentaux (VI, 9-10), qu'Avicenne prouve leur *multiplicité* (VI, 11)⁸¹². Ṭūsī relève la contradiction d'Aristote, qui affirme l'existence tantôt (1) d'un seul objet de désir pour tous les cieux, tantôt (2) d'un objet de désir pour chaque ciel.

S'il n'y a qu'un seul modèle (*mutashabbih bihi*), tous les cieux doivent l'imiter de la même manière⁸¹³. Corps et âme. Or (1) du côté du corps : un corps céleste ne tend par nature vers aucune position, ni direction déterminées, ni en tant que *corps* en général, ni en tant que *corps céleste* en particulier (car toutes les parties d'une sphère sont identiques et le ciel ne se meut pas d'un mouvement contraint). Et (2) du côté de l'âme : l'âme du ciel n'en désire pas davantage par nature (mais, au mieux, par accident : si ce sont des propriétés du but de son mouvement). Et de fait, on ne voit pas tous ces cieux animés d'un même mouvement : il doit donc y avoir autant de buts qu'il y a de mouvements, c'est-à-dire *plusieurs principes d'imitation*. Voilà pour l'argument.

Sache que quelques pseudo-philosophes (*mutafalsifa*), musulmans (*min al-islāmiyīn*) ou autres, soutiennent que le modèle est un corps, car tout ciel inférieur imite celui qui l'enveloppe comme on le verra par la suite.⁸¹⁴

Après avoir réfuté la thèse de l'unicité du modèle, Avicenne réfute donc celle de sa corporéité : car alors, il n'y aurait pas de différence de nature entre le modèle et la copie, mais seulement une différence de degré dans la perfection de l'imitation. On n'en sait malheureusement pas plus sur l'identité de ces adversaires. Mais il semblerait qu'Abū l-Barakāt al-Baghdādī soit de ceux-là.

Et ce n'est pas tout. Avicenne croit devoir revenir sur cette question : après en avoir prouvé l'existence, il explique 1) comment l'intellect produit le changement d'états de l'âme et 2) comment l'âme produit les mouvements qui en découlent (VI, 26)⁸¹⁵. Ce paragraphe vient clore la seconde preuve de l'existence des intellects supérieurs (VI, 14-27). Pour que la preuve soit complète, l'auteur doit réfuter l'argument des péripatéticiens selon lequel les cieux ont à la fois un et plusieurs moteurs (VI, 27)⁸¹⁶. « Certains péripatéticiens », qui voient bien la contradiction d'Aristote, tentent de sauver tant bien que mal sa doctrine :

Tout moteur mobile, en tant que mobile, a besoin d'un moteur. Et les moteurs ne peuvent proliférer à l'infini. Il doit donc y avoir un premier moteur non mu (la cause première ou le premier intellect) tandis que tous les autres moteurs sont mus. On sait que les moteurs célestes sont des âmes qui

⁸¹² *Ibid.*, pp. 186-189.

⁸¹³ Les objections de Rāzī en VI, 11-12 vont en ce sens (voir *ibid.*, pp. 192-193) : s'il n'y a qu'un modèle, il ne doit y avoir aussi qu'une seule espèce de mouvement céleste. Or on voit bien qu'il y a autant de mouvements qu'il y a de corps célestes. Comment expliquer alors ce phénomène ? De deux choses l'une : soit la diversité des mouvements est fonction d'une diversité de matières (la multiplicité est non pas du côté du modèle, mais des substrats), soit le mouvement céleste est le résultat non pas d'une causalité finale (le désir d'imitation), mais d'une unique causalité efficiente (le nécessaire par soi) – étant entendu que le mouvement céleste est *nécessairement* circulaire. Bref, les mouvements sont déterminés soit, par en haut, par la nécessité de Dieu, soit, par en bas, par la nature de la matière. On ferait au passage l'économie de la causalité finale. Car rendre raison d'une pluralité de mouvements par une unicité de modèle est pour le moins contre-intuitif. C'est pourtant ce que font les philosophes.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁸¹⁶ *Ibid.*, pp. 229-231.

résident dans les cieux mobiles, et que tout ce qui est inhérent à quelque chose qui se meut par essence se meut par accident. Donc les âmes célestes se meuvent par accident.

Or ce raisonnement présente deux propositions problématiques, la seconde découlant de la première :

- (Th1) Le moteur est une âme qui réside *dans un corps*. Or toute forme n'est pas nécessairement imprimée dans une matière : ces péripatéticiens ne conçoivent pas l'existence d'âmes et d'intellects *séparés*.
- (Th2) Le premier moteur est un *moteur non mu*. Or un moteur peut à la fois n'être *pas mu en tant que moteur* et pourtant *mu sous un autre rapport* (en l'occurrence, en tant qu'inhérent à une matière).

Ce que les avicenniens objectent aux aristotéliens, c'est de soutenir une nouvelle contradiction, sur un article fondamental : dans le système aristotélien, toute âme réside dans un corps. Problème : si elle réside dans un corps (mobile), elle est nécessairement mue. Donc si toute âme est le moteur d'un corps, et si l'âme est inhérente au corps, alors *il n'y a pas de premier moteur (non mu)*. C'est toute la physique aristotélienne qui s'effondre, dans la mesure où ce n'est rien moins que le premier principe du mouvement qui est problématique. Il reste donc à montrer que le premier moteur – et les autres aussi d'ailleurs – sont absolument *immatériels*, contre la doctrine des péripatéticiens.

Après cette réfutation, Avicenne propose donc deux preuves positives, fondées *sur les principes mêmes d'Aristote*, de *l'immatérialité des moteurs* : 1) Chaque ciel est mu par son moteur d'un mouvement infini (d'après Aristote), et il est impossible qu'une force corporelle produise un mouvement infini (toujours d'après Aristote). Donc le moteur de chaque ciel est une substance incorporelle. Ensuite, 2) on sait que les âmes célestes ont des représentations rationnelles au principe de leurs désirs, et qu'il est impossible qu'un corps ou une faculté corporelle ait une représentation rationnelle. Les moteurs célestes ne peuvent donc être mus : ce sont des intellects séparés (pour ce, il faut aussi réfuter le préjugé selon lequel les âmes rationnelles se meuvent, fût-ce par accident, ce qui fonde une analogie boiteuse : l'âme céleste serait semblable à l'âme rationnelle, or l'âme rationnelle se meut, donc les âmes célestes devraient aussi se mouvoir. Mais non, les âmes rationnelles, terrestres ou célestes, ne peuvent se mouvoir ni par essence – ce ne sont pas des mobiles – ni par accident – *elles ne sont pas inhérentes aux corps*). Il s'agit d'aller toujours plus loin dans la conception d'une psychologie purement métaphysique, c'est-à-dire d'un monde d'âmes absolument séparées.

Ṭūsī nous renvoie à *al-Mabda' wa l-ma'ād* (I, 45), où Avicenne affirme que cette thèse n'est propre qu'à « certains péripatéticiens »⁸¹⁷ :

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

Aristote	Alexandre (<i>Sur les principes</i>)	Thémistius
Il y a tel nombre de cieux connus à telle époque, et le nombre de principes séparés se déduit du nombre des sphères.	Il existe et il ne peut exister qu'un seul moteur de tout le ciel, et chaque sphère a un principe de mouvement et de désir propre.	Le plus vraisemblable, c'est qu'il existe un principe de mouvement propre à chaque sphère, qui lui est inhérent, et un autre, qui en est séparé et désiré.

Ainsi, selon un argument éprouvé (s'il y a un et un seul être qui échappe à un principe ou un jugement universel, celui-ci risque fort de s'effondrer : tout être n'est pas sensible, car il y a de l'intelligible ; tout plaisir n'est pas sensible, car il y a du plaisir intellectuel), Avicenne conteste toute une doctrine sur la base d'une exception (et pas n'importe laquelle : Dieu). Il s'agit toujours du même genre de doctrines : matérialiste. C'est maintenant l'*incorporation* des âmes célestes qui est en question. S'il y a une et une seule âme qui ne soit pas mobile, la théorie du Premier Moteur s'effondre. S'il y a une et une seule âme non incorporée, la fin de la physique d'Aristote est à revoir. Le problème, c'est que, à jouer à ce petit jeu là, celui-ci pourrait bien se retourner contre Avicenne. Ainsi, au sujet de la science divine : s'il y a un et un seul être qui peut se percevoir sans se causer, la doctrine de la science active s'effondre. Or Dieu se perçoit, mais il ne se cause pas... Avicenne trouve bien des choses à redire à la théologie des péripatéticiens. Qu'il prenne seulement garde à ce qu'on ne puisse lui retourner ses politesses.

c. Nouvelle théorie de la Providence

Comme la doctrine de l'unicité du moteur est le principe du providentialisme d'Alexandre d'Aphrodise, il faut encore réfuter le providentialisme péripatéticien (VI, 12) qui se débat encore au milieu de la contradiction :

- (Th1) La Providence cause les divers mouvements supralunaires en vue du monde sublunaire : la variété des mouvements supralunaires produit la variété des êtres sublunaires, de manière à assurer la conservation des espèces dans le monde de la génération et de la corruption.
- (Th2) Les corps célestes ne se meuvent pas en vue d'autre chose, surtout pas de leurs effets : le mouvement n'est pas produit en vue des êtres sublunaires mais par désir d'imitation du bien pur.

Et une fois encore, c'est sur la base d'une analogie trompeuse entre les mouvements célestes et nos propres mouvements qu'Alexandre concilie les contraires : si un homme bon suit une certaine direction pour assouvir un besoin et que deux voies se présentent à lui, l'une lui permettant seulement d'atteindre les lieux où assouvir son désir, l'autre lui permettant de surcroît d'être utile à un être qui le mérite, il faut, s'il est bon, qu'il emprunte la seconde voie, quand même il ne se déplacerait que dans son propre intérêt, et non pas pour être utile à un autre. Il en va de même du mouvement :

- Le mouvement du ciel *en général* est produit en vue de la conservation de sa perfection dernière.
- Son mouvement *dans telle direction et à telle vitesse* est produit en vue d'être utile aux autres.

Les péripatéticiens ont désigné le problème. Mais ils l'ont mal résolu. Ils voient bien qu'il faut concilier dans le mouvement céleste la double dimension de l'universel *et* du particulier. Universalité du mouvement en tant que circulaire et perpétuel, mais particularité des divers mouvements observables. Mais voilà que cette tension doit se régler par un principe de morale bien vulgaire, et bien digne d'un clientélisme plébéien : celui selon lequel le supérieur se met au service de l'inférieur.

Voilà ce qu'Avicenne ne peut admettre, dans le caractère duquel il n'entre pas de pouvoir rien souffrir qui soit méprisable. Aussi réfute-t-il la dernière de ces deux thèses :

- Si le supérieur pouvait agir en vue de l'inférieur, les cieux devraient choisir d'être au repos plutôt qu'en mouvement : s'il est vrai que 1) ils peuvent également se mouvoir ou se reposer, que 2) il leur est bon de se reposer, et que 3) s'ils se meuvent, c'est bon pour les autres, sans toutefois leur faire de mal à eux-mêmes, alors ils doivent choisir le repos (il vaut encore mieux être utile à soi-même, qu'utile aux autres sans préjudice pour soi).
- Si le supérieur ne peut agir en vue de l'inférieur, soit les cieux ne peuvent pas se mouvoir intentionnellement en vue d'autre chose, soit c'est en vue du supérieur qu'ils le font (toute intention, *qaṣd*, étant en vue d'un objet, *maqṣūd*, est inférieure à son objet).

Notons qu'en cette affaire, Rāzī est plus aristotélien qu'Avicenne. Le providentialisme alexandrien lui convient fort bien. L'argument avicennien en faveur du primat du repos sur le mouvement ne va pas : le repos n'est pas préférable au mouvement, pour la bonne raison que le mouvement et le repos ne se valent pas par leur but : un mouvement volontaire tend à l'acquisition de perfections, pas le repos. Ainsi, on peut bien maintenir un providentialisme à la manière d'Alexandre, une bienveillance divine à l'égard du monde d'en bas. Le supérieur peut bien servir l'inférieur, et ce faisant, les cieux n'en continueraient pas moins de se mouvoir sans cesse comme ils le font. La providence morale des moteurs serait donc même la plus à même d'expliquer le mouvement perpétuel.

Pour Ṭūsī, ce qu'Avicenne montre, en tout cas, c'est le présupposé malheureux du providentialisme classique. A savoir : la doctrine alexandrienne disjoint le *principe général* du mouvement (*aṣl*) des *paramètres particuliers* du mouvement (*hay'āt* : direction, vitesse etc.). La solution n'est pas malhabile. Car quel est le problème ? Les péripatéticiens sont devant une double contradiction : il faut tenir ensemble le fait que le mouvement céleste soit un (mouvement circulaire uniforme) et cependant multiple (diversité de positions et de directions). De plus, on suppose que les mouvements célestes sont providentiels (au sens moral) : il faut qu'ils soient bons à quelque chose et ils ont deux manières de l'être – pour soi et pour les autres, ce qui est bon pour moi ne l'étant pas forcément pour les autres, et vice-versa. Il faut donc également tenir ensemble le fait que le mouvement puisse à la fois être bon pour moi et bon pour les autres. Qu'à cela ne tienne, on dira : le principe du mouvement produit l'unité de mouvement, qui est le principe de l'imitation du supérieur (bonne pour soi), tandis que les paramètres du mouvement produisent la diversité de mouvements, qui cause les effets utiles dans le monde (bons pour les autres). De cette façon, le mouvement en général serait en vue du moteur lui-même, et les mouvements particuliers, en vue des mobiles subordonnés. Or, pour Avicenne, le mouvement en général *et* le mouvement particulier ont un seul et même principe, une seule motivation (*'illa dā'iyya*) : le désir de ressembler au supérieur. Bref, il n'y a pas lieu de distinguer dans le mouvement deux aspects, différents par leur finalité.

Ce qu'il faut donc bien voir, c'est que l'utilité n'est pas la cause, mais l'effet de la diversité des mouvements. Pour rappel, dans la causalité finale, c'est le but qui est la cause de l'action, et non l'inverse. Un providentialisme volontariste supposerait donc que c'est le but qui détermine l'action,

l'utilité qui commande d'agir. Pour rappel, encore : la Providence est Science, non Volonté. Ce que nous dit donc Avicenne, c'est que le providentialisme alexandrien inverse l'ordre normal des choses : l'utilité ne précède pas le mouvement céleste à la façon d'un but, mais en dérive à la façon d'un effet mécanique. Dès lors, si les bienfaits produits ne sont qu'un effet dérivé de la diversité des mouvements, cette diversité s'explique par une autre cause antécédente :

On voit que les mouvements des cieux diffèrent les uns des autres. On sait que les cieux ne se meuvent pas dans l'intérêt de l'inférieur (la diversité de mouvements a une autre cause que l'utilité), mais par désir du supérieur. Il faut donc qu'il y ait *plusieurs causes exemplaires* (CQFD).

De là, *la doctrine aristotélicienne de l'unicité du modèle ne concerne que le modèle le plus éloigné : la cause première*. N'est-ce pas merveille ? Aristote est un impeccable monothéiste. Ainsi, il y a certes un terrain d'entente possible sur le sujet de la multiplicité des principes métaphysiques : il n'y a qu'une seule cause finale en un sens (Dieu), il y en a plusieurs en un autre (autant de principes qu'il y a de cieux : à chaque corps son âme et sa raison ; cela va dans le sens d'une individuation toujours plus poussée des sujets désirants, mouvants et pensants). L'affaire est réglée. Mais qu'un aristotélicien comme Alexandre vienne soutenir un providentialisme téléologique, et qui pis est cosmocentrique, et rien ne va plus : le supérieur n'agit pas en vue de l'inférieur et la Providence n'a pas à être bonne pour le monde.

Ainsi, ces âmes célestes qui, si elles existent, ont une volonté universelle et particulière, ne veulent cependant rien qui soit utile aux substances inférieures à elles. On ne peut déduire de ce double aspect de la volonté de l'âme nulle distinction de deux aspects des mouvements du corps : un mouvement général de désir du supérieur, des mouvements particuliers d'aide à l'inférieur. Il ne faudrait surtout pas croire que la volonté soit déterminée à agir pour le secours du pauvre. Surtout chez les êtres supérieurs et qui auraient les moyens de le faire. Mais ils n'ont pas cette vulgarité : il faudrait qu'ils puissent sans dégoût poser les yeux sur l'ordure. Autant concevoir des maîtres qui seraient esclaves de leurs esclaves. Non, le mouvement est tout entier causé par l'amour, ou désir d'imitation du supérieur. Aussi, autant y a-t-il de modèles, autant de désirs. Et non pas : autant de pauvres, autant de soins. Nul avilissement dans le désir des esprits purs : on cherche la pensée pure, et rien qu'elle, et non pas à accroître la somme des biens matériels.

Le piquant de la critique avicennienne du providentialisme alexandrien est la dénonciation paradoxale de la vilenie de la bienveillance. Il faut le dire et le redire : pour nos philosophes, le ciel étoilé au-dessus de leur tête est la loi morale en eux. Or se peut-il concevoir rien de plus ridicule qu'un monde où le maître sert son valet ? Dans l'ordre le meilleur, *le supérieur ne fait rien dans l'intérêt de son inférieur*, tandis que *l'inférieur désire ressembler à son supérieur*. C'est la première maxime d'un système où l'on se respecte tant soit peu : d'un gouvernement et d'une morale aristocratiques. Comme ce Dieu mu'tazilite, dont on a dit un mot, et qui, le croirait-on, court après la louange (non moins que M. Homais après sa légion d'honneur), celui qui se pique d'être bienveillant veut être considéré dans le monde comme un honnête homme : il n'est qu'un pied-plat ridicule. En croyant remplir ses devoirs à l'égard d'autrui, il ne manque qu'à ceux qu'il a envers lui-même. A défaut de s'estimer un peu, il court après l'estime de son concierge. Tel se croit le bienfaiteur de l'humanité, qui en est le pire ennemi : un grand malfaisant qui, sous les dehors de la libéralité, répand parmi les classes inférieures le triste et pernicieux exemple de sa servilité intéressée.

Ein solcher Diener bringt Gefahr ins Haus.

Avicenne a la faiblesse de croire que l'inférieur n'imité jamais que ce qui est grand. Sa morale n'est certes pas d'un grand philanthrope. Elle peut même paraître assez rude aux âmes un peu bien sensibles. Elle n'est que noble. En un mot comme en cent, nul n'a rien à gagner au nivellement par le bas, tandis que l'élévation du niveau général peut profiter à tout le monde, quel que soit son rang, à raison de sa valeur, pourvu seulement que le mouvement de promotion récompense une quête de perfection.

Par conséquent, comme on va le voir, dans une société politique un peu digne, tout devrait être fait pour accorder au philosophe le premier rang, dans l'exacte mesure où, seul, il a assez de hauteur pour se moquer du monde. Car seul, aussi, il connaît le bonheur, qui est seulement intellectuel ; or sa joie, communicative, est expansive. Son humeur riante profite à tous sans qu'il veuille le bien de personne. Il connaît les grandes effusions des caractères nobles, tout en cultivant la plus grande retenue : pour vivre heureux, il doit vivre caché, car il est entouré d'ennemis, qui lui envient la gaieté simple de l'étude, et pourtant préfèrent à celle-ci les tristes joies de l'ambition. Aussi n'a-t-il nul souci de son prochain, qu'il ne voit que comme un raseur, un fâcheux, et un importun, qui le distrait de ses chères études, et de ce qui seul compte pour lui. Pourtant, cela ne l'empêche pas d'être de la meilleure compagnie : il répand sa bonhomie à la rencontre. Il est d'un commerce agréable, mais il fuit à toutes jambes le commerce des autres. Il fait le bien autour de lui, partout où il passe, comme sans y penser, et d'ailleurs parce qu'il n'y pense pas précisément. C'est qu'il a la pensée constamment occupée d'intérêts autrement supérieurs. Ainsi, quand le philosophe va, tout va. Mais quand une société ne se respecte plus assez pour respecter ses philosophes, quand on ne leur accorde plus le rang qu'ils méritent, d'autres occupent la place, qui eux, ont le souci des plus plats intérêts : ce sont des marchands d'illusions – des marchands tout court. Eux font métier de plaire, mais ils n'en ont pas le secret : ils ressemblent à l'âne de la fable.

« Lorsque l'aristocratie gouverne, les hommes qui conduisent les affaires de l'Etat échappent par leur position même à tous les besoins ; contents de leur sort, ils demandent surtout à la société de la puissance et de la gloire ; et, placés au-dessus de la foule obscure des citoyens, ils n'aperçoivent pas toujours comment le bien-être général doit concourir à leur propre grandeur. »⁸¹⁸ Qu'on juge quel cas nos philosophes feraient, en vertu d'un principe si fier, d'un système politique dans lequel le gouvernant ne s'autoriserait à gouverner qu'avec l'approbation de son concierge, dont il devrait constamment solliciter le suffrage et chercher à se faire applaudir. A coup sûr, Avicenne est de ceux qui estiment qu'il vaut mieux flatter le prince que flatter le peuple. A peine comprenions-nous encore ces personnages de Stendhal qui aiment encore mieux vivre dans une monarchie un peu tyrannique que dans une république où l'on ne parlerait que liberté, justice et bonheur du plus grand nombre, mais où il faudrait « s'ennuyer toute la journée à faire une cour sérieuse aux boutiquiers de la rue ».

d. Nouvelle théorie de la tendance

Revenons sur un point de doctrine déjà en partie étudié au chapitre précédent : la théorie de la tendance (*mayl*). On a vu que ce détail technique de la théorie du mouvement avait de fortes implications ontologiques : il s'agissait de savoir s'il pouvait y avoir quelque chose comme une existence ou une inexistence progressives. On a essayé de voir ce que cela comportait pour la conception du monde comme d'un continu intégral gradué.

⁸¹⁸ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* I, Paris, 1986, p. 318.

Or, pour cela, il a fallu une fois de plus rompre avec la théorie aristotélicienne du mouvement. On a donc là une nouvelle théorie avicennienne originale. Elle prend place dans la deuxième preuve de l'existence des Intellects, preuve négative qui consiste à montrer que le corps ne peut causer un mouvement circulaire de position. La preuve est la suivante : pour causer un mouvement infini (perpétuel), il faut une force infinie. Or toute force corporelle est par nature finie. Donc le mouvement perpétuel ne peut être causé par un corps (et donc doit l'être par une substance incorporelle). Mais avant de prouver que le mouvement infini ne peut être causé par un corps fini, encore faut-il montrer qu'il y a un mouvement infini. Comment ? Par le temps. Le temps (infini) est causé par un mouvement infini, qui ne peut être causé par un corps fini.

Avicenne prouve donc que le temps est causé par un mouvement perpétuel (VI, 15-17). Et, pour cela, 1) qu'il existe nécessairement un repos entre *divers* mouvements continus et, de là, 2) que le mouvement qui cause le temps est un mouvement circulaire de position (VI, 15).

D'après le commentaire de Ṭūsī, tout commence par une antinomie : il y a divergence d'opinion entre les Anciens, et opposition entre Platon et Aristote⁸¹⁹ :

Platon	Aristote
Il n'y a pas de repos entre plusieurs mouvements continus successifs.	Il y a un repos entre plusieurs mouvements continus successifs.

Pour Avicenne, c'est Aristote qui a raison. Mais pas pour les bonnes raisons. Avicenne réfute ainsi la preuve « standard », aristotélicienne, du repos. Cette « preuve notoire » de l'existence du repos consiste à dire :

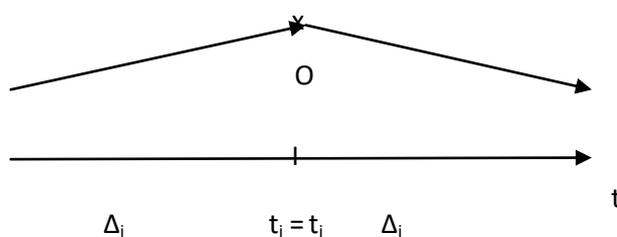
Ce qui se meut vers une limite y arrive à un instant et en part à un instant. Or l'instant d'arrivée ne peut être identique à l'instant de départ, sinon un même mobile aurait deux mouvements en même temps. Et comme il n'existe pas d'atomes (y compris temporels), il doit donc exister un intervalle de temps entre les deux instants, où le mobile est au repos.

Or l'argument est faible, parce que fondé sur un présupposé faux : en vérité, sur une distance *continue* parcourue par un *même* mouvement, il n'y a pas de limite. Ni au sens temporel, ni au sens spatial.

Au sens *temporel* : en effet, supposons un mobile qui arrive à un point O puis en repart. Appelons Δ_i la durée de l'arrivée, Δ_j la durée du départ, t_i l'instant d'arrivée et t_j l'instant de départ.

Problème : le moment de départ ne peut ni être instantané, ni durer un certain temps.

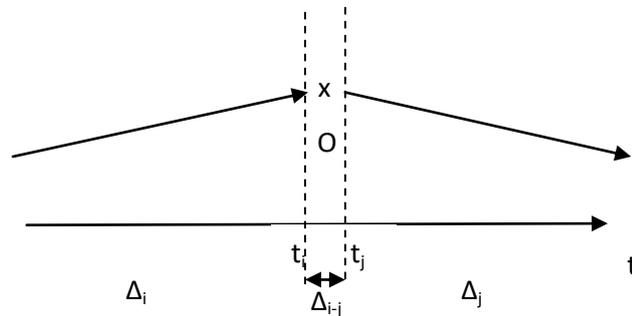
En effet, si (1) il dure un certain temps Δ_j , alors $t_i = t_j$. Autrement dit, le même instant t est à la fois l'instant d'arrivée en O et l'instant du départ de O.



⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 199.

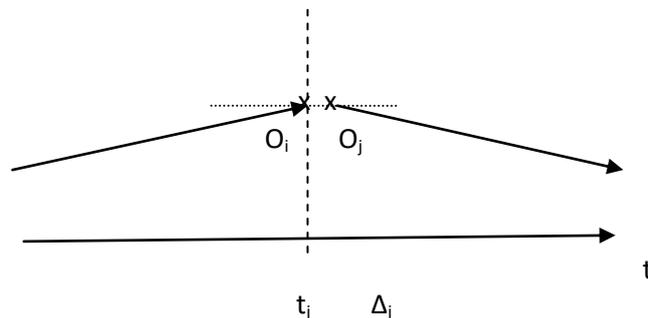
Or un mobile ne peut arriver et repartir en même temps. Il faut que $t_i \neq t_j$.

Et si (2) il se produit en un instant t_j , tel que $t_i \neq t_j$, alors il y a une durée Δ_{i-j} entre t_i et t_j pendant laquelle le mouvement se poursuit, faute de quoi on aurait une solution de continuité dans le mouvement entre t_i et t_j :



Bref, si (1) il n'y a pas de repos entre t_i et t_j , alors $t_i = t_j$, ce qui est impossible. Et si (2) $t_i \neq t_j$, alors le mouvement doit se poursuivre entre t_i et t_j et donc il ne peut y avoir de repos entre t_i et t_j . Aporie.

Au sens *spatial* : « départ » (*mubāyana*) voudrait dire « non-contiguïté » (*lā mumāsa*). Le mobile part de O : cela voudrait dire qu'il se situe en un point où il n'est déjà plus en contact avec O. Soient O_i le point d'arrivée du mobile et O_j le point de départ, tels que O_i et O_j soient non contigus :



Problème : L'instant initial t_j du temps de séparation Δ_j peut pourtant bien être un instant où le mobile était encore contact avec O_i . Un même instant est à la fois un instant de contact et de non-contact. Impossible.

Bref, la position de limites, spatiales ou temporelles, points ou instants, aboutit toujours à une aporie. De là, après la preuve négative en forme de réfutation de la théorie classique du repos, Avicenne donne la preuve positive de l'existence du repos par la théorie de la tendance.

Après la critique de la preuve aristotélicienne de l'existence du repos, Avicenne peut y aller de sa propre preuve, fondée sur la notion de tendance (*mayl*) :

Le mouvement a plusieurs causes : un moteur lointain ou premier moteur (*al-muḥarrik al-aṣlī*, la nature, une force contraignante etc.) cause l'arriver (*iṣāl*), et peut continuer d'exister après l'arrivée, tandis qu'un moteur prochain (la tendance, *mayl*) cause l'arrivée (*wuṣūl*) et ne peut exister qu'à l'instant de l'arrivée. La tendance a donc un statut ontologique spécial : c'est un être instantané (tel que 1) il existe à la fin du mouvement mais 2) il n'existe qu'un instant, mais ne dure pas). De là, si un

mobile arrive à un instant et part à un instant, alors il existe à deux instants distincts deux tendances distinctes : une première tendance à l'instant d'arrivée et une seconde tendance à l'instant du départ. Or deux moteurs différents (en l'occurrence deux tendances) ne peuvent coexister dans un même mobile : quand l'un existe, il faut que l'autre n'existe pas. Il doit donc y avoir un intervalle de temps entre ces deux instants, pendant lequel la première tendance n'existe déjà plus cependant que la seconde n'existe pas encore. Bref, il y a donc un temps de repos entre deux mouvements (CQFD).

e. *Nouvelle théorie de la connaissance : de l'identité à la fixation*

Après la cinétique, c'est la noétique qui exige la rupture avec Aristote. Dans *Ishārāt* VII, 7-12, Avicenne thématise le rapport des intelligibles à l'intellect. Etant établi que l'âme survit avec ses perfections essentielles (les intelligibles acquis), Avicenne établit la nature du rapport de l'âme à ces perfections. Cela passe par la réfutation de deux thèses aristotéliennes :

- (Th1) L'intelligent est identique à l'intelligible (VII, 7).
- (Th2) Tous les intelligibles sont identiques (VII, 8-10).

Cette dernière thèse, attribuée à Porphyre par Avicenne, est considérée comme plus absurde que la précédente. Mais ce qui est intéressant, c'est que Ṭūsī fait remarquer à son lecteur en VII, 7 que l'apparent changement doctrinal d'Avicenne n'en est pas un, puisqu'Avicenne ne s'est jamais approprié cette doctrine, mais s'il lui est arrivé de l'exposer ailleurs, c'était pour rendre compte de la doctrine des Péripatéticiens :

Cette doctrine [doctrine « fausse » mais « répandue après le Premier Maître chez ses disciples péripatéticiens] qu'ils soutiennent est celle qu'[Avicenne] soutient lui-même dans *al-Mabda' wa l-ma'ād*, au chapitre « Que l'être nécessaire est intelligible par essence et intellect par essence », car c'est pour établir leur doctrine de l'Origine et du Retour qu'il a écrit ce traité, comme il le stipule en préambule.⁸²⁰

Ṭūsī entend ainsi montrer qu'Avicenne rompt encore avec Aristote en théorie de la connaissance. Avicenne démolit le ressort de la théorie de la connaissance aristotélienne, à savoir l'équation : *intellect = intelligent = intelligé*. Ces deux thèses sont jugées absurdes en vertu d'un principe universel : il est impossible qu'une chose devienne réellement identique à une autre (VII, 11)⁸²¹. En effet, le fait de devenir identique à quelque chose (littéralement, l'unification, *ittiḥād*) s'entend en plusieurs sens ; c'est :

- (au sens propre) le fait qu'une chose en devienne une autre ;
- (au sens figuré) le fait que quelque chose change :
 - par altération (*istiḥāla*) : quelque chose disparaît de la chose et quelque chose d'autre y apparaît (ex : l'eau devient air, le noir devient blanc, la puissance devient acte) ;
 - par composition (*tarkīb*) : quelque chose d'autre apparaît dans la chose qui change, de telle façon que la nouvelle chose est composée de ce qu'elle était et de ce qui s'y est ajouté (ex : la poussière devient de la boue, le bois devient un lit).

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 320.

⁸²¹ *Ibid.*, pp. 322-323.

Or, au sens propre, il est impossible qu'une chose devienne identique à une autre. Au mieux, c'est une image poétique. Aussi est-ce la lubie de quelques songe-creux : « la plupart des mystiques (*muta'allihūn*) et des soufis (*mutaṣawwifa*) »⁸²². (Remarquons que, dans cette affaire, ce sont péripatéticiens et soufis qui sont du même côté, partageant la commune illusion de l'union réelle des choses, tandis que le nouvel avicennisme, qui prétend précisément conduire la philosophie dans la voie peu sûre d'une mystique, ne le fait qu'à la condition paradoxale de ruiner jusqu'à la possibilité d'une union réelle). Et de toute façon, cette croyance est fautive : supposons deux choses X et Y telles que X et Y deviendraient identiques :

- (1) Si X et Y existent en même temps, alors ils sont distincts, et non pas identiques.
- (2) Si X existe et non Y, ou vice-versa :
 - Si X n'existe plus quand Y existe, alors ils ne sont pas identiques.
 - Si X existe quand Y n'existe pas encore, alors ils ne sont pas identiques.
- (3) Si X et Y n'existent plus, alors ils ne sont pas identiques.

On suppose que deux choses sont devenues identiques : dans aucun cas elles ne le peuvent. L'union réelle : croyance absurde. Après avoir établi ce que le rapport de l'intellect aux intelligibles n'est pas, à savoir une unification, Avicenne établit positivement ce qu'il est : une fixation, *taqarrur shay' fī shay'* – relation qui maintient différence et inhérence (VII, 12).

On a déjà eu l'occasion de le mentionner, mais Avicenne, récusant la théorie péripatéticienne de la connaissance, se prive d'une doctrine théologiquement avantageuse pour la doctrine de la science divine : elle permettrait de maintenir à peu de frais unité divine et connaissance du multiple (si acte de penser, substance pensante et forme pensée, sont une même chose, Dieu peut bien se connaître soi-même et tout autre, tout en restant un par essence). Avicenne se met lui-même dans de beaux draps. Certes, dira-t-on, si Dieu (se) connaît (soi-même), qu'il est donc à la fois intellect, intelligent et intelligible, il est triple, et si ce n'est pas par essence, c'est selon le concept. Il n'en est pas moins multiple (il n'est en tout cas pas *un sous tout rapport*, contrairement à ce qu'Avicenne se tue à dire). Et de là découle toute une série de problèmes qui, pour n'être pas principaux comme celui de l'unicité de l'essence, n'en sont pas moins embarrassants pour ce qu'ils ébranlent tout l'édifice métaphysique d'Avicenne (Dieu porte en soi une multiplicité suffisante pour créer du multiple, le Premier Intellect n'a plus sa place dans le système puisque Dieu est déjà Intellect etc.). Dans la *Muṣāra'a*, Shahrastānī formule quantité d'objections sur cette identité noétique, et notre commentateur sait en défendre le modèle et ce, comme si c'était celui d'Avicenne même.

f. Conséquences théologiques de la théorie de la connaissance : la science divine

Si Avicenne se sépare d'Aristote en théorie de la connaissance, ce n'est pas seulement sur ses prémisses, l'identité noétique sujet/objet, mais sur ses conclusions, la nature de la science divine. Le problème est de savoir comment maintenir que, pour ce qu'il est Un, le Principe n'en connaît pas moins le multiple. Si la science est inhérente à Dieu (sous-entendu : et distincte de lui), alors le Principe comporte de la multiplicité. Pour résoudre le problème, plusieurs solutions sont possibles :

⁸²² *Ibid.*, p. 323.

nier tout bonnement la science divine (ce qui serait la doctrine exotérique des Anciens) ; ou, comme Platon et Aristote, pour éviter le conséquent absurde, soutenir des antécédents absurdes⁸²³ :

Platon	Aristote
Les Formes subsistent par soi.	Le sujet pensant est identique à la forme pensée.

Comme dans le cas de la cinétique, le mérite revient à Avicenne de ne s'être pas laissé prendre à cette apparente antinomie, et d'avoir trouvé une tierce voie. Il aura tâché, avec plus ou moins de succès, de soutenir une théorie de la connaissance autorisant la science divine, tout en garantissant l'unité de l'essence divine, sans passer par la double impasse d'une théorie des Idées, ni d'une identité noétique complète.

Cependant, la nouvelle philosophie orientale ne rejette pas en bloc toute la philosophie ancienne, ni péripatéticienne en particulier. Ṭūsī revient sans cesse à la distinction aristotélicienne des preuves *quia* et *propter quid*. Le métaphysicien et le mathématicien connaissent l'effet à partir de la connaissance de la cause : ni plus ni moins qu'à la manière dont le Principe et les principes supérieurs connaissent leurs effets. A l'inverse, le théologien et le physicien connaissent la cause à partir de l'effet : ils infèrent sur l'invisible à partir du visible, à la manière dont les facultés corporelles dépendent de l'expérience sensible. Ajoutons qu'à la fin du récit de Salāmān et Absāl, comme on va le voir, c'est Aristote qui arrive à sortir la légende de Salāmān des tombeaux où le philosophe et le roi l'ont enfouie, grâce à l'enseignement de Platon. Après quoi l'histoire se serait répandue et Ḥunayn b. Isḥaq l'aurait traduite du grec en arabe. Remarque qui n'est pas sans mélange, puisqu'elle accorde l'intelligence du mystère à Aristote, mais aussi sa diffusion auprès du public non initié. Bref, la philosophie se portait bien jusqu'à Aristote, beaucoup moins bien depuis les Péripatéticiens.

3. Critiques nasiriennes d'Avicenne : limites de la nouvelle philosophie d'Avicenne

Avicenne ne critique donc pas seulement les théologiens, comme on l'a vu au chapitre précédent. Il critique également les philosophes. Sa critique prend sa source première dans un mystère : l'existence des âmes célestes. Et elle précipite la création d'une nouvelle philosophie, qu'on appellera, si l'on veut, orientale. Or, après avoir vu l'Avicenne critique d'Aristote, on va voir le Ṭūsī critique d'Avicenne. Le commentateur assigne au commentaire la vocation d'expliquer sans critiquer. Cela devra ne rendre que plus intéressants les moments, rares il est vrai, où Ṭūsī sort des règles qu'il assigne au genre qu'il pratique. Lui, qui, on l'a vu, a fait profession de ne pas critiquer Avicenne, reprend pourtant celui-ci pour trois vices de raisonnement en particulier, et deux idées fausses. Cela pourrait donner de nouvelles pistes d'orientation pour la suite.

a. *Le temps est causé par un mouvement continu uniforme*

Le premier vice de raisonnement survient dans la preuve que le mouvement perpétuel qui cause le temps est un mouvement circulaire de position (VI, 15) :

Le mouvement est rectiligne ou circulaire. Or on sait que tout mouvement rectiligne est fini et qu'un mouvement fini s'achève par un repos (d'où la preuve de l'existence du repos entre divers

⁸²³ *Ibid.*, p. 331.

mouvements continus). Et on sait que, au contraire, le mouvement qui cause le temps (infini) doit être infini. Donc ce doit être un mouvement circulaire (de position), CQFD.

Problème⁸²⁴ : il n'y a aucun rapport entre la preuve de l'existence du repos entre plusieurs mouvements continus et la preuve que le mouvement circulaire cause le temps. On peut aussi bien supposer qu'il n'existe pas de repos, cela ne change rien à l'affaire. La preuve correcte que c'est un mouvement circulaire qui cause le temps n'est donc pas la preuve avicennienne, mais celle-ci :

Le temps, en tant que chose unique continue (*shay' wāḥid mutṭaṣil*) doit être causé par un unique mouvement continu (éternel). Or il ne peut y avoir *divers* mouvements *continus* : divers continus réunis, cela forme *un* continu. Et on sait qu'il n'y a qu'un seul mouvement continu éternel : le mouvement circulaire. La cause du temps est donc le mouvement circulaire, CQFD.

On a déjà cité une objection de Rāzī (en VI, 29)⁸²⁵, presque en forme de boutade, mais qui n'en est que plus sérieuse, pas moins qu'un paradoxe de Zénon – au sujet de la composition des mouvements qui animent un même corps céleste (sujets à cinq mouvements combinés : depuis celui du dernier ciel, jusqu'à leur mouvement propre) : une fourmi a pris position sur le pied d'un chameau. La fourmi se déplace vers la gauche, le chameau vers la droite. La fourmi peut-elle se déplacer en même temps vers la gauche et la droite ? Autrement dit : si un mobile (la fourmi) se meut dans le sens inverse du référentiel lui-même mobile (le pied du chameau) de son mouvement, alors le premier mobile doit être à l'arrêt quand le deuxième est en mouvement, et inversement. A moins qu'il ne soit simplement impossible qu'un même mobile soit animé de deux mouvements différents simultanés (dans des directions différentes) : il faudrait qu'un même mobile soit situé en deux endroits en même temps. Question digne des enquêtes du père Brown : comment Home aurait-il pu tuer Stein ou Gallup, alors qu'il était *dans le même temps* sur les lieux du crime de Wise (Chesterton, « Le fantôme de Gideon Wise ») ?

Réponse : un même corps ne se meut pas de plusieurs mouvements divers, en tant qu'ils sont plusieurs, mais d'un seul et même mouvement, en tant qu'ils sont composés. En effet, divers mouvements peuvent se combiner, de telle sorte que :

- (1) s'ils ont une *même* direction, alors le mouvement est égal à leur somme ;
- (2) s'ils ont *diverses* directions, alors le mouvement composé a une direction intermédiaire entre ces directions en fonction de leurs rapports (comme tout être mélangé).
- (3) s'ils ont des directions *contraires*, alors :
 - le mouvement est égal à la différence entre le plus grand et le plus petit ;
 - le mobile est au repos si les deux mouvements sont égaux ;

Ainsi, un même corps ne supporte qu'un seul mouvement dans une seule direction, de telle sorte qu'il faut sortir du paradoxe de Rāzī par le double paradoxe suivant :

- (Th1) Un *même* mouvement (*mutashabbiha*) peut pourtant être *varié* (*mukhtalifa*).
- (Th2) Un mouvement *simple* (*basīṭa*) peut pourtant être *composé* (*murakkaba*).

Aussi, si tout mouvement simple est uniforme et tout mouvement composé, variable, la réciproque n'est pas vraie. Le paradoxe de l'objecteur est donc résolu si le corps est mu de deux mouvements

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 213-214.

⁸²⁵ *Ibid.*, pp. 239-242.

divers certes *en même temps*, mais pas *sous le même rapport* : « les divers mouvements sont *essentiels* par rapport à leurs moteurs premiers, mais *accidentels* pour les autres »⁸²⁶ : 1) tous les mouvements qui animent en même temps un même mobile ne sont pas essentiels à celui-ci, mais il n’y a qu’un mouvement essentiel par mobile ; et 2) leur somme ne forme pas un seul et même mouvement *par essence* : si un mobile est mu de plusieurs mouvements à la fois, on peut être sûr qu’il n’y en a qu’un seul qui le meuve par essence. Bref, un même mobile peut bien être mu de *plusieurs* mouvements *différents simultanés*.

Revenons donc à la preuve que le temps est causé par un mouvement continu. Quelle est, bien qu’à fleuret moucheté, l’attaque de Ṭūsī contre son maître ? C’est que celui-ci conçoit la notion impossible de *plusieurs* mouvements *continus*. Problème : s’ils sont continus, ils ne sont déjà plus plusieurs ; et s’ils sont plusieurs, ils ne sont pas encore continus. En fait, Avicenne déploie exactement la même illusion que Rāzī, à ceci près que, quand l’un le fait dans l’élément de la simultanéité, l’autre le fait dans l’élément de la succession. Autrement dit, Avicenne commet sur un plan diachronique la même erreur que Rāzī commet, lui, sur un plan synchronique. De même que Rāzī envisage la possibilité d’un temps d’arrêt entre deux mouvements différents simultanés, Avicenne croit devoir introduire un temps de repos entre deux mouvements différents successifs continus. Mais justement, pour Ṭūsī, ce qui compose un *continu* forme *un* continu. Le divers multiple se résorbe toujours en l’unité par combinaison instantanée ou combinaison continue successive.

Et ce qui est fâcheux de surcroît, c’est que la preuve du repos est incohérente en astronomie. En effet, les corps célestes sont mus par la combinaison de plusieurs mouvements, simultanés et successifs, depuis le mouvement du dernier ciel jusqu’à leur mouvement propre. Or si l’on suppose que plusieurs mouvements sont nécessairement entrecoupés d’un repos, on ruine en fait le système cosmologique, qui repose sur l’hypothèse exactement contraire, que plusieurs mouvements peuvent se composer ensemble en continu, sans arrêt. Mettons deux planètes au lieu de la fourmi et du chameau : comme si Mars, dans le temps où il tourne sur son excentrique, devait s’arrêter de tourner sur son épicycle, et vice-versa.

b. *Des forces corporelles ne peuvent pas causer un mouvement infini par nature*

Second vice de raisonnement : à la suite de la preuve précédente, après avoir montré que le temps est causé par un mouvement infini, Avicenne montre qu’un mouvement infini ne peut lui-même être causé par des forces corporelles (finies). Ni par contrainte (VI, 18), ni par nature (VI, 19)⁸²⁷.

Première preuve contre l’existence de forces violentes infinies : soit un moteur d’une force violente infinie et deux mobiles 1) mus par ce même moteur, 2) doués d’une force de résistance et 3) dont l’un est plus petit que l’autre. Le petit mobile sera mu avec plus de force que le grand. Or des grandeurs comparables sont finies. Donc etc. Bref, cette preuve repose sur le présupposé, faux, mais alors courant, que l’infini (actuel) n’est pas susceptible de plus ou de moins.

Problème : d’abord, Avicenne ne montre pas qu’un mouvement infini ne peut être causé par une force *corporelle* infinie, mais par une force *infinie* tout court. C’est plutôt problématique, entendu que dans son propre système, les cieux sont mus par une force *incorporelle infinie* : la force psychique des âmes célestes. Autrement dit, Avicenne ruine par sa supposée preuve le fondement

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁸²⁷ *Ibid.*, pp. 215-221.

du « mystère » qu'il voudrait élucider : que les âmes célestes impriment une force infinie à leur corps.

Ensuite, on repère un même vice de forme dans la preuve finale (VI, 22)⁸²⁸, récapitulant toutes les étapes de l'argument (VI, 18-22) :

Toute force corporelle produit soit un mouvement naturel, soit un mouvement contraint. Or il est impossible qu'une force corporelle produise un mouvement contraint infini. Et il est impossible qu'une force corporelle produise un mouvement naturel infini. Donc il est impossible qu'une force corporelle produise un mouvement infini (CQFD).

Non, la conclusion est trop générale. En vérité, il n'est pas impossible qu'une puissance corporelle *en général* produise un mouvement infini, mais seulement qu'une puissance 1) *homogène* (*mutashābiha*), 2) *inhérente à un corps sans résistance* et 3) *divisible par la division du corps* (nature ou âme céleste incorporée) – ou même seulement inhérente à un corps simple –, produise un mouvement infini. Problème : il y a aussi des puissances comme les âmes végétales et animales pour la plupart *non divisibles par la division de leurs substrats* (à savoir des corps organiques, c'est-à-dire seulement instrumentaux) et inhérentes à des corps qui ne sont *pas sans résistance* (à cause de leurs éléments).

Avicenne ne montre donc pas que la cause d'une force infinie est un intellect, mais seulement que ce n'est pas une forme imprimée dans la matière d'un corps céleste. Mais rien n'empêche que ce moteur premier ne soit qu'une âme végétative ou animale. Bref, Avicenne en fait assez pour montrer que les moteurs célestes sont des substances *séparées*, pas assez pour montrer que ce sont des substances *rationnelles*. Les âmes célestes pourraient aussi bien être végétales ou animales que rationnelles, car pour ce qu'elles sont végétales ou animales, elles n'en sont pas moins séparées. Aristote n'avait pas vu que toute âme n'est pas forcément « dans » son corps. Avicenne, ici, méconnaît, lors même que c'est la principale originalité des *Ishārāt*, que tout ce qui n'est pas dans son corps n'est pas forcément un intellect : toute l'originalité de la nouvelle philosophie avicennienne est fondée justement sur sa psychologie métaphysique, sur l'idée radicale que les âmes sont séparées et ne sont plus la forme du corps. C'est d'avoir brisé l'équation classique :

$$\text{Corps/âme} = \text{matière/forme}$$

Comme si son invention était à lui-même trop nouvelle pour qu'il la suive et s'y tienne de manière cohérente jusqu'au bout.

c. *La science divine est immuable*

Sur les deux problèmes suivants, on ne s'appesantira pas. On en a dit assez au chapitre précédent : ils concernent tous deux la science divine.

Voici un nouveau vice de forme, non plus au niveau du lien logique, mais du genre du raisonnement : la preuve que la connaissance de l'être nécessaire est immuable (VI, 21) n'est pas scientifique, mais juridique. Avicenne se débat avec une objection de type juridique, consistant à opposer à un jugement universel des cas particuliers contradictoires. Voici le principe universel en question : la connaissance de la cause est censée entraîner la connaissance de l'effet (principe universel). Dès lors :

⁸²⁸ *Ibid.*, pp. 222-224.

- (1) Si la connaissance de la cause n'entraîne pas toujours la connaissance de l'effet, alors il n'est pas vrai que le Principe connaisse tout.
- (2) Mais si la connaissance de la cause entraîne toujours la connaissance de l'effet, comme les effets sont des particuliers changeants, le Principe a lui-même une science changeante.
- (3) Mais s'il est impossible que le Principe change, alors le Principe ne peut connaître les particuliers changeants.

Or « ce [procédé juridique, *siyāqat al-fuqahā'*] ne peut être appliqué dans les études scientifiques (*al-mabāḥith al-'aqliyya*) ». La preuve correcte serait non pas la preuve avicennienne, mais la suivante :

Les particuliers changeants peuvent être perçus, ou bien en tant que changeants par les sens, ou bien sous forme universelle par la raison. Or ce qui perçoit le particulier changeant en tant que changeant est lui-même changeant. Et le Principe ne change pas : il ne perçoit donc que par la raison, non par les sens.

Bref, la connaissance de la cause entraîne bien celle de l'effet. Car autre chose est de *connaître*, autre chose de *sentir*. Connaître le particulier, ce ne peut être, par définition, que connaître l'universel en lui : le « connaître » en tant que particulier, ce ne serait déjà plus le connaître, mais le sentir.

d. La science divine est occurrence plutôt que fixation

Mais surtout, le principal désaccord et qui, là, ne vise plus que des vices de forme, mais est bien une divergence doctrinale de fond (et par la même occasion, marque la principale infraction au principe exégétique) porte sur la nature de la science divine (VII, 14 ; VII, 17). L'étude du rapport des formes à la pensée (VII, 7-12) est une prémisse de la théorie de la science divine (VII, 13-15). Mais si Avicenne substitue à la doctrine de l'identité (*ittiḥād*) du sujet et de l'objet une doctrine de la fixation (*taqarrur*) de l'objet dans le sujet, Ṭūsī substitue à la doctrine de la fixation celle de l'occurrence (*ḥuṣūl*). On en a dit assez, qu'on se borne ici à un simple rappel synthétique.

On a vu au chapitre précédent les objections nasiriennes à la doctrine avicennienne, et qui reviennent à peu près à l'impossibilité pour un sujet de s'auto-affecter. Autrement dit, la distinction qu'Avicenne prétend faire entre science divine et science humaine est inopérante : une connaissance divine active et par soi, une connaissance humaine causée par un autre et passive. Bref, la théorie avicennienne de la connaissance, pour ce qu'elle évitait l'obstacle impensable d'une pensée comme union réelle de choses distinctes, ne peut éviter un autre obstacle impensable : l'auto-affectation de la pensée.

Pire : non seulement la théorie avicennienne de la connaissance suppose auto-affectation, mais elle suppose inhérence. La connaissance, pour ce qu'elle serait « fixée » au sujet de connaissance, n'en resterait pas moins fixée « dans » le sujet de connaissance. Si bien qu'on est reconduit au modèle honni par notre commentateur : pas plus que l'âme « dans » le corps, pas plus que l'existence « dans » l'essence, une idée n'est « dans » la pensée comme un accident dans une substance ou un attribut dans un sujet.

De même que celui qui pense n'a pas besoin pour se percevoir soi-même d'une autre forme que celle de son essence, par laquelle il est ce qu'il est, il n'a pas besoin non plus pour percevoir ce qu'il produit d'une autre forme que celle de son effet par laquelle celui-ci est ce qu'il est.

Ainsi :

L'existence du premier effet est identique à la connaissance qu'en a le Principe, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle forme qui soit inhérente à l'essence du Principe.

Il faut donc se garder du préjugé de l'inhérence de la forme au sujet :

Ne va pas croire que c'est parce que tu es le sujet de cette forme que tu la penses. Car tu te penses toi-même, lors même que tu n'es pas sujet de toi-même. Non, le fait que tu sois sujet de cette forme est seulement une condition pour que cette forme t'apparaisse (*huṣūl*), ce qui est à son tour une condition pour que tu la penses. Et si cette forme t'apparaît autrement, sans cependant t'être inhérente, la pensée ne s'en réalise pas moins, sans inhérence.⁸²⁹

Car c'est alors que les problèmes s'accumulent : l'Un nécessaire doit être le sujet d'un multiple possible ; les effets, en tant qu'attributs essentiels, doivent être identiques à leur cause, et cependant, en tant que causes secondes, ils doivent en être distincts ; l'Omniscient ne peut plus connaître que des choses réelles, non les relations et les négations (non inhérentes à un sujet) etc.

La seule solution est que la connaissance soit occurrence (*huṣūl*). Le présupposé à l'origine de tous ces problèmes, c'est l'idée selon laquelle on connaît la forme des choses. Erreur : on connaît la chose même. Ce que notre commentateur montre, c'est que le vrai problème, ce n'est pas le *rapport* du pensé à la pensée, mais la *nature* du pensé. La connaissance n'a pas pour objet des représentations, mais la chose même. Ce qui n'est pas sans soulever de nouveaux problèmes : Dieu et le philosophe, censés connaître les choses en soi, ne connaissent bien plutôt que leurs rapports. Ṭūsī n'a pas plus tôt substitué une nouvelle doctrine de la présence réelle à celle de la fixation mentale, qu'il substitue à la doctrine de la connaissance de la chose en soi celle des relations de choses, tout en réfutant toujours la pertinence de la doctrine de la relation etc. Mais ce faisant, il croit avoir sauvé la connaissance divine des particuliers, en telle façon que « le poids d'un atome n'échappe pas à Sa connaissance ».

Sur ce point, il y a chez notre auteur une vraie cohérence doctrinale : « Comme, pour les philosophes rationalistes, la connaissance est une image (*mithāl*) ou une forme (*ṣūra*) transmise de l'objet au sujet de connaissance, et comme toute image ou forme ainsi produite est différente du connu lui-même, la connaissance doit être en réalité une forme imaginée, et non le connu lui-même en acte »⁸³⁰. En l'occurrence, il y va d'une question de pratique religieuse : le culte dépend de la connaissance. Que doit-on donc penser d'un amour de Dieu qui se soutiendrait d'une connaissance incomplète et déficiente ?

e. *Contre la métempsychose : pas de salut pour les sots ?*

Nous n'insisterons pas plus sur cette dernière idée fautive, traitée dans le chapitre de psychologie : Ṭūsī, non moins qu'Avicenne, ne veut pas entendre parler de métempsychose. Mais, bien plus, il ne veut pas non plus entendre parler de la solution avicennienne au problème de théodicée, à savoir la nécessité du salut des sots pour obtenir une supériorité numérique des sauvés sur les damnés. Car cette solution, à savoir une sorte de transmigration des âmes des sots de véhicule en véhicule céleste, par purification progressive de leur imagination, qui est tout ce qui reste aux hommes dépourvus de raison, cette solution disions-nous, n'est encore qu'une autre manière de métempsychose. Ṭūsī est encore moins disposé à plaisanter de la sottise que son illustre maître : il ne lui réserve aucun sort favorable dans la vie future. Il ne suffit pas d'avoir été sot, bien qu'innocent,

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 333.

⁸³⁰ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, p. 44.

pour être sauvé : il aurait fallu n'être point sot tout court. Il fallait y penser avant. On touche là aux limites du « progressisme » à tous crins de notre auteur, qui met de la gradation partout. Partout ? Non : pas après la mort. L'affaire est trop grave pour tolérer le progrès : il faudra rendre des comptes et il sera temps de passer à la caisse. Ce problème est au cœur de la nouvelle conception avicennienne de l'âme : l'âme rationnelle humaine est censée être suffisamment déliée du corps pour prendre son envol. Oui, mais à condition d'être rationnelle. Les idiots, eux, n'ont pas actualisé cette puissance. Gageons qu'ils périront corps et biens. Et pour cause : ils ont une âme toute corporelle. Ils ne l'emporteront donc pas au Paradis.

Le secret de la philosophie orientale, son premier principe et sa différence spécifique d'avec la philosophie occidentale, tient tout entier à cette proposition : toute âme n'est pas *dans* un corps (comme une forme dans une matière). Ce qu'on a vu sous le titre de « psychologie métaphysique », c'est que la psychologie n'est plus une branche de la physique, et pour cause : il y a un fossé ontologique et un saut entre la nature et l'homme, et l'homme est un empire dans un empire. L'union de l'âme et du corps n'est pas un rapport hylémorphique, mais un rapport, au mieux, instrumental. Si l'âme est « dans » le corps, c'est au mieux comme un pilote dans son navire. Or, à l'image de l'âme humaine, l'âme céleste est séparée du corps céleste. Ame séparée mais liée à un corps instrumental, à ceci près qu'elle n'est pas même assez liée à son corps pour former un seul et même être vivant. Ce concept quasi impensable du rapport paradoxal de l'âme au corps (séparation/liaison) est pourtant la condition de possibilité de la vie de l'esprit. De même que c'est pour ce qu'elle n'est pas trop liée à son corps que l'âme céleste peut produire de l'effet sur l'âme humaine (parfaite), de même c'est pour ce qu'elle n'est pas trop liée à son corps que l'âme humaine (parfaite) peut produire son effet sur d'autres âmes humaines (imparfaites). C'est donc la condition de la connaissance de l'invisible d'une part, de son enseignement d'autre part – d'une révélation en général. Sans séparation de l'âme et du corps, il n'est pas de (sur)vie de l'esprit.

B. Limites de la philosophie en général. Une critique de la raison pure : sur l'incognoscibilité de Dieu et des premiers principes

La nouvelle philosophie commence donc où s'arrête l'ancienne et s'installe sur ses ruines. Or celle-ci s'arrête au seuil de la connaissance de la vie future et surtout de Dieu, non pas parce que les systèmes anciens manquent d'une certaine puissance de conception, mais parce qu'il faut aller au-delà des limites de la seule raison pour connaître ces choses auxquelles aucune philosophie particulière qu'on voudra ne peut, constitutivement, avoir accès. Faisons le tour des objets indémonstrables, ou bien parce qu'ils appartiennent à l'élément de la connaissance immédiate, ou bien parce que ce ne sont pas des objets de connaissance (scientifique) possible.

1. L'essence et l'action de Dieu

a. Son essence

A la suite de la preuve de l'unité de Dieu vient celle de sa simplicité (*Ishārāt* IV, 21-26). Or pour que Dieu soit indivisible (*Ishārāt* IV, 21-26), il faut qu'il ne soit pas composé même *en son essence* (IV, 24). On sait que l'essence du nécessaire n'a rien de commun avec aucune autre, et que l'essence du nécessaire est l'existence nécessaire (IV, 22) : quand l'essence du nécessaire est

simplement d'exister, au plus les autres peuvent-elles exister. Problème : on sait aussi que l'existence est *commune* au nécessaire et au possible en tant respectivement qu'être nécessaire et être possible. Mais comme on le sait aussi, l'existence est différente de l'essence du possible ou de ses parties, mais lui vient du dehors (*tārī*). L'être nécessaire n'a donc rien d'essentiel, générique ou spécifique, en commun avec l'être possible. Par suite, l'être nécessaire n'a pas à être spécifié par une propriété spécifique, individué par une propriété accidentelle : il est distinct par soi.

Problème, pour Rāzī : il faut donc que l'être nécessaire soit indéfinissable. Or on devrait pouvoir « définir » Dieu. Certes, peut-être pas comme on définit les autres êtres, *stricto sensu*, par genre et différence spécifique. Mais on devrait pouvoir le définir quand même, si l'on veut savoir un peu en quoi l'on croit, et ne pas être réduit à un fidéisme agnostique. Le commentateur donne même une indication de quelque prix : dans la *Philosophie orientale*, il y a un passage selon lequel (Th1) des choses composées peuvent avoir des définitions non composées de genres et de différences spécifiques et (Th2) certains êtres simples peuvent avoir des concomitants par la représentation desquels l'âme accède à la réalité (*ḥāqq*) de leur sujet, et dont la définition, au sens large (*ta'rif*), est irréductible à une définition par genre et différence (*ḥadd*). L'être nécessaire pourrait donc bien être défini.

Pourtant, Ṭūsī est bien obligé de tirer les conséquences de la preuve avicennienne : si l'essence de Dieu n'est pas composée, Dieu est indéfinissable :

- (i) Le nécessaire n'est pas composé quant à la quiddité.
- (ii) Or définition implique composition.
- (iii) Donc il n'y a pas de définition du nécessaire.

Non seulement, contre (Th1), l'être nécessaire n'est pas composé, mais, contre (Th2) la réalité de l'être nécessaire étant distincte de toute autre par essence, elle n'a pas de concomitant par la représentation duquel la raison accéderait à sa réalité (*ḥaqqīqa*) : *l'essence de l'être nécessaire est inconnaissable par la raison*.

Allons plus loin : si Dieu n'a pas d'essence composée, il est indéfinissable. D'accord. Mais que Dieu ne soit pas composé *en son essence* n'est même pas assez, si Dieu est indéfinissable, il doit être dépourvu d'essence tout court : Dieu, ne connaissant aucune restriction, n'a pas de matière, ni réelle (*wujūdiyya*), ni même intellectuelle (*'aqliyya*) *comme une essence (māhiyya)*⁸³¹ (IV, 27). Ṭūsī ne fait que retrouver par là un semblant de contradiction avicennienne : il serait tout un que l'être nécessaire soit l'être dont l'essence soit d'exister, ou qu'il soit l'être sans essence.

Le fait sur lequel notre commentateur ne transige pas, c'est que la connaissance de Dieu est impossible à l'humaine raison. Qūnawī veut savoir ce que celui-ci pense de la cognoscibilité de Dieu : le *concept* de Dieu dans l'entendement ne saurait donner la connaissance de Dieu *en soi*. De là, que l'existence de Dieu soit un concomitant ajouté à son essence (selon la doctrine de Rāzī) ou qu'elle soit identique à son essence (selon la doctrine d'Avicenne), la conséquence est la même : Dieu est inconnaissable. Et de fait, Ṭūsī admet que Dieu ne peut être connu que de ceux qui reçoivent l'effusion divine et sont sur la voie du Retour⁸³². C'était déjà son sentiment d'ismaélien nizarite, exprimé dans *Rawḍat al-taslīm* : « Quant à établir ce qu'est Dieu, les créatures ne peuvent le faire, puisqu'Il est, au vrai, celui qui établit tous ceux qui établissent. Quiconque affirme : "Moi, j'établis ce

⁸³¹ Ici, la terminologie a son importance : Dieu n'est pas à proprement parler sans essence. Il a une *dhāt*, une *huwiyya* ou une *ḥaqqīqa* (son essence comme réalité effective et identité distincte). Mais il n'a pas de quiddité ou *māhiyya*, c'est-à-dire d'essence définissable ou descriptible par concepts.

⁸³² Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 54 et p. 103.

qu'Il est" aura dit : "Moi, en vérité, j'ai embrassé Son ipséité". Mais c'est la chose la plus impossible qui soit, qu'une créature embrasse l'ipséité divine. Comme il est impossible d'embrasser l'ipséité divine, cet établissement que l'on voulait donner est également impossible »⁸³³.

Si l'on prend à la lettre de telles assertions, cela revient à dire ni plus ni moins que la théologie philosophique, qui vient de proposer tour à tour les preuves de l'existence, de l'unité, de la simplicité divines, ne nous aura fait connaître, malgré tout, encore rien de la réalité divine. Même la preuve que l'essence divine est identique à son existence ne nous fait, en fait, rien connaître de l'essence de Dieu. Il convient cependant de se rappeler une chose qui risque d'avoir son importance pour la suite : c'est que *réalité* n'est pas *quiddité* (d'après le commentaire de la preuve que l'un ne produit que de l'un en V, 11) – si la réalité est simple, elle est indivisible, quand la quiddité, fût-elle simple, reste divisible, au moins en essence et existence⁸³⁴. Ce n'est donc pas parce que la quiddité d'un être est inconnaissable que sa réalité l'est de même. D'ailleurs, la réalité existe dans le monde extérieur, quand la quiddité est l'être de raison qui répond à la réalité concrète. Bien plus, Dieu est immatériel, donc intelligible par essence : il est connaissable (et pas seulement par soi, en principe). Les seules raisons qui empêchent un être intelligible d'être intelligé (défini, décrit, démontré) sont ses causes de multiplication, d'individuation et de changement : la matière, le temps, le lieu.

Ainsi, dans sa quête de certitude, notre commentateur ne peut se résoudre à cet agnosticisme désespérant, mais il va trouver dans, et par, la philosophie, les moyens de dépasser les limites de la philosophie, pour ne rien dire des sciences inférieures :

Les théologiens prouvent l'existence du Créateur par la création des corps et des accidents, et, par l'étude des états de la création, chacun de Ses attributs.

Les physiciens aussi prouvent l'existence d'un Premier Moteur non mu par l'existence du mouvement et par l'impossibilité d'enchaîner les moteurs à l'infini, puis à partir de là l'existence d'un Premier Principe.

Quant aux métaphysiciens, ils prouvent l'existence d'un être nécessaire par l'étude de l'être et du fait qu'il soit nécessaire ou possible, puis, par l'étude des conséquences de la nécessité et la possibilité, ses attributs, et enfin, par ses attributs, comment il produit successivement ses effets.⁸³⁵

Telle est la méthode avicennienne, la meilleure démonstration, la plus propre à donner la certitude. En effet, il existe deux méthodes de preuve, d'après les *Seconds Analytiques* d'Aristote :

- la preuve de l'effet par la cause ou démonstration *propter quid* ;
- la preuve de la cause par l'effet ou démonstration *quia*.

La première donne la certitude, la seconde pas forcément : voire il y a des domaines d'objets dont la science ne peut requérir pareille méthode, il y a des espèces d'objets connaissables seulement par leur cause (ex : les objets mathématiques).

Pour le théologien ismaélien Ṭūsī, il y va de la possibilité même de la preuve de l'existence de Dieu :

Il ne me restait plus qu'à comprendre à quoi ressemblait la connaissance que le Premier Maître avait de Dieu. En examinant la question, je me souvins qu'en philosophie, dans le *Traité de l'âme*, on avait prouvé que la connaissance la plus évidente, la chose intelligible la plus certaine, était la connaissance que les êtres immatériels ont d'eux-mêmes, où le raisonnement et la connaissance acquise n'ont point

⁸³³ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamût*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 127-128.

⁸³⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 144.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 79.

de part. De plus, on a démontré en logique, dans les *Seconds Analytiques*, que la seule connaissance acquise certaine était celle où l'effet est connu par sa cause. Tout ce qui n'est pas connu par une preuve *propter quid* n'est pas absolument certain. Dans le cas qui m'intéressait, à savoir si les philosophes peuvent connaître la cause première, il fallait bien admettre qu'on ne peut avoir nulle certitude sur ce qui n'a pas de cause⁸³⁶.

On peut dire que le premier mode de connaissance, établi dans le *Traité de l'âme*, est attesté en IV, 27 (le Principe est savant – parce qu'immatériel), tandis que le deuxième mode de connaissance, établi dans les *Seconds Analytiques*, est attesté en IV, 28 (le Principe est déduit de la seule analyse du concept d'être).

Ṭūsī interprète alors la citation coranique d'Avicenne : « Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? » (41 : 53) comme l'attestation coranique des deux degrés de preuve ci-dessus. C'est merveille : le Coran ne dit rien d'autre que l'Aristote des *Seconds Analytiques* :

- degré de la preuve de l'existence du Réel par les signes de l'univers et des âmes = preuve de la cause par l'effet ;
- degré de l'attestation de toute chose par le Réel = preuve de l'effet par la cause.

Le verset coranique est une théorie de la démonstration *quia* et *propter quid*...

Verset	Preuve	Principe	Objet	
« Nous leur montrerons bientôt nos Signes, dans l'univers et en eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils voient clairement que ceci est la Vérité. »	De la cause par l'effet	Théologique	Création des corps et accidents	Existence du Créateur
			Etats de la création	Attributs du Créateur
		Physique	Mouvement	Existence du Premier Moteur
			Existence du Premier Moteur	Existence du Premier Principe
« Ne suffit-il pas que ton Seigneur soit témoin de toute chose ? »	De l'effet par la cause	Métaphysique	Existence + nécessité ou possibilité de l'existence	Existence d'un Etre Nécessaire
			Concomitants de la nécessité et de la possibilité	Attributs de l'Etre Nécessaire
			Attributs de l'être nécessaire	Actions de l'Etre Nécessaire

Si on met la question de la cognoscibilité de Dieu en perspective avec le dogme nizarite, on voit que Shahrastānī, à la fin de la Quatrième *Muṣāra'a*, salue pour une fois la sagesse des philosophes :

Les philosophes, qui sont les piliers de la sagesse, disent bien que le Principe n'est pas perçu par essence, mais seulement par ses effets.⁸³⁷

⁸³⁶ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, p. 34.

⁸³⁷ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 161.

Toute la création est comme à l'opéra : tout chante la gloire de Dieu autant qu'il est en lui, mais, dans ce grand concert de louanges, ce sont les pauvres qui sont en bas (les bêtes) et les riches en haut (les anges rapprochés au sommet de 'Illiyūn). En effet, Dieu n'est connu qu'à raison des lumières qu'il confère : par ses signes. La preuve de Dieu par les effets s'atteste donc jusque dans la hiérarchie de l'échelle des êtres. Mais Ṭūsī proteste : le Dieu des philosophes n'est pas inconnaissable par essence. Et s'il est connaissable par ses effets, c'est pour les théologiens. Ainsi, si, dans *Sayr wa sulūk*, la philosophie se signale par son impuissance à connaître Dieu, il apparaît ici qu'elle y donne au contraire accès, et de la meilleure des manières. De la meilleure des manières ? Non pas. « Par la démonstration la plus propre à conférer la certitude » (*awlā al-barāhin bi-i'tā' l-yaqīn*)⁸³⁸. Ce n'est pas assez de bien démontrer pour bien connaître. Cela procure la plus grande certitude possible *par la raison*, mais pas encore la connaissance de la chose même.

Dans son catéchisme ismaélien, notre commentateur distingue non pas deux mais trois voies d'accès à Dieu⁸³⁹. En effet, parmi les trois classes d'hommes, (1) ceux pour qui le faux existe et le vrai n'existe pas (les gens de la gauche, de ce bas monde ou de la loi), (2) ceux pour qui le vrai existe et le faux n'existe pas (les gens de la droite, de la vie future ou de la résurrection), (3) ceux pour qui n'existe que le Vrai (les gens de Dieu ou de l'unité), les premiers sont ceux qui connaissent par induction de la cause à partir de l'effet et ce sont ceux qui obéissent à la loi révélée et à la tradition ; les seconds, ceux qui connaissent par la déduction de l'effet à partir de la cause et ce sont ceux qui se vouent à la science eschatologique ; les troisièmes connaissent directement par Celui qui sait (*al-ārīf*) : ce sont ceux qui se vouent à la connaissance de Dieu par Dieu. Telle est la limite de la philosophie, qu'elle s'arrête au second stade de connaissance. La connaissance philosophique maximale est celle (1) de l'*existence* de l'être nécessaire, (2) de ses *attributs*, (3) de la modalité de son *action*. Existence, attributs, actes : il manque l'essence ou la réalité de Dieu. Certes, son essence, c'est son existence. Mais pas l'être en général, seulement son être propre. Les preuves de l'existence de Dieu et de son unicité restent une connaissance toute formelle, sans contenu réel. Ṭūsī peut s'autoriser d'Avicenne pour soutenir l'incognoscibilité de Dieu dans les limites de la simple raison, mais aussi trouver chez lui la ressource de suppléer cette impuissance. La fin des *Ishārāt* va ouvrir la troisième voie, celle qui permet de connaître Dieu par Dieu.

Ainsi, Ṭūsī semble partagé entre deux conceptions : Dieu est transcendant, donc inconnaissable par essence ; Dieu est immatériel et savant, donc connaissable par essence. De plus, au point de vue anthropologique, il est nécessaire qu'il existe toujours au moins un homme qui connaisse Dieu et qui donne certitude aux hommes (un imam). Les *Ishārāt* donnent à la fois le mystère et sa solution : Dieu est connaissable, mais non pas par les voies ordinaires de la raison pure, et le nouveau philosophe doit parvenir à connaître Dieu comme Il se connaît lui-même.

b. Son action

Si l'essence de Dieu reste encore un mystère et qu'on ne peut en donner que des propriétés formelles, ce n'est pas moins le cas des actions de Dieu. Il revient aux chapitres 5 et 6 de déterminer la nature de ces actions, dont le point d'orgue est l'organisation des possibles, ou le système du monde (*Ishārāt* VI, 36-41). On en a vu le détail, si bien qu'on se bornera ici à un simple rappel synthétique. Au sujet de l'ordre de production successif parallèle des intellects et des cieus (VI, 37), notre commentateur résume à deux doctrines tout le savoir philosophique sur cette question :

⁸³⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 80.

⁸³⁹ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, p. 52.

- (Th1) Les intellects sont produits de manière continue en même temps que les sphères.
- (Th2) Le nombre d'intellects est supérieur ou égal au nombre de sphères.

Non pas par une limite circonstancielle et contingente de la philosophie avicennienne, mais parce que « *la raison humaine ne peut rien affirmer d'autre* ».

Et d'ailleurs, il précise bien qu'on peut concevoir plusieurs ordres possibles de production du multiple à partir de l'un, selon que l'existence ou l'essence est première, que le Premier Ciel n'est probablement pas produit par le Premier Intellect, mais que sa cause reste inconnue (VI, 38), enfin qu'on ne sait pas (de l'aveu même d'Avicenne) comment les influences célestes produisent les éléments matériels (VI, 41).

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Avicenne essuie le gros de la critique adverse en métaphysique, puisque, par la force des choses, il est tenu à des réflexions plus ou moins vraisemblables à partir d'observations empiriques plus ou moins exactes et sur la foi de principes philosophiques plus ou moins fiables.

Rappelons que tout la science philosophique s'arrête à peu près à cela sur le chapitre des actions divines et de l'ordre du monde :

- Il n'y a pas plus de neuf cieux.
- Il y a nécessairement au moins dix intellects.
- Il y a plusieurs cieux, ils ont divers mouvements et chacun a une âme et un intellect.
- Il y a des astres au repos (étoiles fixes), d'autres en mouvement (planètes).
- Ces êtres sont causés par des rapports multiples et variés.
- Chacun de ces corps, âmes et intellects est tel que son espèce réside dans son individu.
- Le Principe peut produire tous ces êtres les uns par l'intermédiaire des autres, sous tel rapport plutôt que tel autre.

Voilà pourquoi les philosophes ne peuvent expliquer comment l'un peut produire le multiple que *de manière vraisemblable (bi-ṭarīq al-mithāl)*⁸⁴⁰.

Ṭūsī assume toutes les inconnues du système cosmologique, non pas comme des faiblesses de la philosophie avicennienne en particulier, mais les limites de toute philosophie en général : comme des choses inconnaissables pour l'humaine raison. D'un bout à l'autre de la chaîne de production, non seulement les faits, mais les raisons manquent⁸⁴¹. Pourquoi les propriétés de la matière première, des corps en général, du corps du monde, des corps célestes en particulier ? Pourquoi la diversité des matières ? La matière première, disposée ou non, ne suffit pas à expliquer les propriétés et la diversité des corps. Et pourtant on ne connaît pas d'autres causes. L'émergence des propriétés de la matière (grandeur, figure, mouvement, lieu, temps, position etc.) reste un mystère. On ne connaît pas plus le nombre des Intellects séparés. L'astronomie ne donne au métaphysicien que des opinions probables et non certaines, des opinions non connues par la révélation, ni statuées par la jurisprudence.

Mais les ignorances d'une science n'indiquent pas que ce soit une science ignorante : c'est seulement qu'on ne peut tout connaître : « Ils n'embrassent, de Sa science, que ce qu'Il veut »⁸⁴². Tout ce que nous pouvons connaître, c'est que les dimensions des corps sont finies, que la détermination des dimensions est fonction de la proximité et de l'éloignement de leur cause par

⁸⁴⁰ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, pp. 112-113.

⁸⁴¹ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, pp. 216-219.

⁸⁴² Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, p. 138.

rapport à la cause première, que cela dépend de leur essence, de leur existence et de toutes les autres raisons et conditions, que les dimensions, enfin, varient selon les matières et les formes. Le détail en est inconnaissable, depuis la limite inférieure (matière première et prédispositions) jusqu'à la limite supérieure (univers). C'est le lot de toute substance ou corps du monde : nous savons que l'homme ne devient pas aussi grand que l'éléphant, ni aussi petit que le moustique. Nous savons qu'il doit bien y avoir une raison, mais nous ne la connaissons pas. Ṭūsī fait à nouveau profession d'humilité : « [les philosophes] ne se piquent pas de connaître l'invisible, mais réfléchissent sur les êtres qu'ils perçoivent, acquièrent autant qu'il est en eux une connaissance conforme à ce qui est et reconnaissent leur impuissance à connaître ce qu'ils ne peuvent connaître scientifiquement : car c'est cela la sagesse »⁸⁴³. Et, à Shahrastānī qui reproche aux philosophes de se mêler de ce qui ne les regarde pas (« Je ne les ai pas pris à témoin lors de la création du ciel et de la terre » (18 : 51)), Ṭūsī répond que les philosophes ne garantissent pas de pouvoir prouver tout ce qu'embrasse la connaissance de Dieu. Toutes ces questions se ramènent du reste en dernière instance au mystère des mystères, le problème métaphysique par excellence, celui de la production du multiple par l'un – « Il y a dans le fait que la multiplicité découle des points de vue un grand mystère dans la création (*sirr 'aẓīm fī l-khalīqa*) »⁸⁴⁴ – et à celui qui lui est immédiatement subordonné, savoir si Dieu crée tout d'un coup, ou par degrés, autrement dit la nécessité des causes secondes : au sujet de l'ordre du monde, Ṭūsī accuse le physicien Abū l-Barakāt al-Baghdādī d'être incapable de comprendre les « mystères métaphysiques » (*Ishārāt* VI, 38).

2. Les premiers principes

Bien qu'Avicenne n'appelle pas cela proprement des « mystères » (*sirr*), il n'y en a pas moins cependant un certain nombre de points « obscurs » - qui d'ailleurs peuvent l'être de n'être que trop clairs. Mais la raison s'aventure souvent au-delà de ses limites et cherche à définir l'indéfinissable, démontrer l'indémontrable, penser l'impensable. Paradoxalement, deux natures opposés se rejoignent dans l'inintelligible (indéfinissable et indémontrable) : l'inintelligible parce que trop connu (la connaissance innée ou claire et distincte), l'inintelligible parce qu'inconnaissable. La connaissance de l'incognoscibilité reste une conquête sur le champ de bataille de la métaphysique.

a. Principes de la connaissance : les connaissances immédiates

Paradoxalement, les connaissances immédiates sont trop claires pour ne pas être obscures. Cela n'est pas à proprement parler obscur, c'est même tout le contraire : mais de vaines ratiocinations obscurcissent ce qui est évident par soi.

La première notion concernée est la *perception*. La question de la nature de la perception est la principale prémisse de la preuve de l'existence de l'âme (III, 8) puis de son immatérialité. Problème : nul ne sait ce qu'est la perception : est-elle forme ? est-elle relation ? Les philosophes divergent sur la nature de la perception, non qu'elle soit obscure mais précisément parce qu'elle n'est que trop claire. Qu'on définisse la perception ainsi ou ainsi, on a des problèmes ; qu'à cela ne tienne : décidons que la perception ne se définit pas. Ce genre de notions claires (le mouvement, la perception etc.) ne peuvent se « définir » que par tautologie (le mouvement est un état du mobile, la perception, la représentation d'une chose à un sujet de perception) : faute de pouvoir en fixer

⁸⁴³ Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Téhéran, 2004, p. 218.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 105.

l'intension, on ne peut qu'en parcourir l'extension (*ta'ayyun*) (la perception, c'est par exemple la sensation, l'imagination, l'estimation, l'intellection). Les philosophes s'abstiennent même généralement de le faire, pour chercher plutôt à savoir si elles sont dans ces choses également ou non, et quelle est la nature de leur rapport.

La seconde notion est le *temps*. La question de la nature du temps est une prémisse de la preuve que tout être créé est précédé par un substrat ou une matière (V, 6) donc, indirectement, de l'éternité du monde. Or on peut connaître l'existence du temps, non son essence. Car si son existence est claire, *zāhir al-anniyya*, son essence est obscure, *khafā al-māhiyya*. Le temps est une « chose qui a par essence une antériorité et une postériorité qui n'existent pas simultanément ». Mais ce n'est « définir » le temps que par ses propres (*khāṣṣa bihi*) : l'essence du temps ne peut être définie par l'antériorité et la postériorité, parce qu'antériorité et postériorité ne sont elles-mêmes pensables que par la notion de temps : cela fait cercle. De même, l'antériorité et la postériorité temporelles ne peuvent se définir par la non-simultanéité : ce serait une pétition de principe, car la simultanéité, l'antériorité et la postériorité sont du même genre. Ainsi, on ne peut savoir ce que c'est que le temps.

Comme on le voit, la plupart des controverses théologiques ou métaphysiques viennent de ce qu'on définit *clarum per obscurius*. Dès lors, on transforme le clair en obscur. Et la dispute n'en finira jamais.

b. Principes de l'être : les Intellects

De même, si l'on connaît l'existence des perfections de l'âme rationnelle, on ne peut connaître leur essence : les facultés mentales de l'homme, ignorant l'essence des choses prochaines pour ce qu'elles sont diverties par les choses corporelles, doivent ignorer celle des choses lointaines à plus forte raison (VI, 13). Tout au plus peut-on se figurer leur action par analogie. C'est pourquoi, comme pour Dieu au chapitre 4, où l'on passe de la preuve de l'existence à la preuve de l'unicité, on passe pour les intellects, au chapitre 6, de la preuve de l'existence (VI, 9-10) à celle de leur multiplicité (VI, 11-12), sans passer par la définition de l'essence.

Plus précisément encore, sur le sujet de la multiplicité des Intellects, quand Rāzī plaide en faveur de l'unicité du modèle comme moteur du désir, Ṭūsī répond qu'il faut s'en tenir au simple fait de la diversité des modèles-moteurs, quand bien même on ne saurait pas *ce qu'ils sont* : la diversité des mouvements est la preuve de l'existence de diverses fins, même si elle ne permet pas de connaître leur essence.

Comme on le voit, la distinction de l'essence et de l'existence est bien pratique : elle sert d'alibi à bien des ignorances.

Ainsi, des faiblesses des systèmes philosophiques particuliers à l'impuissance de la philosophie en général, des limites des philosophies anciennes, voire de la nouvelle philosophie avicennienne même, aux limites de la raison pure, voilà de quoi chercher un modèle philosophique qui suppléerait l'usage de la seule raison. De petits secrets en petits secrets, se comprenant à demi-mots d'un air entendu, Avicenne et Ṭūsī nous mènent vers une nouvelle voie. Tous les secrets convergent vers cet autre, qui nous touche directement : le mystère du cœur (*sirr*). En effet, le problème fondamental auquel tâche de répondre la nouvelle philosophie est celui-ci : comment le cœur peut communiquer avec le monde invisible (*ghayb*). Aux deux bouts de la chaîne, deux mystères communiquent, le secret intime de l'âme humaine et l'influence mystérieuse de l'âme

céleste sur celle-ci. Ce mystère implique une transformation substantielle du statut de l'âme. L'âme aristotélicienne tient trop au corps, l'âme avicennienne devra tirer plus sur l'intellect. C'est la condition à laquelle les esprits communiquent entre eux et mettent des corps (pas seulement les leurs) en mouvement. Le but est aussi de parvenir à la connaissance de Dieu dont on vient de voir qu'elle excède les limites de la raison, bien qu'elle reste prise dans le champ de la pensée, qui est par excellence le domaine des êtres immatériels. Bref, il s'agit de parvenir au monde de l'Intellect sans les moyens ordinaires de l'intelligence.

Dès lors, c'est tout un monde irrationnel, fait de visions mystiques et de pratiques magiques, qui fait craquer par tous les bouts le cadre de la philosophie classique. Le nœud du problème, c'est la communication des âmes célestes aux âmes terrestres, qui ne signifie rien d'autre que la connaissance humaine du monde invisible (*iṭṭilā' al-ghayb*). Ce n'est pas une question ponctuelle, qui appelle une réponse ponctuelle : c'est l'enjeu architectonique des *Ishārāt*, dont la solution n'est pas l'objet d'un paragraphe, mais la fin d'un livre entier, qui ne comporte pas même seulement de réformer la philosophie ancienne, mais d'en former une nouvelle, dite ailleurs orientale : une philosophie qui s'achève dans une pensée mystique.

II. Une nouvelle image de la pensée

La philosophie exige, en raison de son objet même (la connaissance de Dieu et de la vie dernière) et des limites de ses moyens propres (définition et démonstration), le recours à de nouveaux moyens. Pas seulement une nouvelle théorie, mais une nouvelle pratique à la mesure de son objet. A partir de ce que nous venons d'indiquer, la philosophie doit changer non seulement de doctrine, mais de style. C'est-à-dire : une fois que la philosophie théorique est parvenue à l'extrême limite où la raison doit arrêter sa course, la recherche de la vérité, elle, ne doit pas s'arrêter. Cela commence par un nouveau mode d'exposition.

A. De la démonstration à l'interprétation et à la vision

Ce mode d'exposition se manifeste d'abord sous la forme des indications et des avertissements, discontinue en son mouvement (Rāzī, et Ṭūsī à sa suite, appellent bien *faṣl* chacun de ces paragraphes séparés) et allusive en son expression, comme on l'a vu en introduction. Mais plus encore, alors que la philosophie rejette habituellement de ses traités les genres du discours jugés en-deçà de la science, dialectique, rhétorique, poétique, elle doit faire appel ici à des genres nouveaux, au-delà de la science, et qui n'ont habituellement pas plus leur place dans un traité de philosophie : l'exégèse coranique et le récit allégorique.

1. Exégèse coranique

Le texte d'Avicenne crée un précédent, qui comme tout précédent, rattrapé par son succès, doit finir en lieu commun : tout le monde après Avicenne devra avoir son mot à dire sur le verset de la Lumière, il faudra que chacun y aille de son petit commentaire.

a. De l'interprétation coranique de la théorie de l'intellect à l'interprétation philosophique du verset de la lumière

Avicenne indique les facultés théoriques (*nazariyya*) de l'âme rationnelle selon leur degré de perfectionnement en III, 10-11⁸⁴⁵ :

En matière de classification, l'âme humaine rationnelle connaît une division équivalente à celle des facultés de l'âme humaine : c'est une substance qui a diverses facultés et perfections. (III, 10)

Parmi ses facultés, il y en a une qui lui appartient dans la mesure où elle en a besoin pour gouverner le corps, à savoir celle qu'on appelle l'intellect pratique, qui déduit de prémisses premières, notoires, et empiriques, les actions humaines particulières qu'il faut obligatoirement accomplir pour atteindre des buts choisis, avec le concours de l'intellect théorique, pour avoir l'opinion universelle d'où inférer une délibération particulière.

Et il y en a qui lui appartiennent dans la mesure où elle en a besoin pour actualiser parfaitement sa substance. La première [de celles-ci] est une faculté qui dispose [l'âme] aux intelligibles, que certains appellent l'intellect matériel : c'est la niche. Elle est suivie par une autre faculté, qui survient à l'âme en même temps que les intelligibles premiers. Celle-ci la dispose à acquérir les intelligibles seconds, par la réflexion, qui est l'olivier, si elle est trop faible, ou par l'intuition, qui est l'huile en plus, si elle est plus forte que cela. Elle s'appelle alors l'intellect habituel : c'est le verre. Noble et arrivée à maturité, c'est une faculté sainte « dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche ». Après quoi elle possède une autre faculté, et une perfection : la perfection de posséder les intelligibles en acte, intuitionnés et représentés dans l'esprit : c'est "lumière sur lumière" ; et la faculté de posséder l'intelligible acquis, non moins accompli que le donné intuitif, quand elle veut, sans plus avoir à l'acquérir : c'est la lampe. Laquelle perfection est appelée l'intellect acquis, et cette faculté, l'intellect en acte. Et ce qui fait passer de l'intellect habituel à l'intellect en acte complet, comme de l'intellect matériel à l'intellect habituel, c'est l'intellect agent, qui est le feu.

L'âme comporte deux degrés principaux, selon qu'elle est parfaite en puissance ou en acte, les facultés se différenciant selon l'intensité et la faiblesse. Ṭūsī nous donne peu ou prou le tableau de correspondance suivant :

⁸⁴⁵ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 2, pp. 409-416.

Degrés	Processus	Facultés de l'âme	1 ^e analogie	2 ^e analogie : verset de la Lumière
Puissances de l'âme	Début	Intellect dit « matériel » par analogie avec la matière première, dépourvue en soi de toutes les formes mais prédisposée à les recevoir, possédée par tous les individus de l'espèce de manière innée (<i>fī mabādī fiṭratihim</i>)	Faculté (<i>quwwa</i>) d'écrire	Niche ≈ intellect matériel : obscure par soi mais réceptive à la lumière de manière inégale, avec une différence entre l'ouverture et les surfaces
	Milieu	Intellect habituel : quand les intelligibles premiers apparaissent en tant que dispositions à l'acquisition des intelligibles seconds i.e. les connaissances acquises, de plusieurs manières, selon que l'âme de l'individu les acquiert : <ul style="list-style-type: none"> - par désir (<i>shawq</i>), provoquant un mouvement de réflexion pénible (<i>shāqqa</i>) de recherche (<i>ṭalab</i>) de ces intelligibles (pour les gens de la réflexion, <i>aṣḥāb al-fikr</i>) - sans mouvement et avec ou sans désir (pour les gens d'intuition, <i>aṣḥāb al-ḥads</i>) (ces degrés étant variable, jusqu'au dernier degré, la faculté suprasensible ou « faculté sainte »)	Disposition (<i>isti'dād</i>) à apprendre à écrire quand on ne sait pas	Verre ≈ intellect habituel : transparent en soi mais plus réceptif à la lumière <ul style="list-style-type: none"> - Olivier ≈ réflexion : disposé à recevoir la lumière par soi mais après un mouvement long et pénible - Huile ≈ intuition : disposée à recevoir la lumière plus facilement que l'olivier - Huile presque lumineuse malgré l'absence de contact du feu ≈ faculté suprasensible (presque intelligente en acte même si rien ne l'actualise)
	Fin	Intellect en acte : quand l'intellect est capable d'avoir présents (<i>iḥtiḍār</i>) en acte les intelligibles seconds quand il veut après les avoir acquis par réflexion ou intuition	Pouvoir (<i>qudra</i>) d'écrire quand on n'écrit pas mais qu'on le peut quand on veut	Lampe ≈ intellect en acte : lumineuse par soi sans avoir besoin d'une lumière acquise
Perfection de l'âme		Intellect acquis : intelligibles acquis par l'âme des hommes grâce à l'intellect agent qui la fait passer du degré de l'intellect matériel à celui de l'intellect acquis (tout ce qui s'actualise étant actualisé par un autre) Analogie : intellect humain/acquisition des intelligibles/intellect agent = vue des animaux/vision des couleurs/soleil		Lumière sur lumière ≈ intellect acquis : <ul style="list-style-type: none"> - Première lumière ≈ formes intelligibles - Seconde lumière ≈ âme qui reçoit les intelligibles
		Intellect agent		Feu ≈ intellect agent : ce qui allume les lampes

Ce tableau corrige deux correspondances malheureuses établies par Rāzī, pour qui d'une part, l'intellect habituel vient après la réflexion et l'intuition, mais avant la faculté de perception suprasensible, et d'autre part, l'intellect acquis doit précéder l'intellect en acte, de même que l'aptitude à écrire (*malaka*, disposition acquise) précède l'acte d'écrire. C'est en corrigeant la première erreur, attribuée à une erreur de manuscrit, que Ṭūsī se lance dans la comparaison de la théorie des degrés de l'intellect théorique au verset de la lumière, en se référant au ḥadīth : « Qui se connaît soi-même connaît son seigneur ». Il transforme ainsi Avicenne en exégète du Coran. Quant au second point, Ṭūsī concède que Rāzī n'a pas tout à fait tort : il est vrai que l'intellect acquis doit normalement précéder l'intellect en acte, mais l'intellect acquis est la fin suprême ou le maître absolu (*ra'īs mutlaq*) au service duquel toutes les autres facultés humaines, animales, végétales sont soumises, ce pourquoi il est bon qu'il vienne à la fin.

Ṭūsī adopte la psychologie philosophique dans son catéchisme ismaélien⁸⁴⁶. Avec cette seule petite différence que l'accent y est mis sur la fluidité de la circulation des intelligibles premiers aux intelligibles seconds : l'intellect habituel doit le faciliter, l'intellect en acte le réaliser. L'intellect en acte réalise d'un coup l'aller-retour entre les intelligibles premiers et seconds. L'intellect, alors acquis, est connecté à son intellect agent. La pensée est ainsi le double passage des principes aux conséquences et des conséquences aux principes. D'où le rôle dévolu à la réflexion et à l'intuition dans ce mouvement.

La pensée se pense ainsi comme mouvement graduel. On peut faire le parallèle avec les stades du développement progressif de l'âme à l'état embryonnaire, conçu comme accroissement intensif (*ishtidād*). Nous présentons les correspondances sous une forme tabulaire pour la clarté, mais c'est sous une forme scalaire qu'il faudrait le faire : ce qui intéresse Ṭūsī, ce n'est pas l'ordre statique des facultés de l'âme, c'est le mouvement dynamique qui conduit de l'une à l'autre ; ce n'est pas la classification, c'est la transformation et la progression, c'est-à-dire la manière dont chaque stade de formation de la raison se transforme en son suivant. Mollā Ṣadrā ne s'y trompera pas, qui rendra hommage au commentaire de Ṭūsī dans son *Commentaire du Verset de la Lumière*⁸⁴⁷ : mais il faudra avoir conçu la notion nouvelle d'un mouvement substantiel.

Enfin, malice ou non, Ṭūsī fait comprendre ce paragraphe des *Ishārāt* comme une exégèse du verset de la lumière : on ne peut pas dire qu'il crée à proprement parler ce précédent (Ghazālī n'a certainement pas attendu notre auteur pour comprendre le texte d'Avicenne en ce sens, comme l'attestent en particulier ses *Ma'ārij al-quds*⁸⁴⁸), mais il le consacre.

b. Postérité : le verset de la lumière de Ghazālī à Molla Ṣadrā

Le verset de la Lumière a une vie avant Avicenne et n'a certainement pas attendu les *Ishārāt* pour être à la mode : commenté entre autre par Ṭabarī (début du X^e s.) et Sulamī (début du XI^e s.), le verset a deux grandes lignes d'interprétation, l'interprétation littérale et traditionnelle (Ṭabarī, Jawzī

⁸⁴⁶ Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, pp. 159-160.

⁸⁴⁷ Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *Le Verset de la Lumière, Commentaire*, tr. Ch. Jambet, Les Belles Lettres, Classiques en poche, Paris, 2009, pp. 58-59.

⁸⁴⁸ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Ma'ārij al-quds fī madārij ma'rifat al-naḥs*, Dār al-āfāq al-jadīda, Beyrouth, 1975.

à la fin du XII^e s.), et l'interprétation symbolique (Sulamī, Qushayrī à la fin du XI^e s., sans compter celle du grand commentaire coranique de Fakhr al-dīn Rāzī)⁸⁴⁹.

Laissons de côté la question oiseuse de savoir si la théorie psychologique est première par rapport à la révélation coranique ou l'inverse. Celui qui s'y engage en dit plus sur lui-même que sur Avicenne. Pour des raisons sans doute idéologiques, ce débat aura aujourd'hui tendance à être tranché en faveur de la préséance de la philosophie sur la révélation : « D'après Dimitri Gutas, l'explication avicennienne, qui établit les correspondances symboliques, tente de trouver à chaque métaphore coranique un concept philosophique. Ainsi, le commentaire du verset de la lumière n'est que l'extrapolation de la théorie de l'Intellect. Cette démarche se veut une démarche épistémologique [...] »⁸⁵⁰. On comprend évidemment tout le contraire dans la proche postérité d'Avicenne : déjà Ghazālī, bien avant Ṭūsī, comprend (ou affecte de comprendre) ce système de correspondances symboliques comme un essai d'interprétation philosophique du Coran plutôt que l'inverse. Question oiseuse, donc, que celle de savoir si Avicenne interprète une théorie philosophique au moyen d'un verset coranique ou vice-versa.

La sage opinion de L. Gardet paraît la plus vraisemblable : « Nous verrions toujours Ibn Sīnā intégrer les valeurs proprement religieuses, et en donner des explications conformes à son système. Nous en avons assez dit, semble-t-il, pour montrer qu'il ne s'agit point là d'un surajouté extrinsèque, et moins encore d'une mesure de prudence et de compromission [...]. L'exégèse d'Ibn Sīnā, nous pouvions nous y attendre, est une exégèse allégorique, disons plus précisément une exégèse allégorique de mode philosophique »⁸⁵¹. Doctrine philosophique et exégèse coranique se fondent jusqu'à ce point d'indistinction où on ne sait plus si c'est une philosophie exégétique ou une exégèse philosophique. Et il faudrait y voir plutôt une nécessité commandée par la transformation du modèle philosophique lui-même, qu'un calcul ou une ruse de circonstance (Leo Strauss a mis à la mode, malgré qu'il en ait, l'idée d'une paranoïa de l'art d'écrire philosophique, comme si le philosophe avait toujours à craindre le couteau du fanatique ou la hache du bourreau, en temps de fort obscurantisme. Cela contribue dans une large mesure à créditer l'idée d'une insincérité religieuse foncière du philosophe, non-dupe parmi les dupes). En l'occurrence, il nous semble plus pertinent de chercher l'origine de cette innovation dans une nécessité interne au système philosophique que dans les circonstances historiques extérieures et les intentions et motivations psychologiques contingentes de l'auteur.

En tout cas, Avicenne a l'air d'y tenir, à ce verset : il en propose une autre interprétation dans *l'Epître sur la prophétie*. Théorie de l'intellect d'une part, justification de la prophétie d'autre part, servent de cadre d'interprétation : « loin de l'explication terminologique qui cherche les correspondances lexicographiques et syntaxiques [...] aux antipodes de l'explication anagogique qui donne aux symboles coraniques une teneur ésotérique [,] ces symboles sont expliqués à partir d'un impératif doctrinal : ajuster le verset pour qu'il exprime le fond de la pensée d'Avicenne »⁸⁵².

Comme cela excède largement notre objet, nous nous bornerons à proposer seulement trois grands exemples d'interprétation pour illustrer notre propos : ceux de Ghazālī, Ibn 'Arabī et Mollā Ṣadrā.

⁸⁴⁹ Voir Zine, M. C., « L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Ġazālī et Ibn 'Arabī et ses implications doctrinales » in *Arabica* 56, Brill, Leyde, 2009, pp. 543-595.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, pp. 558.

⁸⁵¹ *Ibid.*, pp. 551-552.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 553.

Avicenne		Ghazālī (<i>Mishkāt al-anwār</i>)		Ibn 'Arabī (<i>Futūḥāt al-makkiyya</i>)		Mollā Ṣadrā (<i>Commentaire du verset de la Lumière, V</i>)			
Tabernacle	Intellect matériel	Tabernacle	Faculté sensible	Tabernacle	Voile (<i>satr</i>) ou corps	Olivier	Manifestation de la puissance divine = existenciation		Monde corporel
						Ni oriental ni occidental	Monde intelligible/sensible	Nécessaire /possible	
Verre	Intellect habituel	Verre	Faculté imaginative	Verre	Cœur ou âme	Huile	Volonté divine		Puissance de l'Être absolu = Nature
Arbre	Réflexion	Lampe	Faculté intellectuelle	Lampe	Prophète (= langue de lumière, <i>lisān al-nūr</i>)	Tabernacle	Nature universelle		Matière première
Huile	Intuition	Arbre	Faculté réflexive	Huile	Réalité universelle = relation entre Dieu et Intellect (matière des lumières, <i>māddat al-anwār</i> , noyau du noyau, <i>lubb al-lubb</i> , trésor de l'influx divin, <i>khizānat al-imdād</i>)	Verre	Ame universelle		
Lampe	Intellect en acte	Huile	Expérience mystique (<i>dhawq</i>)	Arbre	Homme parfait ou Essence divine (<i>huwiyya</i>)	Lampe	Intellect universel		Ame universelle
Lumière sur lumière	Intellect acquis	Lumière sur lumière	Hiérarchie des facultés	Olivier	Gnostique (<i>'ārif</i>)	Lumière sur lumière	Monde perfectionné par la grâce de Dieu via le Premier Intellect		Réalité muḥammadienne
Feu	Intellect agent								

Dans le premier tableau, nous n'avons fait figurer sous le nom de Mollā Ṣadrā que les explications qui suivent immédiatement l'exposé de l'exégèse avicennienne. Dans ce second tableau, nous tâchons de résumer l'ensemble de l'exégèse sadrienne, de manière à voir la place qu'il y accorde à l'exégèse avicennienne.

Mollā Ṣadrā (<i>Commentaire du verset de la Lumière</i>)				
Lumière	Dieu = Réel, essence de l'être nécessaire			
Lumière des lumières (relation avec les cieux et la terre)	Dieu = acte d'être des êtres			
Verre	Muḥammad			
Lampe (= lumière + support)	Dieu = Essence + <i>Allāh</i> (« Lui Dieu Un »)			
	Homme	Monde corporel	Monde de l'âme	
Niche	Corps humain	Monde des corps	Intellect matériel	
Verre	Cœur	Trône	Intellect habituel	
Olivier	Nourriture (végétaux)	Degrés de connaissance de Dieu par l'âme	Matière première	Réflexion
Ni oriental ni occidental	Syrie (entre Levant et Couchant)		Royaume (ni monde des corps, ni monde des intellects)	Intelligibles (= ni êtres sensibles, ni intellects séparés)
Huile	Pneuma animal		Monde des pneumas psychiques	Intuition
Lampe	Pneuma psychique		Premier Intellect	Intellect en acte
Lumière sur lumière	Conjonction des hommes parfaits à Dieu		Grâce et science divines pour les intellects supérieurs	Intellect acquis
Feu			Puissance divine	(Intellect agent)
Sa Lumière (guidance)	Lumière muḥammadienne			

2. Récit visionnaire

a. Les récits

Voici un autre genre habituellement étranger aux livres de philosophie : Avicenne se prend à renvoyer son lecteur à des contes de sa façon, ce qui étonne naturellement Rāzī, qui y voit le signe qu'on a affaire à un domaine d'objets impensables, au sens du moins où cela échapperait à la prise du concept. Ainsi, le chapitre « Etapes [spirituelles] des sages » commence par le rappel d'un lieu commun néoplatonicien, à savoir que le vrai philosophe s'est libéré de sa condition corporelle : le corps est comme le vêtement de l'âme et le sage vit dans un corps comme s'il n'en avait pas. Même si elle paraît encore extérieurement vêtue des oripeaux du corps, l'âme parfaite s'en est en fait déjà dépouillée, s'est purifiée des souillures matérielles et s'en va vers le monde de l'intellect, en se joignant aux substances parfaites.

L'homme parfait cache et manifeste, comporte un aspect apparent et un aspect caché. Cachée : sa « contemplation de ce que l'imagination est incapable de percevoir et la langue, d'exprimer, et [sa] jouissance de ce qu'aucun œil n'a vu ni aucune oreille entendu, au sens du verset : "Nulle âme ne peut connaître ce qui s'occulte pour eux de fraîcheur des yeux" (32 : 17)⁸⁵³ ». Apparents : les « marques de perfection et de perfectionnement qu'ils manifestent par leurs paroles et leurs actes, et par des signes qui leur sont propres, parmi lesquels ce qu'on appelle "miracles" et "prodiges" »⁸⁵⁴.

Puis vient cette mystérieuse allusion (IX, 1) :

Si tu as entendu parler de l'histoire (*qiṣṣa*) de Salāmān et Absāl, et qu'on te l'a racontée, sache que Salāmān est le symbole (*mathal*) forgé pour te représenter et Absāl, pour représenter ton degré de sagesse (*'irfān*), si tu t'y voues. Ensuite, résous l'énigme (*ramz*) si tu le peux.⁸⁵⁵

Avicenne renvoie au récit de *Salāmān et Absāl*, dont Ṭūsī a pu compiler deux versions qui lui sont parvenues après la rédaction de la première version de son propre *Commentaire*. Voici la première :

Dans l'une, la première sur laquelle je suis tombé, il est dit qu'il était une fois un roi qui régnait sur la Grèce, Rome et l'Égypte. Il avait pour ami un sage, sur le conseil duquel il avait conquis toutes les provinces. Or ce roi voulait avoir un fils pour lui succéder, mais sans toutefois coucher avec une femme. Le sage fit en sorte que de son sperme, et sans la matrice d'une femme, naquît un fils. Il l'appela Salāmān. Une femme du nom d'Absāl le nourrit et l'éleva. Devenu grand, il l'aima et resta auprès d'elle, séduit par elle et le plaisir de sa compagnie. Or son père lui interdit de la revoir et lui ordonna de la quitter. Mais il ne lui obéit pas et ils prirent ensemble la fuite par-delà la mer occidentale. Or le roi avait un instrument par lequel il surveillait les provinces, ce qui s'y passait et gouvernait leurs habitants. Par ce moyen, il les trouva, eut pitié d'eux, leur donna de quoi vivre et les laissa tranquilles un certain temps. Puis fâché que Salāmān continuât à vivre avec cette femme, il fit en sorte que chacun désirât l'autre sans pouvoir le rejoindre, bien qu'ils pussent se voir et ils en souffrirent.

Salāmān s'en rendit bien compte et revint chez son père pour lui demander pardon, mais son père l'avertit qu'il n'hériterait pas du royaume auquel il prétendait, après avoir aimé et fréquenté cette catin d'Absāl. Salāmān et Absāl se prirent la main et se jetèrent dans la mer. Mais l'esprit de l'eau le sauva par ordre du roi, après qu'il eut frôlé la mort, alors qu'Absāl se noya. Salāmān en fut bien affligé.

⁸⁵³ Nous avons choisi de citer ce verset dans la traduction de J. Berque, plus proche pour le coup de ce que Ṭūsī veut faire dire à ce verset.

⁸⁵⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 395.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 395.

Le roi s'en remit alors au philosophe dans cette affaire. Le philosophe appela Salāmān et lui dit : « Obéis-moi et je te rendrai Absāl ». Comme celui-ci lui obéit, il lui fit voir l'image d'Absāl. Quand Salāmān, consolé par l'espoir de la rejoindre, fut enfin prêt à voir l'image de Vénus, le philosophe la lui fit voir en la lui vantant. Alors il en tomba amoureux et la conserva toujours avec lui. Il conçut alors de la répugnance à former encore l'image d'Absāl ; prêt à assumer la royauté, pour s'être séparé d'elle, il monta sur le trône. Le philosophe fit construire avec l'aide du roi deux pyramides, une pour le roi, une pour lui-même, et cette légende y fut déposée avec leurs dépouilles. Nul n'eut le pouvoir de l'en tirer qu'Aristote, qui l'en tira grâce à l'enseignement de Platon et ferma la porte. L'histoire se répandit et Ḥunayn b. Isḥaq la traduisit du grec en arabe.⁸⁵⁶

La seconde version, trouvée vingt ans après la rédaction de son *Commentaire*, est celle qui est rapportée dans le catalogue des œuvres d'Avicenne établi par Abū 'Ubayd al-Jurjānī :

Salāmān et Absāl étaient deux frères aimants. Absāl était le cadet et avait été élevé par son frère. Il devint un beau jeune homme, intelligent, honnête, savant, vertueux et courageux. La femme de Salāmān s'éprit de lui et dit à Salāmān : « Introduis-le dans ta maison, pour que tes enfants s'instruisent auprès de lui ». Salāmān l'en avisa, mais Absāl refusa de se mêler aux femmes. Salāmān lui dit : « Ma femme se comportera avec toi comme une mère ». Il entra chez elle, elle le traita avec égards. Peu après, quand ils furent seuls, elle lui fit l'aveu de son amour. Absāl en fut gêné et elle se rendit à l'évidence qu'il ne lui céderait pas.

Elle dit alors à Salāmān : « Marie ma sœur à ton frère », à sa sœur : « Si je te fais épouser Absāl, ce n'est pas pour qu'il t'appartienne à toi seule et pas à moi, mais pour le partager avec toi » et à Absāl : « Ma sœur est vierge et farouche, n'entre pas chez elle en plein jour et ne lui parle pas, qu'elle n'ait mieux fait ta connaissance ». A l'occasion de la nuit des noces, la femme de Salāmān se coucha dans le lit de sa sœur. Absāl entra chez elle, alors elle ne se posséda plus et pressa précipitamment son cœur contre le sien. Alors Absāl se méfia et se dit à part soi : « Des vierges pudiques n'en usent pas ainsi ». A cet instant, le ciel se couvrit d'un nuage noir et un éclair luit dans le ciel, dans lequel il aperçut son visage. Il la repoussa, sortit de chez elle et résolut de la quitter. Il dit à Salāmān : « Je veux conquérir des pays pour toi, j'en suis capable ». Il leva une armée, combattit des nations, conquiert des pays pour son frère, sur terre et sur mer, à l'est et à l'ouest, sans que rien l'arrête : il fut le premier Biscornu qui conquiert la surface de la terre.

Quand il revint au pays, pensant qu'elle l'avait oublié, elle revint à la charge, lui fit des avances et voulut l'embrasser. Il refusa et la repoussa. C'est alors qu'un ennemi se leva contre eux. Salāmān envoya Absāl à sa rencontre à la tête de ses armées. Or elle soudoya les officiers de l'armée pour qu'ils désertent le champ de bataille, et c'est ce qu'ils firent. Les ennemis le vainquirent et ils le laissèrent blessé, baignant dans son sang, le tenant pour mort. Une bête sauvage à la mamelle gonflée le prit en pitié, lui donna la mamelle et il s'y nourrit jusqu'à ce que, tiré d'affaire, il se remît sur pied. Il s'en revint auprès de Salāmān, que les ennemis avaient attaqué et soumis, alors que celui-ci pleurait la mort de son frère. Ce que voyant, Absāl reprit la tête des troupes et des opérations, chargea les ennemis, les dispersa, captura leur chef et rétablit son frère à la tête du royaume. Alors la femme de celui-ci fomenta une conspiration avec son cuisinier et son maître d'hôtel et les corrompit. Ils l'empoisonnèrent. Il était de pure et noble race, et dans sa science, et dans ses actions. Son frère pleura sa mort. Il abdiqua son trône et le confia à l'un de ses sujets. Il s'adressa à son Seigneur, qui lui révéla toute la vérité sur cette affaire : alors il fit boire à sa femme, à son cuisinier et à son maître d'hôtel le poison qu'ils avaient fait boire à son frère et ils moururent.

b. *Interprétations*

On peut d'abord opposer les exégèses de Rāzī et Ṭūsī point par point :

- Sur le genre du récit :

⁸⁵⁶ *Ibid.*, pp. 396-397.

- Pour Rāzī, ce récit n'est pas un conte populaire (*qiṣṣa mashhūra*), mais une énigme (*aḥjiya*) : on est guidé (*ihtidā'*) vers quelque chose qui dépasse l'entendement. La comprendre, ce ne serait rien moins que connaître l'invisible (*ma'rifat al-ghayb*).
- Pour Ṭūsī, il s'agit d'un conte arabe : les noms des personnages sont cités dans des fables et contes arabes, comme dans les *Nawādir* d'ibn al-A'rābī. Deux hommes, Salāmān et son compagnon de la tribu de Jarham, tombent aux mains d'une tribu. Salāmān est libéré par une rançon parce qu'il est réputé honnête (*salāma*), alors que le Jarhamite est gardé, et meurt, en captivité parce qu'il est réputé méchant. Ṭūsī prétend tenir d'un savant du Khurāsān, tout en avouant cependant n'avoir pu vérifier la source, qu'une fable circule chez les Arabes selon laquelle Salāmān, c'est le salut (*khalāṣ*), et lbsāl (la captivité), son compagnon.
- Sur le sens du nom des personnages :
 - Pour Rāzī, Salāmān et Absāl sont des noms inventés (*waḍ'*) par Avicenne pour désigner certaines choses impossibles à connaître par la seule raison.
 - Pour Ṭūsī, ces noms ne sont pas des néologismes : Salāmān est un nom d'arbre, un nom de lieu et un nom d'homme ; Absāl désigne une interdiction, *tahṛīm* (*absala* = livrer à la mort ou offrir en gage, donner en otage ; *basl* = prison). De plus, le fait qu'ils soient attestés dans des contes arabes avère que ces noms ne sont pas une pure invention d'Avicenne.
- Sur le rôle des personnages :
 - Pour Rāzī, Salāmān est le symbole d'Adam ou de l'âme rationnelle, Absāl, celui du Paradis ou des degrés du bonheur.
 - Pour Ṭūsī, Salāmān et Absāl symbolisent respectivement un sujet et un objet de désir (*tālib*, *maṭlūb*) et l'allégorie (*ramz*) symbolise les états intermédiaires par lesquels passe l'un pour atteindre l'autre ; plus précisément, Salāmān et Absāl figurent l'âme et son degré de sagesse (*'irfān*).
- Sur le sens du récit :
 - Pour Rāzī, Adam est chassé du Paradis pour avoir goûté au fruit défendu : l'âme chute des degrés du bonheur pour s'être livrée à ses bas instincts.
 - Pour Ṭūsī, un être en désire un autre, le conquiert peu à peu et par là, acquiert, l'une après l'autre, ses perfections.

Ensuite, on peut opposer ces deux versions du récit rapportées par notre commentateur. Selon lui, la première ne peut être l'œuvre que d'un philosophe amateur, transposition artificielle (*waḍ'*) des doctrines avicenniennes qui n'a rien à voir avec leur nature véritable (*ṭab'*). En effet, si l'on fait correspondre terme à terme les éléments du récit et les éléments de doctrine, on obtient l'interprétation (*tā'wīl*) suivante :

Termes	Sens
le roi	l'intellect agent
le philosophe	l'influence des principes supérieurs sur l'intellect agent
Salāmān	l'âme rationnelle produite par l'intellect agent et séparée du corps
Absāl	la faculté corporelle et animale qui se compose avec l'âme et la complète

la passion de Salāmān pour Absāl	l'inclination de l'âme aux plaisirs corporels
la luxure d'Absāl	l'attachement des facultés non rationnelles de l'âme à la matière après la séparation de l'âme
la fuite par-delà la mer occidentale	l'absorption de l'âme dans les choses périssables éloignées du Réel
le moment de répit	le temps consacré par l'âme à ces choses
les tourments du désir et la déception de la rencontre	l'inclination persistante de l'âme, pourtant fatiguée d'agir, dans la vieillesse
le retour de Salāmān vers son père	l'intelligence de la perfection et le regret de s'être préoccupé de choses qui n'en valent pas la peine
le sauvetage de Salāmān	la survie de l'âme au corps
la contemplation de l'image de Vénus	le plaisir de l'âme rationnelle aux perfections intellectives
l'accession au trône	l'acquisition par l'âme de sa perfection véritable
les deux pyramides qui traversent les siècles	la forme et la matière corporelles

Le problème, pour Ṭūsī, c'est qu'Absāl est censée représenter le degré de sagesse du sage ; or, ici, elle est un obstacle à la connaissance authentique et à la perfection. L'auteur de cette version aurait donc commis un contresens. Un passage de la correspondance de Ṭūsī (lettre à Jamāl al-dīn al-Baḥraynī) nous montre celui-ci très dur avec cette première version, au point même de ne pas vouloir l'intégrer tout d'abord à son commentaire :

Pour le commentaire des *Ishārāt*, [Ṭūsī] a convenu, à la lecture de certains amis, de menues corrections en certains passages et nous allons en produire une copie, la réviser, et poursuivre le travail, si Dieu le veut.

Sur le récit de Salāmān et Absāl, le manuscrit envoyé est un faux, produit par quelqu'un qui n'est pas très bon philosophe, voire il est rempli de doctrines défendues par les ignorants, du même genre que ceux qui croient dans la magie, la possession, l'influence des esprits etc. Il commente celui-ci en citant Hermès, mettant en scène Platon et Aristote, citant Ḥunayn, pour que les esprits puissent s'y laisser prendre. Il n'y ajoute rien que de faible et d'éloigné du sens. [Ṭūsī] a mis la main là-dessus il y a une dizaine d'années, mais pour la raison qu'on vient de dire, il ne l'a pas joint à son ouvrage.

Mais ces jours-ci, il a trouvé ce récit par un autre moyen, et il n'y a pas de doute que c'est bien la version d'Avicenne. Il en a rapporté les idées, mais pas textuellement, et les a interprétés tous deux pour les joindre au commentaire de l'ouvrage. Il en a envoyé une copie jointe à ces quelques lignes pour qu'il en soit pris connaissance et si le *dā'ī* peut signaler ce qu'il lui en semble avant qu'il ne le joigne à l'ouvrage, cela sera ajouté au reste du texte.⁸⁵⁷

Mais l'interprétation allégorique de la seconde version serait plus conforme à l'esprit d'Avicenne :

Termes	Sens
Salāmān	l'âme rationnelle
Absāl	l'intellect théorique jusqu'au stade de l'intellect acquis, c'est-à-dire le degré de l'âme dans la connaissance authentique quand elle s'élève vers la perfection
la femme de Salāmān	la faculté corporelle excitant au désir et à la colère, unie à l'âme quand elle forme un être humain concret (ou « l'âme

⁸⁵⁷ Ṭusi, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat*, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 2005, p. 267.

	instigatrice du mal »)
son amour pour Absāl	la tendance de la faculté corporelle à asservir l'intellect comme les autres facultés, pour que, à ses ordres, il réalise ses désirs périssables
le refus d'Absāl	l'inclination de l'intellect vers son monde
la sœur sous l'emprise de la femme de Salāmān	l'intellect pratique subordonné à l'intellect théorique (ou « l'âme tranquille »)
le fait qu'elle se fasse passer pour sa sœur	l'inspiration de vilains désirs pris pour de vrais bienfaits par l'âme instigatrice du mal
l'éclair luisant qui surgit du nuage noir	le rapt divin de l'âme pendant qu'elle s'occupe des choses périssables ou l'attrait de la Vérité
la femme éconduite	le rejet de la passion
les conquêtes d'Absāl pour son frère	l'intelligence par la faculté théorique du <i>Jabarūt</i> et du <i>Malakūt</i> et son ascension vers le monde divin (<i>'alām ilāhī</i>) ; le pouvoir de bien prendre soin du corps et d'organiser les affaires économiques et politiques par la faculté pratique (le premier Biscornu = celui dont l'empire s'étend d'est en ouest)
la défection de l'armée	la séparation de la faculté intellectuelle d'avec les facultés sensible, imaginative et estimative au cours de son ascension vers le royaume des cieux et l'affaiblissement de ces facultés, non dirigées vers lui
le lait de la bête dont se nourrit Absāl	l'effusion sur l'intellect de la perfection qui émane des principes supérieurs séparés de ce monde
la détérioration de la situation de Salāmān après la perte d'Absāl	le trouble de l'âme quand elle néglige de gouverner en étant uniquement préoccupée des principes supérieurs
le retour d'Absāl auprès de son frère	l'attention de l'intellect à la bonne dispensation des bienfaits de l'âme dans le gouvernement du corps
le cuisinier	la faculté irascible, brûlant d'un désir de vengeance
l'intendant	la faculté concupiscible, attirée par ce dont le corps a besoin
la conspiration de la mort d'Absāl	le détachement de l'intellect à la fin de la vie et la manipulation des deux autres facultés par l'âme instigatrice du mal à cause d'une dépendance croissante due à la faiblesse et à l'impuissance
leur mise à mort par Salāmān	le renoncement de l'âme à faire usage de ses facultés corporelles en fin de vie, la disparition de l'agitation de la colère et du désir et l'interruption de leur attaque
l'abdication du trône à un autre	l'interruption du gouvernement du corps par l'âme et le passage du corps sous le gouvernement d'autre chose

Pour Ṭūsī, c'est l'épisode de l'éclair, mentionné dans le traité avicennien *Du Décret et de la prédétermination*, qui semble confirmer l'authenticité de cette seconde version.

On a déjà dit les réserves émises par H. Corbin à l'égard de l'exégèse de Ṭūsī. Pour nous, la prudence nous commande de ne pas en disputer la pertinence. Nous ne savons trop du reste que penser de l'intérêt qu'a pu prendre Ṭūsī à ces récits : c'est certes bien à lui que nous devons de

connaître ce dernier, qui achève le cycle des récits visionnaires d'Avicenne, contribuant ainsi à installer et à répandre la réputation du philosophe dans ce genre, mais il n'en demeure pas moins que notre auteur ne s'y est pas illustré, n'a pas cru devoir, à l'instar d'un Suhrawardī, y apporter son écot ; il loue encore la grâce et la subtilité du style d'Avicenne, mais tient généralement le mélange des genres en philosophie pour peu de chose, considérant toute forme de discours poétique et non démonstratif comme une coquetterie de l'esprit, et qui est d'ailleurs moins le signe d'un bel esprit que d'une ineptie intellectuelle. Cela tient-il lieu d'une aimable pièce de cabinet de curiosités ? Comme disent nos auteurs en pareil cas : Dieu seul sait. Ṭūsī semble de toute façon n'accorder de prix à ce récit, et il a sans doute bien raison, qu'à raison de ce qu'il arrive à expliquer à la lumière de la théorie.

B. La philosophie comme voyage spirituel

La philosophie doit donc se trouver un nouveau mode d'exposition : outre qu'elle doit recourir à des genres littéraires qui n'ont pas cours dans la philosophie classique pour exprimer ce que la connaissance par concept et représentation ne peut qu'à peine dire, mais ne peut qu'évoquer, c'est-à-dire tâcher de sortir du langage par le langage, elle doit aussi modifier son organisation : au modèle classificatoire basé sur la distinction des sciences (logique-physique-métaphysique), elle substitue un modèle progressif basé sur une identification de la pensée et du mouvement, pour inventer le lieu commun de la philosophie comme voyage spirituel.

1. Pensée = mouvement

a. Le raisonnement, « mouvement de l'âme »

On sait que la philosophie sépare la pensée et le mouvement comme elle sépare la métaphysique et la physique. Le mouvement relève de la physique, la pensée, substance immatérielle immobile, de la métaphysique. Pourtant, c'est cette limite qui saute, dès l'abord de la logique : Avicenne définit la logique comme l'*organon* de la pensée (I, I, 1), Ṭūsī définit la pensée⁸⁵⁸ comme :

- 1) le *mouvement* de l'âme (*ḥarakat al-nafs*) par la faculté dont l'instrument est la cavité antérieure du cerveau, mouvement *parmi les intelligibles*, appelé « imagination » (*takhayyul*) quand l'âme se meut parmi les sensibles : c'est le raisonnement chez les êtres humains ;
- 2.1) (en un sens plus restreint) le mouvement par lequel l'âme, passant (*mutaraddid^{an}*) d'une représentation à l'autre, passe (*tatawajjih*) de ses objets de recherche, à leur principe, puis repasse des principes aux conclusions recherchées (double mouvement donc d'inférence de la conclusion au principe, puis de déduction du principe à la conclusion) : c'est le raisonnement qui requiert la logique, mouvement qui, requérant un acte de délibération (*ijmā'*) et de décision (*izmā'*, *taṣmīm al-'azm*), a des conséquences pratiques ;
- 2.2) (partie du deuxième sens) le seul premier mouvement, sans retour aux objets recherchés, même si c'est le but ultime : c'est le raisonnement en tant qu'opposé à l'intuition (*ḥads*) – mouvement qui (par sa représentation préalable de sa fin) précède généralement l'autre (d'après le chapitre sur l'acquisition des prémisses dans *Anal. Prior.* d'Aristote).

⁸⁵⁸ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 1, pp. 87-88.

Rāzī distingue ces deux derniers mouvements comme, respectivement, le mouvement volontaire, ou « raisonnement qui requiert la logique », et le mouvement naturel, ou « intuition qui ne requiert pas la logique ». Le mot de *mouvement* est lâché, alors qu'Avicenne prend garde de ne pas l'employer mais d'utiliser un terme plus lâche, celui d'*intiḳāl*, transport, déplacement, passage d'une chose à une autre. Mais Ṭūsī enfonce le clou : par « passage », il faut entendre le mouvement, *ḥaraka*, des principes aux conclusions. Le modèle du mouvement de la pensée s'impose : ainsi chez notre commentateur, le mouvement de pensée réflexive est décrit comme la composition de deux mouvements :

- un premier mouvement ou *matière* du raisonnement : 1) ce *dont* vient le premier mouvement est l'objet de la recherche (*maṭlūb*) ; ce *dans* quoi il se produit, ce sont les formes des cognoscibles stockées dans l'intellect, et 3) ce *vers* quoi il va, ce sont les essences, les accidents et les moyens termes :

objet de la recherche → formes intelligibles → essences et accidents, moyens termes

- un second mouvement ou *forme* du raisonnement : 1) ce *dont* vient le principe du second mouvement, ce sont les essences, accidents et moyens termes ; 2) ce *dans* quoi il se produit, les constitutifs, accidents et moyens termes et 3) ce *vers* quoi il va, c'est l'objet.

essence et accidents, moyens termes → constitutifs et accidents, moyens termes → objet

En revanche, dans l'intuition, le premier *déplacement* (*intiḳāl*, des conséquences aux principes) n'est *pas un mouvement*, parce qu'il est instantané, alors que seul le second est proprement un mouvement – si toutefois il y a *mouvement d'intuition*, ce que ne corroborera pas la suite.

Et ce mouvement de pensée est un *mouvement ordonné*, de l'un au multiple⁸⁵⁹ : tout de même qu'une cause ne produit qu'un seul effet, mais qu'un effet peut avoir plusieurs causes, un principe n'a qu'une conclusion mais une conclusion a plus d'un principe : la composition (*tā'liḳ*) est un principe de synthèse du multiple et les principes mènent aux conclusions par composition, à savoir :

- un certain ordre, *tartīb* (position des parties les unes par rapport aux autres) ;
- une certaine forme (*ṣūra*) ou état (*ḥāl*) qui fait de l'un à partir du multiple, à savoir la disposition (techniquement, la forme du syllogisme, *ḥay'a*).

Ainsi, le raisonnement suit l'ordre d'antéro-postériorité suivant :

composition → ordre → forme

Enfin, c'est un *mouvement ordonné qui varie selon la force et la perfection*⁸⁶⁰ : un mouvement « analogique », qui dépend d'une intensité de perception. En effet, le chercheur est ignorant aussi longtemps qu'il cherche, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas trouvé la conclusion. C'est pourquoi pour Avicenne, la fonction de la logique est de faire passer le chercheur de ce qui lui est présent à l'esprit à ce qui ne l'est pas. Le problème est celui du *Ménon* : comment rechercher ce qui n'est pas toujours déjà trouvé ? Si le raisonnement est le double *mouvement* des conséquences aux principes et des principes aux conséquences, comment savoir qu'on a trouvé les principes avant de déduire les conclusions, s'ils n'étaient déjà là ? *Le mobile doit déjà avoir en lui le moteur de son*

⁸⁵⁹ *Ibid.*, pp. 91-92.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 91.

mouvement. L'assimilation de la pensée à un mobile est sans équivoque. Ainsi, l'objet recherché est présent d'une certaine manière, il ne l'est pas d'une autre : c'est en tant qu'il n'est pas présent qu'on le recherche ; mais en tant qu'il est présent, on part de lui, puis alors seulement on le reconnaît pour l'objet recherché. La raison en est que la perception varie *selon la faiblesse et la force, la déficience et la perfection* : ce qu'on désire concevoir est déjà connu par une perception imparfaite qu'on cherche à perfectionner et ce qu'on désire juger est déjà connu par les termes du jugement.

Bref, la pensée est un mouvement parmi les intelligibles. D'habitude, la théorie du mouvement est spécifique à la physique. Or il y a bien un mouvement *métaphysique* : un *mouvement de pensée*. Cela est déjà gros de conséquences et explique en partie pourquoi la classification classique des sciences philosophiques n'est pas tout à fait tenable. Ce modèle du mouvement ordonné progressif de perfectionnement est généralisable à toutes les régions de l'être, y compris la pensée.

b. Des intelligibles premiers aux intelligibles seconds et retour : réflexion et intuition

Avicenne thématise en *Ishārāt* III, 12 le passage (*intiqāl*) de l'âme des intelligibles premiers aux intelligibles seconds par réflexion ou intuition⁸⁶¹. Il s'agit de définir, en vue de les distinguer, ces deux modes de penser que sont la réflexion (*fikr*) et l'intuition (*ḥads*). Il y a entre les deux une différence de point de vue (*i'tibār*) dans la mesure où elles se distinguent principalement par leur objet : la réflexion se rapporte plutôt aux particuliers qu'aux universaux (l'âme a besoin d'aide pour réfléchir aux universaux – aide des formes et « intentions », *ma'ānī*, stockées dans l'imagination et la mémoire, mais aussi des formes intellectives).

- La réflexion est un mouvement de l'âme parmi les « idées » (*ma'ānī*) de ce qu'il faut démontrer (*maṭālib*), par lequel elle en cherche les causes (moyens termes etc.), tantôt s'y arrêtant, tantôt se mouvant à nouveau en sens inverse des moyens termes aux conclusions.
- L'intuition est la saisie immédiate des moyens termes, quand l'âme considère les conclusions et représentations des conclusions dans l'âme avec toutes les connaissances liées (*muttaṣila*), en particulier celle de leurs moyens termes, avec ou sans désir, mais *sans mouvement* (ni vers les moyens termes, ni vers les conclusions).

Il y a donc deux différences, nous dit Ṭūsī :

- la possibilité ou non de s'arrêter (*inbitāt*, au double sens d'être au repos et de juger), à ceci près que la réflexion arrêtée, en tant que telle, ne donne pas une connaissance ;
- l'existence ou non d'un mouvement : *différence véritable* entre réflexion et intuition.

Rāzī définit l'intuition comme le fait que, d'abord, le moyen terme apparaît à l'âme, puis que celle-ci passe de là à la conclusion ; elle peut être de deux sortes, selon qu'elle s'accompagne (quand la perception de la conclusion précède celle du moyen terme), ou non, de désir. Intuition et réflexion se distingueraient donc en ceci que :

- le premier mouvement (conclusion → moyen terme) serait propre à la réflexion ;
- le second mouvement (moyen terme → conclusion) serait commun aux deux.

⁸⁶¹ *Ibid.*, pp. 416-425.

Mais Ṭūsī y tient : l'intuition se fait sans mouvement. Cette prémisse est essentielle à la preuve de la *possibilité* d'existence d'une faculté « prophétique » (*quwwa qudsiyya*) : il y a plusieurs niveaux de réflexion et d'intuition pour parvenir (*wuṣūl*) à la conclusion selon :

- la qualité i.e. selon la vitesse ou la lenteur (plutôt pour la réflexion qui seule comporte du mouvement) ;
- la quantité i.e. selon la plus ou moins grande quantité et le nombre de conclusions atteintes (plutôt pour l'intuition, dépourvue de mouvement).

Ces niveaux sont compris entre un seuil minimal de déficience et un seuil maximal de perfection :

- à la limite inférieure, toutes les pensées de l'individu partent de ce qu'il cherche ;
- à la limite supérieure :
 - du point de vue de la quantité, *toutes* les connaissances qui peuvent apparaître à un individu de son espèce lui apparaissent ;
 - du point de vue de la qualité, toutes lui apparaissent *d'un coup* ou presque, de manière *certaine*, en incluant les moyens termes, et sans être des connaissances rapportées (*'alā wajh yaqīnī lā taqlīdī*).

En d'autres termes, la pensée se meut entre deux limites :

- la déficience extrême, à savoir le seul visible (*mushāhad*) ;
- la perfection extrême, à savoir tout l'être possible (*mumkin al-wujūd*)⁸⁶².

2. Principe du mouvement de pensée

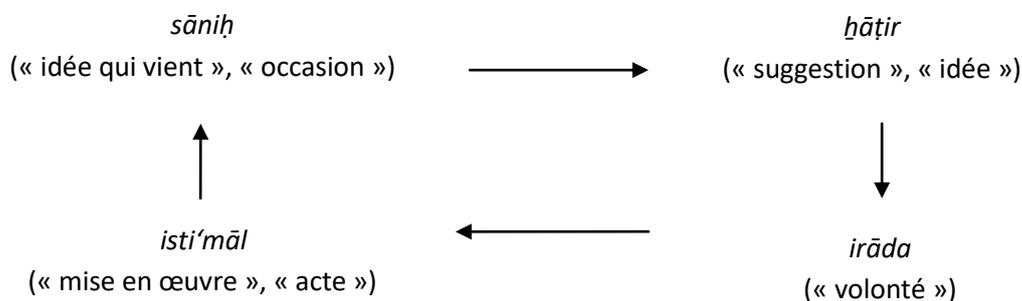
a. Tendance et excitation

On a vu la critique avicennienne des théories anciennes du mouvement et du repos (VI, 15). On a vu que, d'après celle-ci, le mouvement a deux causes : une « cause réelle », ou moteur prochain, la tendance (*mayl*), et un moteur lointain ou premier moteur (*al-muḥarrik al-aṣlī*, la nature, une force contraignante etc.). Celle-ci dure, celle-là est instantanée. Celle-ci cause l'arriver (*iṣāl*), celle-là, l'arrivée (*wuṣūl*). L'exemple est celui du mouvement local : c'est seulement que celui-ci est le mieux connu. Mais cette théorie est généralisable à *tout* type de mouvement : ce pourquoi il n'est pas seulement question du mouvement vers un point, mais vers une limite en général.

Or, en X, 18-21, on voit Avicenne introduire un nouveau concept peu usité, celui de *sāniḥ*. Ṭūsī ne prend pas la peine d'expliquer ce terme. Ou plutôt, il se concentre sur un autre terme rare,

⁸⁶² Cette proposition nous inspire deux questions. D'une part, seul l'être possible est rationnellement connaissable à l'homme : cela exclut, faut-il le préciser, l'être nécessaire (par soi), Dieu, mais on peut tout connaître à peu près clairement jusqu'au Premier Intellect. On aimerait savoir pourquoi toute la connaissance qu'on en peut avoir de manière certaine n'excède pas dix propositions et tiendrait sur un mouchoir de poche. D'autre part, l'observation (*mushāhada*) est le plus bas degré de la perception, et pourtant, elle est ce mode même de perception par lequel l'homme connaît l'invisible : son sens commun « aperçoit » les formes venues du monde de l'intellect et gravées en lui. Il faudrait savoir (car selon toute apparence, il n'y a guère de différence entre cette « aperception » et l'intuition, entre *ḥads* et *mushāhada*) : on ne voit pas comment la si méprisable observation peut se transformer en si merveilleuse vision. On aimerait bien savoir, on voudrait bien qu'on nous explique, comment la plus basse des perceptions devient la plus élevée (pour l'homme). Nous ne voyons pas bien.

l'âme a des *falatāt* (transports, attaques etc.) : c'est-à-dire l'âme a des *furaṣ* (occasions ?) (X, 18). A-M. Goichon comprend par les *sawāniḥ* des « pensées » ou « idées qui se présentent à l'esprit ». Avicenne n'invente pas ce concept : il se trouve chez Kindī. Le *sāniḥ* a ainsi pu être compris comme une « idée qui vient » ou une « occasion »⁸⁶³. De l'idée à l'action, Kindī établit l'ordre causal suivant :



Le *sāniḥ* doit être quelque chose comme un stimulus mental, une excitation de l'esprit qui déclenche le mouvement de la pensée. On serait tenté de dire que la stimulation est à la pensée ce que la tendance est au mouvement, une cause réelle, prochaine et instantanée de son action. La pensée est d'abord passive : le stimulus mental, le *sāniḥ*, est la condition du mouvement de pensée (*intiqāl*), depuis l'imagination reproductrice jusqu'au raisonnement réflexif. En particulier, sous son impulsion, l'imagination est mise en mouvement par force, contrainte à se déplacer (*intiqāl*) ou à se contenir en soi (*taḍabbuṭ*), et ce mouvement ou ce repos ont deux causes : 1) la force de l'âme qui résiste à cet excitant : plus elle est forte, plus elle tient l'imagination à volonté ; 2) la force de l'impression de la forme dans l'imagination, qui empêche aussi le libre jeu de l'imagination. Plus les facultés corporelles ont de fortes perceptions, moins elles sont capables d'en avoir de faibles (X, 20). L'âme est donc excitée par une espèce d'énergie spirituelle de quantité et d'intensité variables, qui

863

traduction M. Allard (« L'Épître de Kindī sur les définitions », in <i>Bulletin d'études orientales</i> , t. 25, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 1972, p. 36).	traduction D. Gimaret (« L'Épître des définitions attribuée à Kindī », in <i>Al-Kindī, cinq Épîtres</i> , CNRS, Paris, 1976, p. 37).
<p>« La suggestion (<i>al-khāṭir</i>) – c'est ce qui est causé par l'idée qui vient (<i>al-sāniḥ</i>).</p> <p>La volonté (<i>al-irāda</i>) – c'est ce qui est causé par la suggestion.</p> <p>La mise en œuvre (<i>al-isti'māl</i>) – c'est ce qui est causé par la volonté.</p> <p>Il se peut aussi que cette mise en œuvre soit la cause de nouvelles suggestions et on a alors un cercle. Un tel cercle est nécessairement lié à toutes les causes qui sont l'acte du Créateur. C'est pourquoi nous disons que le Créateur a fait ses créatures telles que certaines sont pour d'autres des idées qui viennent, que certaines sont pour d'autres produites, et que certaines sont pour d'autres mises en mouvement.</p> <p>La volonté de l'être créé – c'est une puissance de l'âme qui, à partir d'une idée qui vient, penche vers la mise en œuvre ».</p>	<p>« L'idée : ce qui a pour cause l'occasion.</p> <p>La volonté : ce qui a pour cause l'idée.</p> <p>L'acte : ce qui a pour cause la volonté. Il peut être (lui-même) cause d'autres idées, et cela fait un cercle qui relie l'ensemble de ces causes, lesquelles sont l'action du Créateur. Et c'est pourquoi nous disons que le Créateur, Puissant et Grand, fait être Ses créatures occasions les unes pour les autres, se mouvant les unes vers les autres.</p> <p>La volonté de la créature : c'est une faculté psychique qui incline à l'acte lors d'une occasion qui (l') y incline ».</p>

produit une influence plus ou moins impressionnante, selon qu'elle est plus ou moins faible (aucune trace mnésique), moyenne (impression d'une trace, mais libre jeu de l'imagination) ou forte (fixation et conservation d'une trace mais sans émotion de l'âme) (X, 22). C'est un événement de ce genre qui provoque l'imagination, le raisonnement, mais aussi la vision prophétique (X, 19)⁸⁶⁴ : vision d'images, en face-à-face ou derrière un voile, audition de voix etc. jusqu'à la vision de la face de Dieu et l'audition de son Verbe. A ce moment, la pensée est une pensée-éclair, une illumination (*ishrāq*), un quasi mouvement instantané : c'est un court-circuit du mouvement réflexif. Ce n'est plus un processus graduel, c'est un événement ponctuel.

b. Combinaison de mouvements

A l'occasion de l'abrégé d'astronomie (VI, 29), on a vu que Rāzī mettait en question la complexité de la théorie d'un mouvement aussi simple que le mouvement circulaire uniforme, à partir de tant de mouvements si diversement combinés (cinq mouvements, en fonction du système concentrique des sphères et de la combinaison de leurs orbites). Pour rappel, non seulement 1) un même corps ne peut se mouvoir de plusieurs mouvements différents à la fois, mais 2) quand un mobile se meut dans le sens inverse d'un autre mobile de référence lui-même en mouvement, il se peut que le premier soit à l'arrêt quand le deuxième est en mouvement et réciproquement. Or, comme on l'a vu, pour Ṭūsī, un même corps ne se meut pas à la fois de plusieurs mouvements divers, mais d'un seul et même mouvement composé. En effet, divers mouvements peuvent se combiner, de telle sorte que le mouvement global soit la somme ou la différence des mouvements combinés. Certes leur somme ne forme pas un seul et même mouvement *par essence*, mais elle n'en forme pas moins *un seul et même* mouvement. Ainsi, un même mobile peut bien être mu de plusieurs mouvements simultanés. Mais, malgré la multiplicité des causes de mouvement, l'unité de mouvement, de direction, de but, est préservée. Si cela concerne des mobiles corporels, cette idée est généralisable aux mouvements de l'âme.

Et en effet, c'est l'âme elle-même qui est mue de mouvements non seulement divers, mais contraires. Il y a un véritable conflit des facultés de l'âme, provoqué par le jeu de diverses forces d'attraction et de répulsion (*al-quwwa al-nafsāniyya mutajādhiba mutanāfi'a*). La raison tire l'âme vers le haut, quand la sensation et l'imagination, la concupiscence et l'ire la tirent vers le bas. L'âme est portée du côté du mouvement le plus fort : quand la sensation l'emporte, tout le reste suit, et ainsi la force du mouvement et de la tendance peut soustraire telle faculté de l'âme à son acte propre (X, 11)⁸⁶⁵. C'est l'imagination surtout qui, par sa position médiane, est sujette aux mouvements contraires, vers l'extérieur (*ẓāhir*) sous l'empire des sens, ou vers l'intérieur (*bāṭin*) sous l'empire de la raison : quand le mouvement de telle faculté est trop faible, elle sert au lieu d'être servie. Or la condition de la sagesse métaphysique (inspiration ou révélation), c'est que la raison domine l'imagination et la sensation (X, 14)⁸⁶⁶. A cette condition, l'esprit cesse de se laisser distraire par des choses sans intérêt et se dispose à recevoir des lueurs d'inspiration.

Il est frappant de voir Rāzī employer ici le même argument, toutes choses étant égales par ailleurs, contre la possibilité de la vision métaphysique par une faculté physique (en l'occurrence le sens interne). Une vision consiste en ce qu'une soudaine inspiration (*sāniḥ*) venue du monde

⁸⁶⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 441.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, pp. 434-435.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, pp. 436-437.

métaphysique, court-circuitant la raison, fait irruption dans l'imagination comme par infraction, et se fraye jusqu'à la mémoire et au sens commun, en y marquant une impression plus ou moins forte. C'est que le mouvement de l'âme est plus forte de ce côté que du côté du monde sensible. Oui, mais, d'abord, pour Rāzī, il n'y a guère de sens à *voir (mushāhada)* l'invisible (ce qui n'existe pas dans le monde extérieur) (X, 13)⁸⁶⁷. Passons. Surtout, de même qu'un corps mobile ne peut être animé de deux mouvements à la fois, une même faculté de l'âme ne peut faire deux choses (*shāghilān*) à la fois : quand elle est occupée d'un côté, elle ne peut l'être de l'autre. Deux objections s'opposent à une théorie philosophique naturaliste de la vision mystique :

- du côté du substrat : le sens commun reçoit ou bien des sensations, ou bien des images, mais pas les deux ;
- du côté de l'agent : l'imagination créatrice ou bien sert les autres facultés, ou bien accomplit son acte de composition et décomposition de formes, mais pas les deux.

L'idée est toujours la même : un sujet de perception n'a pas la capacité de recevoir les formes de deux côtés différents, de l'extérieur et de l'intérieur ; une faculté active n'a pas la capacité de s'occuper des autres et de son acte propre. Bref, une même chose ne peut être mue dans deux directions à la fois.

De là, de deux choses l'une : ou bien, au point de vue de la qualité, un petit substrat peut bien recevoir de grandes formes, et dès lors, au point de vue de la quantité, un même sujet doit aussi pouvoir en recevoir plusieurs : le sens commun doit pouvoir recevoir deux espèces de formes, respectivement intérieures et extérieures, sans confusion mentale. Ou bien, un petit substrat comme la partie de cerveau qui est le siège du sens commun ne peut recevoir les images grandioses du monde invisible (X, 14).

Ṭūsī accorde que l'âme ne peut être mue dans plusieurs directions à la fois : quand l'âme se dirige d'un côté, elle ne peut se diriger de l'autre. C'est exactement la même histoire qu'avec la combinaison de mouvements dans un même mobile : la combinaison d'actions d'une même faculté annule leur multiplicité en dirigeant celle-ci vers un unique but. Il faut bien voir que le conflit des facultés et le jeu d'attraction et de répulsion est le fondement de l'explication naturaliste des visions surnaturelles : aussi la théorie combinatoire des mouvements permet-elle d'expliquer que l'âme se dirige d'un seul côté, tout en étant sujette à des mouvements contraires simultanés, sans contradiction. La somme des mouvements internes de l'âme décide de sa direction : vers le monde spirituel ou vers le monde matériel, vers le haut ou vers le bas, élévation ou chute.

c. *Voyage spirituel et conjonction mystique*

Cette assimilation de la pensée et du mouvement trouve son achèvement dans le thème du voyage spirituel (*sulūk*). Le chapitre 9, « Les étapes (spirituelles) des sages », présente le sage sous la figure d'un pérégrin : la recherche de la vérité prend la forme d'un voyage. C'est à la fin du voyage, à l'arrivée qui est conjonction à Dieu (*wuṣūl*), que notre commentateur récapitule les étapes spirituelles du voyage (IX, 17). Si nous prenons la chose par sa fin, c'est que la forme du voyage nous intéresse plus que son contenu, qui est un résumé de techniques soufies :

Il nous reste à évoquer la raison du nombre de ces paragraphes et des étapes qu'il énumère. Je dis donc que tout mouvement a un début, un milieu, une fin. Or si l'intervalle entre le début, le passage

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 436.

au milieu et l'arrivée à la fin n'a pas lieu d'un seul coup, chacun a aussi un début, un milieu, une fin, ce qui donne neuf étapes au total. Le Maître compose donc, après un paragraphe sur l'exercice spirituel, neuf sections qui contiennent l'énumération de ces étapes :

- Les trois premiers, parmi lesquels il compte (1) le début de la conjonction (*awwal al-ittiṣāl*), qu'on appelle moment (*waqt*), (2) sa maîtrise (*tamakkun*), où on y arrive en dehors des situations d'exercices spirituels (*irtiyāq*) et (3) sa stabilité (*istiqrār*), où on cesse d'être en transe (*istifzāz*), constituent les étapes initiales du voyage.
- Les trois suivants, parmi lesquels il compte (1) le renforcement de la conjonction (*izdiyād al-ittiṣāl*), qu'il appelle le passage du moment à la quiétude (*sakīna*), (2) sa maîtrise, où l'on dissimule la trace qu'on y est arrivé par celle qu'on n'y est pas encore et (3) sa stabilité, où on y arrive quand on veut, constituent ses étapes médianes.
- Les trois derniers parmi lesquels il compte (1) l'accomplissement de la conjonction (*huṣūl al-ittiṣāl*) sans volonté (*'adam al-mashī'a*), (2) sa stabilité sans exercice (*'adam al-riyāḍa*), (3) son maintien (*thubūt*) sans contemplation de soi (*'adam mulāḥaḍat al-nafs*), constituent les étapes finales.⁸⁶⁸

C'est ainsi toute l'initiation spirituelle du sage qui prend la forme du voyage. Si l'on admet que le sage est un philosophe soufi, le voyage est devenu l'image de la vie philosophique. Dans ce résumé, on voit une homologie structurelle entre le voyage spirituel soufi et les degrés de perfection de l'âme rationnelle théorique (III, 12) :

	Puissance	Facultés de l'âme rationnelle théorique	Voyage spirituel mystique	
			Étapes	Sous-étapes
Début	Faculté (<i>quwwa</i>)	Intellect matériel	Moment	Volonté
Milieu	Disposition (<i>isti'dād</i>)	Intellect habitus	Quiétude	Maîtrise
Fin	Pouvoir (<i>qudra</i>)	Intellect en acte/ intellect acquis = Conjonction à l'Intellect agent	Néant (<i>fanā'</i>) = Conjonction au Réel	Stabilité

Certaines expressions du commentateur ne trompent pas : par exemple, la recherche (*ṭalab*) qui est le principe du perfectionnement intellectuel n'est pas sans évoquer la volonté (*irāda*) qui est le principe de la pérégrination soufie ; l'*habitus* de l'intellect, faculté de penser les intelligibles seconds acquis grâce à l'exercice de la réflexion, n'est pas sans rappeler la maîtrise acquise par l'exercice spirituel (*tamakkun*) ; si l'intellect en acte est la faculté qui peut penser les intelligibles « quand elle veut », l'état stable de la quiétude, qui introduit au dernier stade de la conjonction, permet de se joindre « quand on veut » etc. Le schème inépuisable du progrès continu, de l'échelle graduelle du perfectionnement, s'applique une fois encore.

Nous croyons que ce schème est décisif pour comprendre la transformation du modèle philosophique accompli par les *Ishārāt*. La forme y correspond au fond : l'ouvrage lui-même est conçu comme un parcours. C'est probablement pour cette raison que Ṭūsī gomme le plan surajouté par Rāzī dans son commentaire : la structure est seconde par rapport au mouvement. Un plan, c'est rigoureusement, quelque chose qui empêche de penser. De là, il n'est peut-être pas pertinent, si ce

⁸⁶⁸ *Ibid.*, pp. 417-418.

n'est pas absurde, de s'essayer à un commentaire thématique, et systématique, des *Ishārāt* : c'est sans doute déjà s'installer dans le contresens.

Enfin, il faut toujours avoir à l'esprit que la grande leçon que Ṭūsī tire de la philosophie, c'est qu'il y a une homologie entre le mouvement et la pensée, c'est-à-dire que, tout être potentiel ayant besoin d'une cause extérieure d'actualisation, de même qu'un mobile a besoin d'un moteur pour être mu, la pensée a besoin d'un maître pour connaître. Au *muḥarrrik* dans l'ordre du mouvement correspond un *mukammil* dans l'ordre de la connaissance⁸⁶⁹. La pensée, c'est une espèce de mobile auquel il faut donner la chiquenaude qui la mette en branle. D'ailleurs, c'est ce lieu commun qui, couvrant toute l'œuvre de Ṭūsī en dépit de ses incohérences, et la traversant de part en part, lui donne son fil directeur : il n'est pas jusqu'à son autobiographie spirituelle, le *Sayr wa sulūk*, qui ne prenne la forme d'un voyage. Le philosophe est un *viator* sur la voie de la vérité.

C. Qu'est-ce que la philosophie ?

1. Une nouvelle image de la pensée : le *'irfān*

Avicenne introduit un nouveau personnage conceptuel qui, sous le nom de *'arif*, désigne le nouveau philosophe, et justifie toute l'entreprise des *Ishārāt*. Nous ne nous amuserons pas à disputer sur la traduction qu'il convient de donner à ce terme, et qui fait infailliblement donner dans le ridicule. Nous rendons cela tantôt par « spirituel », tantôt par « mystique », tantôt par « sage », tout simplement, terme qui s'il présente l'inconvénient de n'être pas exact, est encore peut-être le moins ridicule. Si l'on se contentait d'une simple transposition littérale, « gnostique » ferait très bien l'affaire et dirait peut-être le mieux ce dont il s'agit. Mais comme il s'y attache une doctrine assez éloignée de celle de notre auteur, nous n'en abuserons pas. Ne jouons pas sur les mots, et voyons plutôt la chose.

Avicenne distingue trois états dans la recherche de la vérité (IX, 2) :

On appelle ascète celui qui se détourne des plaisirs et des biens de ce monde. Dévot, celui qui observe scrupuleusement les pratiques culturelles, prière, jeûne etc. Sage, celui qui conduit sa pensée à la sainteté de la Toute-puissance, toujours prêt à être illuminé en son cœur de la lumière de la Vérité. D'ailleurs chacun de ces personnages n'exclut pas les autres.⁸⁷⁰

Quand on désire (*ṭalab*) quelque chose, c'est en évitant ce qui en éloigne, et en poursuivant ce qui en rapproche, qu'on arrive à l'obtenir (*wijdān*). Ainsi, si l'on cherche la vérité, c'est en renonçant aux plaisirs et aux biens de ce monde, et en accomplissant certaines pratiques, qu'on finit par la trouver.

Cela fait donc trois états dans la recherche la vérité :

- l'ascèse (*zuhd*) : condition négative de privation par laquelle on fuit les obstacles à la recherche de la vérité ;
- la dévotion (*'ibāda*) : condition positive par laquelle on poursuit les actions favorables à la recherche ;
- la sagesse (*ma'rifa*) : fin de la recherche et début de la découverte de la vérité.

⁸⁶⁹ Ṭūsī, *Contemplation and Action*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 1998, pp. 29-30.

⁸⁷⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 400.

Ces trois états peuvent exister dans les individus séparément, mais aussi ensemble en un même individu. Or, ces trois conduites (qui ne distinguent pas seulement trois sortes d'hommes, mais peuvent se mêler et se confondre en un seul) se distinguent par les buts qu'elles poursuivent. De ce point de vue, il n'y a même plus tant trois que deux sortes d'hommes : à savoir ceux qui agissent par intérêt et les autres (IX, 3). Il y a alors une différence de nature, selon que les deux pratiques (ascèse et dévotion) sont ou non composées avec le savoir théorique authentique (la sagesse) : pratique de privation et pratique du culte, sans connaissance de la vérité, se réduisent pour ainsi dire à un simple rapport marchand de commerce (*mu'āmala*) ou de salariat. Ces deux pratiques, quoique distinctes, n'en poursuivent pas moins un même but : acheter son salut. « Ainsi, les deux actions sont différentes, mais le but est le même. »⁸⁷¹

Mais, accompagnées de sagesse, les pratiques d'ascèse et de dévotion sont des moyens d'arriver à découvrir la vérité. L'ascèse permet, eu égard à la vérité, d'ôter les obstacles sur la voie de la vérité pour incliner le sage vers son seul but et, eu égard aux illusions, de les mépriser au regard de la vérité. La dévotion permet quant à elle de discipliner les désirs et l'imagination, pour les orienter du monde des corps au monde de l'intellect, et d'en faire une habitude, pour éviter tout conflit fait à la raison quand le sage aperçoit enfin ce monde. A ces conditions, la raison (avec d'ailleurs toutes les facultés inférieures de l'âme à sa suite) peut regagner son monde.

C'est, comme on va le voir, surtout pour cette sorte d'hommes, l'ascète et/ou le dévot, en tout cas l'homme intéressé à son salut comme à un profit marchand, que la prophétie, la *sharī'a* et le dogme de la rétribution sont faits. C'est dire en quelle considération il faut tenir la révélation ! Le Ciel défend de vrai certains contentements, mais on trouve avec lui des accommodements...

Mais, pour le sage, son but est tout autre : il cherche la vérité pour elle-même (IX, 5)⁸⁷². Si les autres aiment Dieu pour autre chose (leur salut), le sage aime Dieu pour lui-même. Le sage connaît la vérité. Or qui la connaît la désire (*irāda*), et s'y dévoue (*ta'abbud*). Le culte ne précède plus la connaissance, mais la suit : leur rapport s'est inversé chez le sage. Cette idée est fondamentale : la science divine précède la pratique religieuse. La pratique religieuse sans la science divine, l'amour de Dieu sans la connaissance du Réel sont aveugles. Autant dire que le croyant « pratiquant », comme on dit, qui n'a pas la première idée de science métaphysique, est une sacrée andouille. Dans l'ordre des choses, la perception précède le désir. Or voilà que notre benêt aime sans même savoir ce qu'il aime. Plaisante idée. Cette attitude est pourtant la plus répandue au monde. A l'inverse, le sage a la bonne idée de savoir d'abord ce qu'il adore, avant de l'adorer⁸⁷³. Qui plus est, s'il aime la vérité, c'est

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 401.

⁸⁷² Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 405-407.

⁸⁷³ La « dévotion » (*'ibāda*) porte en soi à la fois pratique du culte et attitude d'adoration. On pourrait ainsi trouver à redire à la doctrine d'Avicenne : le fidéisme semble témoigner là contre. L'amour précède la connaissance. Mieux : la méconnaissance est la condition même de l'amour. On n'aime d'abord que ce qu'on ne connaît pas. L'amour ne se soutient que du mystère. L'amour et la foi ont ceci en commun qu'elles tiennent du pari. J.-L. Marion appelle cela « l'avance » : « puis-je aimer, moi le premier ? ». « [...] J'aime le premier, sans autre raison que celui que je me risque à aimer, sans attendre sa réponse, sans présumer la réciprocité, sans même le connaître » (nous soulignons) (Marion, J.-L., *Le Phénomène érotique, Six méditations*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2003 ; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essais, Paris, 2004, p. 144). « La connaissance ne rend pas l'amour possible, puisqu'elle en découle. » (*ibid.*, p. 150). On ne saurait retourner plus complètement la position d'Avicenne. Plaisante idée, malgré tout, maintiendrait celui-ci : c'est la foi des ignorants. Cela dit, l'un et l'autre auteurs se rejoignent sur ceci : c'est qu'on aime d'abord l'absent. Et là, c'est plus compliqué, quand on est dans la position d'Avicenne, de soutenir qu'on aime l'absent (l'invisible ou le mystère, *al-ghayb*), que pourtant on perçoit. C'est tout son problème – tout le problème des *Ishārāt* : comment « l'homme connaît l'invisible (*ittīlā' al-ghayb*) ». Mieux : comment il voit (*mushāhada*) l'invisible. Mais Avicenne se met dans les difficultés, en soutenant à la fois que (1) la volonté est le signe de l'imperfection (on ne désire que ce qu'on n'a

pour elle-même, et non pas pour autre chose : s'il veut autre chose, c'est encore en vue de la vérité. Dès lors, au point de vue théorique comme au point de vue pratique, le sage n'a pas d'autre but que la vérité. Non seulement le sage ne connaît pas le vrai pour autre chose que lui-même, mais il ne l'adore pas davantage pour autre chose.

Ainsi, au point de vue théorique, il place la *vérité* au-dessus de la *connaissance de la vérité* : car si la connaissance est désirée pour elle-même, on professe le dualisme (connaissance *et* vérité) ; et si la connaissance est un moyen en vue de la vérité, la vérité est une fin en soi. Mieux : le sage se distingue des autres hommes non seulement par le fait qu'il place la vérité au-dessus de la connaissance, mais qu'il *ne* place *que* la vérité au-dessus de la connaissance : si le savant veut la vérité pour elle-même, les autres ne désirent connaître qu'à d'autres fins – en vue d'une récompense.

Au point de vue pratique, c'est la même chose. Le rapport du culte à la vérité n'est pas équivoque. Ce n'est pas seulement la connaissance, mais le culte, qui est subordonné à la vérité. D'abord parce que, *en tant que vérité*, elle ne peut qu'être aimée ; ensuite, parce que, *en tant que culte*, aimer la vérité est le plus parfait rapport à ce parfait objet. Bref, le sage ne désire rien que la vérité *pour elle-même* et s'il désire autre chose, c'est *par accident* et *en vue de la vérité*.

Il y a là un conflit d'interprétation entre Tūsī et Rāzī. Pour ce dernier, le culte que le sage rend à Dieu s'explique, selon trois degrés successifs et progressifs :

- 1) par le perfectionnement de son âme (stade de l'amour de Dieu comme rapport sublime de l'homme à Dieu) ;
- 2) par un de ses attributs (stade de l'amour de Dieu en tant que désirable par soi) ;
- 3) par la vérité même (stade de l'amour de Dieu pour lui-même).

Problème : si le sage aime Dieu pour se perfectionner, il n'aime donc pas la vérité pour elle-même, mais pour lui. Ce doit donc être un contresens, selon notre commentateur. Non, comme on l'a vu, le but du savant est contraire au but de l'ignorant : il n'aime la vérité ni par désir, ni par crainte, ni en vue de la récompense ni par peur du châtement, mais pour elle-même.

Le pur amour de Dieu est-il possible ? Dieu ne peut être voulu pour lui-même « selon certains » : car la volonté consiste à incliner vers ceci plutôt que cela : il n'y a de volonté que quand on peut choisir entre deux extrêmes possibles. La volonté est un attribut qui ne peut se rapporter qu'à des possibles, et non pas au nécessaire. Pire : même pour les philosophes, malgré qu'ils en aient, on ne peut vouloir Dieu même. D'abord, il y aurait ce premier stade de l'amour de Dieu où le sage aimerait Dieu non pour lui-même, mais pour se perfectionner. Mais surtout, si Rāzī y voit ce premier stade, c'est qu'il se fait plus philosophe que les philosophes. En effet, selon leurs principes mêmes, vouloir, c'est vouloir se perfectionner. Au chapitre 6, c'est en vertu de ce principe qu'Avicenne nie l'attribut divin de la volonté. C'est sur ce principe qu'il fonde toute sa critique de la théologie d'un Dieu volontaire, depuis la Genèse jusqu'à la Providence. En effet, si je veux quelque chose, c'est qu'il vaut mieux pour moi l'avoir que ne l'avoir pas (en première intention, je veux la *possession de l'objet*). Or si je veux posséder l'objet, c'est que tout ce qui veut cherche à se perfectionner (en seconde intention, je veux *mon propre perfectionnement*). Donc si je veux Dieu, je ne veux pas (vraiment) Dieu, mais plutôt me perfectionner moi-même : le but dernier de la volonté

pas), (2) le plaisir est perception (les êtres les plus parfaits s'aiment d'autant plus qu'ils se perçoivent mieux), et (3) la perception est occurrence ou présence réelle (on ne perçoit que ce qu'on possède). C'est pour cela que Tūsī doit ajouter, comme on l'a vu, que l'objet aimé est « présent d'une certaine manière, absent d'une autre ».

n'est pas Dieu, mais le perfectionnement de soi. Or, ici, on nie ce principe, pour faire de Dieu un objet qu'on peut vouloir pour lui-même, nécessairement (il ne peut qu'être aimé) et essentiellement (il se fait aimer pour soi). Par conséquent, si le pur amour de Dieu est possible, il faut admettre que 1) la volonté ne se rapporte pas qu'aux possibles, et 2) toute volonté n'est pas volonté de se perfectionner. La conception philosophique de l'amour *pour* Dieu ruine celle de la volonté *de* Dieu (et vice-versa). Au choix : soit il n'y a pas de pur amour de Dieu, soit Dieu peut être un agent volontaire. Ṭūsī résout le problème par un autre biais : c'est que c'est la volonté *d'agir* qui implique la possibilité du choix et le désir de perfectionnement. Or, ici, l'objet de la volonté n'est pas une action : c'est la vérité elle-même.

Loin que l'ascèse et la dévotion ne soient le fait que des hommes imparfaits, ce sont aussi des moments par lesquels l'homme parfait doit d'abord passer, mais qu'il lui faut enfin dépasser. Passant des étapes du voyage spirituel à celles de l'arrivée au terme du voyage, qui est la conjonction à Dieu, il doit en faire la critique, et se faire le juge des imperfections de toutes les étapes qui précèdent l'arrivée. Ascèse et dévotion sont des conditions dans la recherche de la vérité, mais plus on s'en approche, plus ce sont des obstacles à la vérité (IX, 18)⁸⁷⁴. La condition devient obstacle :

- 1) l'ascèse, purification des obstacles à la vérité, accorde positivement trop aux privations pour elles-mêmes : c'est donc un divertissement (*shighl*) ;
- 2) la dévotion, soumission de l'âme perverse à l'âme tranquille, fait reposer le salut de l'âme sur l'obéissance de telle de ses parties à telle autre : c'est donc une faiblesse (*'ajz*) ;
- 3) même la sagesse peut préférer la connaissance pour elle-même à la vérité, et le savant, avoir à choisir entre soi et la vérité : ce sera donc orgueil (*tiyh*) et perplexité (*ḥayra*).

Or il ne peut y avoir de salut (*khalāṣ*) qu'en la vérité pour soi.

Notons bien ceci qu'au ch. 8, quand le personnage du *'arif* fait son entrée en scène pour la première fois, c'est, sur la question du sort des âmes dans la vie dernière (VIII, 11-18) : son sort contraste avec celui de l'intelligent pervers, ignorant dépravé, et de l'idiot. Au ch. 9, son rapport à Dieu contraste avec celui de l'ascète et du dévot. De là à penser que l'ascète et le dévot sont ou bien des pervers, ou bien des idiots, il n'y a pas loin. Au choix : les bondieusards ont l'honneur d'être ou bien seulement bêtes, ou bien encore bêtes et méchants. Il y a tout lieu de croire qu'ils ne sont que bêtes, car le sage a été ascète et dévot à ses débuts : on veut croire qu'il n'a pas été tout à fait méchant. Pourtant, comme on va le voir dans la suite, il exerce sa volonté et discipline ses désirs : il n'est déjà plus non plus tout à fait une bête. Et en plus, il calcule son intérêt : il n'a déjà plus non plus la franche naïveté et la crédulité bonasse, bien pardonnables, du simple d'esprit, dépourvu d'arrière-pensée et d'ailleurs bien incapable de fourberie. Alors quoi ?

On n'est pas autrement surpris si ces hypocrites entretiennent un rapport mercantile au bonheur et à leur propre salut⁸⁷⁵. Il faut voir que la description de ce rapport fait écho à l'attribution

⁸⁷⁴ *Ibid.*, pp. 418-419.

⁸⁷⁵ Cela dit, pour être tout à fait honnête, Ṭūsī juge l'ascèse et la dévotion sans doute moins sévèrement qu'Avicenne. En effet, il les assimile à l'alliance (*tawallā*) et à la rupture (*tabarrā*), qui sont les plus hauts degrés d'amour et de haine que puisse éprouver le fidèle avant la connaissance de Dieu, dans la doctrine nizarite (voir *Tawallā wa tabarrā*, in Ṭūsī, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, Londres, 2010, p. 26). Cependant, il ne les assimile que d'une certaine manière : ces noms désignent la même chose mais pas sous le même rapport (*bi-l-i'tibār*). Faut-il entendre que l'ascèse et la dévotion ne désignent que les états préliminaires de l'amour et de la haine, parfaits en l'alliance à Dieu et en la

de la générosité aux principes supérieurs au début du ch. 6 (la générosité consiste à « donner ce qu'il faut mais *pas en vue d'une récompense* »). Le faux dévot aime son Dieu *en vue d'une récompense*. Il y a un monde entre lui-même et ce qu'il aime, ou prétend aimer. Il ne peut d'ailleurs même pas le comprendre, tant il lui est étranger : alors, l'aimer, pense-t-on. Jusque dans son amour de Dieu, il faut que « ça rapporte ». Mais peut-on croire que ces marchands dans l'âme ne soient que des bêtes ? Cet esprit du commerce et des affaires perd les âmes aussi sûrement que la peste détruit les corps. Plût au ciel qu'il fût aussi passager qu'une épidémie.

2. L'exercice spirituel

Au commencement était la volonté (*irāda*). Tel est le principe de la recherche de la vérité et le moteur du voyage spirituel vers Dieu. Aussi celui qui s'engage dans la voie de la sagesse est-il appelé « prétendant » ou « postulant », « aspirant » ou « soupirant », serions-nous presque tenté de dire (littéralement, un « volontaire », *murīd*)⁸⁷⁶. Pour notre compte, nous l'appellerions volontiers un amateur, dans la mesure où ce terme s'entend en deux sens : apprenti et amoureux. Or ce désir, quand il aurait pour objet le plus parfait, à savoir Dieu ou la vérité, doit être poli. La sagesse implique un apprentissage de la discipline du désir : l'exercice spirituel (*riyāḍa*). La première condition de la sagesse est la purification du désir. Pour ainsi dire, l'exercice spirituel est au sage en devenir ce que le culte cagot est à l'ignorant indécrottable. Voici, rapporté *in extenso*, le commentaire de Ṭūsī (IX, 8)⁸⁷⁷ :

Ce paragraphe entend montrer que l'amateur a besoin d'exercice et expliquer les buts de celui-ci. Avant de commencer à commenter, je précise ce qu'est l'exercice spirituel. Je dis : dresser (*riyāḍa*) des bêtes, c'est les empêcher d'engager les mouvements que le dresseur ne leur a pas inculqués (*irtiyāḍ*) et les forcer à faire ceux qu'il leur a inculqués, pour leur apprendre à obéir (*al-ṭā'a*). Or, si la faculté animale, principe des perceptions et des actions animales en l'homme, n'a pas pris l'habitude (*malaka*) d'obéir à la faculté rationnelle, elle est comme une bête indomptée, poussée vers ce qui lui plaît (*mulā'im*) tantôt par le désir, tantôt par la colère, eux-mêmes excités par l'imagination et l'estimation, tantôt parce qu'un souvenir leur revient, tantôt parce qu'elles reçoivent une sensation extérieure. Elle reçoit par ces mobiles (*dawā'ī*) divers mouvements animaux et elle se subordonne la faculté rationnelle pour obtenir ce qu'elle veut : elle est instigatrice (*ammāra*), agit selon des principes incohérents, et se subordonne la raison, malgré celle-ci et contre l'ordre des choses.

Mais si la faculté rationnelle lui apprend à réprimer les imaginations, estimations, sensations et actions qui excitent le désir et la colère, et qu'elle la force à agir conformément à la raison pratique, jusqu'à ce qu'elle ait appris à obéir, à la servir, elle la soumet à ses ordres (*amr*) et lui fixe des limites (*nahī*). La raison est tranquille (*muṭma'inna*), elle n'agit pas sous l'effet de principes incohérents, et toutes les autres facultés lui sont subordonnées et soumises.

Entre ces deux états, il y en a divers autres qui dépendent de l'hégémonie de l'une sur l'autre. Parfois, la faculté animale suit ses appétits en désobéissant à la faculté rationnelle, puis elle s'en veut et se blâme elle-même : elle est pénitente (*lawwāma*). On appelle ces facultés : âmes « instigatrice », « pénitente », « tranquille », au regard de la peinture qu'en fait la révélation divine.

Ainsi, l'exercice spirituel de l'âme met un frein à ses désirs et l'oblige à obéir à son maître (*mawlā*). Autant de buts rationnels, autant d'exercices spirituels : parmi eux, les exercices rationnels (*al-aqliyya*) qu'on trouve dans la philosophie pratique, les exercices traditionnels (*al-sama'iyya*) qu'on appelle le culte légalitaire (*al-ibāda al-shar'iyya*) et, catégorie la plus subtile (*adaqq*), les exercices

rupture avec le monde ? Avicenne serait plus sévère. C'est qu'il voit trop la commune présupposition que ces deux pratiques partagent avec les prescriptions de la religion légalitaire : un Dieu avant tout rétributeur. Le Dieu de ces hommes de religion ne vaut guère plus que le Dieu de la foule.

⁸⁷⁶ C'est même pourquoi Dieu ne peut pas être « le Voulant ». Vouloir, c'est bon pour le débutant, l'étudiant, qui court après la sagesse qui lui manque.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, pp. 410-414.

spirituels (*al-ʿārifin*). En effet, les spirituels ne veulent rien d'autre que la face de Dieu (*wajh Allāh*), tout le reste n'étant que divertissement (*shāghil*).

Ainsi, leur exercice empêche l'âme de se tourner vers autre chose que la Vérité première et la force à se diriger vers elle, pour qu'elle prenne l'habitude (*malaka*) d'avancer vers elle et de rompre avec le reste. Evidemment, tout exercice spirituel est de fait compris dans ce dernier, mais non réciproquement, à ceci près que ces exercices ne sont pas les mêmes à toutes les étapes de leur parcours initiatique (*sulūk*) : ils commencent par leurs formes les plus grossières (*ajall*) pour finir par les plus subtiles (*adaqq*). Voilà ce que j'ai à dire sur l'exercice spirituel. Revenons à notre objet.

Je dis : l'exercice n'a qu'un seul but ultime : acquérir la perfection véritable (*nayl al-kamāl al-ḥaqīqī*). Mais cela dépend de la possession d'une condition positive, la disposition, qui dépend elle-même de l'absence d'obstacles, lesquels peuvent être extérieurs ou intérieurs. Ainsi, à cet égard, l'exercice poursuit trois buts : tout écarter, hormis la vérité, de la voie de l'amour (*mustann al-īthār*), à savoir éliminer les obstacles extérieurs ; soumettre l'âme instigatrice à l'âme tranquille, pour que l'imagination et l'estimation penchent du côté inférieur au côté sacré et que toutes les autres facultés soient forcées de les suivre, à savoir éliminer les obstacles intérieurs, c'est-à-dire les pulsions animales qu'on vient d'évoquer ; purifier le cœur (*talṭīf al-sirr*) pour qu'il soit en éveil (*tanabbuh*), à savoir actualiser la disposition à acquérir la perfection, car le cœur ne peut se rapporter à une chose subtile qu'en le devenant lui-même. Or la finesse du cœur (*lutf al-sirr*) désigne sa disposition à se représenter avec rapidité les formes de la raison, et à recevoir avec facilité les choses divines qui excitent le désir (*shawq*) et l'extase (*wajd*).

Puis après avoir évoqué les buts de l'exercice, le Maître expose les moyens d'atteindre chacun d'eux. Pour le premier, il n'y a qu'un seul moyen : l'ascèse véritable (*al-zuhd al-ḥaqīqī*), c'est-à-dire celle des spirituels, qui consiste à se détacher de tout ce qui divertit le cœur de la vérité, comme on l'a vu, ce qui est clair. Pour le deuxième, il y en a trois : d'abord, le culte (*ibāda*) secondé par la réflexion (*fikr*), autrement dit celui qui est pratiqué par les spirituels. L'avantage d'associer la réflexion au culte, c'est que le culte fait suivre l'âme par le corps tout entier, donc si l'âme se tourne du côté de la vérité par la réflexion, c'est l'homme tout entier qui avance vers la vérité. Sans cela, le culte est cause de malheur, d'après le Coran : « Malheur à ceux qui prient tout en étant négligents dans leurs prières » (107 : 4-5). Si ce culte permet d'arriver au second but, c'est qu'il discipline aussi d'une certaine manière les penchants de celui qui le rend en connaissance de cause (*al-ʿābid al-ʿārif*), et les facultés de son âme, pour les tirer par habitude du côté de l'erreur au côté de la vérité, comme on l'a vu.

Ensuite, second moyen : les mélodies (*alḥān*), qui le permettent par essence et par accident. Par essence, parce que, si l'âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭiqā*) s'y livre, c'est parce qu'elle admire les compositions harmonieuses et les accords réglés de la voix, qui est la matière de la parole (*al-nuṭq*). Ainsi, elle néglige d'utiliser les facultés animales dans les buts qui leur sont propres : ce sont même elles qui la suivent. Donc les mélodies lui rendent service. Par accident aussi, parce que le discours qu'elles comportent favorise la réceptivité de l'âme par ses images (*awḥām*), dans la mesure où elles contiennent une imitation (*muḥākāt*) à laquelle l'âme incline par nature. Ainsi, si c'est un sermon d'exhortation (*wāʿiz*) qui appelle à chercher la perfection, l'âme est avertie de ce qu'il faut faire et elle domine les facultés qui l'agitent et les soumet.

Troisième moyen : le discours d'exhortation lui-même, discours persuasif qui fait adhérer à ce qu'il faut faire pour la tranquillité de l'âme (*sukūn al-nafs*), car il admoneste l'âme et l'appelle à maîtriser ses facultés, surtout quand il est associé à quatre conditions. Une du côté du locuteur : son honnêteté (*zakīy*), car c'est pour ainsi dire la preuve qu'on peut lui faire confiance, tandis que quand on donne des conseils sans les mettre en pratique, le discours ne porte pas ses fruits, parce que l'action trahit la parole. Les trois autres conditions, du côté du discours lui-même : l'expression (*lafz*), à savoir un style éloquent, c'est-à-dire exprimant de manière agréable et claire la perfection dont on veut parler, sans qu'il y ait un mot à y ajouter ni à en supprimer, comme si c'était un moule où le sens avait été fondu. Ensuite, le mode d'expression (*ḥayʿat al-lafz*) : un ton suave, car la douceur de la voix donne à l'âme une disposition qui favorise sa réceptivité, alors que sa dureté lui en donne une qui l'empêche. C'est pourquoi les tons ont diverses influences sur l'âme : à chaque sorte correspondent diverses dispositions de l'âme. Les médecins et les orateurs s'en servent pour soigner les maladies de l'âme et produire par la persuasion les effets voulus en vertu de ces correspondances. Enfin, du côté du sens (*maʿnā*) : être de bon sens (*ʿalā samt rashīd*), c'est-à-dire conduire à une prompte adhésion, utile à l'amateur au cours de sa pérégrination. Sache que le sermon d'exhortation est ce qu'on appelle en rhétorique un « pilier » (*amūd*) et les conditions ci-dessus qui s'y rapportent, et qui sont des moyens de persuasion, des « degrés » (*istidrājāt*).

Quant au troisième but, il a deux conditions favorables. D'abord, une réflexion subtile (*al-fikr al-laṭīf*), c'est-à-dire équilibrée en qualité, en quantité et dans le temps. Les états du corps, comme le fait d'avoir trop ou trop peu mangé etc., ne divertissent pas l'âme de la perception de la raison, car quand on s'exerce beaucoup à réfléchir ainsi, cela donne à l'âme une disposition qui la prépare à percevoir facilement ce qu'elle cherche. Ensuite, l'amour chaste (*al-'ishq al-'afīf*). Sache qu'il y a chez l'homme deux sortes d'amour : au sens propre, qu'on a déjà vu, et au sens figuré, lequel, à son tour, peut être platonique (*naḥsānī*) ou bestial (*ḥayawānī*). L'amour de tête (*naḥsānī*) est celui dont le principe est l'affinité substantielle (*mushākala fī l-jawhar*) de l'âme de l'amant à celle de l'être aimé. Celui-là admire les qualités de l'aimée, en grande partie, parce que ce sont des signes qui expriment son âme. L'amour bestial est celui dont le principe est l'appétit bestial, la poursuite du plaisir bestial : l'amant admire l'aimée surtout pour sa silhouette, sa physionomie, son teint, ses traits et sa ligne, parce que ce sont des qualités de son corps.

Par l'amour chaste, le Maître indique le premier sens figuré, parce que le second est une conséquence de l'hégémonie de l'âme instigatrice, grâce à laquelle elle asservit la faculté rationnelle. Or il est souvent associé à la luxure (*fajūr*) et à l'envie (*ḥirṣ*). Au contraire, le premier adoucit l'âme et la polit, la transporte (*dhāt wajd*) et l'attendrit, la détache des soucis mondains et la détourne de tout hormis son aimée, fondant tous ses intérêts en un seul. C'est pourquoi il est plus facile d'entreprendre le véritable objet de l'amour quand on aime ainsi qu'autrement, car il n'y a plus à se détourner d'une multitude d'obstacles. Voilà ce que veut dire la tradition : « Quand on aime, chastement, en silence et à en mourir, on meurt en martyr. »⁸⁷⁸

Récapitulons. On a une définition, d'abord : l'exercice est un dressage de l'âme. On exerce son âme comme on dresse une bête. C'est que la bête est en l'homme, sous les traits de l'âme corporelle. La raison et les sens se disputent l'hégémonie de l'âme. Aussi l'exercice est-il la discipline des penchants ou la soumission des sens à la raison. Ṭūsī interprète ici la psychologie philosophique à la lumière des trois sortes d'âmes coraniques :

- *al-naḥs al-ammāra (li-l-sū')* : l'âme perverse (12 : 53) ;
- *al-naḥs al-lawwāma* : l'âme pénitente (75 : 2) ;
- *al-naḥs al-muṭma'inna* : l'âme tranquille (89 : 27).

Il y a trois sortes d'exercices, différents par leur but :

- les exercices rationnels, *'aqliyya* (d'après la philosophie pratique) ;
- les exercices traditionnels, *naqliyya* (d'après le culte légalitaire, *al-'ibāda al-shar'iyya*) ;
- les exercices spirituels.

Ces derniers particulièrement ont pour unique objet Dieu. Mais tous ces exercices en général, à la vérité, n'ont qu'un but : la perfection véritable. Or il y faut plusieurs conditions nécessaires : 1) l'une positive : la disposition ; 2) l'autre négative : l'absence d'obstacles, internes (l'âme perverse ou pulsions bestiales) ou externes (les illusions, vanités et soins du monde), enfin 3) la purification du cœur (actualisation de la disposition à la perfection).

Après la fin viennent les moyens :

- 1) l'ascèse véritable (l'ascèse du spirituel) ;
- 2.1) un culte réfléchi (la dévotion du spirituel) ; 2.2) la musique (*alḥān*) ; 2.3) des conseils (*al-kalām al-wā'iḥ*), soumis à quatre conditions : i) l'honnêteté de l'orateur, ii) la qualité de l'expression, iii) le ton de l'expression, iv) la rectitude du sens.
- 3.1) une réflexion subtile (*al-fikr al-laṭīf*) et 3.2) un amour chaste (*al-'ishq al-'afīf*).

⁸⁷⁸ *Ibid.*, pp. 411-414.

On n'a guère de peine à voir que ces trois moyens correspondent respectivement aux trois attitudes religieuses possibles à l'homme : ascèse, dévotion, sagesse, ici ordonnées selon un parcours initiatique. Le sage aura d'abord eu, pour devenir sage, à être un ascète et un dévot. Ici se trouvent noués tout à la fois les thèmes de la motion de désir, du mimétisme de la fantaisie, du conflit des facultés de l'âme, de la quête de perfection enfin. L'exercice spirituel fait passer de la bête à l'homme : c'est un entraînement quasi martial, qui doit préparer aux combats intérieurs de l'âme une issue heureuse.

3. Les deux voies de la philosophie : le penser abstrait et l'expérience concrète.

a. Une « sagesse supérieure »

Il ne suffit pas que l'exercice de la philosophie pratique soit absorbé par l'exercice spirituel mystique. Si la nouvelle philosophie doit passer par l'exercice spirituel, c'est qu'elle ne se réduit pas à la science, mais à un savoir qui est une pratique. Si elle valorise la vision directe (*mushāhada*), par le biais de l'intuition, ou mieux, de la faculté suprasensible, c'est qu'elle ne se réduit pas à une connaissance abstraite, mais est une expérience vécue. Ṭūsī accuse à partir de l'œuvre d'Avicenne le dédoublement de la philosophie en théorie et intuition, démonstration et vision, recherche rationnelle et expérience vécue. Il n'est pas pour rien dans la fixation d'un lieu commun qui traverse ensuite toute la philosophie islamique : la philosophie ne peut se soutenir que par ses deux ailes, la philosophie théorique et la mystique, mais qui ne sont pas sur un même plan ; la mystique vient suppléer la théorie au-delà de ses limites. La philosophie moderne du *'irfān* prend la relève de la philosophie ancienne de la *falsafa*, représentée par la tradition péripatéticienne, symbole de la philosophie théorique, de la seule raison, et de ses limites.

A l'occasion du quatrième mystère qu'on a vu au début de notre chapitre, Avicenne fait allusion à une mystérieuse philosophie métaphysique, qui serait une sagesse supérieure, parfois appelée « théosophie » (*al-ḥikma al-muta'aliyya*) :

S'il y a bien quelque chose de mystérieux (*mastūr*) qu'indique une certaine réflexion, mystérieux sauf pour les métaphysiciens confirmés (*al-rasīhīn fī l-ḥikma al-muta'aliyya*), c'est que [ces corps] ont, en plus d'intellects séparés, qui sont pour eux comme des principes, des âmes rationnelles non imprimées dans leur matière, mais liées à elle d'une certaine manière, comme nos âmes à nos corps et que c'est par ce lien qu'elles acquièrent une vraie perfection.⁸⁷⁹

L'enjeu est l'explication de la connaissance possible du monde invisible (X, 9). La condition de cette connaissance est que l'âme soit le sujet de représentations et de volitions à la fois universelles et particulières. Ce qui n'est pas impossible. La preuve : quelle est la condition des mouvements célestes ? Des âmes célestes, sujets de représentations et de volitions à la fois universelles et particulières.

Ṭūsī creuse ici l'écart entre l'ancienne et la nouvelle philosophie :

Il fait relever cette question d'une sagesse « supérieure » (*muta'aliyya*), parce que la philosophie péripatéticienne est une pure philosophie théorique (*ḥikma baḥṭhiyya širfa*), or de telles philosophies ne sont parfaites, en plus de la recherche et de la réflexion (*ma'a l-baḥṭh wa l-naẓar*), que par le

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 432.

dévoilement et le goût (*bi-l-kashf wa-l-dhawq*), car la philosophie qui comporte ces deux choses est supérieure à la première.⁸⁸⁰

Le commentaire peut paraître un peu plat, mais il a le mérite de n'être pas extravagant : sagesse « transcendante » ne veut pas dire on ne sait quelle sagesse venue d'ailleurs, « d'en haut », tombée du ciel. Non, cela veut juste dire qu'une philosophie qui conjoint l'intuition à la démonstration est *supérieure* à une philosophie seulement démonstrative. Point. Il n'y a pas à chercher plus loin, et surtout pas de quoi faire tourner les tables. Ṭūsī, ésotériste certes, mais avec modération, a le bon goût de n'être pas un enragé de sciences occultes. Les mathématiques sont bien une science occulte, si l'on entend par là qu'elles professent une vérité intelligible invisible à l'œil. Avicenne, ce n'est pas Mme Blavatsky. Il faut arrêter le délire.

N'en déplaise aux amateurs de délires mystiques et autres envolées poético-métaphysiques, *il n'y a pas de « théosophie »*. La philosophie « suréminente » n'est pas une sagesse « transcendante » (s'il l'on entend par là l'étude d'objets transcendants à partir de principes transcendants), il suffit qu'elle soit une sagesse « supérieure ». Par quoi il faut entendre : supérieure à la philosophie théorique. L'intuition est « au-dessus » de la démonstration (rappelons-nous le commentaire du paragraphe sur le plaisir et la peine: la science de ce qui devrait être vu *ne vaut pas* (littéralement: *n'atteint pas le degré de*) la vision. Un degré au-dessus, un degré en-dessous. Il n'y a rien de plus dans la sagesse *muta'āliyya*. « *Muta'āliyya* » porte donc non pas tant sur le *principe* ou les *objets* de la connaissance que sur le *mode* de connaissance (la sagesse n'est « transcendante » ni au sens où elle provient des influences du monde de l'intellect, ni au sens où elle serait la connaissance de formes suprasensibles, elle est supérieure au sens où la connaissance intuitive est plus certaine que la connaissance démonstrative). Certes, la supériorité de ce mode de connaissance tient bien aussi à ses principes et à ses objets. Mais de manière seconde. Soit dit aux amateurs d'exotisme arabe et de folklore enturbanné.

En tout cas, de même que la philosophie pratique est comprise dans la pratique spirituelle mystique, non réciproquement, la philosophie théorique est comprise dans la sagesse spirituelle mystique, non réciproquement. Ce ne sont pas donc pas seulement leurs conclusions qui divergent : dans le monde de l'âme, les intelligibles sont inscrits d'une seule manière sous une forme particulière selon la doctrine péripatéticienne, ou sous une forme à la fois universelle et particulière, selon la doctrine avicennienne. Ce sont aussi leurs méthodes. Et si les conclusions divergent, c'est précisément parce que ces méthodes divergent.

Ṭūsī introduit déjà cette distinction, d'une manière bien plus appuyée qu'Avicenne, dans le chapitre d'eschatologie, dans le contexte de la définition du plaisir et de la peine (VIII, 8) :

On peut bien être certain que quelque chose est un plaisir, et cependant, n'en avoir aucun désir, quand on n'a pas cette chose qu'on appelle du goût (*dhawq*).⁸⁸¹

Ṭūsī y voit déjà l'introduction du lexique soufi :

Les visionnaires (*ahl al-mushāhada*) appellent l'expérience du plaisir intellectuel le goût (*dhawq*), opposé à l'épreuve (*muqāsāt*).⁸⁸²

On passe ainsi sans transition du couple de concepts philosophiques et théologiques plaisir (*ladhdha*)/ peine (*alam*) à celui de goût (*dhawq*) et d'épreuve (*muqāsāt*) spirituels. Non, mieux : la

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 433.

⁸⁸¹ *Ibid.*, pp. 373-374.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 374.

jouissance soufie est l'équivalent du plaisir intellectuel des philosophes, du bonheur théorique, n'est-ce pas merveille ?⁸⁸³ Et cependant, il faut distinguer la connaissance rationnelle par jugement (*khabar*) et l'expérience de vision mystique (*mu'āyana*). C'est que :

La connaissance de ce qui devrait être vu ne vaut pas sa vision (*al-'ilm bi-mā min shā'nihi an yushāhada la yablagh darajat al-mushāhada*). C'est pourquoi l'on dit que le jugement (*khabar*) n'est pas comme la vision (*al-mushāhada*) et l'on place le degré de la science de la certitude (*'ilm al-yaqīn*) en-deçà du degré de l'expérience de la certitude (*'ayn al-yaqīn*).⁸⁸⁴

Où l'on observe une collusion du lexique soufi et du lexique nizarite. Mais, ce faisant, nos auteurs, qui se croient sans doute originaux, ne font que revenir au sens originel de la philosophie. Philosophie théorique, c'est-à-dire contemplation. Philosophie pratique, c'est-à-dire sagesse.

Il n'y a pas à s'étonner de ce tournant mystique de la philosophie avicennienne. Il a été dès longtemps préparé, sur le plan même du concept. D'abord par celui de *ḥuṣūl*, en théorie de la perception (III, 7) : il faut la présence (*ḥuṣūl*) de la représentation de la chose à l'entendement. Ou plutôt, non pas seulement de la représentation, mais de la chose même, pour Ṭūsī. Concept repris avec variation dans la théorie de l'amour des âmes célestes (VI, 10) : l'âme céleste désire posséder (*ḥuṣūl*) une ressemblance à l'intellect. En matière de connaissance : présence d'une représentation de la chose connue à l'intellect théorique. En matière de désir : possession d'une imitation de la chose voulue par l'intellect pratique. Dès ce moment, la rupture avec le péripatétisme est déjà consommée et c'est à l'occasion de ce mystère, le troisième (VI, 13), que Ṭūsī voit une invitation à dépasser Aristote :

Il faut donc que l'âme du ciel soit séparée et rationnelle par essence, qu'elle meuve le ciel par l'intermédiaire d'une forme animale, qu'elle produit et imprime en lui, comme le font nos âmes rationnelles. C'est ce qu'indique le Maître quand il dit : « si tu cherches la vérité en y réfléchissant bien », c'est-à-dire par l'exercice de la méditation et l'exercice spirituel (*bi-l-jahd fī l-ta'mmul wa bi-l-irtiyāq*), non par conformisme (*bi-l-taqlīd*) avec la tradition péripatéticienne, « peut-être un mystère t'apparaîtra-t-il », à savoir que l'âme céleste soit séparée, « clair » après que tu auras pris connaissance des états de ton âme, « obscur » avant que tu n'aies conçu les états de l'âme céleste.⁸⁸⁵

L'expérience de la fruition mystique a été enfin préparée par la théorie éthique du sentiment de plaisir et de peine. En effet, le plaisir est défini à la fois, comme on l'a vu, comme 1) une perception et 2) une possession, *naʿl*, comportant le fait d'atteindre au but (*iṣāba*), plus une expérience affective, *wijdān*, à la fois *sentiment* et *jouissance* : où l'on voit déjà la connaissance théorique (perception) suppléée par l'expérience de la chose même. Perfection et bien relatifs sont « le fait pour une chose d'en obtenir une autre qui devrait lui appartenir, c'est-à-dire le fait pour une chose d'en obtenir une autre qui lui convient » (*ḥuṣūl shay' li-mā min shā'nihi an yakūn dhalika l-shay' lahu, ay ḥuṣūl shay' yunāsib shay'^{an} wa yaṣlah lahu aw amr yalīq bihi bi-l-qiyās ilā dhalika l-shay'*). Mais même alors, je ne jouis que percevant la perfection et le bien pour moi, non encore en soi. Or, dans l'initiation soufie, l'amour de Dieu (*wajd*) est à la fois découverte de l'objet recherché et

⁸⁸³ Le piquant de cette interprétation, c'est que, comme on l'a vu dans notre chapitre de psychologie, le soufi Qūnawī proteste avec force que le « goût » des spirituels n'est pas si spirituel que cela : c'est un plaisir tout ce qu'il y a de plus sensible... Ṭūsī n'est vraisemblablement pas de très bonne foi sur cette affaire. A moins qu'il ne soit intimement convaincu que le plaisir soufi est bien purement spirituel, mais que celui-ci ne connaît même pas la nature de son plaisir.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 374.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 194.

jouissance, jouissance et extase (*wijdān*) dans le lexique soufi. Et c'est là seulement que je jouirai de la perfection, du bien et du vrai pour eux-mêmes.

Le dépassement du péripatétisme est préparé, encore, par le concept de *wuṣūl*. Ici aussi, il y a une longue chaîne signifiante qui traverse l'ouvrage, depuis la question du continu (*ittiṣāl*) en physique jusqu'à la question de la conjonction à Dieu (*wuṣūl*) (IX, 17), en passant par le sentiment de plaisir et de peine, où la jouissance est définie comme une accession (*wuṣūl*) à l'objet du désir (VIII, 3), par un jeu subtil de reprise avec variation. Sous ce rapport, les expériences cosmique du désir et éthique du plaisir sont fort semblables : si je peux *percevoir* une chose par une *forme* correspondante, je ne peux *posséder* que *la chose même*. Et si je peux percevoir un objet agréable, je ne me plais qu'à percevoir l'existence et la possession de cette chose même (*wuṣūl*).

Bien plus, il n'y a même de perception pleine et entière de l'objet de connaissance que par une possession pleine et entière (*wuṣūl*) de l'objet du désir, et donc de passion pleine et entière (plaisir et joie) que par la pleine possession de l'objet : la « passion authentique » (*al-īshq al-ḥaqīqī*) consiste à jouir de la *représentation de la présence d'une certaine essence*, l'être aimé lui-même, en personne (*al-ibtihāj bi-taṣawwur ḥuḍūr dhāt, mā hiyya al-ma'shūqa*). Mais même la passion inauthentique, quand elle est forte, ainsi celle des âmes rationnelles, célestes ou humaines, n'échappe pas à la règle. Car même si ces âmes sont sujettes au désir et, de là, à la souffrance, « cette peine est bien plaisante (*al-adhā ladhīdh⁸⁸⁶*) ». Car aimer est certes bien une souffrance, mais aussi déjà une jouissance, car être marqué de l'empreinte de ce qu'on aime, c'est déjà le signe qu'on l'a possédé (« la possession d'un signe [de l'être aimé] est le signe de la possession, *wuṣūl al-athar athar al-wuṣūl* »). Ne se croirait-on pas dans un film de F. Truffaut (« Vous êtes belle. Si belle que vous regarder est une souffrance. - Hier vous disiez que c'était une joie. - C'est une joie. Et c'est aussi une souffrance ») ? Le signe de cette possession et le symptôme de ce mal d'aimer, c'est le chatouillement. Si l'on se rappelle le paragraphe de Rāzī sur le plaisir et la peine dans le *Muḥaṣṣal*, pour les mu'tazilites, c'est l'exemple même qui démontre que la peine est un phénomène perceptif : car un même acte, se gratouiller, peut être vu comme un plaisir ou une peine selon l'état du sujet, sain ou malade. « Attention. Ne confondons pas. Est-ce que ça vous chatouille ou est-ce que ça vous gratouille ? »

Le désir veut l'accroissement de la joie, c'est-à-dire la réduction du clivage entre le sujet et l'objet, « d'une certaine manière présent, d'une autre absent »⁸⁸⁶. Tant qu'il y a un désir, il y a dualité, il y a distance, il y a séparation (sujet/objet). Et tant qu'il y a séparation, il y a démangeaison : ça me chatouille, ça me gratouille. La destination ou fin du mouvement consiste à résorber le deux en un. Tant qu'il y a un désir, on est aussi éloigné de Dieu qu'il est possible : on n'est ni un (sans opposition), ni parfait (sans privation), ni autosuffisant (sans besoin). La fin du désir, la possession réelle, doit sceller la réconciliation avec soi-même dans le maximum d'unité : perception de soi, plaisir à soi, amour de soi, sans scission ni séparation : à l'image de la connaissance-jouissance divines. La plénitude enfin retrouvée (ça chatouille moins – mais ça chatouille encore, quand on est un homme).

C'est cette relation d'objet qui distingue le bienheureux du misérable : l'homme en route vers la perfection est poussé par un tel désir de cette perfection qu'il n'est pas satisfait qu'il ne l'ait complètement obtenue (*al-wuṣūl al-tāmm ilayhi*), alors que ceux qui sont mus par d'autres motifs (la recherche de l'éloge, le désir de reconnaissance etc.) sont satisfaits d'atteindre à ces buts partiels et

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 390.

y arrêtent leur course : l'ambition manque cruellement d'ambition par rapport au désir le plus pur, et le parvenu ne parviendra jamais (VIII, 16)⁸⁸⁷.

b. *La conjonction à Dieu*

Ṭūsī a été déçu par la philosophie parce qu'elle s'arrête au seuil de la sagesse et de la certitude, c'est-à-dire la connaissance de la vie future et de Dieu. Or les *Ishārāt* fournissent la matrice d'une sagesse qui supplée ces limites de la raison. L'intégration du soufisme à la philosophie est une ouverture à cette connaissance.

Ainsi, en *Ishārāt* IX, 19, toutes les étapes de la gnose sont ainsi résumées⁸⁸⁸ :

« La sagesse commence par une séparation, un détachement, un renoncement et un rejet. Elle s'approfondit par le recueillement, des attributs de la Vérité, dans la personne qui y aspire d'un cœur sincère. Elle aboutit à l'Un. Halte là. »

Le Maître résume dans ce paragraphe toutes les étapes des sages. Je dis : on sait bien chez les mystiques que quand on est imparfait, on a deux moyens de se perfectionner : se polir et se parer, non moins que les malades guérissent par deux moyens : en étant purgés et revigorés. La première est négative, la seconde positive. Polir son âme, on appelle cela se purifier. Chacune comporte plusieurs degrés.

Ceux de la purification (*tazkiyya*) se trouvent cités. Le Maître les range dans ce paragraphe en quatre degrés : séparation, détachement, abandon, rejet. Séparer (*tafrīq*, forme intensive de *firq*), c'est diviser deux choses sans donner plus d'importance à l'une qu'à l'autre (par exemple quand on se fait une raie dans les cheveux). Détacher (*naḥq*), c'est secouer quelque chose pour en écarter autre chose d'indigne pour elle (comme on époussette un vêtement). Renoncer (*tark*), c'est abandonner, céder quelque chose. Rejeter (*raḥq*), c'est abandonner avec indifférence et désintérêt.

Or la sagesse commence par la séparation entre la personne du sage et tout ce qui le détourne de la Vérité telle qu'en elle-même. Puis par le détachement de sa personne des traces de ces divertissements, par exemple de l'inclination et de l'intérêt qu'elle a pour eux, pour se perfectionner en se dépouillant de tout ce qui n'est pas Vrai, la communion avec la Vérité. Puis le renoncement à la quête de perfection pour soi-même. Enfin le rejet de soi-même tout entier. Voilà les diverses étapes de la purification.

Quant à la mise en beauté (*tahliyya*), dont le Maître va parler, il en mentionne les étapes dans le paragraphe suivant. On peut les résumer ainsi : quand le sage a rompu avec lui-même pour se rejoindre à la Vérité, il voit tout pouvoir absorbé en Son pouvoir, par quoi tout ce qui se peut faire est déterminé, toute science absorbée en Sa science, à laquelle nul être n'échappe, toute volonté absorbée en Sa volonté, à laquelle rien de possible ne peut résister. Et même toute existence, toute perfection de l'existence, procèdent de Lui, émanent de Lui. La Vérité devient alors les yeux par lesquels il voit, les oreilles par lesquelles il entend, le pouvoir par lequel il fait, le savoir par lequel il sait, l'existence par laquelle il est. La nature du sage devient alors réellement formée des attributs de Dieu, exalté soit-Il. C'est cela que veut dire : « la sagesse s'approfondit par le recueillement, des attributs de la Vérité, dans la personne qui y aspire d'un cœur sincère ». Puis, après cela, il constate qu'il y a plusieurs attributs etc. au regard de leur multiplicité, mais qu'ils sont identiques rapportés à leur unique source. Ainsi, sa science, qui est de son essence, est identique à sa puissance, de son essence, et identique à sa volonté, et ainsi de suite des autres attributs.

Puisque rien d'autre n'existe par essence que Lui, il n'y a pas d'attributs qui seraient extérieurs à Son essence, ni d'essence qui serait sujet des attributs, mais tout n'est qu'une seule chose. Qu'il soit loué, celui qui a dit : « Dieu est unique ! » (4 : 171), car il n'est rien d'autre que Lui. C'est cela que veut dire : « la sagesse aboutit à l'Un ». Alors il ne reste plus ni attribut ni sujet, ni voyageur ni chemin à parcourir, ni sujet ni objet de connaissance : c'est la station de l'arrêt (*wuqūf*).

⁸⁸⁷ *Ibid.*, pp. 383-384.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, pp. 419-420.

Pour Ṭūsī, il n’y a pas de doute possible : le parcours initiatique (*sulūk*) proposé au chapitre 9 est une formation au soufisme. Et c’est en termes soufis qu’il interprète le paragraphe : « les mystiques savent bien (*mashhūr bayna ahl al-dhawq*) » le moyen de perfectionner les déficients : de même que les malades sont guéris, négativement, par des purges (*tanqiyya*), positivement, par des fortifiants (*taqwiyya*), les hommes imparfaits se perfectionnent, respectivement :

- 1) négativement, par une purification (*takhlīl* ou *tazkiyya*), c’est-à-dire, de proche en proche :
 - 1.1) une séparation (*tafrīq*) = séparation de soi des êtres illusoire ;
 - 1.2) un détachement (ou, littéralement, une secousse, *naḥḍ*) = détachement de leurs sales effets sur soi (désirs et soucis du monde) → désir de perfectionnement de soi ;
 - 1.3) un renoncement (*tark*) = renoncement au désir de perfectionnement de soi⁸⁸⁹ ;
 - 1.4) un rejet (*rafḍ*) = rejet de soi ;
- 2) positivement, par une sublimation (*taḥlīl*) :
 - 2.1) recueillement (*jamʿ*) = absorption intégrale (*istighraq*) dans les attributs divins (puissance, science, volonté) → possession réelle des attributs divins (*al-ʿārif mutakhalliḳ bi-akhlāq Allāh bi-l-ḥaqīqa*) ;
 - 2.2) arrêt/connaissance (*wuqūf*) = identification de tous les attributs à l’ « existence essentielle » (*wujūd dhātī*) → tout un (*al-kull shayʿ wāḥid*), « Dieu n’est qu’un dieu (*innamā Allāh ilah wāḥid*) ».

Autrement dit, il n’existe plus rien d’autre que Dieu. Il ne reste plus ni sujet, ni objet, ni pôle actif, ni pôle passif, ni en termes d’attribution, ni en termes de progression, ni en termes de connaissance (*wāṣiḥ/mawṣūf, sālik/maslūk, ʿārif/maʿrūf*).

Après qu’on sait que la connaissance n’a pas de valeur pour elle-même, on arrive à la fin du voyage (IX, 20), la conjonction à Dieu (*wuṣūl*)⁸⁹⁰, à travers les degrés qu’on a dits :

- les degrés de la purification (*takhlīl* ou *tazkiyya*) des choses créées, contenus finis qui sont des attributs négatifs, par où l’on voyage vers Dieu ;
- les degrés de la sublimation (*taḥlīl*) par les contenant infinis qui sont les attributs divins positifs, par où l’on voyage en Dieu jusqu’à disparaître dans l’unité divine (*fanāʿ fī l-tawḥīd*).

<i>Tazkiyya</i> (« purification »)	<i>Taḥlīl</i> (« sublimation »)
Voyage vers Dieu (<i>sulūk ilā Allāh</i>)	Voyage en Dieu (<i>sulūk fī Allāh</i>)
Acquisition des attributs divins négatifs (<i>al-awṣāf al-ʿadamīyya</i>)	Acquisition des attributs divins positifs (<i>al-umūr al-wujūdiyya = al-nuʿūt al-ilāhiyya</i>)
Négation des choses créées (<i>khalqīyyāt</i>)	Affirmation des choses divines (<i>al-ilāhiyyāt</i>)
Négation de contenus finis	Existence du contenant infini

Ṭūsī réfère cette pensée d’Avicenne au verset coranique : « Dis : si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, la mer serait assurément tarie avant que ne tarissent les

⁸⁸⁹ Qu’on se rappelle qu’en *Ishārāt* IX, 5, Rāzī faisait du perfectionnement de soi le premier stade de l’amour de Dieu, ce que Ṭūsī contestait : non, le sage ne désire rien que Dieu, et rien pour lui-même. Si l’on en croit le commentaire de IX, 19, il faut se rendre à l’évidence : avant que d’aimer Dieu, même le sage se sera d’abord aimé lui-même. Ce n’est qu’au cours de sa pérégrination qu’il perd peu à peu le goût de soi et qu’il finit par s’oublier lui-même pour quelque chose de plus grand que lui.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, pp. 420-421.

paroles de mon Seigneur » (18 : 109). Tout se passe comme si ce verset voulait illustrer, en contrastant l'écrit et la parole divine, pour ainsi dire la Table et le Calame d'une part, le Verbe d'autre part, le « saut » par lequel le sage passe de la négation des déterminations finies de l'être créé à l'affirmation de l'être incréé, indéterminé (après la négation des déterminations finies), infini. L'homme fini peut devenir infini.

Ces derniers stades du mouvement sont indicibles : le sage s'est absenté à lui-même et séparé de son corps ; or plus aucune faculté ne peut percevoir le genre d'objets propre à la faculté suprasensible : qui désire la vérité doit s'efforcer (*yajtahid*) d'y arriver par la vision intuitive (*'iyān*) plutôt que la rechercher par la démonstration (*burhān*). Le *fanā'*, anéantissement de soi en Dieu, est la perfection dernière de l'homme.

Ce commentaire est surprenant : il laisse entendre que la philosophie théorique joue sa partie pendant la première moitié de l'initiation spirituelle du soufi. Ce n'est pas banal : le soufi est d'abord un philosophe spéculatif. La démonstration a son rôle à jouer au cours des degrés de la purification et n'est mise en échec qu'au seuil des degrés de la sublimation : alors l'œil prend le relai de la langue.

On pourrait croire que *l'ittiṣāl* ne mérite sans doute pas d'être appelé une union à proprement parler. Ce doit être à dessein qu'Avicenne parle d'*ittiṣāl* : *ittiṣāl* n'est pas *ittiḥād*. Ainsi, l'unité divine serait sauve : la simple conjonction laisse subsister l'unité divine dans son unité pure et sans mélange. Signalons une difficulté.

On voit ainsi la théorie du continu (*ittiṣāl*) traitée comme il se doit en physique, dans le cadre de la réfutation des théories atomistes (*Ishārāt* I, 6-8)⁸⁹¹. La grandeur (*miqdār*) est définie par Ṭūsī, au sens courant, comme quantité et, au sens technique, plus spécifiquement comme quantité continue. Lequel continu (*ittiṣāl*) est lui-même défini ensuite comme :

- propriété d'une chose, indépendamment de tout rapport à une autre, telle qu'on peut y supposer des parties ayant une limite commune ; le continu (*muttaṣil*) se dit en plusieurs sens :
 - différence spécifique de la quantité ;
 - forme corporelle au principe du corps mathématique – appelée « étendue » (*imtidād*) en un sens figuré ;
 - corps mathématique même ;
- propriété d'une chose, dans son rapport à d'autres, telle que :
 - en tant que grandeur, elle ait une limite commune avec une autre grandeur ;
 - en tant que corps, elle soit mue par un autre corps.

Le continu ne peut être affecté ni par le continu ni par le discontinu : affecté par une discontinuité, il n'est déjà plus (continu) ; affecté par une continuité, il s'auto-affecte (ce pourquoi, en l'occurrence, si on appelle « continu » la corporéité, en tant que forme du corps en général, pourtant sujette à la discontinuité en tant que principe du corps mathématique étendu, ce n'est qu'en un sens figuré : en devenant discontinue, la forme n'a déjà plus la continuité en vertu de laquelle elle est ce qu'elle est, *huwiyyatuhā al-ittiṣāliyya*, ce n'est déjà plus elle, qui n'existe plus, qui est discontinue, mais autre chose). D'où la nécessité de distinguer la discontinuité qui n'existe encore qu'en puissance (susceptible d'affecter du continu encore existant) de celle qui survient en acte (anéantissant ce continu déjà plus existant). Cependant, le sujet de la discontinuité potentielle ne peut pas être le

⁸⁹¹ *Ibid.*, pp. 51-78.

continu lui-même. D'où la nécessité de distinguer la matière (sujet du continu et du discontinu) et la forme du corps en général (dont la continuité est l'essence même).

La seconde partie des *Ishārāt* commence ainsi par un chapitre physique dont l'un des premiers objets est de prouver l'existence de la matière comme substrat du continu (*ittiṣāl*), et finit par un chapitre mystique, dont l'un des derniers objets est de fixer la destination et la fin du mouvement spirituel vers la vérité par la conjonction à Dieu (*wuṣūl*). On commence par le continu matériel et on finit par la conjonction spirituelle. Or il apparaît d'après les principes philosophiques mêmes que le rapport entre continuité et unité est tout sauf clair. Selon la théorie physique du continu, quand survient une discontinuité, elle affecte la chose dans son unité, et l'affectant dans son unité, elle l'affecte dans son existence même – c'est même pourquoi elle la détruit : la pure étendue (*imtidād*) est une et indivisible (I, 7), cependant que c'est le corps composé qui subit la division lequel, une fois qu'il a été divisé, devient autre qu'il n'était (I, 8). La discontinuité crée la multiplicité dans le substrat qu'elle affecte. A l'inverse, et à bonne distance de là, on voit tout le mouvement des sciences soufies anéantir tout ce qui maintient la dualité pour l'absorber et le résorber dans l'unité. On peut donc résumer ainsi le mouvement de la deuxième partie des *Ishārāt* : on part des conditions de formation de la multiplicité à partir de l'unité dans le monde des corps, pour finir par les conditions du retour à l'unité à partir de la multiplicité dans le monde des âmes. A la disparition du corps continu affecté par la discontinuité répond à distance la disparition du soi séparé du Réel, par la conjonction. Or, si l'on en croit la leçon de physique, continuité veut dire unité : la division du continu est la négation d'une unité. Ce qui n'est plus un *continu* n'est plus un continu.

Certes, on pourrait objecter que, dans l'intervalle, à l'inverse, Avicenne appelle *ittiṣāl* la relation spécifique de l'intellect humain à l'intellect agent. Or ce n'est pas une union réelle mais une relation qui laisse subsister les deux termes de la relation dans une relative indépendance. Bien plus, la relation spécifique de l'intellect à l'intelligible n'est pas une union réelle – et en l'occurrence la négation de *ittiḥād* est explicite (*Ishārāt* VII, 11). Et même, comme on l'a vu, les soufis y sont explicitement critiqués par Ṭūsī et, une fois n'est pas coutume, mis du même côté que les péripatéticiens, pour ce qu'ils soutiennent la même idée absurde d'unification (en noétique, il s'agit de l'identité de la pensée, du sujet pensé et de l'objet pensé) :

[Avicenne] soutient que c'est un énoncé poétique inintelligible (*qawl shi'rī ghayr ma'qūl*). Il l'attribue à la poésie, parce que cela relève de l'imagination et à cause de cela, la plupart des mystiques (*muta'allihūn*) et des soufis (*mutaṣawwifa*) croient que c'est un fait bien réel. Puis il tâche de prouver que c'est faux.⁸⁹²

Cela semble plaider en faveur de l'idée que continuité et conjonction (*ittiṣāl*) ne signifient pas union (*ittiḥād*), et que c'est à dessein que le philosophe use de l'un ou l'autre terme selon le contexte, parce qu'il les distinguerait, même si jamais il ne les oppose.

Oui, mais, cette objection semble réfutée en maints endroits par l'usage que fait Avicenne de ces termes. Certes, celui-ci récuse la possibilité même d'une union substantielle (*ittiḥād*) et montre qu'une chose ne peut devenir (identique à) une autre. Problème : il reconnaît ailleurs (du moins Ṭūsī le fait à sa place) que l'union réelle de l'âme et du corps forme l'unité d'un vivant (VI, 9) : c'est par là que les passions de l'âme, inspirées d'impressions de l'intellect, impulsent les mouvements du corps. D'ailleurs, si cela ne suffisait pas, on a aussi vu qu'il y a au moins un cas où l'être pensant, son penser et sa pensée sont réellement identiques : dans la connaissance de soi. La conscience de soi ne tolère pas la dualité réelle et l'objectivation de soi pour soi : c'est même le seul cas de connaissance où le

⁸⁹² *Ibid.*, p. 323.

sujet, l'objet et l'acte soient réellement identiques, et l'indice que la connaissance de la chose même, non médiatisée par une forme extérieure inhérente à un substrat extérieur, est possible. Ensuite, on a vu le mal défini comme la décomposition d'une totalité organique, *ittiṣāl* (VI, 23) : or on ne voit pas que la continuité du corps malade soit autre que l'unité du vivant sensible. Le mal consiste justement dans une division, une rupture d'unité (*tafarruq*). On a la confirmation une fois de plus, s'il en était besoin, qu'unité et continuité sont coextensives. Enfin et surtout, dans le cas qui nous occupe de la « conjonction à Dieu », il faut noter ceci. Une chose ne peut devenir (identique à) une autre. Soit. Or Dieu n'est pas une substance, pas même une chose. Il a une « réalité » (*ḥaqīqa*) sans toutefois être une « chose » (*shay'*) : cela laisse intacte la possibilité d'une union réelle. On pourra nous accuser de jouer sur les mots. Allons donc plus loin : comme si cela ne suffisait pas, dans l'extinction en Dieu (*fanā'*), l'homme nie sa propre personne, il renonce à son essence singulière (*dhāt*). Qu'on ne dise pas, enfin, que l'union du soi et du Réel affecterait l'unité de Dieu. En vain prétendra-t-on que l'âme contemple Dieu à la fin du voyage : le sujet et l'objet ne sont plus qu'un. Si la dualité (sujet/objet) se maintient, ce n'est pas par une multiplicité *réelle*, mais seulement *conceptuelle*.

Tout cela pour dire que, si la prudence commande de ne pas parler d'union mystique chez Avicenne, nous ne voyons aucune raison sérieuse de ne pas le faire. Ou plutôt nous ne voyons que trop la raison qui pousse à ne pas le faire, et qui n'a rien d'une raison philosophique, mais qui tient vraisemblablement de la plus élémentaire prudence politique. On sait que l'idée même d'une *union* mystique sent le soufre et qu'elle a coûté la vie à certain soufi martyrisé. Ce serait donc une précaution bien compréhensible que celle qui consiste à ne pas tendre une fois de plus le bâton pour se faire battre. De toute façon, avouons de bonne foi que nous n'entendons pas la distinction qu'il conviendrait de faire entre s'unir et se joindre au Réel, parce que nous avons beau, avec la meilleure volonté du monde, retourner ces expressions en tout sens, nous ne pouvons que nous incliner devant l'idée que cela ne se laisse pas concevoir clairement et distinctement. Sans nous joindre à la canaille ricaneuse contre laquelle Avicenne croit devoir prendre des précautions, nous ne nous amuserons pas non plus à jouer les Trissotin. Probablement la notion d'*ittiṣāl* n'est-elle employée que pour éviter de faire encore pousser les hauts cris à des adversaires qui ont déjà assez à faire avec le reste.

Il nous faut avouer une perplexité : il serait possible à l'homme, comme on le voit, de s'abîmer en Dieu à ce point qu'il soit les yeux par lesquels je vois, les oreilles par lesquelles j'entends etc. – ce n'est pas rien – et cependant, mon plaisir sera toujours pénible : *même* l'homme *parfait* – ce n'est pas rien non plus – aura toujours l'objet de son amour, la Vérité, « présent en un sens, absent en un autre ». On confesse ne pas bien comprendre comment Dieu peut encore être absent à l'homme, quand l'homme s'est à ce point absenté à lui-même et abîmé en Lui qu'il a atteint à l'« existence essentielle » (*wujūd dhātī*). Cependant, un élément de réponse se trouve dans la prudente explication du *fanā'* par notre commentateur, qui prend garde d'affirmer que l'homme parfait acquiert les *attributs* divins (science, volonté, puissance – existence, même ?). Tels sont ses mots, précisément. Comme si l'essence divine restait le *Deus absconditus* inaccessible à l'homme, y compris au philosophe, et même au soufi, que seuls les attributs divins nous révèlent. Mais cette prudence ne doit pas nous cacher la difficulté : l'existence essentielle n'est pas qu'un attribut de l'essence, elle *est* l'essence divine. Et, d'ailleurs, elle est ce par quoi, par suite, tout attribut est *identique* à l'essence. Posséder les attributs, ce doit être du même coup posséder l'essence de Dieu. Alors quoi ? Si je suis paré en réalité des attributs divins et que ces attributs sont identiques à l'essence divine, Dieu peut-il bien à ce compte-là me rester absent « en un certain sens » ? Bref, on avoue ne pas bien comprendre comment on peut s'abîmer en Dieu jusqu'à l'existence essentielle, et

pendant continuer d'éprouver la peine agréable de la présence-absence (lot de l'âme humaine même parfaite) – à moins seulement que cette question ne se règle par la dimension temporelle de la conjonction : je possède Dieu *tout entier*, mais je ne le possède pas *tout le temps*. Autant qu'il peut être possédé, mais pas aussi longtemps qu'il peut l'être. La description des exercices spirituels nous ferait tendre vers cette solution : répéter et répéter encore la conjonction jusqu'à ce qu'elle devienne une *habitude* et qu'elle ne soit plus aussi fugace qu'un « moment » (*waqt*), comme il arrive au début du voyage : qu'elle atteigne à la stabilité (*istiqrār*).

4. Portrait du philosophe en soufi

On pourrait se demander si le chapitre 9 des *Ishārāt* est un appendice accidentel au corps de l'ouvrage et un document factice sur le soufisme, ou si c'est une partie intégrante de la philosophie, une nécessité organique du système, ou pire encore : sa fin. On espère avoir montré que c'est un nécessaire supplément à la philosophie théorique et pratique et une relève de la philosophie ancienne. Il n'est que de considérer le commentaire introductif de ce chapitre par Rāzī, rapporté avec le consentement de Ṭūsī, qui pour le coup semble y applaudir des deux mains :

L'Excellent Commentateur soutient que ce chapitre est d'une certaine manière un sommet de ce livre, car il y range les sciences soufies, entreprise qui n'eut point d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur.⁸⁹³

S'il devait rester l'ombre d'un doute, notre commentateur identifie clairement le philosophe à la figure du *'ārif* en commentaire à VIII, 14 :

Quand les sages purifiés ont lavé la souillure du lien au corps et se sont détachés des soins du monde, ils accèdent au monde de la sainteté et du bonheur, sont impressionnés par la suprême perfection et atteignent au plaisir suprême. Tu le sais déjà.⁸⁹⁴

Commentaire de Ṭūsī :

Il veut dire par « sage » (*'ārif*) l'homme parfait eu égard à la faculté théorique et « purifié » (*mutanazzih*) l'homme parfait sous le rapport de la faculté pratique. En effet, la perfection de la faculté pratique est de se libérer des liens corporels.⁸⁹⁵

L'homme parfait est donc :

- sage (*'ārif*), au point de vue théorique ;
- saint (*mutanazzih*), au point de vue pratique.

Or qui d'autre que le philosophe peut atteindre la perfection de l'intellect théorique et de l'intellect pratique ? Le thème du voyage spirituel est mentionné ici pour la première fois : c'est ce même philosophe qui devra poursuivre sa formation par une initiation soufie – homme de science (*'ilm*) et de vision (*'ayān*), en route vers le monde de la sainteté et du bonheur. A l'inverse, on vient de voir que la démonstration est la méthode par laquelle doit passer le soufi pendant les étapes de la purification (*takhlīl*) avant de passer à celle de la sublimation (*tahīl*) spirituelles. Avicenne ne donne-

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 389.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 382.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 383.

t-il pas enfin l'exemple même du philosophe comme homme de science et de vision, par les procédés de l'exégèse et du récit symboliques qui sont ceux du visionnaire ?

D. Le philosophe et la religion

1. Preuve de la prophétie

a. Fonction théologico-politique de la prophétie

La preuve philosophique de la prophétie (IX, 4) est sujette à caution⁸⁹⁶. Pour cause : la philosophie accorde à la prophétie un rôle essentiellement théologico-politique, ce qui paraît au théologien une diminution dégradante de la fonction : une fonction de police, de maintien de l'ordre public et de garantie de la paix sociale. C'est que l'ignorant est pragmatique : sa religion est fondée sur un calcul d'intérêt. Voilà comment on en vient à la preuve de la rétribution. Pire : comme c'est la foule des ignorants qui est majoritaire, et la vile multitude qui produit le désordre social, c'est de ce public, bon sous tout rapport, comme on voit, que le prophète doit être connu. Et il ne peut être connu d'un public de cette qualité que par des tours de foire. Un gardien de la paix, doublé d'un prestidigitateur, voilà le prophète. D'où la preuve de la prophétie : il faut aussi rendre raison de la foi de l'ignorant. Sa fonction peut bien être providentielle, il peut bien être avoir un rôle dans l'ordre du bien, le maintien de l'ordre peut bien être de la sagesse, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit avant tout pour cela de contenir la foule, c'est-à-dire d'empêcher la chienlit. Aussi la preuve de la rétribution et de la récompense est-elle fondée sur la preuve de la prophétie et de la loi révélée.

On peut s'arrêter au commentaire de Ṭūsī, qui en restitue les principes fondamentaux (*qawā'id*) :

Pour l'établir, nous disons : l'homme ne peut assurer seul sa subsistance. En effet, il a besoin de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de se défendre ainsi que ses enfants et sa famille. Autant d'arts qui ne sauraient être l'œuvre d'un seul homme : il ne saurait vivre sans eux le temps qu'il faudrait pour cela – ou du moins le pourrait-il à peine. En revanche, voilà qui est facile pour une communauté de gens qui s'entraident et participent tous à cet ouvrage : ils se délestent ainsi les uns les autres d'une partie de cette tâche. Cela se fait par une division sociale du travail (*mu'āraḍa*), à savoir que chacun a un travail équivalent à celui d'un autre, et l'échange (*mu'āwaḍa*), à savoir que chacun donne à l'autre le produit de son travail contre ce qu'il lui prend du sien. Ainsi, l'homme a par nature besoin pour survivre d'une société qui agisse pour son bien-être. C'est ce qu'ils veulent dire quand ils disent que l'homme est politique par nature. Ce qu'ils appellent politique (*tamaddun*), c'est cette forme d'association (*ijtimā'*). Voilà un principe.

Ensuite, nous disons : la société des hommes, fondée sur l'entraide, ne s'organise que s'il y a entre eux du commerce (*mu'āmala*) et une justice, parce que chacun désire ce dont il a besoin et en veut à ses concurrents. Or son désir et sa colère le poussent à commettre des injustices contre les autres. Alors on tombe dans l'anarchie et l'ordre social se délite. Mais si l'on fixe des contrats commerciaux et un code juridique, ce n'est pas le cas. Il faut donc une loi (*sharī'a*). La *sharī'a*, au sens courant du terme, désigne le point d'eau où s'abreuve le troupeau. Si c'est ainsi qu'on appelle la notion ci-dessus, c'est que toute la communauté peut également y avoir recours. Voilà un second principe.

Ensuite, nous disons : il faut que la loi ait un instituteur qui instaure ces règles et les édicte comme il faut, à savoir le législateur. Mais alors, si les gens se disputent l'institution de la loi, on tombe à nouveau dans l'anarchie qu'on cherche à éviter. Il faut donc que le législateur se distingue en ceci qu'on lui doive obéissance, si l'on veut que le reste des hommes lui obéissent en recevant la loi. Ce droit à l'obéissance se reconnaît à certains signes (*āyāt*) qui prouvent que cette loi provient de son Seigneur. Ces signes sont ses miracles, qui se manifestent soit par des paroles, soit par des actes.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, pp. 402-405.

L'élite est plus prompte à se plier aux paroles ; la foule, aux actes. Il ne suffit pas de simples actes sans paroles, car la prophétie (*nubuwwa*) et la thaumaturgie (*i'jāz*) sont inefficaces si elles n'exhortent pas au bien. Il faut donc un législateur qui soit prophète et thaumaturge. Voici un troisième principe.

Après, la multitude et les imbéciles font peu de cas du dérèglement de la justice, pourtant utile à leur survie en tant qu'espèce, quand elle réfrène leur désir de satisfaire leurs besoins en tant qu'individus, donc ils n'hésitent pas à aller à l'encontre de la loi. Or s'il y a pour le sujet obéissant comme pour le rebelle une récompense et un châtement dans la vie future, l'espérance et la crainte les poussent à obéir plutôt qu'à se rebeller : sans cela, la loi n'a pas l'organisation qu'il lui faut. Il faut donc qu'il y ait pour le bon comme pour le méchant une rétribution qui vienne de Dieu, qui a le pouvoir de rétribuer, qui connaît leurs pensées et leurs actions, apparentes ou cachées. Il faut donc que la loi impose à ses sujets de reconnaître qu'il y a un Rétributeur et un Législateur (*al-mujāzī wa l-shāri'*).

Or la connaissance de la multitude est rarement certaine et n'est donc pas stable. Il faut donc qu'il y ait en plus une cause qui la maintienne, à savoir la mémoire (*tidhkār*), liée à la répétition (*tikrār*) : ce qui les garantit, c'est un culte (*'ibāda*) qui rappelle à qui se vouer, répété à intervalles réguliers, comme les prières etc. Il faut donc que le prophète exhorte à reconnaître l'existence d'un Créateur Omnipotent et Omniscient (*khāliq qādir khabīr*), à croire en un législateur véridique envoyé par Lui, à accepter la promesse et la menace (*al-wa'd wa l-wa'id*) dans la vie future, à pratiquer un culte qui invoque le Créateur par ses attributs de majesté (*nu'ūt jalālihi*), à observer des prescriptions légales dont les gens ont besoin dans leurs rapports sociaux, de telle sorte que par là même l'appel à la justice, qui préserve la vie de l'espèce, puisse perdurer. Voici un quatrième principe.

Enfin, tout cela est prédéterminé par la Providence divine, parce que la création en a besoin : cela existe donc à tout moment, en tout temps, CQFD. C'est un bienfait (*naf'*) tel qu'on n'en peut concevoir de plus général. Pour ceux qui respectent la loi, à ce bienfait considérable pour la vie en ce monde, il s'ajoute une large récompense dans l'autre, à la mesure de ce qui aura été promis. Et pour les sages parmi eux, au présent bienfait et à la récompense future, il s'ajoute la perfection véritable qu'on a vue plus haut.

Considère la sagesse (*ḥikma*), qui n'est rien d'autre que le maintien de l'ordre du monde comme il va (*tabqiyat al-niẓām 'alā hadhā l-wajh*), puis la miséricorde (*rahma*), qui consiste à acquitter une large récompense en plus de ce grand bienfait, et la grâce (*ni'ma*), comme un surcroît de joie véritable : tu apercevras un horizon qui répand ces bontés en abondance, dont les merveilles t'éblouiront, c'est-à-dire te subjugueraient et t'étonneront. Maintenant, exécution (*aqim*) – sous-entendu : de la loi (*aqim al-shar'*) –, toujours tout droit (*istaqim*), c'est-à-dire en direction de cet horizon métaphysique (*al-jānib al-qudsī*).⁸⁹⁷

Résumons ces principes en quelques mots :

(1) La société est nécessaire.

L'art est long, et le temps est court. Le besoin est donc l'origine de la société. La politique (*tamaddun*), c'est l'état social (*ijtimā'*) fondé sur la division sociale du travail, faite pour répondre aux besoins. L'homme est un animal (être de besoin) politique (vivant en association). Interprétation singulièrement diminuée de la doctrine aristotélicienne. Mais passons.

(2) La loi est nécessaire.

Du besoin naît le désir et du désir, dans son rapport au désir des autres, la rivalité et donc la colère. Du désir et de la colère procèdent les injustices et, de là, l'anarchie et le chaos (*al-harj, ikhtilāl amr al-ijtimā'*). Il faut donc une loi qui règle les relations commerciales et juridiques des membres du corps social.

(3) Le prophète est nécessaire.

Il faut donc un nomothète (*wādi' al-shar'*), ou législateur (*shāri'*). Mais à la rivalité économique a succédé la rivalité politique : c'est à nouveau l'anarchie. Une société doit avoir un chef. Celui-ci doit faire consensus. Pour ce, la source du droit ne peut être que Dieu, et la seule autorité

⁸⁹⁷ *Ibid.*, pp. 402-404.

légitime, son envoyé. Pour ce, le législateur doit avoir trois attributions : prophétie (*nubuwwa*) dans son rapport à Dieu, thaumaturgie (*i'jāz*) dans son rapport à la foule, appel au bien (*da'wa ilā l-khayr*) dans son rapport à l'élite.

- (4) La récompense et le châtement sont nécessaires.

Problème : la loi seule ne suffit pas : la foule est guidée par ses bas instincts. Il faut donc étendre l'égoïsme au-delà des bornes de l'existence et intéresser la foule à sa vie future. D'où la récompense et le châtement, qui jouent sur les passions (espérance et peur). Puisqu'il n'y a que cela qui mène la foule, autant les avoir avec soi que contre soi. Il faut donc croire en un Dieu vengeur.

Mais comme les hommes ont la mémoire courte, il faut les dresser et les discipliner. Le culte a cette fonction de transformer les dogmes en *habitus*. Ainsi la loi peut-elle s'établir dans la durée.

- (5) Le prophète et la loi sont nécessaires en vertu de la Providence divine.

Le prophète est donc un homme providentiel, et sa mission, un bien tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand.

Même *unis* en société civile déjà, mais pas encore politique, les hommes ont la passion de la *division*. Ils se concurrencent d'abord sur le marché économique, ils rivalisent ensuite dans le champ politique. Dans cette genèse de la société civile, puis des lois, transpire le souvenir de quatre siècles de guerres civiles qui ont secoué la communauté musulmane des origines au siècle d'Avicenne. Dans ce fondement du gouvernement légitime transpire la mémoire des querelles de succession dynastique et des usurpations du pouvoir califal. Or, en réalité, ces guerres civiles ont été le fruit, et non pas l'origine, de la révélation et de la loi. Loin qu'elles aient mis fin aux divisions et aux troubles intestins, la révélation et la loi islamiques les ont répandus comme une traînée de poudre, et pour longtemps. C'est un renversement piquant, que celui par lequel les preuves philosophiques de la révélation et de la loi inversent l'ordre des choses. Toujours est-il qu'il faut un prophète pour annoncer l'existence d'une justice divine qui supplée la justice des hommes, communément mise à mal par le commun des mortels. Le prophète est le prototype du *dā'ī*, le premier missionnaire de Dieu (missionnaire, du moins, pour une petite élite cultivée)⁸⁹⁸. Il est l'instituteur moral d'une petite partie de l'humanité, le maton policier de la grande. Faute d'obtenir l'unité par l'association des hommes, on ne l'obtient que plus tard, par le consensus sur l'unité du gouvernant. L'unité faillible de la simple association est suppléée par la double unité complémentaire : unicité du gouvernant légitime, communauté d'opinion sur la légitimité du gouvernant. Faute de cette double unité, il n'y a rien, rien qu'un agrégat, mais pas de communauté. Il n'y a que le droit divin qui soit le fondement possible de la légitimité du gouvernant : l'unité politique de la cité terrestre est l'image de l'unité divine. L'élection divine est le seul rempart contre de pires élections, le seul rempart contre le débat, donc contre le combat, contre la discussion, donc contre la dispute, qui ne manque pas d'en sortir. On pense, du reste, comme nos philosophes trouveraient brillant un système politique dans lequel le premier venu peut briguer la fonction suprême et le plus fieffé coquin venir disputer la place aux meilleurs des hommes : le désordre institutionnalisé.

Cette preuve de la prophétie n'est pas sans mélange. Car, pour mener à bien sa mission, notre prophète doit intéresser chaque homme à son sort, c'est-à-dire, selon le public auquel il

⁸⁹⁸ Modèle du missionnaire ismaélien ? A noter : dans le premier récit de Salāmān et Absāl, le philosophe, ministre du roi est lui-même déjà appelé un « *dā'ī* ». Cette commune fonction permettrait d'identifier le philosophe et le prophète. Et pourtant, Ṭūsī juge sévèrement ce récit.

s'adresse, à sa vie présente (l'imbécile heureux), à son bonheur futur (l'ascète et le dévot), ou à sa perfection ultime (le sage). Or l'intérêt que les hommes prennent pour eux-mêmes est la marque de leur déchéance : signe de l'oubli de Dieu, de la préférence accordée à l'individu plutôt qu'à la société et, au-delà, à l'ordre du monde – expression de la logique économique enfin. Pour la multitude, il n'y a pas de différence de nature entre la religion et le marché, entre le salut de l'âme et un gain ou un profit. Ah mes gages ! mes gages ! Dès lors, on voit mal comment la prophétie ne serait pas une sorte de mystification : les prophètes intéressent les hommes à leur sort, mais il est des sages mus par le seul amour intellectuel de Dieu. S'il est vrai que l'intérêt personnel est le signe de l'imperfection, on peut déjà pressentir ce qu'il convient de penser du rôle des prophètes, qui excitent les passions mauvaises et agitent les gens de rien. Prophètes qui de surcroît, tirent leur légitimité des miracles et autres prodiges, dont nous voyons les philosophes soutenir que tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils ne sont pas impossibles. On voit donc comme cela repose sur des fondements peu solides et comme la fonction prophétique se trouve singulièrement diminuée.

Se soucier de soi, c'est manquer le Réel. Ou plutôt, si un peu de souci de soi rapproche de Dieu, beaucoup en éloigne. L'imbécile, croyant se soucier de soi (par la recherche de la satisfaction immédiate des plaisirs des sens), passe à côté de lui-même (car le soi, c'est son âme, non pas son corps), et se faisant plaisir, il rate son salut. L'affairé croit se soucier de soi : et en effet, tout tend à prouver qu'il se soucie de son âme (il ne recherche pas les plaisirs sensuels). Mais s'il ne recherche pas les plaisirs ici-bas, c'est pour les mieux satisfaire là-bas. Et, se faisant de la peine, pour son plus grand plaisir différé, il rate son salut. L'imbécile se soucie de son corps, l'affairé, de son âme corporelle, le sage, de son âme intellectuelle. Aussi, il connaît seul le bonheur.

La preuve de la nécessité de l'imamat proposée dans *l'Ethique à Nāṣir* est proche de la preuve philosophique de la prophétie⁸⁹⁹. A ceci près, d'abord, que l'espèce humaine, la plus parfaite du monde, a besoin du concours de toutes les autres espèces, avant que les hommes n'aient besoin les uns des autres. La philosophie est d'accord avec la tradition pour expliquer la nécessité de la division sociale du travail : d'après le ḥadīth, il ne suffit pas à Adam d'avoir eu mille tâches avant de cuire le pain, il dut encore le faire refroidir avant de pouvoir le manger ; aussi ne faut-il pas moins que le travail de mille hommes avant que de pouvoir avaler une bouchée de pain. Cette division s'explique aussi par une nécessaire diversité des opinions : si chaque science, art ou métier, est dirigé vers un but précis, il faut bien que les hommes soient mus par divers mobiles, désirs ou croyances. Paradoxalement, cette division est un fait providentiel : chacun ne désirant pas la même chose, tout le monde ne s'occupe pas d'une même activité. Sans cela, pas d'effort commun, et sans ce commun effort, pas de survie de l'espèce. Cette première diversité des goûts porte à des activités d'un caractère plus ou moins élevé selon la qualité des personnes. L'activité est sanctionnée par le plaisir et le contentement, quand un homme est fait pour ce qu'il fait. Il faut donc que les hommes soient inégaux, inégaux par leur intelligence, leur fortune, leur savoir-faire, leurs manières etc. ; il faut bien qu'il y ait des riches et des pauvres, des génies et des idiots : « si les hommes étaient égaux, ils périraient tous », fait dire Ṭūsī aux philosophes. Ainsi, les hommes peuvent être au service les uns des autres.

Les désirs divisent le monde, chacun étant guidé par son bon plaisir (ce qui doit infailliblement dégénérer : le cupide s'accapare le bien d'autrui, l'ambitieux confisque sa liberté etc.). Il faut donc un gouvernement. Or il en existe quatre formes selon Aristote : la monarchie (gouvernement de la vertu ou gouvernement des gouvernements), la tyrannie (gouvernement du

⁸⁹⁹ Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens, New York, 2011, pp. 189-194.

vice), l'aristocratie, la république. Il faut donc qu'il y ait un homme d'une science et d'un talent supérieurs – le Roi absolu des Anciens, Ordinateur du monde pour Platon, Homme politique pour Aristote, et qui n'est autre que l'Imam des Modernes. Le roi est le rempart contre l'anarchie, ou la tyrannie, lui qui sait à chaque époque et en toute circonstance ce qui est le meilleur pour ses sujets, et qui le fait. « Il est clair que la politique, science comprise dans le Verbe divin, est l'étude des lois universelles qui accordent à la communauté des hommes le plus grand bienfait, dans la mesure où ils sont conduits, en agissant les uns pour les autres, vers leur perfection véritable ». De même que la monarchie est le régime des régimes, le roi possède la science des sciences, car si tout art connaît ou produit son objet sans égard pour son caractère bon ou mauvais (le médecin soigne un organe pour le rétablir dans sa fonction, dont on peut faire ensuite un usage bon ou mauvais), la politique seule considère toute chose en tant que bonne ou mauvaise : aussi tout homme doit-il apprendre cette science pour tendre vers la perfection. De là, le politique est « le médecin du monde » : savoir ce qui est bon ou mauvais pour l'homme (étant entendu que l'homme est le but final de la création), c'est savoir ce qui est bon ou mauvais pour le monde, ce qui y maintient l'ordre et l'équilibre, ou ce qui le mène à sa perte et le corrompt.

Et la politique est avant tout affaire de relations, forme d'association et de mise en rapport des inégalités : c'est une composition d'individus au sein d'une famille, de familles au sein d'un village, de villages au sein d'une cité, de cités au sein d'une nation, de nations au sein de l'humanité etc. jusqu'au Chef du monde. *La politique est non seulement une médecine, mais une science des combinaisons.*

Il y a toujours ce moment fatal où la canaille provoque l'injustice et le désordre. Mais ici, chacun doit non pas tant craindre et espérer pour son salut que connaître l'ordre de la politique divine. Pas question de déduire la récompense et le châtement de l'imamat : de flatter par des promesses les bas instincts d'une foule cupide. Plus question non plus de fasciner les faibles imaginations par de fortes impressions : de méduser par des tours de bateleur une foule stupide. On entrevoit certaines préventions des philosophes à l'égard de la prophétie. Ce n'est pas pour rien que sur ce chapitre, les philosophes se sont rendus suspects d'incroyance, ou du moins d'une certaine insincérité, comme en témoigne le commentaire de Rāzī à la preuve de la prophétie. C'est que la religion du commun est généralement une affaire de marchands de tapis. Elle existe, il faut donc l'expliquer, mais cela n'empêche pas, d'un autre côté, qu'on se pince le nez.

Qu'il suffise ici de se rappeler le principe aristocratique par excellence, que le supérieur n'a pas à agir dans l'intérêt de l'inférieur. Or que fait le prophète, sinon se commettre avec la foule et travailler pour la plus vile canaille ?

b. Pourquoi des prophètes

On aurait pu verser cette pièce au dossier du nécessitarisme, même si on a jugé qu'elle avait plutôt ici sa place. En effet, Rāzī propose trois objections, qui se réduisent en fait à deux : la première critique l'absence de raison (suffisante) de la prophétie, l'autre l'absence de distinction (suffisante) du prophète⁹⁰⁰.

La stratégie de Rāzī est la même que sur le sujet du Bien, ou de la prédestination au châtement : si tout est nécessaire, rien n'a de raison. *Lā kayfa*. De même que le mal est sans pourquoi, la prophétie est sans pourquoi. La prophétie *ou bien* est nécessaire, *ou bien* a une raison. Or elle ne peut être nécessaire, en quelque sens qu'on entende la nécessité. 1) Si c'est un simple

⁹⁰⁰ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 404-405.

besoin, ce n'est pas une nécessité essentielle : ce n'est pas parce que les gens en auraient bien besoin que la prophétie doit forcément exister. 2) Ce ne peut pas plus être une *obligation* : le Dieu des philosophes n'est tenu à rien, contrairement à celui des mu'tazilites. Enfin, 3) si c'est une *nécessité causale*, la prophétie n'existe pas plus nécessairement : ce n'est pas parce que Dieu est une cause nécessaire et la source du Bien, que le monde est nécessairement le meilleur possible : sinon, les hommes seraient bons par nature et, à la limite, on n'aurait même pas besoin d'un prophète.

Dans le même ordre d'idées, le miracle censé prouver la prophétie ne prouve rien. D'abord, parce qu'il est impossible dans l'ordre philosophique. Le miracle est censé prouver que le prophète est bien l'envoyé de Dieu. Problème : il n'y a pas de place pour le miracle dans un système nécessitariste. Pour l'ash'arite, il n'y a de miracle possible que dans la théologie d'un Dieu (i) doué de choix et (ii) omniscient (i.e. connaissant y compris les particuliers temporels), deux attributs niés en bloc par les philosophes. Le miracle, modification du cours habituel de la nature, serait la preuve d'une volonté surnaturelle puissante sur tout : preuve que le prophète réalise bien la volonté divine. Pour la même raison, le prophète ne jouit d'aucun privilège dans l'ordre de la création. Dans la preuve philosophique même de la prophétie, le prophète doit être reconnu à certains signes distinctifs. Or, en vertu d'une théorie naturaliste de la prophétie, il n'y a aucun critère de distinction suffisant du prophète : « les miracles sont pour vous un phénomène psychique (*amr nafsānī*) », qui se produit à ce titre aussi bien chez les prophètes que chez les magiciens, qui sont tout sauf des prophètes, qui sont même leur opposé (le prophète appelle au bien, le mage peut invoquer les puissances du mal). Le chapitre 10 des *Ishārāt* sur les miracles et les prodiges détruit à rebours toute la preuve philosophique de la prophétie. On pourrait même dire que, dans la philosophie orientale d'Avicenne, la distinction entre le prophète et le nouveau philosophe est gommée, dans la mesure où on octroie au philosophe d'anciens privilèges prophétiques, des actions physiques ou des influences psychiques extraordinaires : ils deviennent l'un et l'autre des hallucinés et des illuminés de l'arrière-monde. On peut alors les classer, sans plus de distinction, sous la même étiquette de sage, ou d'homme parfait. Bref, les faiseurs de miracles ne sont plus forcément des prophètes.

Enfin, dernière raison, non plus quant à l'origine, mais quant à la fin, le prophète est sans pourquoi, mais il est aussi sans pour quoi. Il ne sert à rien. En effet, il est censé annoncer la promesse et la menace, pour que les hommes agissent à présent comme s'ils devaient être récompensés ou châtiés à l'avenir, qu'ils prennent en compte les conséquences de leurs actions, puisqu'ils sont intéressés à leur propre sort, bref, pour qu'ils se tiennent à carreau. Or, dans une théorie naturaliste comme celle des philosophes, nul besoin d'un prophète : qu'est-ce que le châtement ? Le penchant de l'âme appétitive pour les plaisirs de ce monde qui la fuient avec la mort. Que le pécheur oublie son péché et déjà il n'est plus châtié : son châtement dure aussi longtemps que sa mémoire. Or tout ce qu'il y a de corps en l'âme est censé mourir ; mourir le désir et la colère, s'effacer, du même coup, la mémoire du mal commis. La justice du Dieu des philosophes et sa politique pénale doivent être bien laxistes.

Ainsi, en un mot, la preuve de la prophétie n'a de preuve que le nom : quant à la chose, le prophète est là sans raison.

Pour une fois, c'est la fin qui explique le fait. D'après Ṭūsī, si la prophétie est nécessaire, ce n'est en aucun des sens évoqués par Rāzī, ou du moins ce n'est qu'au dernier sens, mais pas au sens où il l'entend lui : ce n'est pas en vertu de la nécessité de l'action divine qu'il faut un prophète, autrement dit pas en vertu de la nécessité de sa cause efficiente, mais parce que les actions naturelles se produisent en vertu de fins nécessaires, autrement dit en vertu de la nécessité de leur

cause finale. L'existence du prophète s'explique par la fin de son action, par sa mission, non moins que l'existence de la dent par la nécessité de broyer. Exemple pour le moins significatif... Du reste, le meilleur des mondes est bien nécessaire. Autre chose est le meilleur quant au tout, autre chose quant aux parties. L'un est nécessaire, pas l'autre. La bonté des hommes n'est pas de l'ordre du bien universel ; il n'est pas du meilleur des mondes que tous les hommes soient bons par nature... Par la grâce de Dieu, à peu près rien d'intelligent ne se fait parmi les peuples. Dieu merci, le nombre a été bien gardé d'être intelligent et ne se mêlera pas de penser. L'ordre du monde voulu par Dieu, qui souffre de tant de contestations de la part d'hommes si prompts à désobéir, ne risque pas d'être contesté au moins sur ce point : Dieu peut être tranquille de ce côté-là. « Il y a à parier que toute idée publique, toute convention publique, est une sottise, car elle a convenu au plus grand nombre. » Voilà un sacré don du Ciel, le résultat est fameux. Merci Dieu. On a assez insisté sur cette idée bizarre de la bêtise providentielle, de nature à heurter le bon sens le plus élémentaire, dans notre chapitre de psychologie.

Ah ! le détour est bon et l'excuse admirable !

De plus, les prophètes sont bien assez distincts : d'abord, la parole accompagne l'action. Ensuite, les miracles prouvent sinon l'intervention de la volonté divine, du moins la perfection de l'âme prophétique. Ce sont des signes suffisants pour y croire (*ṣiḍq*). Enfin, l'âme survit avec ses (im)perfections propres : le châtement est à la mesure des dispositions stables acquises pendant la vie. La promesse et la menace ne sont donc pas lettre morte, ne restent pas sans effet : aussi le rôle du prophète n'est-il pas que de parade.

Une chose est claire : Rāzī ne croit pas beaucoup en la bonne foi des philosophes sur ce chapitre. A l'évidence, il voit cette preuve philosophique de l'existence du prophète comme une concession toute formelle à la religion, mais une concession faite de mauvaise grâce. En vérité, le système philosophique pourrait fort bien s'en passer, et de fait, la prophétie n'est guère compatible avec les principes philosophiques. Voilà à peu près sa position, et force est de constater que ce n'est pas la molle défense de Ṭūsī qui peut lui donner tort : les prophètes sont entre tous reconnaissables ; preuve en est qu'ils ne se contentent pas d'agir, ils parlent aussi... Qu'on en pense ce qu'on voudra, la défense n'est, pour le moins, pas très appuyée.

Sache que toute la doctrine du Maître sur la loi et la prophétie, ce n'est pas que l'homme ne pourrait vivre sans cela mais, en revanche, que c'est la seule condition pour que l'ordre qui assure le bien-être général dans cette vie et dans l'autre soit parfait. Il suffit aux hommes, pour vivre, d'une espèce de régime politique qui préserve leur nécessaire association, fût-ce une tyrannie ou un régime de cette nature. Preuve en est qu'il n'est pas jusqu'aux habitants des confins du monde qui ne vivent sous des régimes politiques nécessaires.⁹⁰¹

Si la prophétie et la loi religieuse ne sont pas des conditions suffisantes de la vie de l'homme, ce n'en sont pas même des conditions nécessaires : pour cela, il y a le gouvernement politique (*siyāsa*). Si l'on veut, la société et le gouvernement politique sont la condition de la survie ; la prophétie et la loi religieuse, de la vie bonne (du bien commun, *ṣalāḥ ḥāl al-'umūm*, du moins celui de la multitude). Ainsi, Ṭūsī a soin de distinguer la politique de la révélation prophétique sous le rapport de leur finalité.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 405.

c. Anges et prophètes

Pour mettre en perspective le débat entre théologiens et philosophes sur la nature et la fonction de la prophétie, il faut voir qu'en arrière-plan, un débat fait rage sur la hiérarchie des anges (autrement dit les esprits supérieurs du monde supralunaire) et des prophètes⁹⁰². Pour les ash'arites, les prophètes sont supérieurs aux anges ; pour les mu'tazilites, et les philosophes à leur suite, les anges sont supérieurs aux prophètes. Rāzī veut bien que les anges connaissent *plus facilement* Dieu que les hommes, mais ce n'est pas pour autant qu'ils lui obéissent *mieux* : les hommes ont d'autant plus de mérite à connaître Dieu que la connaissance en est plus difficile. Paradoxalement, c'est la misère de leur condition qui rend les hommes meilleurs : c'est que tout est ici-bas prétexte à être détourné de Dieu (obstacles intérieurs – désir, colère – et extérieurs), on ne le connaît que par signes – et cependant on l'aime. Rāzī accorde une supériorité aux hommes qui est en raison exacte des difficultés qu'ils rencontrent : ce qui fait de l'amour, de la connaissance de Dieu, et de l'obéissance à Dieu un acte méritoire. Et de renvoyer aux versets coraniques (3 : 33), (2 : 47) ou (45 : 16), sur l'élection d'Adam, de Noé, des fils d'Israël préférés aux mondes, élevés au-dessus des mondes.

Mais sur cette base scripturaire, l'affaire n'est pas du tout entendue, et des musulmans ont de bonnes raisons d'accorder la prééminence aux anges (d'après (7 : 20), (4 : 172), (12 : 31) : Dieu a interdit l'arbre du Paradis pour que les hommes ne devinssent pas des anges immortels ; le Messie n'a pas trouvé indigne de servir Dieu, pas plus que les anges proches de Dieu ; enfin, aux yeux des femmes, Joseph ne peut être un mortel, il doit être un ange plein de noblesse).

Pour les philosophes, l'ange est supérieur, parce que :

- (1) les êtres spirituels sont simples ; les êtres corporels, composés : or le simple est plus noble que le composé.
- (2) Les êtres spirituels sont exempts de désir et de colère, principes des mœurs blâmables ; pas les êtres corporels.
- (3) Les êtres spirituels sont des formes séparées aux perfections actuelles ; les âmes humaines sont matérielles (par essence, si l'âme est un mélange ; par leurs actes, si l'âme est séparée), donc elles ont du potentiel : or l'être en acte est plus parfait que l'être en puissance.
- (4) Les êtres spirituels, êtres purs et biens purs, sont des formes séparées et affectées par rien ; les êtres corporels sont composés d'une forme et de matière, principe de la privation et du mal : or le bien vaut mieux que le mal.
- (5) Les êtres spirituels sont lumineux, élevés, subtils ; les êtres corporels sont ténébreux, bas, grossiers.
- (6) Les êtres spirituels sont supérieurs aux êtres corporels par leurs facultés théorique et pratique (théorique, parce qu'ils connaissent des choses pour nous inconnaissables, comme les futurs contingents, que leurs connaissances sont universelles, alors que celles des êtres corporels sont particulières, qu'elles sont actives, alors que celles des êtres corporels sont passives, qu'elles sont innées et nécessairement vraies, alors que celles des êtres corporels sont acquises et susceptibles d'être fausses. Pratique, parce qu'ils rendent grâce à Dieu en permanence, sans repos et sans faiblir ; pas les êtres corporels).
- (7) Les êtres spirituels maîtrisent les catastrophes naturelles sans s'affaiblir ni pâtir du désordre ; pas les êtres corporels.

⁹⁰² Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, éd. 'A. A. Nūrānī, Téhéran, 1359/1980, pp. 374-378.

- (8) Les êtres spirituels ne choisissent que le bien et l'ordre du monde ; les êtres corporels ne choisissent rien avec certitude, mais doutent et sont attirés tantôt vers le haut, tantôt vers le bas.
- (9) Les êtres spirituels ont des corps supralunaires lumineux ; les êtres corporels ont des corps périssables ; et les rapports des esprits sont fonction des rapports des corps : plus les corps sont nobles, plus les esprits le sont.
- (10) Les esprits des corps célestes, agents de l'ordre et régents du monde, qui *sont* le commencement et la fin, sont plus nobles que les êtres corporels qui *ont* un commencement et une fin.

2. Sagesse

a. Le bonheur du sage

S'il est vrai que la prophétie et la loi révélée ont principalement pour fonction d'en imposer à la multitude imbécile en lui promettant récompense ou châtiment après la mort, on pense bien que le philosophe est au-dessus de tout cela. En effet, pour lui, le bonheur n'est pas de l'arrière-monde, il est de ce monde. C'est le propre de ceux qui sont dans un corps comme s'ils n'y étaient pas. C'est leur lot, ce n'est pas leur récompense. C'est leur perfection, non pas leur rétribution. Ils n'attendent rien, puisqu'ils n'ont rien à espérer ni à craindre : c'est assez qu'ils comprennent. On espère un possible ; on connaît le nécessaire.

Cette jouissance n'est pas complètement inconnue cependant que l'âme est dans le corps, mais ceux qui ont renoncé aux soins du monde pour s'abîmer dans la contemplation de la Toute-puissance (*jabarūt*) atteignent, alors même qu'ils sont dans un corps, à une large part de ce plaisir qui a parfois assez d'empire sur eux pour les détacher de tout. (VIII, 15)⁹⁰³

Comme on l'a vu, le sage pur, l'homme parfait par ses facultés théorique et pratique, connaît la suprême perfection, c'est-à-dire le suprême bonheur, en cette vie. Cela n'est pas sans rappeler la doctrine spinoziste : « la Béatitude, ce doit être le fait que l'esprit est doué de la perfection elle-même » (*Ethique*, V, prop. 33, scolie)⁹⁰⁴. Cette doctrine « rend l'âme absolument tranquille » : le bonheur suprême, ce n'est rien d'autre que « la seule connaissance de Dieu » tandis que c'est pour la servitude qu'on attend la récompense : la plus grande soumission n'est pas la soumission à Dieu, mais à l'espoir de la récompense qu'on en attend (II, prop. 49, scolie)⁹⁰⁵. Si ce bonheur du sage est l'expérience vécue de l'éternité pendant l'existence actuelle du corps, à l'inverse, la « conviction ordinaire du vulgaire », c'est que la religion et la morale sont une charge qu'on peut déposer après la mort, précisément « pour prix de la servitude, à savoir de la moralité et de la religion » (V, prop. 41, scolie) : aussi celui-ci est-il principalement mu par la crainte des supplices après la mort⁹⁰⁶. La foule se laisse mener par les passions tristes (espérance et crainte). Mais que serait-ce si en plus « les hommes à l'âme impuissante », toute honte bue, n'étaient pas tenus par un lien solide qui les contient ? C'est que « la foule a de quoi terrifier, à moins qu'elle ne craigne ». D'où l'utilité des Prophètes, « préoccupés non de l'utilité d'un petit nombre, mais de l'utilité commune » (IV, 54, scolie)⁹⁰⁷. La religion est inutile quand le bonheur est la connaissance de Dieu et la possession de la

⁹⁰³ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 383.

⁹⁰⁴ Spinoza, *Œuvres complètes*, tr. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, 1954, p. 588.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 410.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 594-595.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 536.

perfection ici et maintenant. Il faudrait avoir la fermeté de soutenir ce paradoxe jusqu'au bout : il est peut-être d'autant moins besoin de religion qu'on désire plus ardemment connaître Dieu. On aime (*ishq*) d'autant moins Dieu qu'on l'adore (*ibāda*). Le culte est, en un sens, idolâtre. Passé un certain stade, Dieu et la religion n'ont plus grand-chose à faire ensemble⁹⁰⁸. Il est donc un moyen de se rapporter au bonheur de la vie présente qui est aux antipodes du souci vulgaire de la vie présente : c'est la vie intellectuelle – la vie philosophique.

De même que les hommes ne sont pas égaux au regard de la connaissance de la vérité, ils ne le sont pas au regard du salut. Avant de voir les caractéristiques du sage dans le manuel de soufisme du chapitre 9, on a rencontré son bonheur, dans le chapitre d'eschatologie. Notre homme aura alors été contrasté à l'ignorant blâmable, qui est le pervers rusé, et à l'ignorant pardonnable, l'idiot, avant de l'être à l'ascète et au dévot. Distingué par le motif premier de sa conduite, il doit l'être par son résultat dernier : le contentement. A chacun le bonheur qu'il mérite, quand il le mérite : si l'on est un peu gaillard, boire, manger et faire l'amour (IX, 6). Ce n'est déjà pas si mal, on se damnerait à moins. Le philosophe « excuse » ceux qui font de la Vérité un moyen en vue d'une fin, à savoir les ascètes et les dévots qui agissent mus par le désir de la récompense ou du châtement. Ils ont leurs raisons : ils sont imparfaits. On a vu dans notre premier chapitre la peinture complaisante et savoureuse que fait le philosophe des promesses du Paradis, illustrant le ḥadīth : « Celui qui évite de faire le mal par la langue, le ventre et le sexe, celui-là est à l'abri du péché ». Si le misérable a bien fait son devoir et qu'il doit jouir, accordons-le-lui, mais ce sera en misérable (voilà la promesse du prophète). Que le bon musulman se rassure : il aura son Paradis, c'est-à-dire tout à la fois une auberge, une taverne et un bordel.

Dans les termes du Maître, il y a plusieurs subtilités (*laṭā'if*) qui s'expliquent, si l'on y réfléchit bien : le fait (1) de caractériser les plaisirs sensibles par un vice, immuable, du caractère, (2) de comparer ceux qui ne sont pas capables de voir la beauté véritable à des aveugles qui cherchent à tâtons quelque chose qu'ils n'ont pas, touchant tout autour d'eux, y compris ce qu'ils ne cherchent pas, (3) d'avertir que quand ils se privent sans savoir pourquoi (*zuhd ghayr al-ārif*), ils le font de mauvaise grâce (bien qu'ils le fassent dans les formes, ils n'en ont pas moins par nature le caractère le plus avide du plaisir des sens : quand on ne fait pas une chose pour obtenir deux fois plus à terme, c'est qu'on a plus d'envie (*ṭam'*) que de satisfaction (*qinā'a*)), (4) rapporter leur appétit à la bassesse et à la faiblesse (« ils n'ont pas d'autre horizon » : cela veut dire qu'ils ne sont que trop dégradés pour mériter ces vils plaisirs), (5) décrire, enfin, de manière éloquente les plaisir du ventre et du sexe.⁹⁰⁹

Paradoxal paradis, transformé en un lieu de stupre et de mauvaise vie. Notre commentateur n'hésite pas à rapprocher explicitement l'imbécile heureux de l'ascète et du dévot. Autrement dit, il n'hésite pas à comparer le musulman « pratiquant », comme on dit, à un parfait abruti. Il est d'ailleurs encore plus sévère qu'Avicenne quant à la récompense des sots. Avicenne en a besoin pour sa théodicée : c'est pourquoi il veut croire en la métempsychose. Seul moyen de sauver des êtres privés de raison. Mais notre commentateur est sans pitié. On a beau partir de loin : il n'y aura pas de points de bonification pour intégrer l'internat d'excellence. Point de salut pour les sots ? En tout cas, plus d'avancement : il ne faut pas pousser. Après la mort, rideau : pas de rachat.

Telle est la force de la révélation coranique qu'elle sait mener les hommes par le moyen même par lequel ils se laissent ordinairement mener comme par le bout du nez : par leurs passions

⁹⁰⁸ Pour être exact, il faut avouer que pour nos auteurs, la religion comme loi et comme pratique a son utilité, même pour le sage. Elle a une vocation pédagogique, en ce qu'elle contraint les désirs, enracine les habitudes etc. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle devient vite une gêne. D'ailleurs, à la fin, le sage n'a plus à tenir aucun compte des prescriptions de la religion : il connaît Dieu, il n'est plus obligé par elle.

⁹⁰⁹ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 408.

sensuelles. Le prophète Mahomet a fait la preuve de sa bonne connaissance de la nature humaine et du cœur des hommes : la loi n'est pas établie contre le désir, mais le désir est compris dans la loi. On mesure la distance qui sépare la loi mahométane de la loi paulinienne. Celle-ci dit : « Tu ne convoiteras pas ». On a le sentiment, à l'inverse, que la loi religieuse musulmane autorise à convoiter, mais pour après. La promesse est une « femme belle et de riche encolure », qui « rit à la mort et nargue la Débauche » :

Elle marche en déesse et repose en sultane ;
Elle a dans le plaisir la foi mahométane
Et dans ses bras ouverts, que remplissent ses seins,
Elle appelle des yeux la race des humains.

La loi prolonge le désir et diffère la jouissance, mais c'est pour augmenter et redoubler l'un et l'autre. L'un et l'autre, *de même nature* : sensible. C'est ce qui importe. C'est-à-dire : ce n'est pas assez de voir Dieu en face à face plutôt qu'au travers d'un miroir. La belle promesse. Qu'on imagine son heureux succès devant des hommes dont toute la nature est d'aimer boire, manger et faire l'amour. Dieu, c'est fort joli, on ne dit pas. Mais les vierges du Paradis, c'est encore autre chose. C'est plus tentant. Nos philosophes ne s'y trompent pas et leur réaction n'est pas sans mélange : à la fois ils ne sont pas sans répugnance à l'égard de la promesse, mais ils la jugent un excellent moyen de gouvernement des foules.

b. La liberté du sage

Par la même raison qu'il peut seul être heureux, seul le sage est un homme libre. Ce n'est pas parce qu'il n'est pas soumis à la religion qu'il est libre mais, à l'inverse, c'est parce qu'il est libre qu'il n'est pas soumis à la religion. Car, si l'on poursuit notre comparaison avec la doctrine de Spinoza, paradoxalement, la liberté du philosophe est tout entière dans sa servitude : « la soumission à Dieu » est « la félicité même et la suprême liberté » (*Ethique*, II, 49, scolie)⁹¹⁰. Le sage est libre, de ne servir que Dieu seul, quand la foule est servie, de n'obéir qu'à ses penchants. La servitude consiste à « obéir à [ses] penchants » plutôt que « de vivre selon la prescription de la loi divine », quand la liberté consiste à obéir à celle-ci plutôt qu'à ceux-là (V, 41, scolie)⁹¹¹. Ainsi en va-t-il chez Avicenne :

Le sage n'a parfois plus rien à faire de ce qui lui arrive : il se fiche de tout, et ne peut plus être tenu pour responsable (*lā yukallaf*). Comment le serait-il, alors qu'on n'est responsable que dans la mesure où l'on connaît son devoir (*taklif*), dès lors qu'on le comprend, ou, si on ne le connaît pas, quand on est en proie au péché ? (IX, 26)⁹¹²

Aussi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, Dieu et la religion n'ont qu'un lointain rapport, aussi lointain qu'entre l'âme et le corps, la raison et les sens. Dans la mesure où ils obéissent à Dieu, les sages n'ont plus à respecter la religion. A l'inverse, c'est dans l'exacte mesure où ils sont incapables de se soumettre à Dieu que les ignorants doivent obéir à la religion. L'obéissance à la loi s'étend aussi loin que l'ignorance de la nécessité, et à l'inverse, la connaissance de la nécessité diminue d'autant la nécessité de l'obligation. De même que les prophètes assurent leur mission d'ordre public, en étonnant les simples et en subjuguant les multitudes, la loi religieuse peut être tournée sans grand dommage par les *pauci homines*. Du moins, si la loi est un stade nécessaire au

⁹¹⁰ Spinoza, *Œuvres complètes*, tr. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, 1954, p. 410.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 594.

⁹¹² Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 425.

début de la recherche de la vérité (elle met sur la voie droite), elle ne l'est plus à la fin : ainsi les sages, n'étant déjà plus de ce monde, échappent au règne de la loi. Si la loi ne peut être tournée par en bas (c'est-à-dire par ceux pour qui précisément elle est faite, c'est-à-dire la plupart des hommes, qui, faute d'aimer et de comprendre Dieu, doivent être soumis par d'autres voies, c'est-à-dire par une ruse de la religion qui utilise contre eux-mêmes les passions et intérêts des ignorants pour eux-mêmes), elle peut l'être par en haut (par les hommes parfaits, animés du seul amour intellectuel de Dieu, et placés par là même au-dessus de la loi). La loi révélée et la prophétie comportent l'article de foi de la rétribution comme obligatoire, mais le sage n'en a rien à faire, puisqu'il aime Dieu *pour lui-même*. La loi exerce un pouvoir commun qui tient en respect la plupart des hommes, les empêchant d'exercer les actions nuisibles que ne manqueraient pas de commettre leurs natures corrompues. Mais il est un état d'exception, pour des hommes d'exception : la loi s'arrête où commence la sagesse. Il y a deux états hors-la-loi : l'anarchie et l'antinomisme. L'ignorance conduit à l'anarchie, la philosophie, à l'antinomisme. Telle est l'ironie que devant la loi, le sage rejoint l'idiot et le fou.

c. *Philosophie pratique et loi révélée*

D'après l'*Ethique à Nāṣir*⁹¹³, on peut distinguer la sagesse pratique et le culte légalitaire. En effet, si la fin est la même, les principes sont différents. Par conséquent, on comprend que le philosophe n'a pas besoin du culte pour parvenir, pratiquement, à la même fin :

Fin	Bonnes pratiques et actions vertueuses				
Science	la philosophie pratique	le droit (<i>fiqh</i>)			
Principe	la nature	la convention			
	la raison (<i>'uqūl</i>) des savants et l'expérience des hommes prudents	le consensus de la communauté : l'éducation (<i>adab</i>) et la coutume (<i>rusūm</i>)	l'opinion d'un grand homme avec la grâce de Dieu (prophète, imam) : les lois divines (<i>nawāmīs-e ilāhī</i>)		
Extension			l'individu	la famille	la cité
Objets	la vertu et le bien		le culte (<i>'ibādāt</i>) et les statuts légaux (<i>aḥkām</i>)	les mariages et les échanges	les lois pénales et le gouvernement
Propriétés	universels et éternels	particuliers et variables			

Or si la philosophie pratique n'a pas besoin de se soutenir du culte légalitaire pour parvenir à l'action droite, que sera-ce à plus forte raison pour le sage ?

d. *L'imitation de Dieu*

⁹¹³ Ṭūsī, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens, New York, 2011, pp. 28-29.

On croit l'avoir assez dit : la raison ratiocinante ne suffit pas. La raison théorique comme la raison pratique sont suppléées respectivement par une sagesse mystique (*al-ḥikma al-muta'aliyya*) et des exercices spirituels. Cela permet deux avancées à la philosophie.

D'abord, au point de vue « théorique » de la connaissance : la connaissance de Dieu et du monde de l'intellect. L'expérience spirituelle mystique est une relève des preuves philosophique de l'existence et de l'unité de Dieu. Là où les unes s'arrêtent, l'autre commence. Les preuves philosophiques donnent des connaissances formelles (*le fait que* Dieu existe, *qu'il* est un etc.), l'expérience mystique doit leur donner corps : s'anéantir dans l'existence essentielle (*al-wujūd al-dhātī*), faire de tout un. De même, grâce à la sagesse mystique, l'homme peut apercevoir l'invisible (*al-ghayb*).

Ensuite, au point de vue « pratique » de l'action : l'imitation de Dieu. Pour commencer, par la connaissance de Dieu, le sage obtient les principaux attributs divins : d'abord ceux de puissance, science et volonté, puis l'existence essentielle et l'unité. Et, en IX, 21-26, on voit se réaliser la fin pratique de la philosophie, qui consiste à se rendre semblable à Dieu autant qu'il est possible à l'homme. Le désir mimétique au principe de la recherche de la vérité a un glorieux modèle : le mouvement des astres, image mobile de l'éternelle immobilité de l'intellect. Mais les âmes célestes, s'arrêtant à l'imitation de l'intellect, ne vont pas jusqu'à l'imitation de Dieu, quand l'homme parfait en est seul capable. A cet égard, on pourrait d'ailleurs croire que, si Rāzī prête aux philosophes la doctrine de la supériorité des anges aux prophètes, ceux-ci professent la supériorité des hommes parfaits aux anges (ou Intellects). Aussi voit-on le sage posséder les attributs de Dieu :

- l'indépendance (IX, 22)⁹¹⁴ : se suffire à soi-même (*ghanī*), c'est ne dépendre de rien d'extérieur à soi (*ghayr muta'alliq bi-shay' khārij 'anhu*). Comme Dieu est autosuffisant (VI, 1), l'homme parfait ne se rapporte plus à rien d'extérieur à la vérité : il ne s'occupe plus de rien (non seulement des affections extérieures, mais de ses propres sensations et pensées) ni de personne, hormis la vérité.
- la bonté (IX, 23)⁹¹⁵ : le sage, parce qu'il connaît le destin (*qadar*), ne juge pas moralement les autres, mais il leur commande le bien et interdit le mal (*al-amr bi-l-ma'rūf wa l-nahy 'an al-munkar*) : comme Dieu, il est miséricordieux ;
- la générosité (IX, 24)⁹¹⁶ : être généreux (*jawd*), c'est donner ce qu'il faut sans contrepartie (*ifāda mā yanbaghī lā li-'iwaḍ*), ou encore donner un bien ou protéger d'un mal sans y être obligé (*badhal naf' lā yajib badhaluhu aw kaff ḍarar lā yajib kaffuhu*). Comme Dieu (VI, 5), le sage est généreux (*karam*). Positivement : courageux (*shajā'a*), en son âme, libéral (*jawd*), quant aux biens matériels. Négativement : clément (*ṣafḥ*, *'afū*) ou sans rancune (*nisyān al-iḥqād*), selon qu'il a ou non le pouvoir de nuire.
- l'amour du beau (IX, 25)⁹¹⁷ – à la fois par une grâce (*faḍl*) surnaturelle de la Providence, et une sympathie naturelle avec le monde invisible. Comme Dieu s'aime lui-même (VIII, 18), dans la mesure où connaître la perfection, c'est l'aimer, comme il s'aime sans désir, le sage aime Dieu pour lui-même après connu sa perfection et discipliné son désir.

⁹¹⁴ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 422-423.

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 423.

⁹¹⁶ *Ibid.*, pp. 423-424.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 424.

- la liberté (IX, 26)⁹¹⁸ : comme Dieu fait tout, mais n'est tenu à rien, agit avec nécessité, mais sans aucune obligation, le sage n'a aucun devoir : il est légalement irresponsable.
- le bonheur – ou plutôt : le contentement (*riḍā'*) (IX, 21)⁹¹⁹ : comme Dieu est le plus joyeux des êtres, le sage est, à la suite de tout cela, « le plus heureux des hommes » (IX, 22)⁹²⁰. Être content, c'est à la fois être joyeux (*hashāsha*) et considérer tous les hommes comme égaux (*taswīyat al-khalq fī l-naẓar*), tout comme, au regard de Dieu, tous les possibles sont égaux par la dépendance où ils sont du nécessaire :

C'est ce que veut dire le verset coranique : « il n'y a rien de plus grand que de contenter Dieu » (9 : 72). A partir de là, on comprend ce que veut dire la tradition : « le gardien du Paradis est un roi qui s'appelle Riḍwān (contentement). »⁹²¹

Mais on peut encore y ajouter :

- la séparation (de la vie matérielle) : être dans un corps comme si on n'en a pas (IX, 1), cela renvoie à l'un des premiers attributs de Dieu : l'immatérialité (IV, 27)⁹²² ;
- la connaissance de soi (ou auto-intellection) – et la comparaison va même au-delà de ce qu'on pourrait penser : le sage a comme Dieu une connaissance d'une certaine manière active, affectant les âmes et les corps sur lesquels s'exerce son influence par une action à distance, par une opération quasi-thaumaturgique – c'est peut-être même ce qu'on appelle l'enseignement, le *ta'lim* (X, 26) ;
- la souveraineté – comme Dieu est souverain (VI, 4), le sage est maître de soi comme de l'univers (X, 26).

En un mot, être philosophe, c'est devenir nécessaire par soi. Par une admirable cohérence, on voit encore comme l'homme parfait est la parfaite image de Dieu en ceci que, si Dieu ne peut pas vouloir, sous peine d'être imparfait, le disciple est *murīd*, volontaire, au début de sa recherche, mais il cesse de l'être peu à peu : à mesure que l'on s'approche de la perfection, on a moins à désirer. La perfection et la volonté entretiennent un rapport inversement proportionnel. Que faut-il donc penser de l'affirmation des *Ishārāt* IV, 26, selon laquelle il n'est rien à la semblance de l'être nécessaire ? Ou mieux, puisque *mithl* est suffisamment équivoque pour être poussé à ce point, qu'il n'est rien d'identique à l'être nécessaire ? Il nous semble que la métaphysique des philosophes a pour objet de produire l'idéal du moi philosophique : les attributs divins ne sont rien d'autre que les caractères de l'homme parfait. Ainsi, si les théologiens instruisent le procès d'Avicenne pour avoir fait les intellects immatériels du monde supralunaire supérieurs aux prophètes, sa position est plus subtile : l'homme a en lui la faculté de s'élever au rang de l'ange. Dans un système général analogique, il y a un fait exceptionnel : au moins un terme qui est non pas analogue, mais équivoque, et pas des moindres, puisque c'est autour de lui que tourne toute la révolution du modèle philosophique : l'âme. L'âme se dit en plusieurs sens⁹²³ :

- comme entéléchie première d'un corps naturel organique vivant en puissance (où le « corps » s'entend comme « matière », au sens générique du terme, et « naturel » comme opposé à

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 425.

⁹¹⁹ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁹²⁰ *Ibid.*, pp. 422-423.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 422.

⁹²² *Ibid.*, p. 425.

⁹²³ *Ibid.*, vol. 2, pp. 346-347.

« artificiel », les âmes végétales, animales, humaines étant douées d'organes au moyen desquels – voire sans lesquels dans le cas limite de la pensée – elles produisent les actions propres à la vie : nutrition, croissance, reproduction, perception, mouvement volontaire, intellection) ;

- comme entéléchie première d'un corps naturel doué de perception et de mouvement à la recherche d'une pensée universelle en acte.

Définitions respectives de l'âme terrestre et l'âme céleste, peu ou prou conformes à celles de *L'Épître des définitions*, où l'âme céleste est définie comme une « substance incorporelle, perfection du corps, le mouvant par un choix venant d'un principe rationnel, c'est-à-dire intellectuel, en acte ou en puissance. Celui qui est en puissance est la différence spécifique de l'âme humaine, et celui qui est en acte est une différence ou un propre de l'âme angélique »⁹²⁴. Si la première sorte d'âmes regroupe plantes, animaux, êtres humains, la seconde regroupe l'homme et l'ange : l'homme est de l'une et de l'autre, il a un côté terrestre, et un côté céleste. On voit que l'homme est à la fois ange et bête. Le sage est l'homme qui a assez discipliné en lui la bête pour devenir ange et se rapprocher de Dieu.

3. Le philosophe : un prophète comme un autre

Les nouvelles formes de la philosophie témoignent qu'il y a entre les philosophes et les prophètes une différence qui est moins de nature que de degré. Le philosophe n'est pas qu'un raisonneur, c'est aussi un voyant (d'où l'exégèse coranique ou le récit symbolique) et il a à en rendre raison par un nouveau système théorique (une nouvelle cosmologie). Les mystères métaphysiques et la méthode philosophique sont liés en ceci : l'existence des âmes célestes explique la vision intuitive (les formes universelles du monde de l'intellect sont inscrites dans l'âme céleste sous une forme universelle *et particulière* : aussi bien peuvent-elles donc s'inscrire sous une forme particulière sur la tablette du sens commun), la vision intuitive prouve en retour l'existence des âmes célestes (si le sage peut voir des formes particulières non émanées du monde matériel, il doit y avoir une autre cause extérieure qui soit un sujet de formes particulières et cependant immatérielles, donc universelles). Si l'on ose dire, Avicenne, à la fois, est un « halluciné » du monde de l'intellect, et il cherche à rendre intelligible cette hallucination.

Les philosophes sont doués de la faculté prophétique (*al-quwwa al-qudsiyya*). On a vu dans le tableau des degrés de la raison qu'il existe une certaine faculté de l'âme qui est le degré maximal de l'intellect habituel, qui parachève l'usage de la réflexion et de l'intuition et qui est une faculté suprasensible. La pensée se meut entre une limite inférieure de perfection, qui consiste à s'en tenir à la seule région ontologique du visible (*mushāhad*), et une limite supérieure qui s'étend à tout l'être possible (*mumkin al-wujūd*), à mesure qu'elle a acquis une facilité à passer des principes aux conclusions et des conclusions aux principes, et qu'elle a atteint un plus grand nombre de conclusions : à mesure que le mouvement de la pensée est devenu aussi rapide qu'il est possible et que son domaine d'objets est aussi vaste qu'il est possible. Sa limite : la connaissance de Dieu, ou de l'être nécessaire, s'il est vrai que cette faculté s'arrête à l'être possible. Mais cela veut dire aussi que la connaissance du sage s'égalise à peu près à celle qu'a Dieu du monde : tout l'être possible.

Ainsi, si Avicenne disqualifie d'abord le visible, c'est pour mieux le réhabiliter ensuite, puisque la perfection de la philosophie théorique consiste dans la vision de l'invisible (*mushāhada*).

⁹²⁴ Avicenne, *Livre des définitions*, éd. et tr. A.-M. Goichon, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1963, p. 20.

On ne se sépare du visible que pour mieux retrouver la vision. Cette étrange faculté suprasensible a pour corrélat un non moins étrange monde suprasensible (*al-‘ālam al-qudsī*). C’est pourquoi les *Ishārāt* s’achèvent par une explication de la possibilité de la sainteté, telle qu’elle s’exprime dans des actions extraordinaires. Corporelles (jeûne etc.) (X, 1-6), ou spirituelles (prédiction, divination etc.) (X, 7-23).

Quand la substance de l’âme est forte, le conflit des facultés cesse. Il est réglé par l’hégémonie de l’intellect sur les sens : la faculté intermédiaire, l’imagination, penche alors du côté de l’intellect plutôt que des sens. Quand l’imagination créatrice, active, donc plus résistante, a été neutralisée, le passage est ouvert au frayage des formes intelligibles jusqu’au sens commun : c’est alors proprement ce qui s’appelle « avoir des visions ». Lesquelles visions varient en intensité selon le plus et le moins : selon la plus ou moins grande force de l’influence reçue, la plus ou moins grande résistance du substrat qui la reçoit. Dès lors, il y en a qui méritent d’être interprétées, d’autres non : une révélation (*waḥī*) doit être interprétée de telle manière (*ta’wīl*, exégèse), un rêve, de telle autre (*ta’bīr*, traduction). On peut à bon droit penser que les visions philosophiques relèvent de l’inspiration (*waḥī*, *ilhām*) et relèvent du mode d’interprétation du *ta’wīl* : le philosophe voit non moins qu’un prophète. De là vient qu’il se livre à ces deux genres nouveaux : l’exégèse symbolique des versets révélés, traduisant dans l’élément du concept ce qui relève de l’image ; le récit symbolique, traduisant dans l’élément de l’image ce qui relève du concept.

On voudrait insister sur trois caractéristiques particulières de ce chapitre. D’abord, il ne s’agit que d’un raisonnement persuasif (*iqnā’ī*) : il faut donc admettre la possibilité de ce dont nous ne pouvons affirmer l’impossibilité, et de là, son existence même. Selon le mot de Leibniz : « Car tout être doit être jugé possible, *donec probetur contrarium*, jusqu’à ce qu’on fasse voir qu’il ne l’est point [...]. Or la possibilité est toujours présumée et doit être tenue pour véritable jusqu’à ce qu’on prouve l’impossibilité » (« Lettre à Jacquilot », 1704, GP III, 444)⁹²⁵. Telle chose n’étant pas impossible, elle est donc possible et si elle est possible, elle doit donc être. Avicenne est certes prudent sur cette affaire : *il n’y a pas de raison de nier l’existence des « secrets de la nature », ni qu’ils soient causés par des agents surnaturels. Au moins n’est-ce pas merveille s’il existe des merveilles dans le monde de la nature, ni extraordinaire s’il y a des actions extraordinaires. Autre chose est de « ne pas savoir », autre chose « savoir que ne pas » et rien n’autorise les pseudo-philosophes (*mutafalsifa*) à passer de l’un à l’autre selon Ṭūsī : quand il n’y a pas plus de raison de choisir un possible plutôt que son contraire, il faut suspendre son jugement (X, 31)⁹²⁶. Le raisonnement avicennien est digne de l’apologétique théologique. Un appel à s’en tenir à la révélation aussi longtemps qu’une preuve rationnelle du contraire de ce qu’on est tenu de croire n’aura pas été donnée (l’expression « *al-i’tiṣām bi-ḥabl al-tawaqquf* » peut être prise en deux sens : à la fois, le plus manifestement, c’est une référence coranique au secours et à la sécurité trouvés dans la corde tendue par Dieu (3 : 103), mais le *tawaqquf* désigne aussi l’attitude philosophique d’*epochè* dans le cas d’isosthénie : aussi sommes-nous ici dans le « domaine du possible » où deux extrêmes contraires s’opposent, sans raison suffisante de choisir l’un plutôt que l’autre). D’après le commentaire de Ṭūsī à X, 8, ce mode de connaissance du spirituel repose sur une simple présomption de non-invraisemblance, *istibād* : *laysa bi-ba’īd*⁹²⁷. Bref, on ne peut pas prouver l’existence de la vision mystique, mais, au mieux, sa non-impossibilité ou encore sa non-invraisemblance. Si ce n’est pas impossible, ce doit être.*

⁹²⁵ Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften, Dritter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, 1887, p. 444.

⁹²⁶ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 451.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 431.

Ensuite, par une sorte de chiasme, quand on s'est donné tant de mal à élaborer une psychologie métaphysique, en séparant de manière si radicale l'âme et le corps, on en revient à une simple explication physique de l'intuition métaphysique. On voit bien l'enjeu de la métaphysique de l'âme qu'a essayé de mettre en place le philosophe tout au long des *Ishārāt* : il faut aboutir à la doctrine eschatologique d'une survie de l'âme au corps, et à la figure mystique d'un sage qui vit dans son corps comme s'il n'y était pas. Avicenne appelle à ne pas s'étonner de ces mystères : ce sont des secrets *de la nature*. On doit pouvoir rendre raison des actions extraordinaires de l'âme et du corps humain sur la base d'explications physiologiques – des actions « surnaturelles » par des causes naturelles. L'explication des actions extraordinaires du corps non seulement n'est pas contraire à la théorie physique, mais en relève (X, 4-5). Idem pour les actions extraordinaires de l'esprit (X, 7-23) : rien de tout cela n'est irrationnel. Non seulement ce n'est pas impossible comme on l'a vu, mais c'est explicable par la physique. Car les phénomènes extraordinaires sont réductibles à trois causes ordinaires : les dispositions 1) des corps matériels, 2) des corps célestes, et 3) des âmes (X, 30)⁹²⁸.

Si tu entends qu'un sage raconta un mystère et annonça des prédictions ou un présage qui se sont vérifiés, crois-le bien et ne fais pas de difficultés à y prêter foi, car *il y a à cela des causes connues dans les théories physiques*. (X, 7)⁹²⁹

Fallait-il que les âmes humaines fussent séparées pour ce résultat ? Cela valait de se dépenser pour établir une métaphysique de l'âme dans les chapitres de psychologie et d'eschatologie, si c'est pour finir sur une physique de l'âme dans le chapitre de mystique – et qui en plus est censé faire le prix de notre ouvrage.

Enfin, par conséquent, la philosophie, et la science physique en particulier, doit étendre son champ aux pseudo-sciences des phénomènes paranormaux, dont on comprend que Ṭūsī les intègre au cursus philosophique : astrologie, physiognomonie, oniromancie, science des talismans, mélange des vertus célestes et terrestres qui produit une force qui elle-même produit une action extraordinaire sur terre, science des philtres et alchimie. Les exemples d'Avicenne relèvent tous de ces sciences physiques : médecine (hallucinations des malades, influence du tempérament), interprétation des rêves et divination, magie, mauvais œil ou encore science des talismans. La philosophie doit s'accroître de la pensée magique. Finalement, on n'est pas si loin de faire tourner les tables. Mais ce n'est pas par un goût déraisonnable des folies ; tout au contraire, ces pseudo-sciences sont censées grossir la liste des sciences rationnelles. Le propos en est simple, autant que radical : les miracles n'existent pas, et rien de ce qui existe n'est dépourvu de causes. Si certains faits se présentent jusqu'alors à nous comme inexplicables, ce n'est pas qu'ils soient inexplicables : ils restent seulement inexpliqués. Ce n'est pas qu'ils soient extraordinaires en soi, c'est qu'ils paraissent extraordinaires pour nous. Le merveilleux n'est pas en eux, pas plus qu'il n'est dans la nature, l'ignorance est en nous. L'étonnement devant l'extraordinaire est un prodige de sottise. S'il y a bien un prodige, c'est de s'étonner des « prodiges ». Voilà encore un bel exploit à mettre une fois encore au crédit (et à attribuer à la crédulité) des ignorants. Même cela, ce n'est pas merveille : on sait assez que l'ignorance emporte (presque) tout.

[...] Ces actions ne sont pas, pour qui a connaissance des causes qui les entraînent, extraordinaires : elles ne sont extraordinaires que pour quiconque ne connaît pas ces causes. (X, 25)⁹³⁰

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 451.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 431.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 444.

L'existence de merveilles dans le monde de la nature n'est pas une merveille et que l'émanation de phénomènes extraordinaires des agents de là-haut et des patients d'ici-bas n'a rien d'extraordinaire. (X, 31)⁹³¹

Il n'y a pas de miracle, il n'y a que des phénomènes physiques mal compris. Cela fait invinciblement penser au bel exemple que donne à Spinoza le péquenot qui n'en revient pas de voir un mouton à longue queue et en demeure stupide. Les poncifs sur l'étonnement philosophique, soit dit en passant, pourraient tout aussi bien passer pour un éloge de l'hébétude de la bête. Eh bien, s'étonner qu'un type transforme un bâton en serpent ou un serpent en bâton, c'est comme s'étonner de voir un mouton à longue queue, quand on n'en a vu jamais qu'à queue courte.

C'est un peu contrariant, si l'on se souvient de la preuve de la révélation et de la prophétie, qui veut que le prophète soit distingué par des signes *divins*. Certes, un prophète est bien un homme distingué par des signes d'élection divine, mais ces signes, il les reçoit en fonction des prédispositions de sa *nature* singulière : autant dire que tout homme qui « travaille » un peu (par des exercices spirituels etc.) est un prophète possible. Ce n'est d'ailleurs pas sans scandaliser en quelque façon Rāzī, qui s'indigne de voir la prophétie ravalée au rang de la magie. Il y a deux sortes de façons de voir les choses : soit on estime que le sage et le prophète sont mis sur le même pied, celui de l'homme parfait, ce qui n'est après tout pas si mal ; soit on estime que le prophète est mis sur le même pied que le mage, la seule différence étant que l'un exhorte au bien quand l'autre pousse au mal (X, 28-29)⁹³². En tout état de cause, ce qui contrarie un peu le commentateur, c'est que le prophète est censé être, entre tous, distinct. Or, rien ne justifie plus le statut privilégié du prophète, puisqu'il grossit la liste des hommes extraordinaires, peut-être, mais plus ou moins nombreux. Le principe d'individuation qui rend raison de la faculté prophétique devient mystérieux (X, 27)⁹³³ : le prophète devient un homme extraordinaire comme les autres, si l'on ose dire. A plus forte raison si l'on peut expliquer ses œuvres par des causes naturelles. Et comme il n'y a pas d'homme extraordinaire du tout, parce que rien de ce qui est naturel n'est extraordinaire, il n'est qu'un homme comme un autre tout court. Il faudrait que le candidat à ce sacerdoce fasse profession d'être un « prophète normal ». Peut-être parviendra-t-il à la fonction suprême.

4. Conditions de l'expérience spirituelle

a. *Le sage, âme du monde*

Terminons à peu près où nous avons commencé : la vision de l'invisible, dont l'explication est la fin (aux deux sens du terme) des *Ishārāt*, et donc plus largement de la nouvelle philosophie, suppose deux conditions de possibilité, qui sont les deux modifications majeures des philosophies anciennes.

D'abord, il faut que (Th1) une même substance puisse être le sujet de représentations et de volitions tout à la fois universelles et particulières (X, 9). A cette fin, on a vu tout le travail que fait Avicenne, non seulement pour introduire une âme céleste entre tout intellect et son ciel, mais pour que la nature de l'âme soit plus proche de la nature de l'intellect que de celle du corps :

⁹³¹ *Ibid.*, p. 451.

⁹³² *Ibid.*, p. 449-450.

⁹³³ *Ibid.*, pp. 448-449.

S'il y a bien quelque chose de mystérieux (*mastūr*) qu'indique une certaine réflexion, mystérieux sauf pour les métaphysiciens confirmés (*al-rasīhīn fī l-ḥikma al-muta'āliyya*), c'est que [ces corps] ont, en plus d'intellects séparés, qui sont pour eux comme des principes, des âmes rationnelles non imprimées dans leur matière, mais liées à elle d'une certaine manière, comme nos âmes à nos corps et que c'est par ce lien qu'elles acquièrent une vraie perfection. [...] Tu peux te résumer ainsi notre avertissement : les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect sous une forme universelle, et dans le monde de l'âme sous une forme particulière soumise au temps, ou des deux manières à la fois.⁹³⁴

Ensuite, que (Th2) l'âme rationnelle ne soit pas liée au corps par un rapport d'impression (*inṭibā'*), mais de direction (*tadbīr, taṣarruf*) (X, 26). Par conséquent, une âme peut agir non seulement sur d'autres âmes, mais sur d'autres corps que son corps propre. L'âme est une substance subsistant par soi, réellement distincte du corps, mais liée au corps, de sorte que les états d'âme influencent ceux du corps. Mais juste assez déliée de son corps pour agir sur ceux des autres. C'est une révolution de la théorie hylémorphique : une âme n'est plus liée à un seul corps. Voire, la force d'âme permet, à son maximum, de gouverner l'ensemble du monde des corps et de s'égaliser à une âme du monde :

N'a-t-on pas vu que l'âme rationnelle n'est pas liée au corps par impression, mais par une autre sorte de lien ? On sait que sa croyance etc. peut produire une disposition (*hay'a*) qui peut affecter son corps bien qu'elle en soit substantiellement distincte. [...] Or rien n'empêche que certaines âmes soient si fortes qu'elles agissent sur d'autres corps, affectés des mêmes actions qu'elle exerce sur son propre corps. Ni qu'elles puissent passer de leurs propres facultés à celles d'autres âmes sur lesquelles elles agissent, surtout quand elles auront affûté par l'habitude leur disposition (*malaka*) à dominer leurs propres facultés (*quwā*) corporelles [...].⁹³⁵

Si l'on tire sur le fil jusqu'au bout, on voit donc la conséquence ultime du dualisme ontologique et de la séparation réelle de l'âme et du corps : s'il est vrai que l'âme ne tient au corps qu'à un fil, non seulement on peut vivre en ce monde comme si l'on n'avait pas de corps (IX, 1), mais une même âme peut gouverner plusieurs corps (tous à la limite) (X, 26). C'est une excroissance monstrueuse de la psychologie aristotélicienne, mais qui explique bien des choses, depuis l'enseignement jusqu'au gouvernement universel. Le sage absolu devient *quasiment* l'âme du monde.

Là-dessus encore, Rāzī se montre extrêmement sceptique, et avec une ferme cohérence. Qu'on se rappelle ses objections en matière d'embryogenèse : on ne comprend pas comment l'homme avant sa naissance peut passer du gouvernement de l'âme de ses parents, qui est son principe vital, au gouvernement de son âme propre, qui devient le principe de sa pensée – comment survient une âme rationnelle séparée. De même ici, on ne voit pas comment une âme rationnelle séparée viendrait piloter les actions des facultés corporelles sur le corps, à plus forte raison sur le corps des autres. Du moins, si l'on veut que ces actions, et éventuellement certaines actions extraordinaires, se produisent, il suffit d'une âme corporelle. De l'existence d'âmes immatérielles pures à la prophétie, aux miracles et aux prodiges, la conséquence n'est pas la bonne. Alors à quoi bon toutes ces sophistications inutiles, quand la théologie a déjà tout ce qu'il faut avec la doctrine de la connaissance des particuliers ? Celle-ci rendait plus simple l'omniscience divine, elle rendrait aussi plus simple la connaissance prophétique.

b. Ame céleste et âme terrestre

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 432.

⁹³⁵ *Ibid.*, pp. 445-446.

Si l'on admet que la matrice de l'originalité des *Ishārāt* par rapport à la philosophie péripatéticienne, et qui justifie la création d'une nouvelle philosophie, est le nouveau rapport paradoxal de l'âme au corps, comme *séparation sans déliaison*, mais *liaison sans impression*, si les deux conséquences qui consomment la rupture sont (1) le mouvement des corps célestes par des âmes célestes, (2) le gouvernement d'un corps par plusieurs âmes, et si enfin ces deux corollaires reposent sur les quatre mystères qu'on a vus, la clef de voûte des *Ishārāt* se trouve dans le « Complément » du chapitre 3. Le sujet du chapitre (« Sur les âmes terrestres et les âmes célestes ») est pour ainsi dire « délocalisé » hors du chapitre, dans une sorte de complément (*takmila*). En effet, le chapitre se compose, formellement, de deux parties distinctes. Or le sujet du chapitre (le rapport entre âme terrestre et âme céleste) ne semble traité en vérité que dans sept paragraphes sur vingt-neuf, c'est-à-dire les sept derniers du complément. Et ce complément s'intitule lui-même « Des mouvements de l'âme » : le point de comparaison entre âmes terrestres et célestes est non pas, comme on pourrait le penser de prime abord, *noétique* (la pensée), mais pour ainsi dire *physique* (le mouvement). C'est là que se noue le rapport des âmes célestes et des âmes terrestres, principale prémisse du *raisonnement* qui prouve que l'homme peut voir directement l'intelligible.

De même que la disjonction entre la preuve « psychologique » de l'immatérialité de l'âme (III, 15) et celle, « eschatologique », de sa survie (VII, 2-6), de même la disjonction entre la preuve « psychologique » que l'âme céleste est douée de volonté (III, 27) et celle, « mystique », que les hommes peuvent voir directement l'intelligible (X, 9) peut être confondante. Celle-ci parce que la prémisse est séparée de son raisonnement par six chapitres...

L'expérience (*tajriba*) et le raisonnement (*qiyās*) concourent à prouver que l'âme humaine peut accéder à l'invisible d'une certaine manière [...]. Pour ce qui est de l'expérience, c'est la connaissance par oui-dire (*al-tasāmu'*) et par accoutance (*al-ta'āruf*) qui le montre : il n'y a personne qui n'en ait fait l'expérience en soi-même, de telle sorte qu'elle lui ait inspiré (*alhamat*) d'y adhérer (*al-taṣḍīq*) [...]. Pour ce qui est du raisonnement, considère-le d'après les avertissements.⁹³⁶

La connaissance par vision mystique se prouve par deux (ou trois) moyens :

- le raisonnement : une présomption de vraisemblance ;
- l'expérience :
 - la tradition
 - l'introspection.

Pour ne pas le voir, il faut avoir l'imagination singulièrement faible ou la nature, corrompue – jusque dans son sommeil, n'être qu'un parfait endormi. D'où l'utilité, encore éprouvée, du *tanbīh* : de l'éveil. Idéalement, l'esprit fort a l'esprit en éveil jusque dans son sommeil... Du moins, il garde un état de conscience suffisant pour conserver la trace de ses visions.

On a vu l'état des âmes à la résurrection (ch. 8) puis l'état des spirituels dans leur parcours initiatique (ch. 9). Toutes connaissances métaphysiques au-delà de la philosophie théorique. Mais ce mode de connaissance n'a pas encore été lui-même fondé en raison : à ce stade, les connaissances supposées de la vie dernière et de Dieu n'ont pas de fondement. La preuve de cette sagesse est donc la tâche dernière. C'est la possibilité même du *'irfān* et de la *ḥikma al-muta'āliyya* qui est en jeu. L'enjeu n'est rien de moins qu'une sorte de gigantomachie *peri tēs psuchēs* contre Aristote.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 431.

Or toute la nouvelle philosophie repose sur ce postulat : les âmes célestes et les âmes terrestres sont comparables. Parmi les deux principes de la possibilité de la connaissance spirituelle énoncés ci-dessus, le premier est fondé sur ce postulat que ce qui n'est pas impossible à l'âme céleste (avoir une volonté universelle et une volonté particulière) doit n'être pas impossible à l'âme terrestre. Tout l'édifice des *Ishārāt* repose là-dessus :

On sait déjà, d'après ce qui précède, que les particuliers sont inscrits dans le monde de l'intellect de manière universelle. De plus, on t'a averti que les corps célestes ont des âmes douées de perceptions particulières et de volontés particulières émanant d'une opinion particulière et que rien ne les empêche de concevoir les conséquences particulières de leurs mouvements particuliers parmi les êtres du monde matériel. (X, 9)⁹³⁷

Si le schibboleth qui fera la distinction entre la tradition péripatéticienne et l'avicennisme oriental est la possibilité de voir intuitivement l'intelligible, si c'est là-dessus qu'Aristote et la philosophie théorique ont raté le coche, si l'on ose dire, si l'on suppose que la connaissance par la tradition et l'introspection sont un peu faibles, examinons le raisonnement (*qiyās*), et ses deux prémisses ci-dessus.

Comme on l'a vu, le philosophe fonde sa théorie de la connaissance spirituelle non seulement sur l'expérience (*tajriba*) mais sur le raisonnement (*qiyās*). Le terme de *qiyās* prend alors tout son sens : non seulement *preuve rationnelle*, mais *raisonnement analogique*, voire *comparaison*. La preuve de la possibilité de la connaissance spirituelle repose sur la comparaison de l'âme humaine et de l'âme céleste. L'âme céleste sert de modèle de l'âme du sage, et c'est elle qui explique la possibilité de voir l'invisible (*iṭṭilā' al-insān 'alā al-ghayb*). Pour Ṭūsī, commentant le paragraphe X, 9 :

Le raisonnement qui prouve qu'il est possible à l'homme de voir l'invisible dans ses deux états de sommeil et de veille, est fondé sur deux prémisses, dont l'une est que les formes particulières produites dans l'existence sont inscrites dans les principes supérieurs avant que d'exister, et la seconde, que ce qui est inscrit dans ces derniers peut être inscrit dans l'âme humaine. La première prémisses a été établie plus haut.⁹³⁸

Elle a d'ailleurs été établie tellement haut qu'il faut revenir au « Complément » du chapitre 3. Ce qui est en jeu, c'est l'existence d'un moyen terme entre les perceptions et volontés universelles de l'intellect et les perceptions et volontés particulières des âmes qui sont la cause des mouvements particuliers des corps. C'est pourquoi la discussion de la nature de l'âme comme substrat à la fois de l'universel et du particulier sans contradiction a une importance stratégique fondamentale : c'est la clé de voûte du nouveau système philosophique.

Revenons donc à la principale prémisses. Après avoir exposé les mouvements des âmes végétatives, puis animales, on passe au mouvement des âmes célestes. La thèse principale est que l'âme céleste a une volonté à la fois universelle et particulière (III, 28). Pour cela l'argument peut être décomposé en trois parties : dans la première, il répond à l'objection selon laquelle le mouvement animal est le produit d'une volonté universelle ; dans la seconde, il affirme que, pour ce qu'ils sont produits par une volonté universelle, les mouvements particuliers n'en dépendent pas moins de volontés particulières ; dans la troisième enfin, il montre comment nos mouvements sont bien produits à partir d'une idée universelle. Ainsi, le problème est d'expliquer le passage d'une volonté universelle à un mouvement particulier. Qu'à cela ne tienne : on garde du premier terme (la volonté universelle) son caractère de volonté, on prend au dernier terme (le mouvement particulier) son

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 432.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 432.

caractère particulier – et on introduit une volonté particulière intermédiaire. Tout le problème étant de savoir, ensuite, s’il est non seulement nécessaire mais possible de poser une double volonté universelle et particulière. C’est que, pour Avicenne :

Une idée universelle ne produit pas une chose particulière, parce qu’elle ne se détermine dans tel de ses particuliers plutôt que dans tel autre que par une cause individuante qui lui est forcément liée, et qui n’est pas seule.⁹³⁹

Explication de Ṭūsī :

La doctrine d’Avicenne, c’est que chaque ciel n’a qu’une âme séparée, qui produit une forme corporelle dans la matière du ciel, dont elle se constitue, laquelle âme perçoit les intelligibles par elle-même et les particuliers par le corps du ciel, et meut le ciel par l’intermédiaire de cette forme qui, en tant qu’elle produit le mouvement, est un potentiel, comme dans nos propres âmes et nos propres corps, comme il apparaît clairement dans la relation que fait ce grand commentateur [Rāzī] du chapitre 10.⁹⁴⁰

L’argument d’Avicenne commence par réfuter une objection : tout mouvement particulier serait le résultat d’une volonté générale. En effet, on voit chez l’animal, qu’une volonté générale suffit à produire un acte particulier. Exemple : l’alimentation. L’animal peut vouloir se nourrir *en général*, et non pas se nourrir *de telle ou telle nourriture* : il se nourrira de quelque nourriture qu’il trouvera, sans plus. Sa volonté est universelle car elle se donne un objet universel, puis c’est seulement secondairement et comme par accident que celui-ci est déterminé comme ceci ou cela.

Dira-t-on qu’un acte particulier découle d’une volonté universelle ? Réponse d’Avicenne, conformément aux principes de sa psychologie : l’animal imagine, il ne pense pas. Il ne peut se rapporter à l’universel, mais seulement au particulier. Le premier principe de l’action animale est l’imagination : or imaginer quelque *chose*, c’est, par la nature de l’imagination, forcément imaginer *quelque* chose. L’animal n’a jamais envie de manger en général, il a toujours envie de manger quelque chose. Si donc un animal mange *telle* nourriture alors qu’il n’en avait pas *particulièrement* envie, c’est qu’il *imagine telle* nourriture, puis il la désire et la cherche, et si une autre en tient lieu, c’est seulement qu’elle est de même espèce. Ainsi, si un désir animal a quelque apparence d’universalité, cet universel n’est pas à chercher du côté du *sujet*, mais du côté de l’*objet* du désir. Il apparaît donc que tout mouvement n’est pas produit par une volonté universelle, mais il y a des êtres (les animaux), dont le principe de mouvement ne peut être qu’une volonté particulière. Non moins qu’il y a certains êtres, comme on voit ensuite, dont le principe de mouvement ne peut être qu’une volonté universelle (les âmes célestes).

Après l’objection, vient la preuve positive :

[...] La volonté n’a pas à être déterminée à une chose particulière pour exister : ainsi, ce qui correspond à la volonté universelle est un objet universel et celle-ci n’a pas forcément besoin d’être particularisée. Nous aussi, il nous arrive de former un jugement universel à partir de prémisses universelles sur ce qu’il faut faire. Puis nous en tirons un jugement particulier, d’où naissent un désir et une volonté déterminés, par une sorte d’application concrète par l’imagination, d’où naît la force motrice qui produit un mouvement particulier, qu’on finit lui-même par vouloir en vue de l’objectif premier.⁹⁴¹

⁹³⁹ *Ibid.*, vol. 2, pp. 479-480.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 480.

⁹⁴¹ *Ibid.*, pp. 479-482.

Un mouvement particulier doit être aussi causé par une volonté à la fois universelle et particulière. Particulière : la volonté particulière est le fruit d'une perception particulière. Exemple : le mouvement animal. On parcourt une distance en imaginant l'une après l'autre des limites supposées successives de l'étendue. Chaque acte d'imagination produit une volition particulière qui cause elle-même un mouvement sur telle ou telle distance. Que si l'imagination cesse, la volonté aussi, et le mouvement s'arrête ; si elle continue et se renouvelle sans cesse, la volonté aussi et le mouvement se poursuit. Pour ce qu'ils sont continus, ces mouvements n'en sont pas moins particuliers : de même, pour ce qu'elles se succèdent de manière continue, imaginations et volitions n'en sont pas moins particulières.

Volonté universelle ensuite. Exemple : une action humaine. Une action humaine est le fruit d'une idée universelle. A partir de principes universels (ex : « il faut faire de bonnes actions ; or donner un dirham, c'est faire une bonne action »), on se représente une idée (*rā'y*) universelle (ex : « il faut donner un dirham »), on en tire un jugement particulier (« je dois donner ce dirham »), puis on forme la volonté particulière de donner ce dirham et de là, enfin, une force motrice pousse à donner le dirham à quelqu'un : voilà comment une action *particulière* peut naître d'une idée *universelle*.

On a vu le problème au début du chapitre : d'abord, cela suppose qu'un même substrat (l'âme) puisse être sujet à des propriétés contraires en même temps (volonté universelle/particulière) ; ensuite, qu'un même effet (un mouvement ou une action particuliers) puisse être produit par deux causes distinctes (une volonté universelle *et* une volition particulière). Ce qui nous intéresse, c'est que sur ce point, le théologien ash'arite est plus aristotélicien qu'Avicenne. Car pour Rāzī, le principe de la volonté universelle doit être une âme séparée ; celui de la volonté particulière, une autre âme, incorporée. Tūsī ne manque d'ailleurs pas de relever que c'est une thèse originale, puisqu'un même corps ne peut avoir deux âmes (entendues non pas au sens lâche de « facultés de l'âme », comme on parle de l'« âme végétative », « animale » ou « rationnelle », ou comme « âme concupiscente », « irascible » ou « rationnelle », mais bien comme deux essences, ou substances, distinctes), *tel qu'il soit de surcroît leur commun instrument*.

Cette précision est décisive, puisque le fin mot des *Ishārāt* est quand même d'établir la possibilité qu'une même âme (celle du sage) gouverne plusieurs corps en telle façon que le corps patient soit gouverné par deux âmes, la sienne propre et celle d'un agent extérieur (X, 26) : « rien n'empêche que certaines âmes soient si fortes qu'elles agissent sur d'autres corps ». Etrange : quand Rāzī suppose qu'un même corps céleste serait gouverné par deux âmes différentes, l'une séparée pour concevoir des volitions universelles, l'autre incorporée pour concevoir des volitions particulières, Tūsī trouve cela de la dernière absurdité. Quand Avicenne propose que l'âme séparée du sage gouverne le corps d'un autre homme déjà gouverné par sa propre âme, cela passe. Cela dit, rendons justice à notre commentateur : c'est la même raison qui réfute pour lui toute forme de métempsychose : il n'y a pas deux âmes pour un même corps.

Ici, l'enjeu est de savoir comment passer sans solution de continuité de l'universel au particulier. Rāzī propose une batterie d'objections typiques de sa stratégie, mille fois éprouvée : réduire l'adversaire au cercle vicieux, ou à la régression à l'infini. Cercle vicieux d'abord, car si Avicenne présente le passage de l'idée universelle à l'action particulière comme un processus et un enchaînement linéaire (idée universelle → volonté universelle → idée particulière → volonté particulière → action particulière), selon la théorie de la connaissance de Rāzī, selon laquelle la perception est une relation, il doit être circulaire. En effet, d'une part, l'existence des relatifs

précédant celle de la relation, pour percevoir une chose, il faut qu'elle existe (*ḥuṣūl*) déjà. Mais d'autre part, la chose ne peut être produite par l'agent que dans la mesure même où il la perçoit déjà. Régression à l'infini, ensuite car, les volitions étant des choses particulières changeantes, elles doivent avoir des causes elles-mêmes changeantes, qui elles-mêmes etc. De surcroît, dans ce cas, l'antérieur ne peut causer le postérieur, puisque l'un aura déjà disparu quand l'autre sera apparu, et qu'un non-être ne peut causer un être. Et si au contraire il le peut, alors tout mouvement peut être produit par un autre, et on n'aura pas besoin de l'âme pour l'expliquer.

Toutes choses étant égales par ailleurs, la question du passage de l'universel au particulier reproduit les mêmes difficultés que le passage de l'un au multiple. De même qu'à n'importe quel stade du processus de production des êtres qu'on voudra, il faudra bien supposer, contre tout principe, que l'un en vient à accoucher d'un multiple (et on aura beau, pour épargner cela au Principe, en charger le Premier Intellect ou l'Intellect agent, cela n'en reste pas moins une infraction inévitable, seulement un peu différée, au PCU), de même, à n'importe quel stade de production des actions qu'on voudra, il faudra admettre, en dépit du bon sens, que l'universel se met à pondre un particulier. Il y a un fossé explicatif (de même que l'un n'est censé que de l'un, l'universel est censé ne produire que de l'universel – et le particulier, du particulier).

Enfin, Rāzī s'interroge sur la nécessité qu'il y a à redoubler la volonté universelle par une volonté particulière. D'abord, ce n'est pas économique. Mais en plus ce n'est pas cohérent. On peut faire une objection *ad hominem* : de même qu'Avicenne nous dit que l'animal poursuit non pas un but universel, mais toujours un objet particulier, et qu'ainsi l'interchangeabilité de ses objets ne réside pas dans l'universalité de son désir, mais dans l'universalité d'espèce de ses objets, de même on pourrait dire, en inversant la perspective, que l'homme ne veut pas forcément un objet particulier, mais peut ne vouloir qu'un objet universel et que son vouloir n'est particularisé que par l'objet. En d'autres termes, de même que dans le désir animal, la supposée universalité qu'on peut lui trouver réside non pas dans le sujet, mais dans l'objet du désir, dans la volonté humaine, la supposée particularité qu'on peut y voir se trouve non pas du côté du sujet, mais de l'objet. La volonté universelle ne se particularise pas en une volonté particulière, mais est particularisée par la particularité de son objet.

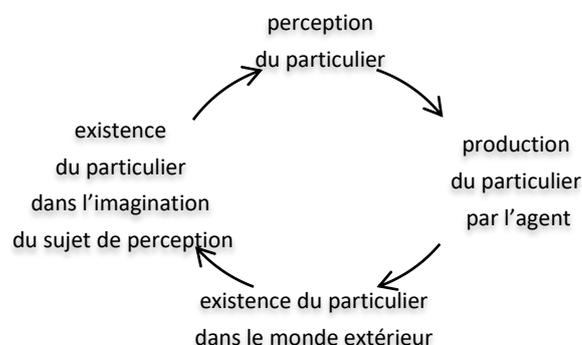
Ainsi, « nous savons avec certitude » que vouloir faire un mouvement, c'est vouloir le mouvement *en tant que tel* plutôt que *tel* mouvement : nous voulons produire *du* mouvement, *universaliter*, bien qu'en tel lieu et à tel moment, *singulatim*. Dès lors, nul besoin de supposer une volonté particulière comme moyen terme entre l'intention première, universelle, et l'action, particulière : si la volonté universelle trouve à se réaliser en une action particulière, c'est en raison de la particularité de l'objet sur lequel elle porte. La cause de détermination (*takhṣīṣ*) de l'action ne se situe pas du côté de la volonté (*irāda*) mais du côté de son objet (*murād*). Ainsi, si c'est par une volonté universelle que le ciel produit son mouvement universel, à tout moment il faut bien qu'il soit déterminé aussi à faire un mouvement particulier : c'est par le substrat que le mouvement est particularisé. Après tout, pour les philosophes, l'intellect agent peut produire, alors qu'il se rapporte au tout, des choses individuelles en raison de l'individuation du substrat de son action, la matière. Et la boucle est bouclée par ce nouvel argument *ad hominem* : ce qui est possible à l'une des intelligences, de l'aveu des philosophes, doit l'être aussi à la volonté.

Cette idée selon laquelle il faut et il suffit qu'il y ait un objet extérieur particulier pour que la volonté, universelle, trouve à s'actualiser est fautive pour Ṭūsī : la volonté préexiste à toute détermination, ou lui résiste – ce qui prouve d'ailleurs qu'elle lui préexiste. En effet, toute volonté

universelle n'a pas nécessairement à se particulariser. On peut ne vouloir de fins qu'universelles. On peut n'être pas déterminé par des objets particuliers. Mais à l'inverse, si la volonté universelle a à se déterminer à ceci ou cela, il faut bien supposer un moyen terme entre l'universel et le particulier – et là-dessus, il y a un principe philosophique clair et premier : c'est qu'une cause *stable* (une volonté universelle) ne peut produire un effet *instable* (des actions particulières). S'il y a du mouvement, il a forcément une cause changeante, en l'occurrence une succession continue de volitions. (A vrai dire, dans l'esprit même des arguments de Rāzī, on pourrait tout aussi bien appliquer de manière réursive l'argument de la régression à l'infini, c'est-à-dire : si, pour passer d'une volonté *universelle* à une action *particulière*, il faut supposer une volonté intermédiaire qui explique la particularité de l'action, comment passer d'une volonté *universelle* à une volonté *particulière* sans un autre moyen terme qui explique la particularité de la volonté ? De même, c'est bien beau de passer d'une cause *stable* à un effet *instable* par l'intermédiaire d'une cause instable, mais comment passer de la cause stable à la cause instable sans ajouter un moyen terme etc. à l'infini ?).

Il faut donc faire un sort au risque de régression à l'infini des causes : si, en effet, des actions particulières changeantes requièrent des volitions particulières changeantes, il faudra aussi des raisons suffisantes de ces changements particuliers de la volonté, lesquelles ne pourront être à leur tour que particulières et changeantes, et donc avoir des raisons particulières changeantes etc. Comme on l'a vu, volontés et mouvements se suivent ainsi continuellement comme une chose instable à une chose instable, de telle sorte que le seul prédécesseur n'est pas cause du successeur, mais une condition complémentaire de la cause de celui-ci : c'est là « *un des mystères de cette science* ».

L'objection symétrique du cercle vicieux tombe suivant la même logique. S'il n'y a pas de prolifération à l'infini des causes de mouvements et actions particuliers en tant que particuliers, il n'y a pas davantage de cercle *vicieux* – bien qu'il y ait cercle. La volonté est circulaire : pour percevoir un particulier, il faut qu'il existe déjà, mais pour le faire exister, il faut d'abord l'avoir perçu. Rāzī montre par là qu'il est problématique d'introduire une représentation particulière dans le processus de volonté entre une idée universelle et une action particulière, puisque la perception particulière présuppose ce qu'il s'agit de produire. Or, si l'on peut bel et bien maintenir le moyen terme d'une représentation particulière, c'est parce que le particulier peut bien être perçu avant même d'exister dans le monde extérieur : c'est qu'il existe déjà d'une certaine manière, dans l'imagination. Le cercle n'est vicieux que si l'on ne distingue pas entre deux modes d'existence, réelle et mentale. Mais, distinction faite, le cercle est vertueux :



Si c'est bien parce qu'il existe déjà dans l'imagination qu'on peut faire exister du particulier dans le monde extérieur, c'est à l'inverse parce qu'il existe déjà dans le monde extérieur qu'on peut imaginer du particulier. Dès lors, le cercle devient vertueux : l'existence *réelle* du particulier cause l'existence

mentale du particulier qu'on veut, l'existence *mentale* du particulier cause son existence *réelle*. Loin que l'existence du particulier soit d'une certaine manière *causa sui*, un de ses modes d'existence cause son existence sous un autre mode, et réciproquement. Ainsi, les principaux obstacles (le cercle vicieux et la régression à l'infini), au principe de la solution consistant à placer le principe de détermination de l'action non pas dans le sujet, mais dans l'objet du désir, n'ont plus lieu d'être.

Notre commentateur achève de disqualifier son adversaire en retournant contre lui ses propres méthodes d'argumentation *ad hominem*. D'abord, comparer le cas de l'intellect à celui de la volonté (intellect agent/particuliers du monde sublunaire = volonté universelle/actions particulières) repose sur un contresens : l'intellect agent universel produit des effets particuliers dans le monde non pas *seulement* en raison de l'individualité des substrats de son action, mais en raison des prédispositions de ceux-ci qui justifient cette action. L'individualité substantielle du patient est une cause nécessaire mais non suffisante de la détermination à agir d'une cause agente universelle. Mais ce qui est plus grave, ensuite, c'est que l'argument par lequel on prétend faire l'économie d'une *volonté* particulière en faisant *des objets* particuliers la raison de la détermination de l'action est carrément contradictoire : en effet, s'il est vrai que les propriétés de temps et de lieu sont bien des principes d'individuation du mouvement (en quoi Rāzī a raison), vouloir produire du mouvement *en général* en un temps et un lieu *déterminés* est une contradiction dans les termes.

Soit dit en passant, on observe une constante intéressante de la pensée avicennienne accentuée par Ṭūsī. On peut faire un parallèle entre la théorie de la perception et celle de la volonté. Qu'on se rappelle que percevoir quelque chose, c'est percevoir une représentation (*mithāl*) de l'essence (*māhiyya*) de la chose – non la chose même. Par conséquent, si la perception s'entend en un seul sens (au moins analogue) et que la mathématique est possible, la perception doit être *a priori* (*ibtidā'ī*) : elle se passe au moins dans certains cas de tout donné empirique. Ici, on constate qu'il en est de même de la volonté : de même que toute perception n'a pas à être déterminée par une chose particulière, toute volonté n'a pas nécessairement à être déterminée par un but particulier. De même que certaines perceptions partent de la représentation universelle de l'essence d'une chose, pour ensuite se particulariser dans la chose existante (en géométrie, je me représente l'essence du triangle avant de raisonner sur la figure existante du triangle), de même la volonté peut s'autodéterminer à partir de la forme générale d'une opinion universelle (le devoir de bien agir) et seulement ensuite se réaliser dans un but particulier existant (l'obligation de réaliser telle ou telle action). On pourrait dire que, de même qu'il y a une perception pure a priori dans l'ordre de la connaissance, sous la forme de la perception d'essence, de type mathématique, il existe une sorte de volonté pure a priori dans l'ordre de l'action, sous la forme du devoir, de type juridico-moral. L'universel déterminant dans les deux cas le passage au particulier, et non l'inverse.

Il est important de ne pas négliger cette dernière dispute de « psychologie ». La fin dernière des *Ishārāt*, qui est de fonder la sagesse supérieure, repose sur les « mystères » de l'analogie entre l'âme terrestre et l'âme céleste. Ainsi, on observe une gradation entre les espèces d'âmes (III, 28) :

- âme animale : image particulière → volition particulière → mouvement particulier
- âme humaine : opinion universelle → volonté universelle → jugement particulier → volonté particulière → force motrice → mouvement particulier
- âme céleste : représentation d'un but universel → volonté universelle → mouvement universel

Mais il y a là un cercle vicieux. Pour prouver que les âmes célestes ont une volonté particulière, le philosophe projette en celles-ci les propriétés des âmes rationnelles humaines. Les âmes célestes supposées avoir une volonté rationnelle universelle (d'après III, 27) ont aussi une volonté particulière. La preuve ? Nous aussi, quand nous voulons obéir à un commandement universel juridico-moral, nous devons bien pourtant appliquer cette volonté au cas particulier. On applique d'abord au modèle explicatif du mouvement céleste le schéma de l'action juridico-morale (comment appliquer une obligation légale comme l'aumône ? Comment passer de la forme générale de la loi (« il faut donner un dirham à celui qui n'en a pas ») à son application particulière (« je dois donner mon dirham à ce malheureux ») ?). Cette correspondance s'opère par une extension exorbitante du domaine éthique de l'action morale au domaine physique du mouvement cosmique. Avant, bien plus loin, de « rétro-jeter », si l'on peut dire, sur les âmes rationnelles humaines les propriétés des âmes célestes : « tu sais déjà » que les âmes célestes ont des représentations universelles et particulières (X, 10) : pourquoi pas toi ? L'homme peut donc bien recevoir des formes universelles du monde de l'intellect et les voir sous forme particulière par son sens commun.

On espère avoir assez montré sur quelle circularité repose la fin ultime du message des *Ishārāt*. En effet, à la fin de ce chapitre 3, Avicenne projette les états des âmes humaines (une volonté générale du devoir cause une action morale) dans les âmes célestes (une volonté universelle entraîne un mouvement céleste particulier). Puis, au chapitre 6, pour prouver l'existence des intellects supérieurs, Avicenne conseille à son lecteur l'introspection (en VI, 13 : pour éclaircir le mystère du double caractère séparé et moteur de l'âme céleste) : il projette à nouveau les états de l'âme humaine dans les moteurs célestes. Enfin, à l'inverse, au chapitre 10, pour prouver la possibilité de la connaissance mystique (la vision intuitive des formes du monde de l'intellect par l'imagination), Avicenne raisonne à partir des états des âmes célestes : s'il leur est possible de produire un mouvement déterminé à partir d'une connaissance et d'une volonté générales, alors cela est aussi possible à l'âme humaine. Le cercle est clair : pour connaître les âmes célestes, connais-toi toi-même ; pour te connaître toi-même, connais les âmes célestes. On peut toujours arguer que ce n'est pas vraiment un cercle, dans la mesure où on connaît ces états sous des rapports différents : en effet, je connais les âmes célestes à partir de moi-même par l'intuition (*mushāhada*), qui est une sorte d'expérience (*tajriba*) ; à l'inverse, je ne me connais moi-même à partir des âmes célestes que par raisonnement et comparaison (*qiyās*). Il n'empêche qu'on touche là à un point critique de la pensée d'Avicenne car on s'aperçoit que le motif de la rupture avec la tradition péripatéticienne et de la création d'une nouvelle philosophie repose sur une circularité problématique. On s'observe, on extrapole, puis on revient sur soi : l'expérience ne fait que s'auto-confirmer, puisque après avoir attribué à un certain type d'entités mystérieuses des propriétés que je vois en moi (sur la base de l'observation d'un même effet empirique et par inférence de la cause à partir de l'effet), comment ne pas m'attribuer en retour ces mêmes propriétés, que j'ai mis moi-même dans ces entités ? La boucle est bouclée.

A quoi tient une révolution philosophique ? Révolution qui doit décider du destin de toute la philosophie islamique. S'il réfute certaines doctrines péripatéticiennes, c'est parce qu'Avicenne récuse leur méthode. Les péripatéticiens seraient les tenants d'une philosophie ratiocinante et non visionnaire : or l'intuition serait plus féconde que la démonstration. On a vu Avicenne recommander au disciple l'exercice de l'introspection (*mushāhada*) pour inférer des influences de son âme sur les actions de son corps le modèle explicatif du mouvement céleste. Par l'observation du comportement de sa propre âme, on devrait deviner que :

- Le ciel a une âme séparée comme l'âme rationnelle humaine, et une volonté rationnelle comme les âmes humaines.
- L'âme céleste perçoit son intellect et meut le corps de son ciel en lui imprimant une force, comme nos âmes à nos corps.
- Elle meut le corps par la passion qu'elle conçoit de l'objet de son désir, en produisant semblable passion en son corps, comme les passions de nos âmes entraînent celles de nos corps.
- Elle est perfectionnée par un intellect supérieur par l'intermédiaire du corps de son ciel, comme nos âmes par l'intellect agent par le biais de nos corps
- L'âme céleste est à la fois séparée et liée au corps de son ciel comme le sont nos âmes à nos corps.

Rien que cela. Limite de l'analogie ? Le rapport des âmes célestes aux corps célestes n'est pas le même que celui de nos âmes à nos corps en ceci que, chez nous, leur lien forme l'unité organique d'un vivant (*ḥayawān wāḥid*). Il se produit chez nous comme une union réelle de deux substances bien distinctes dans le ciel.

Dans le même temps, Avicenne reproche aux péripatéticiens deux analogies inadéquates :

- L'âme céleste, pour ce qu'elle est rationnelle, ne s'en meut pas moins, parce qu'elle est imprimée dans le corps de son ciel comme nos âmes en les nôtres.
- Elle doit agir en vue du monde terrestre, de même qu'une belle âme qui se rend utile aux autres vaut mieux qu'une qui n'est utile qu'à soi.

Par là, on voit que la méthode péripatéticienne fait reposer son système cosmologique sur les mêmes moyens dont dispose l'avicennisme, à la mesure de la finitude des facultés humaines : l'inférence sur l'invisible à partir du visible par le raisonnement analogique, *qiyās*. Sauf que, quand celle-ci parvient aux conclusions que cherche Avicenne, elle est fort bonne, sinon, elle ne va pas... Alexandre se serait-il mal observé ? Qui nous donnera alors le critère de l'intuition juste ? A toutes ces supposées méthodes philosophiques qui prétendent tirer leur source directement à la lumière (sur)naturelle, on peut adresser ce même reproche que faisait Leibniz aux critères cartésiens de la vérité, clarté et distinction : hôtel dont on ne connaît pas l'adresse.

5. De la psychologie métaphysique à une mystique naturaliste

On a conclu le chapitre sur l'ontologie analogique par une difficulté : celle de concilier une réalité *continue progressive* (unifiée par le *mouvement* dans l'ordre de la pensée comme dans l'ordre des corps) et le *non-rapport* des réalités extrêmes (intelligible/sensible, voire nécessaire/possible), de concilier un monisme ontologique fort (par la logique analogique : l'être se dit en un seul sens ; toutes les essences ont une commune mesure, l'existence, et ne se distinguent que par variation intensive de la commune mesure selon la force et la faiblesse), un monothéisme pur et intransigent (par une cosmologie mathématique : de l'un ne dérive que de l'un ; les effets de l'un peuvent produire le multiple, dans l'exact mesure où l'un peut produire un multiple sous plusieurs rapports : le multiple se déduit de l'un par calcul combinatoire ; Dieu est la cause unique de tout l'être et de tout être sans toutefois être multiple à raison de la multiplicité de ses effets) et un dualisme substantiel strict et irréductible (par une psychologie métaphysique : l'âme est une substance

immatérielle séparée ; l'intelligible est une région de l'être sans commune mesure avec le sensible ; l'invisible, avec le visible).

On se représente toutes les difficultés, elles ne sont que trop évidentes : le monisme ne se marie pas bien avec le monothéisme. Le monothéisme veut la séparation stricte de Dieu et du monde pour conjurer toute association. Le monisme veut leur union en une commune mesure. Le monisme ontologique ne se marie naturellement pas avec le dualisme substantiel, c'est presque un truisme, tandis que le monothéisme fait très bon ménage avec ce dualisme. Mais la réalité devient incompréhensible : il y a des régions ontologiques sans commune mesure, dont on a pourtant supposé que l'une découle de l'autre (on ne voit plus comment l'un pur produit le multiple, et même, l'indénombrable, comment l'universel abstrait produit le particulier concret). Comment, si la réalité est divisée en régions ontologiques séparées, distinctes et sans commune mesure ? En tant que cause, l'être nécessaire un et immatériel est *relatif* au possible multiple et immatériel, et même matériel. Relatif, il est pris dans une commune mesure. D'ailleurs, s'il n'y a pas de commune mesure, non seulement la causalité comme relation est inintelligible, mais toute une région ontologique nous est inintelligible : l'être immatériel pur, censé intelligible par soi, mais séparé de nous par toute la distance d'un non-rapport, est inintelligible pour nous. Nous sommes condamnés à une misérable ignorance et à un fidéisme désespérant : l'ash'arisme avait raison. Bref, d'un côté, la philosophie nous dit qu'il y a une *commune mesure à tous les êtres* : c'est l'être même ; de l'autre, qu'il n'y a *aucune commune mesure entre certains êtres*, en raison des propriétés concomitantes les plus universelles de cet être même qui fait pourtant leur commune mesure : l'être intelligible et l'être sensible *sans rapport*. De là à ce que la division irréconciliable de la réalité s'étende aux autres dualismes, entre le nécessaire et le possible, l'un et le multiple, l'universel et le particulier, l'infini et le fini enfin, il n'y a qu'un pas, même si ces dualismes ne sont pas coextensifs (les principes supérieurs ou intellects séparés sont intelligibles sans être nécessaires, possibles sans être sensibles).

On a assez dit que l'analogie de l'être avait pour vocation d'éviter ce déchirement intime de l'être. La commune mesure entre le nécessaire et le possible, c'est l'existence. Voire, c'est la nécessité (par soi en un être/par un autre en tout autre). Mais entre l'intelligible et le sensible ? Les *Ishārāt* configurent une nouvelle pensée de l'âme et par là même confèrent à l'imagination un autre statut. Le grand problème, peut-être le seul vrai problème, des *Ishārāt* est celui-ci : comment expliquer qu'une substance immatérielle pure (l'intellect) puisse agir sur une substance matérielle pure (le corps), qui sont *sans rapport* ? C'est le problème analogue, en psychologie, à ce problème récurrent de théologie : comment se fait-il, si Dieu est radicalement transcendant au monde, qu'il soit assez lié au monde pour le causer ? Il faut que Dieu soit à la fois détaché en tant qu'un et immatériel, mais lié, en tant que cause efficiente. Il faut qu'il soit absolu, en tant que transcendant, mais non absolument transcendant, en tant que Principe. Toutes choses étant égales par ailleurs, le même problème se pose dans la série causale qui va de l'idée première conçue en mon esprit au mouvement dernier produit par mon corps. De même qu'un être immatériel pur comme Dieu n'est pas assez séparé pour ne pas causer jusqu'au monde, de même une substance immatérielle pure comme un intellect ne serait-elle pas assez séparée pour ne pas causer jusqu'au mouvement ? Si fait : dans les deux cas, les substances sont bien séparées, mais elles agissent par des intermédiaires : le Premier Intellect pour l'Un, l'âme pour l'autre. Et voilà comment l'intelligible et le sensible, l'immatériel et le matériel, supposés *sans rapport*, sont mis en rapport – par un intermédiaire : comme Dieu peut être transcendant et causer l'existence du monde parce que c'est le Premier Intellect qui est « séparé-lié » au reste de l'univers, l'intellect peut être transcendant et causer le mouvement des corps, parce que c'est l'âme qui est la substance « séparée-liée » au corps :

Le Maître dit dans ce paragraphe [VI, 13] que, une fois qu'on connaît l'existence [des principes supérieurs de substance pensante] de manière globale, on n'a pas à se mettre en peine de se représenter leurs diverses essences en détail, car les facultés humaines, distraites par les soucis corporels, sont déjà trop faibles pour se représenter ne serait-ce que l'essence des êtres qui leur sont les plus proches, comme par exemple celle des perfections de l'âme animale, en détail. Comment faire ? C'est ce qu'il indique ensuite en donnant un éclaircissement qui permet de se représenter plus clairement la manière dont un mouvement peut se produire à partir d'une représentation rationnelle. Il en donne un exemple éclairant, à savoir que la faculté imaginative chez l'homme, premier principe du mouvement de son corps, ne cesse de fonctionner quand son âme rationnelle examine ses pensées, et il s'y représente des formes imaginaires, qui imitent ces pensées d'une certaine manière. Souvent, le corps n'est-il pas affecté, par ces formes, de passions qui découlent d'une passion de l'âme, comme le trouble suscité par la surprise ou l'étonnement, la tranquillité etc. ? Si l'on observe de tels phénomènes, le corps du ciel peut bien aussi subir une passion perpétuelle qui affecte sa forme, passion qui dérive, comme dans notre imagination, de celles qui affectent son âme quand elle se représente les perfections de son principe séparé, et qu'il possède en acte. Ainsi, l'âme céleste est immatérielle et rationnelle par essence, elle meut le ciel par l'intermédiaire d'une forme animée, qu'elle produit et imprime dans la sphère, comme nos âmes rationnelles précisément.⁹⁴²

La série causale transitive qui met en rapport les termes sans rapport se présente donc comme suit :

Pensée de l'âme rationnelle (forme intelligible) → imitation par l'imagination (forme imaginaire)
 → passion de l'âme → passion du corps

Cette prémisse est décisive pour la preuve que l'âme puisse avoir une disposition à agir, par un excès de puissance, sur d'autres corps que son corps propre (X, 26) :

Le rappel de ce paragraphe concerne deux choses : l'une, c'est que l'âme rationnelle n'est pas imprimée dans le corps, mais subsiste par soi, sans autre lien au corps que le gouvernement et la conduite ; l'autre, que la disposition aux pensées qui ont une forte influence sur l'âme et ce qui s'ensuit, comme les opinions et les fantasmes, voire la peur et la joie, peuvent affecter son corps, *bien que l'âme soit substantiellement distincte du corps* et des dispositions qui lui sont inhérentes, *à partir de ces dispositions psychiques*.⁹⁴³

Ainsi, dans une ontologie avicennienne qui accorde largement ses faveurs au dualisme substantiel platonicien, Avicenne retrouve le sens aristotélicien du moyen terme : l'âme fait le lien entre l'intellect et le corps comme l'imagination fait le lien entre l'intellect et les sens, « *sans rapport* » *sans cela*. De même que le moyen terme entre le nécessaire et le possible est l'existence, le moyen terme entre l'intellect et le corps est l'âme, entre l'intelligible et le sensible est l'imagination. Très bien : c'est un lieu commun, mais un lieu commun nécessaire. Seulement Aristote pense mal son moyen terme : tiers intermédiaire entre deux extrêmes, il incline soit d'un côté, soit de l'autre. Aristote le fait pencher du côté inférieur – c'est son tropisme matérialiste : l'âme (du ciel comme de l'homme) est la *forme* du corps *matériel* (inhérente au corps et imprimée en lui). Elle est sa perfection, il est sa matière, elle l'organise. Avicenne le fait pencher du côté supérieur – c'est son tropisme spiritualiste : l'âme (de l'homme comme du ciel) est le *principe immatériel* du corps (liée au corps mais séparée de lui). Elle se perfectionne par lui, il est son instrument, il est son organe. Bref chez l'un, *toute âme est incorporée* ; chez l'autre, *toute âme est incorporelle*. Avicenne veut que l'intellect et l'âme soient séparés par essence. La belle affaire. Le voilà réduit à expliquer comment le séparé peut agir sur cela même dont il est séparé. Il doit donc inventer cette chimère d'une *âme*

⁹⁴² *Ibid.*, p. 194.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 447.

« liée-séparée ». Voici encore qu'il invente un sujet de formes universelles et particulières. Et c'est cela qu'il appelle l'âme.

Et qu'est-ce qui permet à l'âme de percevoir l'universel et le particulier à la fois sans contradiction ? L'imagination. Pas assez subtile comme l'intellect pour ne percevoir que l'universel, pas assez grossière pour ne percevoir que le particulier comme les sens. Elle peut percevoir les formes du monde de l'intellect sous la forme sensible d'une « trace » (*athar*). Assez déliée pour voir l'intelligible, trop liée pour ne pas le voir sous une forme sensible. On peut ainsi dresser le tableau de correspondance suivant :

Substances	Facultés	Formes
Intellect	intellect	universelles
Âme	imagination	universelles et particulières
Corps	sens	particulières

Telle est la synthèse platonicienne-aristotélicienne du nouvel avicennisme. Platonicien par son penchant vers le dualisme intelligible/sensible. Aristotélicien par sa pensée du moyen terme. Mais Aristote n'a pas eu le courage d'aller jusqu'au bout de sa pensée : il attribue l'universel au substrat intellectif, le particulier au composé hylémorphique. Mais il ne pense pas la médiation entre l'universel pur et le particulier pur. Il ne pense pas le sujet de perceptions et de volontés universelles et particulières. Par son tropisme matérialiste, Aristote n'attribue à l'imagination que la perception de formes particulières seulement. Il fallait la délier davantage qu'il ne l'a fait pour la rendre accessible aux formes du monde de l'intellect⁹⁴⁴. Ainsi, paradoxalement, on pourrait dire que, pour

⁹⁴⁴ Cela dit, on avoue encore une perplexité sur ce point : l'universel est l'objet propre de l'intellect ; le particulier, du corps. Si l'âme perçoit l'universel, c'est en vertu de ce qu'elle tient de l'intellect ; si elle perçoit le particulier, en vertu de ce qu'elle tient du corps. Problème : l'âme est une substance incorporelle. Alors quoi ? Comment fait-elle pour percevoir l'universel et le particulier, s'il est vrai que seules des facultés corporelles peuvent percevoir le particulier comme tel, et que l'âme est une substance incorporelle ? « Il y a là un mystère », comme se plaît à dire notre philosophe. En vertu du tableau de correspondance que nous avons proposé plus haut, l'âme en tant que telle est de plus en plus nettement identifiée à l'imagination (en particulier dans le chapitre mystique). Problème : l'âme est censée être incorporelle ; l'imagination, corporelle. D'ailleurs, Avicenne est conscient de cette tension, il le dit lui-même : plus l'imagination est active, plus elle prive l'âme de son action propre. Il n'en demeure pas moins que ce par quoi l'âme peut être le sujet des formes universelles et particulières, c'est – et ce ne peut être que – l'imagination. D'ailleurs, la science qu'Avicenne accorde au sage est la science de la Prédetermination (*qadar*), c'est-à-dire celle qui perçoit l'universel immatériel abstrait dans le particulier matériel concret (*Ishārāt*, IX, 23, p. 423). On ne voit donc plus de raison bien décisive de distinguer la substance de l'âme de la faculté de l'imagination et on voit au contraire de plus en plus de raisons de les identifier. On aperçoit là le point de départ d'une exigence théorique nouvelle, si l'on est un peu cohérent et rigoureux : la nécessité d'hypostasier l'imagination en une imagination métaphysique, et de la faire coïncider avec la substance psychique.

A moins d'affirmer avec Rāzī qu'il n'est pas besoin de pousser jusque-là pour soutenir sans inconvénient que l'âme peut bien être le sujet tout à la fois de l'universel et du particulier : par l'organe de perception corporel lui-même. Il n'y a pas de perception sensible d'un individu qui ne soit, en même temps, perception du particulier sensible et de l'universel intelligible (quand je vois Zayd, je perçois Zayd et un homme). Or cette perception est tout ce qu'il y a de plus naturel : le sujet de perception des formes universelles et particulières est l'organe corporel (faculté corporelle de l'âme comprise). On renvoie là-dessus à notre chapitre de psychologie.

Ou bien à moins d'affirmer qu'après tout, Dieu a la science du Décret et de la Prédetermination sans imagination et qu'on ne voit pas pourquoi ce qui est possible à Dieu ne le serait à l'homme... Nous pensons que c'est la position de Ṭūsī. Position qui ne peut se soutenir que de la distinction entre l'imagination et d'autres facultés de vision supérieures sans imitation : vision de la certitude, faculté suprasensible (« sainte »), comme on

retrouver l'un, cela passe par le trois plutôt que par le deux : pour retrouver le monisme ontologique distendu par la dualisme substantiel, il faut restaurer les intermédiaires entre les substances distinctes. La dualité éloigne de l'Unité, la trinité en rapproche : en restaurant le moyen terme manquant entre les extrêmes, elle donne au système le liant qui lui manque.

De manière générale, avec les *Ishārāt* se clôt la pensée du moyen terme réconciliateur : l'existence entre le nécessaire et le possible, les intellects entre le Principe immatériel et le monde matériel, l'âme céleste entre l'intellect séparé et le corps céleste, l'imagination enfin entre l'intellect et les sens. Les deux premières médiations étaient déjà pensées ailleurs, les deux dernières sont plus propres aux *Ishārāt*. Sans cela, il restait dans le système des fossés ontologiques et épistémiques entre l'être intelligible et l'être sensible d'une part, entre la connaissance intelligible et la perception sensible d'autre part. Ce qui rendait toute explication de la connaissance mystique et de la vision prophétique incomplète.

La grande question, peut-être la seule, des *Ishārāt*, on l'a dit mille fois, est celle-ci : comment la connaissance de l'invisible (*iṭṭilā' al-ghayb*) est-elle possible? Autrement dit : comment le monde de l'intellect peut-il communiquer avec le monde des corps? Réponse: par l'âme. De même que l'intellect peut agir sur « son » corps céleste par l'intermédiaire de « son » âme céleste (selon la série : pensée (intellective) → désir (psychique) → mouvement (corporel)), parce que celle-ci est une substance « séparée-liée » (séparée du corps, mais liée au corps : en tant que séparée, elle reçoit quelque chose de l'intellect, en tant que liée, elle la transmet au corps), de même le monde de l'intellect peut agir sur l'imagination de l'homme par l'âme humaine séparée-liée : assez séparée pour recevoir des influx du monde de l'intellect, assez liée pour que l'imagination conserve des traces et produise des simulacres psychiques *sensibles* des formes *intelligibles* – des *symboles* (exégèse philosophique d'un texte révélé, conte philosophique etc. ?). Et par suite, suivant le même principe, « inspirée » par le monde de l'intellect, cette même âme humaine séparée-liée, *quand elle est forte*, est assez déliée pour s'aventurer hors de son corps propre, assez liée pour devoir se réfugier en d'autres corps étrangers. Trop déliée pour ne pas étendre son influence hors son corps propre, trop liée pour n'être pas le guide des autres hommes par la passion inspirée pour ses signaux, instigations incitatives, qui révèlent la vérité sous un voile (indications, avertissements etc. ?). Ce caractère séparé-lié de l'âme est la condition de cette effusion en cascade, équivalent psychique de l'émanation cosmique, qu'on appelle l'*instruction* (*ta'lim*), ou la transmission. L'intellect séparé fait forte impression et agit sur l'imagination du sage (vision) ; l'âme du sage fait forte impression et agit sur l'imagination des étudiants etc. Cette chaîne continue descendante est la garantie qu'il y a au moins un homme qui a été au contact direct de la vérité et que, quand la source serait perdue, la

voudra. Vision de la chose en soi, et non par mimétisme, comme par l'imagination, fût-elle visionnaire. D'ailleurs, de l'aveu d'Avicenne, la faculté suprasensible n'est-elle pas la perfection de l'*intellect* habituel ? Alors, pourquoi redoubler la vision intellectuelle d'une vision psychique imaginaire ?

Résumons-nous : nous voyons au moins trois moyens concurrents d'assumer que l'âme soit le sujet de la forme universelle et particulière :

- L'imagination est corporelle, mais l'âme est incorporelle (Avicenne).
- L'âme est incorporelle, mais il n'y a pas de perception sans organe corporel (Rāzī).
- La vision de la certitude (de la chose même) est bien supérieure à la vision en imagination (par l'intermédiaire d'une forme) – à peu près comme l'intelligence est au-dessus des sens (Ṭūsī).

Autrement dit, Rāzī aurait tendance à infléchir la psychologie avicennienne en un sens plus physique (parce qu'il tient à la perception du particulier comme tel), tandis que Ṭūsī la tirerait dans un sens rigoureusement inverse, en un sens encore plus métaphysique (parce qu'il tient à la certitude ; or l'imagination, visionnaire ou pas, reste infiniment inférieure à l'intellect et au-delà).

tradition garde le courant: la certitude n'est jamais perdue, parce qu'elle est gardée jalousement par le philosophe. Ainsi d'Avicenne, philosophe-visionnaire, à Tūsī, commentateur-enseignant.

C'est pourquoi on a pu parler d'un *chiasme* qui s'ourdit dans ce mode de connaissance particulier qu'est l'intuition (*mushāhada*). Le commentaire par Tūsī du paragraphe sur le sentiment de plaisir et de peine et la définition du plaisir, fût-il intellectuel, comme un « goût » (*Ishārāt VIII, 8*) devrait achever de faire comprendre ce que nous voulons dire par ce chiasme. En effet, d'abord, Tūsī nous dit que ce que les philosophes appellent « plaisir intellectuel » est ce que les soufis appellent le « goût » (*dhawq*). Autrement dit, le plaisir *de l'intellect* se traduit dans le langage *des sens* : la science n'est pas sans « saveur ». Ensuite, Tūsī nous dit que ce que ces soufis appellent le « goût » est ce que les ismaéliens appellent la « vision de la certitude » (*'ayn al-yaqīn*), et que tout cela est analogue à une *sensation* (*ihsās*) de la chose même. Enfin, cette certitude même est une « vision » (*mushāhada*) : une fois de plus, la perception *intellectuelle* n'est rien, quand elle n'est complétée par une perception particulière, qu'on ne peut exprimer que dans le langage de la perception *sensorielle* :

Sensation/intellection = vision de la certitude/science de la certitude
= vision/jugement (ou prédication)

Par un curieux renversement, la sensation sans cesse disqualifiée jusqu'alors comme un mode de connaissance inférieur devient un mode de perception supérieur à l'intellection. L'« intuition » n'est pas une simple vision intellectuelle, si l'on entend par là une vision de l'âme intellectuelle : car le lieu de l'apparition et de phénoménalisation du noumène est bien plutôt l'âme imaginative. A ce titre, il serait peut-être plus propre de parler de *vision spirituelle*. Tel est le chiasme du sensible et de l'intelligible, qui est un véritable renversement dialectique de la philosophie théorique. Un double croisement s'opère : de l'universel et du particulier dans l'âme, de l'intelligible et du sensible dans l'imagination. Au point qu'on ne sait plus bien si l'on doit parler de l'intuition comme d'une « intellection sensitive » ou comme d'une « sensation intellective ». Cette croisée est ce par quoi *l'invisible se rend visible*.

Ainsi, après qu'on a séparé radicalement l'âme humaine du corps humain pour la rapprocher autant qu'il est possible de la condition de l'âme céleste, pour la rendre le plus intellectuelle possible, en instaurant ainsi une *métaphysique de l'essence de l'âme humaine*, voilà qu'on naturalise l'action de l'âme céleste sur l'âme humaine pour la rapprocher autant qu'il est possible de l'âme terrestre, en instaurant ainsi une *physique de l'action de l'âme céleste*. D'un côté, on assiste à une « surnaturalisation » de la psychologie, de l'autre à une naturalisation de la prophétie et de la mystique : telle est la situation de l'âme médiatrice qu'elle a une face métaphysique tournée vers son Dieu, une face physique tournée vers le monde. Cette situation permet du reste d'expliquer un mystère : comment on passe du Décret à la Prédestination, de l'unité synthétique des formes universelles abstraites du monde de l'intellect à l'instanciation plurielle concrète des formes particulières dans le monde sensible. Ainsi, la boucle est bouclée, de la psychologie métaphysique d'où nous commençons notre étude à la philosophie mystique, par où nous la finissons, qui se soutient de cette psychologie tout en la subvertissant.

On a la confirmation, une fois de plus, que la classification traditionnelle des sciences philosophiques n'est plus pertinente : au commencement, la physique ne pouvait échapper à la pénétration intrusive de la métaphysique (la composition hylémorphique du corps) et, à supposer, avec Quṭb al-dīn al-Rāzī, que les trois derniers chapitres de *Ishārāt* soient un appendice à la

métaphysique, celle-ci ne peut s'achever sans un retour en force de la physique. De même que la limite entre l'intelligible et le sensible, censés infiniment distincts, est tellement distincte qu'ils s'interpénètrent en quelque sorte, la frontière entre la métaphysique et la physique n'est plus si nettement délimitée, qu'on ne puisse aborder l'une sans l'immixtion de l'autre.

Le système philosophique est en tension entre son monisme ontologique et sa théologie monothéiste, et la commune mesure entre le nécessaire et le possible est, disions-nous plus haut, l'existence, voire la nécessité (par soi/par un autre). En tout cas pour Avicenne. Parce que, pour Ṭūsī, comme on l'a vu, tout possible n'est pas réel : il y a des possibles qui ne se réaliseront jamais, il y a du possible par soi qui ne doit pas devenir nécessaire par un autre – la nécessité n'est plus le lien entre le nécessaire par soi et le possible par soi en général, mais seulement entre le nécessaire par soi et le possible-par-soi-nécessaire-par-un-autre. Est-ce à dire qu'il n'est pas non plus existant ? Non pas : il est au moins un *être* de raison. La seule commune mesure, mais elle est ténue, entre le nécessaire et le possible n'est plus que ceci : l'existence *mentale*. C'est du reste conforme au sens d'Avicenne : l'être absolu, ou être en tant qu'être, n'est qu'un concept et un prédicat. Reste à trouver une autre commune mesure, plus solide, pour *réaliser* l'unité dans l'être extérieur : cela passe, paradoxalement, par la connaissance, pour mieux rattraper la réalité et la ressaisir en son unité – c'est la connaissance *de la chose même*. C'est qu'Avicenne, tout en prétend unifier l'existant sous la commune mesure de l'existence, le duplique en fait en divisant l'existence en être mental et être extérieur et en réservant à l'un seulement la connaissance possible (la représentation), aux dépens de l'autre (la chose en soi). Ṭūsī réconcilie les extrêmes (être mental/être extérieur, représentation/chose, perception/réalité) dans la notion d'« occurrence » en tant que présence réelle au point de vue théorique de la connaissance et possession réelle au point de vue éthique de la volonté et de l'action.

Le monisme ontologique est-il en tension aussi avec le dualisme substantiel, notre commentateur ne semble pas sensible aux tentatives avicenniennes d'y remédier par une nouvelle théorie de la substance psychique et de la faculté imaginative. Selon toute apparence, notre commentateur n'assentit pas aux nouvelles orientations de la philosophie avicennienne sur l'âme humaine et l'imagination. Il s'en tient à la profession d'une *distinction substantielle* mais d'une *union vivante* de l'âme et du corps : l'âme est immatérielle, elle survit. Baste. Tout le reste n'est que littérature et le trouve tiède : comme on l'a vu dans notre chapitre sur la psychologie, il conteste l'idée de la survie de l'âme imaginative des idiots dès notre commentaire ; qui plus est, sa correspondance atteste qu'il ne cautionne pas la doctrine de la séparation de l'âme du sage hors de son corps de son vivant, ni la doctrine du bonheur suprême du sage dans le monde, ni la doctrine de l'action de l'âme du sage sur d'autres âmes et d'autres corps que le sien. Toutes doctrines permises par la réforme du statut de l'âme et du rôle de l'imagination⁹⁴⁵. Bref, tout le sel des *Ishārāt* – ou son

⁹⁴⁵ D'ailleurs, un commentaire ne trompe pas quant à la valeur qu'il convient d'accorder à l'imagination visionnaire : d'après *Ishārāt* X, 20, à la fin de l'initiation spirituelle, le langage fait défaut au sage lui-même pour dire l'état qu'il connaît. Sauf que l'imagination peut en communiquer quelque chose : « [Avicenne] fait exception de l'imagination, en disant : "on n'en dévoile rien, que le fruit de son imagination", pour une raison qu'il ne donnera qu'au chapitre 10, à savoir que quand les sages ont leur moi occupé de la contemplation du monde surnaturel, des choses à la semblance de ce qu'ils contemplent apparaissent à leur imagination, *qui ne sont que très lointainement ressemblantes cependant* » (*ibid.*, p. 420). Ṭūsī a soin de marquer la distance, en reprenant précisément la même expression qu'il utilise pour montrer comme la métaphore du chatouillement, signe d'un amour sensuel, n'exprime que de manière très inadéquate ce dont il y va dans l'amour intellectuel des substances parfaites. Il préserve la transcendance du monde de l'intellect par rapport aux pâles figures de l'imagination, trop sensible pour ce qu'elle peut voir d'intelligible. Mieux : l'imagination, fût-elle visionnaire, ne

beurre, comme dit Avicenne. D'ailleurs, une chose est sûre, Ṭūsī n'est pas un penseur « inspiré » comme Avicenne. H. Corbin trouve que, inventaire ou puzzle, le *ta'wīl* de Ṭūsī est celui d'un raseur. Mais bien entendu : notre auteur est un homme des combinaisons – des combines ?

Non, son remède, à lui, est autre. Il est un autre moyen de combler le fossé entre l'esprit et la chose en général, entre l'intelligible et le sensible en particulier : une conception élargie du mouvement, qui le transfère du monde des corps au monde de l'intellect. L'équivalent de l'analogie *prédicative* de l'être dans le monde *réel*, c'est le mouvement, conçu comme « réalisation progressive » (*ḥuṣūl 'alā l-tadrīj*). A l'échelle *logique* de l'analogie, dans l'ordre de l'esprit, correspond la *réalité* progressive du mouvement dans l'ordre des choses. Le mouvement n'est plus propre au monde physique, il déborde sur le monde métaphysique : il n'est plus seulement le signe de la déchéance du monde de la génération et de la corruption, où tout s'use, où tout périt, mais il est la condition du perfectionnement et de l'*élévation* spirituelle vers le monde de l'intellect. Ṭūsī a trouvé le moyen de faire le pont entre la pensée et la réalité : en inventant l'analogie de l'être *selon la force et la faiblesse* (explicitement niée, faut-il le rappeler, par Avicenne lui-même). La notion de force fait le lien entre la prédication analogique et le mouvement physique et psychique : elle est la forme même de la quantité intensive.

Mouvement ou réalité progressive, force ou quantité intensive. Aussi la pensée se pense-t-elle elle-même comme un effort de perfectionnement de soi (réalisation progressive d'une existence), selon que l'âme est plus ou moins forte (variation intensive des puissances). Voire, toute la vie philosophique est elle-même vécue comme un voyage (*sulūk*) – un pèlerinage spirituel à l'image du voyage mystique du Prophète (*mi'rāj*). C'est pourquoi il faut forcer un peu la lettre d'Avicenne : il n'est pas jusqu'à la *pensée* (ou du moins la réflexion, *fikr*), qui ne soit un *mouvement* parmi les représentations et les jugements. L'art du raisonnement est d'abord un art du mouvement. La solution de Ṭūsī pour pallier le dualisme substantiel, ce n'est pas l'imagination intermédiaire, c'est le mouvement commun. Ce que nous avons appelé son « ontologie dynamique » du mouvement progressif réglée par la variation intensive des puissances (forces ou facultés, de l'âme ou du corps). S'il y a quelqu'un qui sait que l'esprit est mobile, c'est bien lui, on peut l'en croire... N'est-ce pas l'histoire de sa vie ?

Du reste, le seul mouvement qui vaille est celui-là, c'est-à-dire le voyage immobile de la pensée mouvante. Tout le reste n'est que vaine agitation. Le malheur, c'est que la plupart des hommes ne l'ont pas compris et ne peuvent rester en repos : ce sont les affairés. Le *mu'āmil* est ce détestable personnage qui est à la fois un homme d'affaires et un affairé, un « actif » sur le marché du travail et un agité. Le monde lui appartient, il est partout : et en effet, c'est un « homme du monde », en tous les sens qu'on voudra. Il ne tient pas en place, et pourtant, c'est précisément lui qui ne va nulle part. Il remue sans cesse, et dans tous les sens, mais dans aucune direction. Pour ce qu'il ne peut pas rester oisif, il faut qu'il se livre à toute occupation oiseuse. C'est un égaré. C'est une tête à claques. La *mu'āmala* représente le second stade de la genèse de la société politique, celui où, une fois les hommes rassemblés, ils se mettent à commercer. Stade nécessaire, mais malheureux, où naît la convoitise des richesses et des honneurs et la première cause de toute dissension et de l'injustice. Voilà ce que c'est que le monde des affaires. Or la plupart des hommes conçoivent leur rapport à la vérité et au bonheur sur ce noble exemple : l'ascète et le dévot ont dans la recherche du salut le bel esprit du marchand et du salarié. L'esprit y perd ce que l'« activité » y gagne. La belle

correspond *en rien* à ce que Ṭūsī appelle « vision de la certitude », et lui est très inférieure, si l'on en croit l'ordre des perceptions rapporté là : sensation, imagination (*khayāl*), estimation (*wahm*), intellection, science de la certitude, vision de la certitude.

société que celle où triomphe l'esprit des affaires : c'est la porte ouverte à tous les imbéciles impénitents, qui ne sont rien et se croient quelque chose. La bêtise ne sait pas où elle va, mais elle y va. Et même, elle y court. Rien ne l'arrête : elle est « en marche ». Il faut bien voir que le progrès tient sur deux jambes : le mouvement certes, mais l'ordre (*tarattub*), aussi. Une idée du progrès qui ne retient que ce qui l'arrange, généralement le premier point sans le second, est d'un cul-de-jatte qui n'ira pas bien loin. Il n'est pas sûr que deux intellectuels assis aillent moins loin qu'une brute qui marche. On en sait quelque chose.

Bref, pour revenir aux facteurs d'unification de la réalité sous l'égide de l'Un-Réel que propose Ṭūsī, on peut dire qu'ils sont au nombre de trois :

- le mouvement comme réalité continue progressive, qui fait le lien entre les corps et la pensée ;
- la connaissance des choses en soi par occurrence, qui fait le lien entre la représentation mentale et la chose extérieure ;
- une cause unique – ou la négation des causes secondes, qui fait le lien direct entre le Principe et la totalité de l'être.

Nous pensons que tout l'effort d'Avicenne a consisté à multiplier les médiations pour établir des relations entre des régions ontologiques séparées-mais-liées (des substances intellectives entre le Principe et le monde de la génération et de la corruption, des substances psychiques et facultés imaginatives entre les substances et facultés pensantes et corporelles sentantes etc.). Rāzī le voit bien, qui passe son temps à commenter la prolifération infinie des entités intermédiaires non nécessaires entre causes et effets pour sauvegarder le PCU et faisant pire que mieux. Certes Avicenne tâche aussi de supprimer des médiations quand il peut (la création du Dieu des philosophes se fait, à l'inverse de celui des théologiens, *sans l'intermédiaire* d'une matière et d'un temps), mais on voit ce que cela donne (Dieu ne crée qu'un seul effet – et tous les autres *par son intermédiaire*). Belle réussite. Or, ce qu'on constate, c'est que, dans les trois cas que nous mentionnons, l'œuvre de Ṭūsī est d'abaisser la fonction des intermédiaires : l'imagination entre la pensée et le corps ; la représentation entre l'esprit et la chose ; les intellects comme causes secondes entre Dieu et le monde.

Des trois points ci-dessus, le second seul est à mettre au crédit du seul Ṭūsī (il s'oppose de son propre aveu à Avicenne). Les deux autres, sous couvert d'extraire le sens d'Avicenne, en distordent la lettre. Sur le troisième, on a vu comme notre commentateur commence au début du ch. 5 par contester l'idée de Rāzī selon laquelle la nécessité du Dieu des philosophes ne se distingue pas vraiment de la Toute-puissance du Dieu des théologiens, en ceci que, de toute façon, Dieu reste le seul agent, pour reconnaître à la fin du ch. 6 que *le Dieu des philosophes est bien le seul Agent*. Quand Ṭūsī ajoute des intermédiaires (le Premier Intellect n'est probablement pas la cause du Premier Corps, mais c'est sans doute un Intellect postérieur), c'est pour mieux les vider de substance et de puissance. Car, comme on l'a vu, les médiations entre Dieu et le monde sont réduites au rang de simples conditions. L'unité focale de la totalité de l'être se trouve renforcée à être rapportée à une cause unique. Nous en avons dit ce qu'il faut ailleurs.

De même, quant au second point, Ṭūsī tire sa connaissance de la chose en soi de la possibilité de connaître *sans l'intermédiaire d'une forme* (ex : la connaissance de soi). Ne serait-ce pas plus sûr, comme condition de possibilité de la vision mystique, que la connaissance de la chose même soit possible, plutôt que *par l'intermédiaire d'une forme* – et qui pis est d'une forme *imaginaire* ? La science divine ne serait-elle pas l'exemple le plus adéquat de la connaissance mystique ? La certitude veut la négation des intermédiaires entre Dieu et le monde, l'esprit et la chose, l'intellect et les sens.

Aussi, une chose est certaine : Ṭūsī n'aime pas beaucoup les intermédiaires. Il faut dire qu'il sait ce que c'est : il l'a été lui-même. Les entremetteurs ne sont jamais très sûrs...

Conclusion

Nous achevons ainsi notre étude par l'examen de ce qui fait la principale originalité et la première raison du succès des *Ishārāt*, à savoir l'introduction du soufisme dans le cursus philosophique, et même, non pas comme un simple ajout, mais comme le parachèvement de la philosophie. Le soufisme ne serait pas le supplément accidentel, mais le complément essentiel de la philosophie théorique. Cela a pour conséquence de former, sous le nom de *'irfān* et de *ḥikma muta'aliyya*, une nouvelle image de la pensée, avec tout ce que cela comporte. Une autre fin de la philosophie (contenue dans les trois derniers chapitres) : la connaissance de la vie dernière, la connaissance de Dieu, la connaissance de l'invisible (le monde de l'intellect et les actions des saints). Une autre forme : la substitution à l'organisation méthodique des sciences philosophiques de la progression initiatique du voyage spirituel. Une autre manière : autre mode d'exposition du contenu philosophique par signes et signaux (y compris par symboles : exégèse philosophique de la révélation, récit allégorique) ; autre mode de connaissance des objets de la science philosophique : par intuition et par démonstration, plutôt que par démonstration uniquement.

C'est une révolution philosophique, au sens propre de la révolution : un retour à l'origine. En effet, par là, et sous couvert de rompre avec la philosophie ancienne, on ne fait qu'en retrouver le sens : la philosophie se présente comme sagesse théorique et pratique, la sagesse théorique comme contemplation, la sagesse pratique comme purification. Le tout, comme perfectionnement. La vérité, comme dévoilement. Peut-être la spécificité de la philosophie islamique tient-elle à ceci, qui commande la transformation que nous venons de décrire : une conception plus poussée de la vérité comme dévoilement, dans la mesure où la révélation ne se dit pas toute. Cela commande l'expression philosophique dans un mi-dire, qui cache en même temps qu'il dévoile, qui voile en même temps qu'il manifeste. Le philosophe communique des étincelles de vérité.

Le philosophe se fait voyant. La science métaphysique est la science divine, aux deux sens du terme : elle a Dieu pour objet ; elle s'égale quasiment en son suprême accomplissement à la science que Dieu a des choses (elle embrasse tout l'être possible par réflexion et intuition, il n'est pas interdit de penser qu'elle connaît Dieu, à peu près comme il se connaît, par conjonction, par où elle éprouve alors l'« existence essentielle » – l'être par essence, qui est l'essence même du nécessaire par soi). Pour l'être possible, elle le connaît comme Dieu le connaît : par déduction de la cause à l'effet. La vision mystique donne accès à tout l'être possible tel que représenté sous la forme d'une unité synthétique *a priori* universelle dans le monde de l'intellect ; l'union mystique donne accès à l'être nécessaire. La science y est identique à l'essence divine. La philosophie se pense désormais comme un voyage de Dieu à Dieu par Dieu : Dieu est l'Origine et la Fin du voyage spirituel. Lequel voyage correspond au perfectionnement de l'intellect théorique et pratique. Sous ce rapport, le philosophe est à la fois un homme parfait, un sage et un saint. Une « âme forte », quasiment l'âme du monde.

On est en droit de se demander si ce n'est pas là l'acte de naissance de la philosophie *islamique* en tant que telle. On ne croit pas, ce faisant, exagérer la portée de ce geste philosophique radical. En cela, les *Ishārāt* ont fait époque. Leur problème est celui-ci : savoir comment l'invisible se rend visible. Comment le monde nouménal se phénoménalise pour la conscience.

Voilà pour le fait massif, et pour son constat superficiel. Cela étant dit, tout cela n'est que trop visible, et comme tout le visible par soi, n'a que peu d'intérêt. Nous espérons bien plutôt avoir

fait voir l'invisible qui le sous-tend : les conditions de possibilité de ce changement de « paradigme » philosophique, telles qu'elles sont indiquées par Avicenne lui-même et soulignées par son commentateur Ṭūsī. Celui-ci nous aide à repérer le moment d'une « coupure épistémologique », si l'on ose l'expression, où Avicenne devient vraiment Avicenne, où Avicenne n'est plus un autre Aristote, mais l'autre d'Aristote. Dans les *Ishārāt*, Avicenne serait enfin devenu ce qu'il est.

Ṭūsī nous aide à voir la mise en tension du système philosophique, obligé par ses exigences neuves à la rupture avec la philosophie ancienne et en particulier avec l'héritage aristotélicien, engagé par ses aspirations dernières à un élan vers le soufisme, menacé enfin d'être récupéré jusqu'en ses postulations nouvelles par la théologie rationnelle ash'arite, réformée elle-même sous la puissante impulsion philosophique que lui donne Fakhr al-dīn al-Rāzī, qui réussit le tour de force de s'accaparer l'héritage avicennien, malgré les fortes critiques que la même théologie rationnelle a dû essuyer de la part de la philosophie avicennienne. Les *Ishārāt* sont donc au cœur d'une querelle d'héritage, qui les place à un carrefour pour l'histoire de la philosophie islamique : Avicenne rompt avec l'héritage aristotélicien, qu'il laisse à l'école péripatéticienne de Bagdad, mais il cherche à agréger à la philosophie un certain héritage soufi. Rāzī tâche de récupérer l'héritage avicennien, en cherchant à l'agréger à la tradition de la théologie rationnelle ash'arite. Mais pour Ṭūsī, il s'agit d'une usurpation qui ne passe pas : aussi celui-ci ramène-t-il l'héritage avicennien dans le giron shī'ite, après en avoir dépossédé son rival sunnite.

Ṭūsī relève explicitement, point par point, chaque étape de la rupture avicennienne avec la tradition péripatéticienne et en jalonne le parcours de son commentaire. Cette question est pour lui vitale. Car s'il entend priver l'ash'arisme de la récupération d'Avicenne, ce n'est que pour mieux le récupérer lui-même dans sa théologie nizarite. C'est que Ṭūsī, au moment où il compose son commentaire, a vraisemblablement à régler de surcroît des controverses internes à la théologie ismaélienne, quant aux orientations doctrinales et idéologiques qu'il convient de donner à celle-ci. Shahrastānī a choisi d'engager l'ismaélisme nizarite à ses débuts sur la voie de la théologie ash'arite et a critiqué Avicenne à peu près dans l'esprit de la critique ghazalienne ; lui, Ṭūsī, cherche, très exactement au rebours, à lui donner une coloration avicennienne, au prix d'une critique sévère et résolue des doctrines ash'arites. Or, la rupture de la philosophie « orientale » avec la philosophie péripatéticienne est la condition *sine qua non* de l'assimilation de la philosophie avicennienne à la doctrine nizarite comme sa propédeutique. Ce n'est qu'à ce prix qu'elle peut devenir la préparation, par la science théorique, aux « vraies sciences », eschatologique et théologique ; la préparation, par la science démonstrative, à la vision intuitive des réalités métaphysiques. Sans cela, on est condamné, à la manière d'un Shahrastānī, à repasser en boucle les accusations ash'arites contre la philosophie et à condamner l'usage de la raison au sujet des choses divines.

Ce n'est pas le lieu de s'étendre sur ce sujet. On a tâché d'en dire quelque chose ailleurs⁹⁴⁶. Pour faire court, Ṭūsī risque un pari osé. En effet, l'ontologie avicennienne est incompatible avec la théologie ismaélienne, dans l'exacte mesure où une métaphysique qui déduit sa théologie d'une ontologie, c'est-à-dire qui déduit l'existence de Dieu de la notion d'être en tant qu'être, est inconciliable avec une théologie apophatique qui place Dieu au-delà de l'être. En conséquence de quoi la théologie nizarite était comme condamnée dès l'origine à prendre une direction opposée à la philosophie avicennienne. Et celui par qui ce divorce se consomme est Shahrastānī, qui voit bien au contraire tout le parti qu'il y a à tirer de la théologie ash'arite, avec laquelle la théologie ismaélienne

⁹⁴⁶ Delpierre, M., « The Nizārī Reception of Avicennism: Naṣīr al-Dīn Ṭūsī between Avicennism and Ismailism », in *Islamic Traditions in "Greater Khurāsān": Ismailis, Sufis and Sunnis*, éd. D. Dagiev, I. B. Tauris, Institute of Ismaili Studies, Shi'i Heritage Series, Londres (à paraître).

a des affinités plus naturelles. En effet, par un certain nombre d'aspects, ces deux théologies sont proches en leur esprit : elles partagent une certaine idée de l'incognoscibilité de l'essence divine, de l'équivocité de ses attributs. L'essence, la volonté, et les raisons de l'action divines sont impénétrables à l'humaine raison. La connaissance intellectuelle de Dieu doit le céder à un fidéisme qui considère Dieu comme étant, en même temps qu'au-delà de l'être, au-delà de la raison, *praeter rationem*. Seule différence, même si elle a son importance : la théologie ash'arite réprouve la théologie négative comme un excès dans le sens de l'incognoscibilité de Dieu (*ta'tīl*). L'équivocité logique n'implique pas l'apophatisme théologique. Mais pour le reste, la théologie ash'arite semble plus à même de préserver la transcendance divine absolue.

Or, Ṭūsī utilise le commentaire des *Ishārāt* comme une officine où se prépare l'opération délicate d'introduction de la philosophie avicennienne dans le *cursus studiorum* nizarite. Bien qu'il se fasse une règle de méthode de rendre compte du texte le plus exactement possible, son commentaire est parsemé de références nizarites, par lesquelles, non content de résoudre les contradictions doctrinales entre l'un et l'autre système, il ambitionne de faire de l'un une préparation naturelle à l'autre. Les *Ishārāt* doivent servir de prolégomènes à la doctrine nizarite, en dépit des difficultés considérables qu'on a signalées. C'est pourquoi on s'est fait fort tout au long de notre étude de ne pas négliger le *Maṣāri' al-muṣāri'*. Quelque motivé qu'il soit par des raisons de basse politique, et la triste nécessité où se trouve son auteur de faire amende honorable après la chute d'Alamūt, cet ouvrage a le mérite de nous indiquer après coup les points faibles de la doctrine nizarite auxquelles la philosophie avicennienne permettait d'obvier. Bien plus, notre auteur pousse jusqu'à soutenir qu'un ismaélien conséquent devait être avicennien, alors qu'à l'inverse, l'ash'arisme était le plus sûr moyen de trahir l'esprit de l'ismaélisme, tant il est vrai que le fidéisme, par son renoncement à la raison, non content de ne procurer aucune certitude, ne peut que jeter dans le doute. S'il est vrai que la fin dernière de la vraie religion soit la connaissance de Dieu et de la vie dernière, la théologie ash'arite est tout ce qu'il y a de plus ruineux pour la doctrine nizarite, autrement encore que la philosophie, quelles qu'en soient les limites, qui seront toujours bien assez acceptables en regard.

Il ne faut donc pas perdre de vue que dans notre commentaire, Ṭūsī a toujours en tête deux exigences. La première, montrer que la métaphysique avicennienne ne compromet en rien la transcendance divine, que l'ontologie ne met pas en péril une théologie de la transcendance absolue. Le Dieu d'Avicenne reste, du point de vue de sa réalité, radicalement transcendant ; du point de vue de sa perception, rationnellement inconnaissable. La seconde, montrer que cette théologie philosophique n'est pas l'horizon indépassable de la philosophie en général, mais qu'il en est une autre, celle de la philosophie « gnostique », qui se donne pour fin la connaissance de Dieu et de la vie dernière. Ses fins coïncident avec celles de la doctrine nizarite. Bref, la philosophie se trouve fiable en ses principes métaphysiques (l'être en tant qu'être comme sujet premier de la métaphysique), fiable encore en ses fins (l'être nécessaire par soi comme objet dernier). Seulement, on va pousser plus loin la connaissance de cet objet : quand la science théorique démonstrative s'arrête à la connaissance de l'existence (de Dieu et de ses attributs, de la vie dernière), la science mystique intuitive nous livrera la connaissance des essences – des choses mêmes.

Ces débats théologiques internes expliquent sans doute en partie l'hostilité prononcée de Ṭūsī à l'encontre de Rāzī, dont on va voir qu'il lui doit en vérité plus qu'il ne voudrait. En dépit de la défense fidèle d'Avicenne et des contre-attaques soutenues contre Rāzī par celui-ci, la théologie duodécimaine de notre auteur aura bien plus à voir avec la théologie ash'arite de Rāzī qu'avec la philosophie d'Avicenne.

On comprend un peu mieux la logique de l'enchaînement par lequel le soufisme est absorbé par la philosophie qui, dans la mesure où elle a absorbé le soufisme, peut être absorbée à son tour par l'ismaélisme nizarite. Enchaînement décisif pour notre sujet, puisqu'il faut bien y revenir, qui est celui de la formation de l'avicennisme iranien, dont nous avons attribué la paternité non pas tant à Avicenne qu'à Ṭūsī, si l'on admet avec H. Corbin que cette tradition philosophique est le fruit de la rencontre entre la philosophie avicennienne, la philosophie illuminative, la théologie shī'ite et le soufisme. Certes, chez Ṭūsī, il s'en faut de beaucoup que la synthèse soit achevée. Notre commentateur ignore à peu près complètement Suhrawardī, comme si ce philosophe ne comptait pas encore. Pourtant avec Quṭb al-dīn Shīrāzī, puis Quṭb al-dīn al-Rāzī, dans l'immédiate postérité de Ṭūsī, la conjonction s'opère. Pourquoi Suhrawardī, ignoré souverainement de Ṭūsī, est-il devenu une génération plus tard l'objet de toutes les attentions ? Mystère. De même, le soufisme que H. Corbin a en vue est celui du grand mystique spéculatif ibn 'Arabī, encore tout récent à l'époque de Ṭūsī, que celui-ci n'ignore certes pas, mais avec lequel le dialogue ne fait que s'initier et l'accord ne va pas du tout de soi, comme l'atteste la correspondance avec Qūnawī. Toujours est-il que Ṭūsī, l'un des premiers, entreprend de faire sortir la philosophie avicennienne d'elle-même pour la couler dans le moule du shī'isme, ismaélien nizarite d'abord, duodécimain ensuite, d'où elle ne sortira plus. En quoi il aura sans doute mieux réussi son coup que Rāzī, dont le coup d'essai, une synthèse d' « ash'arisme avicennisant », a connu un moins beau succès.

Nous voudrions donc, pour terminer, examiner successivement le résultat du couplage entre la philosophie avicennienne et le soufisme d'une part, le shī'isme duodécimain d'autre part, puisque, si Ṭūsī reçoit en héritage le premier couplage fomenté par Avicenne lui-même, il est à l'instigation du second. Comme dans une transformation chimique, nous voudrions établir, pour ainsi dire, un tableau d'avancement, pour faire un premier bilan de l'état du système saisi à un certain stade du processus. Ce ne sont là que quelques pistes, qui doivent servir de perspective, pourquoi pas, à de futures recherches.

I. Philosophie et soufisme

A. Le soufisme d'Avicenne. Portrait du philosophe en soufi

Nous ne débattons pas de la question de savoir si la philosophie avicennienne s'achève en une mystique religieuse, mais admettons d'emblée qu'il en soit ainsi, puisque notre commentateur nous incline à le croire.

D'abord, c'est Avicenne lui-même qui se réfère aux gnostiques et revendique l'emprunt de leur lexique au début de la description des étapes du voyage spirituel vers Dieu : « Le premier degré des mouvements des mystiques est *ce qu'ils appellent* la volonté » (IX, 7)⁹⁴⁷. Où l'on voit apparaître la notion de « *sirr* » (le « cœur », littéralement le « secret »), qui est un emprunt clair au lexique soufi.

Ensuite, Ṭūsī ne fait pas mystère du fait qu'Avicenne emprunte certaines de ses références nouvelles à des hommes de religion mystiques, des « hommes de vision » (*ahl al-mushāhada*) ou « de goût » (*ahl al-dhawq*), mais il se fait un devoir au contraire de mettre en lumière ces références à peine voilées au lexique soufi. Cela touche en particulier deux articles fondamentaux : la nature du plaisir et de la peine (*Ishārāt* VIII, 8), la connaissance de Dieu par conjonction à lui et anéantissement en lui (IX, 19-20). Quant au premier point, le plaisir et la peine des philosophes seraient équivalents à

⁹⁴⁷ Ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, p. 409.

ce que les mystiques appellent « *dhawq* » et « *muqāsāt* » : Avicenne emploie lui-même le terme *dhawq* pour désigner le *sentiment* de plaisir et de peine. En termes mystiques, il s'agit de la « *fruition* ». Puis, les étapes du voyage spirituel vers le Réel correspondraient à ce que les mystiques appellent « *takhīl* » et « *taḥlīl* ». La connaissance de Dieu s'achève enfin dans le *fanā' fī l-tawḥīd*. On pourrait dire qu'après la profession de foi philosophique, qui est la preuve de l'unité de Dieu (la connaissance intellectuelle de l'existence de cette unité), c'est la nouvelle profession de foi mystique, le nouveau *tawḥīd* : la conjonction à l'unité de Dieu (l'expérience spirituelle réelle de la réalité de cette unité). Comme par hasard, ce supplément mystique à la philosophie théorique vient justement suppléer celle-ci sur les deux objets fondamentaux que Ṭūsī reproche à la philosophie de ne pouvoir connaître : la réalité de la vie dernière et celle de Dieu.

Pendant, il faut remarquer un point de dissension avec les soufis sur l'article précis de la doctrine de l'unification (*ittihād*). Avicenne récuse la doctrine de l'identité réelle du sujet pensant, de la pensée et de ses pensées (VII, 11), contre un supposé Porphyre, certains péripatéticiens et la plupart des mystiques (*muta'allihūn*) et des soufis (*mutaṣawwifa*). Du reste, c'est l'un des arguments qui requerrait de distinguer entre la conjonction mystique et l'union mystique à proprement parler, dont on a dit ce qu'on pensait. Il est probable qu'Avicenne croie bon de faire la distinction ; le commentaire de Ṭūsī nous la ferait plutôt paraître oiseuse. Tous ces gens-là – *ahl al-mushāhada*, *ahl al-dhawq*, *muta'allihūn*, *mutaṣawwifa* – sont-ils les mêmes ? Impossible de le savoir.

Par ailleurs, le commentateur ne se contente pas de faire référence à la doctrine soufie, il a soin de renvoyer aussi à la doctrine nizarite sur ces deux mêmes points précisément. On a mentionné l'équivalence entre plaisir et peine (pour les philosophes), goût et affliction (pour les soufis), connaissance de la certitude et vision de la certitude (pour les nizarites) sur la question de la nature du plaisir et de la peine. Or, de même que la question de la nature du plaisir et de la peine (*connaissance eschatologique* réelle), la question de l'arrivée du voyage spirituel et de l'anéantissement en Dieu (*connaissance théologique* réelle) donne lieu à l'invocation de la même distinction nizarite entre la connaissance de la certitude (*'ilm al-yaqīn*) et la vision de la certitude (*'ayn al-yaqīn*). De même que la première justifie la distinction entre jugement (*khavar*) et vision (*mu'āyana*), la seconde justifie une distinction entre démonstration (*burhān*) et vision (*'iyān*)⁹⁴⁸.

⁹⁴⁸ Dans notre article « The Nizārī Reception of Avicennism... », nous avons laissé passer par malencontre l'usage du lexique nizarite dans le commentaire des *Ishārāt* IX, 20. Que cet oubli malheureux, ou plutôt cette inadvertance, soit ici réparé, d'autant plus qu'il s'agit d'un paragraphe décisif, puisqu'après l'annonce de l'arrêt du voyage, il énonce l'insuffisance de la connaissance mystique (*'irfān*) elle-même et la nécessité de la dépasser : « la connaissance n'est qu'un état du sujet de connaissance relatif à l'objet connu : c'est donc autre chose que le connu » (*ibid.*, p. 420).

Sache qu'il n'est pas possible de parler de ces degrés, parce que l'expression (*al-'ibāra*) a été instituée pour signifier les idées (*li-l-ma'ānī*) que se représentent les linguistes (*ahl al-lughāt*), puis ils l'ont conservée, mémorisée et s'en sont communiqué le sens par le biais de l'enseignement et de l'apprentissage (*ta'līm^{an} wa ta'allum^{an}*). Mais celles où n'arrive que celui qui est absent à lui-même, à plus forte raison de ses facultés corporelles, il n'est pas possible d'instituer des termes pour les signifier, ni de les exprimer à plus forte raison par une locution. De même que les intelligibles ne sont pas perceptibles à l'estimation, que les objets de l'estimation ne sont pas perceptibles à l'imagination, que les objets de l'imagination ne sont pas perceptibles aux sens, de même ce à quoi il appartient d'être vu par la vision de la certitude (*'ayn al-yaqīn*) ne peut être perçu par la science de la certitude (*'ilm al-yaqīn*). Il faut donc que celui qui veut cela s'efforce (*yajtahid*) d'y arriver par la vision (*'iyān*), plutôt que de le chercher par la démonstration (*burhān*). Telle est l'explication de ce qu'évoque le Maître. (*ibid.*, p. 421)

Enfin, Avicenne et Ṭūsī ont soin d'appuyer leur enseignement sur la révélation. Ainsi, au début du voyage, la volonté du prétendant s'accroche à « l'anse la plus solide (*al-'urwa al-wuthqa*) » (2 : 256) de la certitude démonstrative (*al-yaqīn al-burhānī*) et du dogme conforme à la vraie foi (*al-'aqd al-īmānī*)⁹⁴⁹. Et le commentateur de référer la distinction des deux grandes étapes du voyage spirituel, stade de la purification (*tazkiyya* ou *takhlīl*), stade de la sublimation (*taḥlīl*), au verset (18 : 109) du Coran, qui illustre le passage du fini à l'infini, c'est-à-dire du fini au *fanā'*. L'acquisition des attributs divins par le *fanā'* se réfère enfin au ḥadīth : « Quand je l'aimerai, je serai les oreilles par lesquelles il entend, les yeux par lesquelles il voit ».

Sans entrer dans le détail, il est clair que les trois derniers chapitres des *Ishārāt* sont le prétexte d'un nouage serré entre la philosophie et le soufisme par Avicenne, entre la philosophie, le soufisme et l'ismaélisme par Ṭūsī, où s'élabore une vraie philosophie de la religion qui se veut le manifeste d'une religion philosophique. Le tout maintenu par un quatrième nœud qui tient solidement l'entrelacs des trois autres, anse la plus solide : la révélation coranique.

B. Le soufisme de Naṣīr Ṭūsī. Portrait du soufi en philosophe

On peut penser que Ṭūsī, homme de compromis (de compromission ?), a formé le projet d'une éthique qui rendrait solubles philosophie, shī'isme et soufisme. Le soufisme serait l'un des fils directeurs de l'œuvre philosophique et spirituelle de Ṭūsī, depuis le commentaire des *Ishārāt* jusqu'au court traité de soufisme *Awṣāf al-ashrāf*, au crépuscule de sa vie. Quel qu'en soit le motif, d'ailleurs, foi de l'homme privé, ou ruse de l'homme public – ou les deux. Car certainement, le soufisme a l'avantage d'être un moyen pratique de faire passer en contrebande certaines doctrines ismaéliennes devenues intempestives, tout en prodiguant à la foi populaire son catéchisme bien-pensant, sans toutefois s'embarrasser de tout l'appareil doctrinal des spéculations théologiques, qui divise inutilement les esprits en sectes et en factions. S'il y avait une cohérence dans la pensée de notre auteur, elle pourrait donc être cherchée du côté de ses affinités avec le soufisme mieux qu'ailleurs, car celui-ci a des contours assez labiles pour prendre la forme qu'on veut lui donner, n'étant pas lesté de tout cet appareil dogmatique qui fait l'esprit de système et l'esprit de parti, donc aussi l'esprit de contention. Cette hypothèse peut paraître séduisante : le soufisme permettrait de dépasser tout attachement mondain à telle ou telle faction. Ces allégeances temporelles sont de peu de prix au regard des affiliations spirituelles.

Notre auteur a beau changer l'emballage ou l'étiquette, la marchandise reste toujours à peu près la même. On peut bien lui accorder une chose, malgré ses fourberies : on n'est pas trompé sur la marchandise de ce côté-là. Dans *Awṣāf al-ashrāf*, on retrouve les vieilles marottes, rafraîchies pour l'occasion. Le plus rapide coup d'œil suffirait à nous en convaincre. Le traité se compose de cinq parties – le voyage, de cinq étapes : 1) début du mouvement, 2) disparition des obstacles sur la voie

Ce commentaire nous rend perplexe. L'expérience de l'invisible est indicible. Soit. L'enseignement peut transmettre le dicible, mais non l'indicible, semble-t-il. Soit. Question : à quoi bon l'enseignement ? (En d'autres termes : pourquoi la nécessité de l'enseignement ismaélien, ou *ta'lim*, pour Ṭūsī, si l'enseignement ne peut rien transmettre de l'expérience spirituelle du divin qui ferait la spécificité de l'instruction nizarite ? L'enseignement peut bien transmettre la signification de représentations auxquelles le linguiste peut faire correspondre une expression ; or l'expérience mystique excède toute représentation possible à laquelle quelque expression puisse correspondre). Il semble que le *ta'lim* ismaélien enseigne, au mieux, la science de la certitude, et échoue au seuil de la vision de la certitude, là où échoue tout le langage. Cela étant, qui nous dira à quoi ressemble la vision « vraie » ?

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 409.

(*al-sayr wa l-sulūk*), 3) voyage (*al-sayr wa l-sulūk*) en quête de perfection, 4) états associés au voyage jusqu'à l'arrivée à destination, 5) états des arrivés (*al-wāṣilūn*). Le voyage a juste changé de compagnie. L'une a fait faillite. Qu'à cela ne tienne, elle sera rachetée par une autre plus prospère. Ṭūsī tient à son *sayr* et à son *sulūk*. Ils désignèrent son itinéraire nizarite, ils prêteront leur nom à l'initiation soufie. On a changé d'enseigne, mais les départs et les arrivées sont maintenus, et le trafic reprend comme devant. Le *sulūk* est l'équivalent philosophique ou soufi de la *sīra* prophétique. *Sulūk*, comme « conduite », porte en soi deux sens : la direction (le parcours biographique) et la droiture (l'éducation morale). C'est pourquoi le philosophe est celui qui porte en lui le plus d'unité, puisqu'en lui, l'être, la vie, et la pensée ne font qu'un.

D'ailleurs, si l'on fait la liste des étapes spirituelles du soufi, on est confondu par l'attachement persistant aux soucis d'autrefois. Ce qui saute d'abord aux yeux, c'est le retour des thèmes de prédilection du Ṭūsī ismaélien, surtout au cours des quatrième et cinquième étapes du voyage, avec respectivement l'amour (*maḥabba*), la connaissance (*ma'rifa*), la certitude (*yaqīn*) d'une part, le contentement (*riḍā'*) et la soumission (*taslīm*) d'autre part, dans l'ordre où ils se présentent dans les courts traités nizarites. A quoi il faut ajouter les étapes du voyage spirituel du mystique exposées en *Ishārāt IX* : on retrouve l'ascèse (*zuhd*) et l'exercice spirituel (*riyāḍa*) au cours de la seconde étape du voyage soufi, le repos (*sukūn*, qui semble correspondre à la *sakīna* dans le texte d'Avicenne). Tout s'achève enfin dans le *fanā'*, à la fin de la cinquième étape. On peut proposer le tableau de correspondance récapitulatif suivant, où l'on fait figurer toutes les étapes que l'on trouve nommées par Avicenne en *Ishārāt IX*⁹⁵⁰, seulement les dernières d'un des traités de théologie nizarite de Ṭūsī⁹⁵¹, seulement quelques-unes enfin des trente-et-une qui jalonnent son traité soufi, où l'on reconnaît des correspondances indiscutables avec celles des *Ishārāt* et du traité nizarite :

<i>al-Ishārāt wa l-tanbīhāt</i>	<i>Ḥall</i>	<i>Awṣāf al-ashrāf</i>	<i>Tawallā wa tabarrā</i>
zuhd	tabarrā	zuhd	irāda
'ibāda	tawallā	riyāḍa	maḥabba
'irfān	ma'rifā	irāda	ma'rifa
irāda		maḥabba	tabarrā
riyāḍa		ma'rifa	tawallā
waqt		yaqīn	riḍā'
sakīna		sukūn	taslīm
nayl		riḍā'	yaqīn
wuṣūl		taslīm	
wuqūf	fanā'	fanā'	
(hashāsha)	riḍā'		

Nous n'avons pas le loisir de commenter chacune des correspondances, mais nous croyons bon de donner à voir le bricolage de Ṭūsī, ou comment, après avoir établi des correspondances avec

⁹⁵⁰ Nous n'ignorons pas qu'en vérité, le *sulūk* d'Avicenne ne commencerait à proprement parler qu'avec le stade de la volonté, d'après le commentaire de Ṭūsī lui-même, mais nous en prenons ici à dessein une vue élargie, car nous prenons maintenant pour en juger non plus le commentaire des *Ishārāt*, mais le traité soufi des *Awṣāf* comme point de référence.

⁹⁵¹ Voir *Tawallā wa tabarrā*, in Ṭūsī, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology*, éd. et. tr. S. J. Badakhchani, Londres, 2010, pp. 26-29.

ses traités ismaéliens dans son commentaire d'Avicenne, il finit carrément par composer les étapes du voyage philosophique avicennien et du voyage théologique ismaélien. Il n'y a pas que le *ta'wīl* de Ṭūsī qui ait l'allure d'un puzzle : il y a aussi son *sulūk*⁹⁵².

Ainsi pour la forme, ainsi pour le contenu : non seulement dans les étapes du voyage, mais dans leur description, on relève maintes similitudes entre le commentaire des *Ishārāt* et le traité soufi, qu'il serait trop long d'exposer par le menu. Mais on peut noter quelques correspondances significatives. Essayons de les prendre dans l'ordre. L'article sur l'ascèse (II, 2) poursuit la même exigence de désintéressement exprimée dans les *Ishārāt* :

En vérité, l'ascète est celui qui ne pratique pas cette ascèse parce qu'il désire faire son salut en se sauvant du châtement de l'enfer et en obtenant la récompense du Paradis, mais parce que c'est pour lui une habitude de se détourner des choses ci-dessus [les besoins et désirs du corps, la convoitise des richesses, l'ambition des honneurs et du pouvoir], n'étant souillé par aucun désir, aucune envie, aucun but en ce monde ou dans l'autre. Cet état est une habitude pour son âme, qu'il a empêchée de poursuivre ses désirs. [...]

Celui qui choisit de pratiquer l'ascèse parce qu'il convoite son salut ou une récompense dans l'autre monde, ne vaut guère mieux que celui qui mange pendant des jours comme un porc, alors qu'il en aurait bien besoin d'avoir grande provision de nourriture s'il devait venir des hôtes, ou comme vendre un bien pour un autre en cherchant à faire son profit.⁹⁵³

L'ascèse a aussi le même rôle négatif : lever les obstacles qui détournent le pèlerin de sa destination. Puis vient l'exercice spirituel (II, 4), d'abord rapporté à ce qu'il est au premier sens du terme : un dressage :

Dans l'usage courant, le dressage désigne le fait d'empêcher un cheval de faire les mouvements déréglés qu'il veut faire et faire en sorte que son obéissance à son maître devienne pour lui une habitude.⁹⁵⁴

Il s'agit d'empêcher, comme la bête, l'âme animale d'écouter le désir et la colère, et l'âme rationnelle d'écouter l'âme animale.

La philosophie théorique en général a droit à son étape propre : le *tafakkur* (pensée réflexive) (III, 2). Elle est presque au milieu du voyage spirituel – elle n'est même pas au milieu. La pensée réflexive (*tafakkur*) désigne « le passage de la pensée des principes aux conclusions, des antécédents aux conséquents (*sayr bāṭin al-insān min al-mabādī ilā l-maqāṣid*) », selon une

⁹⁵² Et l'on pourrait encore multiplier les correspondances dans le détail, avec certains réarrangements : ainsi, la volonté au principe du voyage mystique d'Avicenne s'activait sous l'impulsion de la foi (*al-aqd al-īmānī*) ; laquelle foi (*īmān*) devient le tout premier stade du voyage soufi de Ṭūsī (I, 1). Au cours de la seconde étape, le contrôle de soi (*al-muḥāsaba wa l-murāqaba*) (II, 5), qui prend le relai de l'exercice spirituel, correspond rigoureusement à ce qu'Avicenne appelait « *al-tajassus wa l-taḥassūs* » à la fin de son propre parcours, dont le sage peut se passer (*Ish.* IX, 23). A la fin de cette même seconde étape, le renforcement (*taqawwī*) nous rappelle que la seconde moitié du voyage philosophique mystique des *Ishārāt*, le *taḥlīl*, correspond à ce que les médecins appellent la revigoration (*taqwiyya*). D'ailleurs, Ṭūsī reprend, de son propre aveu, ce vocabulaire médical, en comparant cette étape du spirituel à l'état du malade qui aspire à recouvrer la santé, ce qui implique, négativement, le rejet des choses nuisibles et, positivement, la prise des choses utiles – le soin (comme par la pharmacie du malade). La différence est que si le *taqawwī* arrive ici à un stade précoce du voyage, juste après l'exercice spirituel, la *taqwiyya* désigne toute la seconde moitié du voyage mystique des *Ishārāt*. A la fin de celui-ci, le contentement du sage faisait disparaître la peur (*khawf*) et la tristesse (*ḥuzn*) : voilà celles-ci devenues une étape à part entière de la troisième étape du voyage soufi des *Awṣāf*. Enfin, plus près encore de l'arrivée, l'étape du repos (*sukūn*) (IV, 6) désigne l'état de tranquillité (*iṭmi'nān*), comme la *sakīna* de l'initiation des *Ishārāt* semble correspondre au stade de l'âme tranquille (*al-naḥs al-muṭma'inna*).

⁹⁵³ Ṭūsī, *Awṣāf al-ashrāf*, Beyrouth, 1432/2011, pp. 37-38.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

formulation qui rappelle la définition de la réflexion (*fikr*) chez les philosophes. Cela correspond à « la définition de la théorie (*naẓar*) dans le lexique philosophique »⁹⁵⁵. On y retrouve très exactement la justification scripturaire utilisée à la fin du premier chapitre métaphysique des *Ishārāt* (IV, 28) : le verset (41 : 53). Le soufi-philosophe doit connaître :

- les signes de l'univers (*ayāt al-āfāq*), c'est-à-dire : « connaître les autres êtres que Dieu tels qu'ils sont et les propriétés existant en chacun autant qu'il est possible à l'homme, tels que les configurations des cieux, des planètes, leurs mouvements, leurs positions, leurs grandeurs, leurs dimensions, leurs actions, en fonction de leurs formes et de leurs qualités ; les mélanges, les composés minéraux, végétaux, animaux ; connaître les forces et les âmes célestes et terrestres, les principes de chacune, les accords et discords, les singularités propres et ressemblances communes qu'elles portent en elles ou produisent ; et les autres sciences des nombres, des grandeurs et de leurs dérivés, qui se rapportent à cette science-là. »
- les signes de soi (*ayāt al-anfus*), c'est-à-dire : « connaître les corps et les âmes, et ce, par la science anatomique des organes simples, os, muscles, nerfs, vaisseaux, de leur nombre, des organes composés comme les organes directeurs, leurs instruments et les membres ; par la connaissance des forces et des actions de chacun, de leurs états (comme la santé et la maladie) ; celle des âmes et de leur mode de liaison aux corps, de leurs actions et passions réciproques, des causes de déficience et de perfection de chacun, des raisons du bonheur et du malheur, présents et futurs etc. »⁹⁵⁶

En un mot, notre soufi soit être tout à la fois astronome, physicien, mathématicien, anatomiste, physiologue, psychologue et moraliste. Il faut y insister : on a dit que, d'après les *Ishārāt*, le soufi doit avoir été un philosophe au sens strict (la démonstration est le moyen de certitude de la première moitié du voyage spirituel, la purification, *tazkiyya* ou *takhliḥ*). Le portrait du soufi est d'abord dressé en philosophe. Ici, il ne déroge pas à cet impératif. Cela fait beaucoup pour une étape. Mais cela ne fait qu'une étape. Même pas un trentième de la vie spirituelle. Une vie n'y suffirait pourtant pas, quand on a l'esprit fait comme le nôtre... Cela laisse rêveur.

Cet article vient juste après celui sur le « retrait » (*khalwa*) (III, 1)⁹⁵⁷, qui consiste à faire le vide (*khuluww*) des obstacles, par trois moyens :

- le choix d'un séjour sans distraction par des sensibles externes ou internes ;
- l'exercice des facultés animales, pour que l'âme ne soit pas attirée vers leur agrément ;
- le détachement des pensées figurées (*al-afkār al-majāziyya*), référées aux intérêts de la vie et de la résurrection (*maṣāliḥ al-ma'āsh wa l-ma'ād*), qui ne sont respectivement que choses périssables (*al-umūr al-fāniyya*) et plaisirs éternels (*al-lādhdhāt al-bāqiyya*).

Le remarquable est d'abord que cet état de choses, qui n'intervient qu'à la fin de l'initiation mystique chez Avicenne (*Ishārāt* IX, 22)⁹⁵⁸, qui elle-même vient à la fin de la philosophie théorique, est ici la condition même de la philosophie théorique. Il n'est plus temps de faire le vide autour de soi à la fin des sciences mystiques, il faut l'avoir fait dès avant l'étude des sciences théoriques. Ensuite, c'est ici

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁹⁵⁸ A l'arrivée, le sage ne supporte plus les excitations sensorielles. Elles lui deviennent une gêne, comme un voile, dans le moment où il voudrait n'avoir d'égard que pour la vérité ; elles ne suscitent plus qu'ennui et dégoût. Voir ibn Sīnā, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. K. Fiḍī, Qum, 1383/2004, vol. 3, pp. 422-423.

le lieu où se condense toute la psychologie philosophique, envisagée sous son aspect éthique, c'est-à-dire : la connaissance des facultés de l'âme (sens internes, externes, désir et colère) n'a d'intérêt que dans la mesure où la connaissance de la nullité de leurs objets est le motif négatif d'un mouvement d'aversion. Enfin, on voit là condamnée sans équivoque la promesse eschatologique vulgaire, comme simple prolongement des appétits terrestres. Par là même, les versets coraniques qui promettent une éternité de plaisirs ne sont que des figures. Or métaphore implique détour.

Une grande distance sépare la réflexion (III, 2) de la connaissance (*ma'rifa*) (IV, 4)⁹⁵⁹, la science théorique de la science théologique (« suprême degré de la connaissance de Dieu »), qui comporte plusieurs degrés⁹⁶⁰ :

- le degré des traditionalistes (*muqallidūn*) qui croient sans preuve le discours des autorités ès sciences religieuses ;
- le degré des hommes de réflexion (*ahl al-naẓar*), qui acquièrent par démonstrations catégoriques (*al-barāhin al-qāṭi'a*) la connaissance de l'existence d'un Créateur (Artisan) : les effets de sa puissance sont le signe de son existence ;
- le degré des croyants qui ont foi dans l'Invisible (*al-ghayb*), connaissance du Créateur derrière un voile, et jouissance de lui (*ibtihāj*) ;
- le degré des « sages » (*'arifūn*) qui possèdent certitude (*ahl al-yaqīn*) et connaissance réelle (*al-ma'rifa al-ḥaqīqiyya*) ; parmi eux, un groupe a une connaissance de vision (*mu'āyana*) : il possède la présence même du connu (*ahl al-ḥuḍūr*).

Plusieurs remarques s'imposent. Remarquons tout de suite que dans les *Ishārāt*, Ṭūsī assimile d'une certaine manière le *'irfān* avicennien à la *ma'rifa* nizarite (IX, 2). Or, ici, le *'irfān* ne représente pas le tout de la *ma'rifa*, mais seulement une partie, et même la meilleure : le dernier degré de la *ma'rifa*. Bien plus, la *ma'rifa* elle-même ne représente pas le dernier stade du voyage spirituel, mais elle n'en est qu'un stade intermédiaire et transitoire, qui appelle son propre dépassement. Ajoutons encore ce constat, à certains égards choquant : même l'imitation servile du conformisme religieux (le *taqlīd*) est

⁹⁵⁹ Ṭūsī, *Awṣāf al-ashrāf*, Beyrouth, 1432/2011, pp. 73-74.

⁹⁶⁰ L'auteur propose une comparaison assez éclairante, c'est le cas de le dire, entre les modes de connaissance de Dieu et la connaissance du feu, que nous jugeons utile de faire apparaître en un tableau :

Station	Degré	Analogie
Connaissance	Tradition	Connaissance par ouï-dire de l'existence d'une chose qui anéantit tout ce qu'elle rencontre, de son effet visible en toute chose mise à son contact, et telle que, quoi qu'on en prenne, rien ne lui manque, tandis que tout ce qui se disjoint d'elle ou par elle est contre sa nature : le feu
	Réflexion	Perception de la fumée du feu, connaissance que c'est un effet qui a une cause, jugement qu'il y a une essence qui produit cet effet
	Foi mystique	Sensation de la chaleur du feu par la proximité de son voisinage et jouissance de cet effet utile
	Sagesse	Vision du feu et vision des êtres à travers sa lumière
Certitude	Connaissance de la certitude	Vision du feu à travers sa propre lumière
	Vision de la certitude	Vision du corps du feu qui diffuse la lumière qui illumine les choses réceptives à la lumière
	Certitude réelle	Vision du corps du feu en tout ce qui vient à sa rencontre au point d'y perdre son être propre (<i>huwiyya</i>) et qu'il ne reste plus que le seul feu

comprise dans le degré de la vraie science, la science théologique. Autrement dit, même ce mode de connaissance religieux inférieur est au-dessus de la pensée réflexive (*tafakkur*), dans l'exacte mesure où la connaissance de Dieu est au-dessus de la connaissance du monde. Cela dit, la spéculation théorique (*naẓar*), plus haut confondue avec la pensée réflexive, fait ici son retour, et se retrouve, par son moyen même (la preuve démonstrative) au-dessus du conformisme traditionaliste. Il faut noter ceci, cependant : si Ṭūsī crédite les philosophes, à la fin du ch. 4 des *Ishārāt*, de la meilleure méthode de preuve, la démonstration, et les place par là même au-dessus des théologiens, au même titre que la connaissance de l'effet par la cause est au-dessus de la preuve de la cause par l'effet, ici, les philosophes sont mis dans le même sac que les théologiens rationnels, si l'on ose dire : tout ce monde-là ne connaît la cause que par ses effets.

La connaissance est insuffisante dans la mesure même où foi, connaissance ou certitude maintiennent séparés le sujet et l'objet : il reste un vestige de dualisme, que toute la dernière étape du voyage a pour mission de réduire à l'unité. L'absorption en l'un repose sur la résorption de la distance de l'entre deux. Au stade du *tawḥīd*, on pose l'Un-Tout, l'unité comme totalité (*al-jamī' wāḥid⁹⁶¹*). Tout autre que Dieu n'apparaît plus que comme un voile : tout égard (*naẓar*) pour lui est une manière d'association (*shirk*)⁹⁶¹. Mais l'Un-Tout existe *pour moi*. Le soi s'excepte encore d'une certaine manière de cet Un-Tout : l'unité totalisatrice n'est pas encore réalisée, tandis que « je » demeure. On pense si la connaissance réalise l'unité, à plus forte raison : jusqu'au *tawḥīd compris*, l'un se dit ou se fait, mais il n'est toujours pas.

Revenons un peu sur nos pas, pour nous arrêter aux conditions qui rendent cette science théologique possible. Nous arrivons maintenant à la volonté (*irāda*) (IV, 1)⁹⁶², puis à l'amour (*maḥabba*) (IV, 3)⁹⁶³. Ces catégories, si l'on y ajoute la *ma'rifa* qui vient à leur suite, et qu'on les considère dans l'ordre où elles se présentent, sont celles de la théologie nizarite, encore que la volonté soit aussi la première étape du voyage avicennien. Il n'en demeure pas moins que leur contenu est proche des doctrines avicenniennes. Sans entrer dans le détail de ces articles, le désir connaît plusieurs stades : l'amour est au-dessus du désir-passion (*shawq*) comme le désir-passion est au-dessus de la volonté. Celle-ci a un statut paradoxal, puisqu'elle est à la fois un état acquis au cours du mouvement, et un principe du mouvement. Et elle est le signe de l'imperfection (*nuqṣān*), qui ne disparaîtra qu'avec le contentement (V, 2). Ṭūsī reproduit à la lettre les définitions avicenniennes du plaisir comme perception de l'agréable (*idrāk al-mulā'im*), de l'amour comme possession d'un signe (*ḥuṣūl athar*) de l'aimé, de la passion (*'ishq*) comme excès d'amour (*maḥabba mufriṭa*). Parmi les raisons de l'amour, au-dessus du plaisir et de l'utilité vient l'imitation (*mushākala*) de la substance désirée.

Il emprunte aussi certaines distinctions philosophiques, telles quelles ou revues *ad hoc*. Ainsi la distinction entre *ḥuṣūl* (« réalisation ») et *wuṣūl* (« accession », littéralement « arrivée ») selon le statut de l'objet, respectivement possible ou existant. Il distingue aussi le désir-passion de l'amour par l'état de possession de l'objet : avec arrêt (*tawaqquf*) du mouvement, c'est un désir-passion ; avec poursuite de la progression (*tadrīj*), c'est de l'amour. Ṭūsī emprunte même de son propre aveu aux philosophes la distinction de l'amour inné (*al-maḥabba al-fiṭriyya*) ou acquis (*kasbiyya*), l'amour inné étant infus en toutes les créatures, depuis les éléments naturels mus par une tendance vers leur lieu naturel, jusqu'aux cieux en mouvement. On pense au *Traité sur l'amour* d'Avicenne : c'est par là

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

⁹⁶² *Ibid.*, pp. 65-66.

⁹⁶³ *Ibid.*, pp. 69-72.

que Ṭūsī achève le commentaire du chapitre eschatologique des *Ishārāt* (VIII, 18). La grande différence est que l'amour veut l'union (*ittihād*) de l'amant et de l'aimé... et qu'il y arrive.

La différence décisive entre le voyage spirituel d'Avicenne et celui de Ṭūsī est en effet celle-ci : pour ce dernier, il y a union réelle à Dieu (*ittihād*). Avicenne se contente d'affirmer que l'arrêt (*wuqūf*) est marqué par le retour à l'un (*ilā l-wāḥid*) par la totalisation (*jam'*) des attributs divins. Mais pour Ṭūsī, le retour à l'un prend trois formes : *tawḥīd*, *ittihād*, *waḥda*. Il n'y a pas seulement « unification » (*tawḥīd*), mais « union » (*ittihād*), pas seulement « union », mais unité. Car l'unification (par la souillure de l'obligation, *shā'ibat al-takalluf*) est impure par rapport à l'union, et l'union (par la souillure du devenir, *shā'ibat al-ṣayrūra*), par rapport à l'un. Si l'unification (*tawḥīd*) consiste à rendre (*ja'l*) la chose une (en parole ou en acte), l'union (*ittihād*), elle, tient à ce qu'une chose est ou devient (*kawn*) une en elle-même. Le stade de l'unification porte en soi la négation de soi, qui se recommande de Ḥallāj : union réelle signifie 1) *négation de son égoïté (nafī inniyyatihi)* et 2) *affirmation de son égoïté comme autre (inniyya ghayruhu)*. Mais il y a là encore dualité. Union, comme devenir-un, n'est pas encore un. Lequel un porte en lui précisément la négation qui caractérise l'arrêt et l'anéantissement en Dieu dans les *Ishārāt* : négation du mouvement et du repos, de la réflexion et de la récitation, de la voie et du voyage, de la recherche, du chercheur et du cherché, de la perfection et du manque. Mais ce n'est pas encore tout, puisque le *fanā'* substitue à la négation simple la triple négation : 1) négation de l'affirmation et de la négation, 2) de l'affirmation de l'affirmation et de la négation de la négation, 3) de l'affirmation de la négation et de la négation de l'affirmation. Ou plutôt, même plus leur négation (*nafī*) : leur disparition (*faqd*). Tout se passe comme si, ces trois ou quatre étapes vers et en l'un, synthétisées dans la station de l'arrêt des *Ishārāt*, Ṭūsī les analysait et décomposait ici « selon le concept », *bi-l-i'tibār* : comme si la station de l'arrêt d'Avicenne était encore trop multiple pour s'arrêter. Avicenne s'arrête en route⁹⁶⁴.

D'après les conditions que l'on vient de voir, exigeantes (exorbitantes ?), s'il est vrai d'une part qu'il faut être tout à la fois mathématicien, astronome, physicien, biologiste, psychologue, moraliste, en un mot philosophe, pour pouvoir réaliser en pensée la synthèse de l'Un-Tout de l'univers avant de la réaliser en son cœur, s'il faut aussi d'autre part être ensemble philosophe et soufi, tant il est vrai que tout reste de dualisme, si petit qu'on voudra, est encore une manière d'associationnisme, qu'on juge si les vrais fidèles sont nombreux. Si l'on est tant soit peu conséquent, il faut bien avouer que les musulmans sont en tout et pour toute une poignée de gens, et que tout le reste n'est en regard qu'un ramassis de pitres et de farceurs. Il n'y a de musulman que le soufi philosophe. Tous les autres, sans exception, malgré qu'ils en aient, sont d'une autre foi. On peut affirmer, sans exagération ni provocation, qu'il n'y a au treizième siècle qu'un musulman au monde : Naṣīr Ṭūsī. Et que, à un tel prix, il n'y en a peut-être aussi en tout et pour tout pas un par siècle.

A ceux qui considèrent que notre auteur est un idolâtre et un astrolâtre, il suffit de voir où il place les sciences rationnelles comme l'astronomie, pour voir comme il en est loin. Du moins ne considère-t-il la science des astres que comme une connaissance des effets par où se laisse deviner l'existence d'un Principe. Effets dont la connaissance est le signe de l'existence de celui-ci, mais aussi dont la possession est un signe de l'amour. Mais cette connaissance et cet amour ne sont que provisoires, par la séparation en laquelle ils maintiennent leur sujet et leur objet.

⁹⁶⁴ Ṭūsī, lui, achève la sienne à peu près là où il l'a commencée en ses vertes années : il achève les *Awṣāf* soufies à peu près comme il finit sa *Rawḍa* ismaélienne : « Exégèse spirituelle de la purification rituelle » : « Or Lui – qu'il soit exalté –, Il est au-delà des deux points de vue [de l'affirmation et de la négation], et il est encore au-delà de cette négation ». Voir Ṭūsī, *La Convocation d'Alamūt*, tr. Ch. Jambet, Lagrasse, 1996, p. 332.

Enfin, on peut dire que d'Avicenne à Ṭūsī se réalise un chiasme entre philosophie et soufisme : dans les *Ishārāt*, la philosophie venait à la rencontre du soufisme et cherchait à l'absorber en son cursus ; dans *Awṣāf al-ashrāf*, c'est le soufisme qui vient à la rencontre de la philosophie et en absorbe les doctrines en son initiation. En sorte qu'à la fin, le soufisme digère une philosophie qui a digéré le soufisme. La boucle est bouclée et la fin coïncide avec l'origine.

C. Le soufisme de Qūnawī. Un soufi contre les philosophes

Pour évaluer le résultat de cette entreprise, rien ne vaut le jugement d'un éminent maître soufi, Ṣadr al-dīn al-Qūnawī, disciple d'ibn 'Arabī. Il peut n'être pas sans intérêt de voir quel regard porte un mystique philosophant sur un philosophe mysticisant. La philosophie, malgré sa réformation, semble quand même restée moins qu'une mystique.

Qūnawī fait une lecture anthropologique de l'ontologie avicennienne. L'ontologie de l'être nécessaire et de l'être possible s'achève en une certaine anthropologie de l'homme parfait⁹⁶⁵. Il y a des possibles disposés à être, à raison de leur réceptivité au flux d'existence du Réel, plutôt uns que multiples. Ces possibles possèdent au plus haut degré l'unité, l'existence et la nécessité, portées à leur plus haute intensité ; la lumière divine n'y a pas encore faibli, diminuée de degré en degré par les obstacles intermédiaires. Tel est le premier intellect, qui reçoit tout ce que peut lui donner le Réel, sans intermédiaire. Or il doit en aller ainsi de certaines « gens de Dieu » (*ahl Allāh*) « parmi les nôtres, comme chez d'autres », qui bénéficient d'un « état spécial » (*al-wajh al-khāṣṣ*). Cet état doit pouvoir exister chez toutes les créatures, mais, connu de la seule élite, méconnu de la foule, il fait toute la différence entre ces « gens de Dieu » et le commun des hommes : en vertu d'une disposition universelle de leur nature et de dispositions particulières acquises, les hommes reçoivent en partage un lot plus ou moins abondant et continu de réalité, selon qu'ils le reçoivent par l'intermédiaires d'autres esprits ou non. Le soufi entend substituer au Premier Intellect, dans la hiérarchie de la création, un homme parfait, comme médiation entre Dieu et le monde Il s'agit bien sûr de la place des maîtres spirituels. L'esprit qui s'interpose entre Dieu et le monde n'est pas une substance métaphysique abstraite, mais une âme humaine parfaite. C'est là la part de l'enseignement philosophique qui s'approche peut-être le plus de l'expérience soufie.

Mais pour le reste, si l'on considère les divergences entre le soufisme spéculatif de l'école akbarienne et la philosophie mystique de l'école avicennienne, on voit que l'union des deux sagesse est loin d'être acquise, tant s'en faut.

D'abord, la philosophie nous interdit la connaissance de Dieu⁹⁶⁶. Pour au moins trois raisons, et de l'aveu d'Avicenne lui-même (d'après les *Ta'liqāt*) : (1) Le principe de la connaissance réside dans les sens. (2) Les propriétés essentielles et constitutives des choses sont inconnaissables. (3) Autre chose est la quiddité (*māhiyya*) ou la définition (*ḥadd*), autre chose l'essence (*dhāt*) ou la réalité (*ḥaqīqa*). Par conséquent, les choses en soi sont inconnaissables (« Il n'est pas au pouvoir (*qudra*) de l'homme de connaître la réalité des choses », « L'homme ne peut pas du tout connaître la réalité de la chose »). On ne peut connaître les essences, mais seulement certains attributs (propres (*ḥawāṣṣ*), concomitants (*lawāzīm*), ou accidents (*'awāriḍ*)). Voire, si on ne peut connaître la réalité des choses, on ne peut pas davantage connaître la *réalité* des attributs. Et si on ne peut connaître l'essence des choses, on ne peut connaître celle de Dieu à plus forte raison (ni même de l'intellect, de

⁹⁶⁵ Ṭūsī, *Annäherungen*, éd. G. Schubert, Beyrouth, 1995, p. 69.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 51-53.

l'âme, des cieux, pas même des éléments matériels) – mais tout au plus de ses concomitants : l'unité, l'existence etc.

Au fond, de part et d'autre, on est d'accord sur une même prémisse : pour le philosophe non moins que pour le soufi, les choses en soi en général et la réalité de Dieu en particulier sont au-delà de toute connaissance possible. Sauf que l'un et l'autre en tirent des conséquences opposées : pour l'un Dieu est inconnaissable *en général* ; pour l'autre il ne l'est qu'*en théorie*. Mais en vérité, inconnaissable, la chose en soi ne l'est pas toute. Ṭūsī conteste cette prémisse supposée commune⁹⁶⁷. C'est que la « réalité des choses » s'entend en deux sens : comme universel psychique abstrait ou idée, et comme universel physique concret ou nature. Or, pour ce que la réalité des êtres mêmes (*a'yān al-mawjūdāt*) ou « natures » (*ṭabā'i*) sont inconnaissables, la réalité de leurs idées (*ma'qūlāt*) ne l'est pas (je dois connaître la réalité idéale des nombres pour calculer, des figures géométriques pour connaître leurs propriétés etc.). « Toutes les connaissances certaines (*al-'ulūm al-yaqīniyya*) sont fondées sur la connaissance de la réalité des choses connues, à savoir sur leur représentation (*taṣawwur*), de manière à former des jugements véridiques (*taṣdīq*) fondés sur elle ». Pas de certitude possible sans connaissance des essences. La chose en soi n'est donc pas absolument inconnaissable : si elle l'est en tant que nature (dans le monde extérieur), elle ne l'est pas en tant qu'idée (pour la pensée). Si pour le soufi, le philosophe accorde trop à la raison, pour le philosophe, le soufi ne lui accorde pas assez : c'est qu'il n'est pas mathématicien. Sinon, il saurait qu'on peut connaître des essences idéelles pures. Les mathématiques sont une manière de connaissance des choses en soi.

On voit venir à l'horizon la question de la connaissance de Dieu. Derrière la question de la cognoscibilité des réalités gît celle de la connaissance du Réel. Supposons que la chose en soi soit une essence idéale. Ce n'est pas parce qu'on a un concept déterminé (*ta'ayyun*) de Dieu dans l'entendement – comme ce dont l'essence est l'existence – qu'on connaît l'essence de Dieu en soi. L'existence peut bien être l'essence ou découler de l'essence, être identique ou concomitante à l'essence, comme on voudra, cela ne nous dit rien de *ce qu'est* l'essence⁹⁶⁸. Et Ṭūsī de confesser que Dieu n'est connu que sur le mode du dévoilement (*ṭarīq al-kashf*)⁹⁶⁹.

Tout se passe comme si, quand le soufi rapproche soufis (*ahl al-dhawq, muḥaqqiqūn*) et philosophes par leur prémisse commune (l'incognoscibilité des choses en soi) pour les éloigner par leurs conclusions opposées (Dieu est absolument inconnaissable/Dieu est connaissable autrement que par la raison théorique), Ṭūsī les sépare au contraire par leurs prémisses opposées (les choses en soi sont absolument inconnaissables/elles sont connaissables par la raison théorique) pour les rapprocher par leur commune conclusion (Dieu est connaissable). Ce faisant, il se montre plus royaliste que le roi, plus avicennien qu'Avicenne. Dans les *Ta'īqāt*, celui-ci restreint les facultés de connaissance humaine en adoptant le présupposé empiriste, selon lequel il n'y aurait de connaissance qu'abstractive : il n'y aurait pas de connaissance qui ne vienne des sens. Or, une partie de la doctrine avicennienne témoigne là contre et on a vu qu'il y a dans les *Ishārāt* les fondements d'une théorie de la connaissance purement rationaliste : la possibilité des mathématiques requiert l'existence d'une connaissance théorique pure *a priori*. Ṭūsī débarrasse Avicenne de son empirisme grossier. Dès lors, il n'y a plus de solution de continuité entre philosophie et mystique, puisque le philosophe mathématicien connaît les formes intelligibles par elles-mêmes, telles qu'elles existent dans l'entendement divin, et telles que Dieu les connaît, sans la médiation de la sensibilité. De plus,

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 101-102.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p.103.

en rendant la connaissance des choses en soi possible à l'homme, Tūsī rend à nouveau accessible la connaissance de Dieu en soi.

Autre divergence : après la question de la connaissance des essences, celle de leur mode d'être. Il s'agit de savoir si les essences en tant que telles (indépendamment de l'existence) sont déjà d'une certaine manière existantes (*umūr wujūdiyya*) ou non (*umūr 'adamiyya*). Problème : si elles sont déjà, l'être est double. Il y aurait l'être-de-l'essence-en-tant-qu'essence et l'être-de-l'essence-en-tant-qu'existante. En particulier, si l'essence est quelque chose avant que d'être, elle est donc déjà avant que d'être : mais cet être-avant et cet être-après ne sauraient être un et le même. Dès lors, le monisme ontologique qui doit être la base du monisme théologique n'est plus assuré.

Le soufi, lui, sait, par goût (*dhawq*) et par vision (*mu'āyana*), que les essences, créées, existent d'une certaine manière (*ḍarb min al-wujūd*), mais d'une seule et unique manière ('*alā watīra wāḥida*)⁹⁷⁰. Quand le philosophe oriente vers un dualisme ontologique (l'être-de-l'essence-pure/l'être-de-l'essence-existante, ou l'être-possible-en-soi/l'être-nécessaire-par-un-autre), le soufi restaure un monisme pur, l'unité de l'être. L'essence pure existe déjà en tant qu'instanciée (*ta'ayyun*) dans l'entendement divin (elle est, selon la doctrine d'ibn 'Arabī, un '*ayn thābit*, une essence subsistante, un ceci déterminé stable). L'essence précède l'existence, et pour autant, elle existe déjà en quelque sorte, mais sans préjudice pour l'unité de l'être. Bref, il manque à Avicenne d'avoir vu les essences telles qu'elles se trouvent dans la science de Dieu, telles que Dieu – et ibn 'Arabī – les connaissent : dans l'unité de l'être qui ne se rompt pas entre l'être de l'essence pure et l'être de l'essence existante.

Or le philosophe peut soutenir sans contradiction que l'essence pure, pour ce qu'elle n'est pas une « chose existante » (car l'essence en tant qu'essence n'est rien d'autre qu'essence), n'en a pas moins une sorte (*ḍarb*) d'existence – rationnelle ('*aqlī*) ou réelle ('*aynī*)⁹⁷¹. Du reste, qu'est-ce que cette intuition mystique des essences créées douées d'une sorte d'être, sinon la reprise de la doctrine mu'tazilite de la distinction de la subsistance (*thubūt*) et de l'existence (*wujūd*) et de la subsistance d'essences non existantes ? La vision mystique fait donc si bien les choses, qu'elle ne fait rien que reconduire une doctrine théologique si manifestement fautive qu'elle ne vaut pas la peine d'être discutée : il suffit qu'elle soit rendue à ses auteurs pour être jetée dans le discrédit. L'ontologie akbarienne ne serait qu'une ontologie mu'tazilite qui s'ignore, ou du moins qui ne dit pas son nom. Bref, le raisonnement philosophique vaut encore mieux que la vision mystique sur cette question du statut ontologique des essences. Quand le soufi reproche au philosophe son inclination vers un dualisme ontologique, celui-ci voit en celui-là un crypto-mu'tazilite. Si dualisme ontologique il y a, chez le philosophe, c'est entre l'existence mentale et l'existence réelle. Et ce dualisme est irréductible si on ne veut pas en créer un pire, celui que crée le soufi en sa prétention à sauver l'unité de l'être, à savoir entre l'existence et « une sorte d'existence », la subsistance. Si l'essence est pensée par Dieu, autant dire qu'elle existe (comme être de raison) dans l'entendement divin, au lieu d'imaginer la notion incompréhensible d'un mode « d'être » qui ne soit pas de l'être à proprement parler.

Etant entendu que les essences existent d'abord dans la science divine, se pose la question du rapport de Dieu aux essences et de l'ordre dans lequel il les fait passer à l'existence dans le monde. Pour cela, il faut comprendre la nature de la science divine. Or, pour le soufi, la philosophie

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 107.

rationnelle, en tant que théorie scientifique, *al-naẓar al-‘ilmī*, en est incapable. Ses preuves sont inadéquates à son objet : inférence de l’invisible à partir du visible, présomption de vraisemblance, analogie, anthropomorphisme. Pour comprendre la science divine, le philosophe n’a d’autre référence que la connaissance humaine. Aussi en est-il réduit à fonder sa recherche sur un sensualisme grossier. L’homme ne peut, par sa condition, connaître que de manière indirecte (par des instruments) et non immédiate, acquise et non essentielle, multiple par la diversité de ses objets et non unitive, passive et non active. Quelle commune mesure avec la science divine ?

Or cette question du rapport de Dieu aux essences, ou de la science divine à ses objets de connaissance, est décisive à plusieurs égards, qu’on a déjà détaillés et qu’on ne fera donc que résumer ici. Du côté de Dieu, il y va de la préservation de son unité et de sa transcendance : il convient mieux à la perfection divine de se rapporter également à toute chose que par des intermédiaires. On ne peut concevoir renversement plus complet de la doctrine des philosophes. Pour ceux-ci, si Dieu est un, il ne peut se rapporter au multiple que par un intermédiaire. Pour le soufi, si Dieu est un, il ne peut se rapporter à la multiplicité des êtres que suivant un seul et même rapport. Le principe qui veut que l’un ne produise que de l’un est une fois de plus au centre de la discussion. Seul moyen de sauver l’unité de Dieu pour les uns, meilleur moyen de compromettre sa perfection pour les autres. Du côté des hommes, il y va de l’existence des maîtres spirituels : si Dieu se rapporte également à tout, pourquoi des hommes d’exception ?

Le soufi sait par goût (*taḥqīq dhawqī*) que toutes les choses sont liées à Dieu en deux façons : à la fois selon un rapport direct et par série ordonnée⁹⁷². Dieu est un sous tout rapport : il faut donc qu’il ait un seul et même rapport à toute chose. Mais voilà, il y a du multiple et il ne peut venir de ce rapport direct à l’Un : il ne vient donc pas de Dieu, mais des choses elles-mêmes. Il découle de la possibilité inhérente aux êtres, en fonction de la distance au Principe dans la série ordonnée. Ainsi, Dieu entretient deux types de rapports aux choses, l’un (direct) par lequel, en tant qu’Un, il les fait unes, l’autre (indirect) par lequel, en tant que possibles, elles sont multiples. Sous le premier rapport, Dieu donne l’existence ; sous le second, le possible, en vertu de ses dispositions, la reçoit plus ou moins. Les élus de Dieu (*ahl Allāh*) sont pris à témoin, qui ont une plus grande puissance d’exister et une plus grande tendance à l’unité.

Or notre auteur se refuse à discuter les élucubrations qui relèvent d’une « autre méthode » (le goût et le dévoilement, *al-dhawq wa l-kashf*)⁹⁷³. Et même, à fleurets mouchetés, il porte un rude coup à son correspondant. Celui-ci a assez reproché aux philosophes de ne pouvoir comprendre la science divine que par inférence de l’invisible à partir du visible : c’est même pourquoi ils nieraient la science divine des particuliers. Ṭūsī lui retourne poliment le compliment : qu’est-ce qu’attribuer à Dieu la science des particuliers, sinon inférer l’invisible à partir du visible ? Car l’individu corporel n’est perceptible que pour l’individu corporel. Ainsi, du philosophe ou du soufi, le plus proche d’une théologie corporéiste, d’une théorie de la connaissance sensualiste, et d’un raisonnement anthropomorphique, n’est pas forcément celui qu’on croit. Remercions, une fois de plus, le « dévoilement », qui ne produit, comme on le voit, que de merveilleux fruits.

Ainsi, sous les dehors d’un accord sur le plan d’une création des êtres en série ordonnée et par intermédiaires, les principes qui régissent les cosmogonies respectives sont diamétralement opposés. En effet, quand le soufi voit dans le rapport direct de Dieu à ses créatures le principe du transfert d’unité aux individus, et dans le rapport indirect la cause de prolifération du multiple, le

⁹⁷² *Ibid.*, p. 66 sq.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 115.

philosophe voit dans le rapport indirect la garantie de ce transfert d'unité (l'un ne produit que de l'un), alors que le rapport direct au multiple est ce qui met en péril l'unité de Dieu.

Pour parvenir à cette science suprême, l'âme de l'homme devrait être aussi séparée de son corps que l'intellect de Dieu l'est du monde matériel. Il y a une analogie entre le rapport de Dieu au monde et l'âme au corps. Or si le philosophe et le soufi s'entendent sur l'immatérialité de l'âme, l'accord reste superficiel. Là aussi, on s'est aussi assez étendu sur ce cas pour pouvoir se borner ici à un simple rappel. Pour le soufi, la philosophie ne compromet rien de moins que la possibilité de l'expérience spirituelle, prophétique ou mystique. D'abord, les preuves de la réalité, de l'immatérialité et de la survie seraient insuffisantes⁹⁷⁴. Mais surtout, la doctrine philosophique de l'union de l'âme et du corps rend impossible l'expérience spirituelle.

La question de la science mystique dépend de la question du rapport de l'âme et du corps. Or ce rapport n'est pas du tout conçu de la même manière. Pour le soufi⁹⁷⁵, 1) l'âme peut connaître des changements réels pendant qu'elle existe dans un corps, voire 2) elle peut se séparer réellement de son corps pendant la vie corporelle, de là, 3) elle peut gouverner plusieurs corps en même temps et 4) elle peut connaître dès la vie terrestre le bonheur suprême de la vie dernière. L'existence des sages en porte témoignage : certaines âmes individuelles deviennent universelles. C'est même le sens du voyage spirituel. C'est même par là qu'elles *sont* au rang de l'Intellect, et de là qu'elles *voient* le Principe-Réel. « Nous avons vu plus d'une âme humaine supérieure s'élever au-dessus de son propre rang [...] et plus haut encore, au-delà de l'Intellect agent, pour s'unir (*ittihād*) avec les Intellects, et plus haut encore, pour les dépasser tous et atteindre (*wuṣūl*) au Réel des deux façons qu'on a vues : de manière médiate, en parcourant la série ordonnée [des êtres], ou de manière immédiate [...] ». Par où l'on voit que la question précédente de la hiérarchie de la procession est nécessaire pour comprendre, à l'inverse les étapes de la conversion vers Dieu, c'est-à-dire de l'ascension spirituelle de l'âme vers son principe.

Toutes doctrines rejetées en bloc par les philosophes, qui soutiennent l'exact contraire de chacune d'elles, parce qu'elles contreviennent en gros aux principes les plus élémentaires de la psychologie : une âme reste *toujours* liée au corps vivant, et elle n'est liée qu'à *un seul* corps⁹⁷⁶. Certes les philosophes ont rompu avec un hylémorphisme étroit qui considérerait que l'âme est au corps comme une forme dans une matière. Non, l'âme et le corps sont deux substances distinctes. Distinctes mais non séparées. Liées l'une à l'autre mais non imprimées l'une dans l'autre. L'âme est incorporelle, non sans être incorporée : entre deux. Elle n'est ni totalement transcendante au corps (séparée), ni immanente au corps (imprimée) : entre deux. Elle n'est pas la forme du corps vivant, et pourtant l'union de l'âme et du corps forme un être vivant. Ils sont donc non séparés mais distincts, distincts mais unis, unis mais seulement liés. Quelque chose entre la séparation substantielle et l'union hylémorphique. La distinction substantielle n'autorise donc pas tout. Le lien de l'âme à l'existence, à la subsistance et à l'individuation du corps est encore trop fort pour donner licence à un voyage spirituel semblable aux aventures d'une métempsychose. Pendant la vie, *il n'y a ni changement substantiel, ni séparation substantielle*. Le soufi théorise mal sa propre pratique. Parce que, si son expérience est bien réelle, ses principes supposés sont impossibles. Si cela n'était triste à pleurer, on pourrait dire, pour rire un peu, que Ṭūsī reproche à Qūnawī de faire reposer l'expérience spirituelle sur la notion extravagante d'une « identité fluide » : la vie de l'esprit prendrait la forme de

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 118-121.

métamorphoses successives, qui ne sont pas loin d'être une métempsychose paradoxale : pendant le cours même de la vie. Trop « fluide », pour Ṭūsī qui, sans aller jusque-là, ne méconnaît pas l'existence de ces conversions. Ce qu'il appelait quant à lui : « avoir de l'instruction » (*ta'lim*). Les temps ont bien changé, hélas.

Il est permis de se demander si la correspondance avec Qūnawī n'est pas sur cet article un vrai jeu de dupes. Qūnawī accuse les philosophes de ne pas soutenir les quatre doctrines ci-dessus, que précisément... Avicenne soutient dans les *Ishārāt*. Ṭūsī défend Avicenne contre Qūnawī en réfutant chacune de ces quatre doctrines, qu'il sait pourtant avoir été soutenues par l'Avicenne des *Ishārāt*. Ce faisant, il retourne pour ainsi dire Avicenne contre lui-même et désavoue le dernier Avicenne au nom du premier. Voire, ce faisant, le dernier Ṭūsī désavoue le premier, celui qui, justement, applaudissait des deux mains ces quatre doctrines, où il voyait la promesse d'une nouvelle philosophie mystique qui suppléât la philosophie théorique en ses insuffisances : la science de Dieu et de la vie future. Bref, le grand absent de la correspondance, c'est le sage des *Ishārāt*. Celui-là même qui, précisément, réconciliait à peu de frais Qūnawī avec Avicenne ; celui-là même que Ṭūsī connaît par cœur. Qūnawī représente aux philosophes l'absence en leur système des conditions de possibilité de l'expérience mystique. Elles sont pourtant là, dans un ouvrage, qui a occupé Ṭūsī depuis un quart de siècle. Il n'a qu'à les jeter à la face de Qūnawī. Mais non, au lieu de cela, il les réfute. Il lui suffisait de les affirmer pour avoir raison de Qūnawī. Il choisit d'avoir raison de lui en les niant.

Enfin, en cosmologie, malgré le principe commun que la puissance des corps est finie, les deux visions du monde divergent sensiblement⁹⁷⁷. Pour certains soufis fidèles à la loi révélée (*ahl al-adhwāq wa l-muḥaqqiqīn min al-mutasharri'īn*), seules la sphère suprême et la sphère des fixes sont éternelles, quand les sept cieux sont soumis à la génération et à la corruption. Pour le philosophe, c'est tout l'univers qui est éternel, quand même il se diviserait en un monde supralunaire, incorruptible, et un monde sublunaire, soumis à la génération et à la corruption. C'est que d'un côté, les corps sont matériels, de l'autre, ils ne le sont pas. Mais, lui dira-t-on, tous les corps sont naturels, toute nature est matérielle, et tout être matériel doit périr. Les soufis le voient. Aux philosophes de le prouver, de façon à faire concorder la démonstration et la vision mystique.

Ce détour par la correspondance vise à montrer deux choses. D'une part, que l'essai d'intégration du soufisme au cursus philosophique et le résultat de cette hybridation, qu'on convient généralement d'appeler « gnose », vont si peu de soi, en dépit de l'effort initié par Avicenne et poursuivi par Ṭūsī, qu'un disciple d'ibn 'Arabī, un soufi comme Qūnawī, peut s'en prendre à la philosophie comme une discipline qui, par ses méthodes et ses conclusions, reste très en-deçà des conquêtes spirituelles du soufisme : la fruition (*dhawq*), la vision intuitive (*mushāhada, istibṣār*), le dévoilement (*kashf*), dont Avicenne et Ṭūsī ont fait le complément nécessaire de la philosophie théorique démonstrative, sont restés l'apanage du soufisme. L'union des deux sages n'est pas réalisée : l'une et l'autre sont restées à ce stade aussi peu solubles que l'huile et le vinaigre. La mystique philosophique ne reste aux yeux du soufi qu'une politesse de l'esprit et le lexique soufi que la philosophie fait sienne, une décoration. Pour l'union des deux, il y a encore du travail... Le philosophe est peut-être bien à plaindre, avec sa pauvre démonstration, mais il est une chose encore plus à plaindre : c'est un soufi qui ne serait pas passé par l'école de la philosophie. La démonstration sans le dévoilement, ce n'est déjà pas terrible, mais le dévoilement sans la démonstration est encore autrement aventureux.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 79-82 et pp. 168-169.

Du reste, le philosophe le rend bien au soufi : il ne considère pas sans condescendance la vision mystique. De celle-ci à la vue de l'esprit, il n'y a parfois qu'un pas. D'autre part, il n'est plus temps pour Ṭūsī de s'efforcer de repérer la « coupure épistémologique » d'Avicenne, de distinguer la philosophie orientale de la philosophie péripatéticienne, mais prenant toute la philosophie en bloc, il la défend uniment. D'ailleurs, aux yeux de l'adversaire, il n'y a pas de différence de nature entre la première et la seconde philosophie avicennienne. C'est par une sorte d'illusion rétrospective, factice, que l'on veut voir une coupure. Même la philosophie mystique d'Avicenne est encore trop philosophique pour être vraiment mystique, trop théorique pour être visionnaire. Il serait resté moins de différence entre la philosophie orientale d'Avicenne et sa philosophie péripatéticienne, avec laquelle elle voulait pourtant rompre, qu'entre cette philosophie orientale et le soufisme, qu'elle voulait pourtant s'assimiler.

Signalons pour terminer une dernière difficulté, qui touche à la cohérence de la doctrine de Ṭūsī. Notre auteur fait le grand écart, un de plus dira-t-on, mais celui-là plus fondamental que tous les autres : il est le gardien incorruptible de la transcendance divine, ce qui a tât fait de le conduire sur la voie austère et dépouillée de l'apophasme de la théologie ismaélienne. Mais il est le chercheur non moins décidé de la certitude, ce qui le conduit sur la pente glissante, et toute opposée, du panthéisme : la science divine n'est rien d'autre que la totalité de l'être, et la science divine est identique à l'essence divine. Conclusion : *l'essence divine est la totalité de l'être*. (Et non pas, par conséquent, seulement l'être propre de Dieu ? Pour nous, il y a une contradiction manifeste entre la preuve avicennienne de la simplicité divine (qui comporte l'idée que l'être nécessaire par soi est l'être tel que son essence est l'existence, par quoi il faut entendre *son existence propre*) et la doctrine avicennienne de la science divine (qui comporte l'idée que la science de Dieu, identique à son essence, est *l'être en général*), en tout cas telles qu'elles sont commentées par Ṭūsī). Toute la doctrine nasirienne est en tension entre la plus grande transcendance possible de Dieu (essence au-delà de l'être) et la plus grande immanence possible (identité de tout l'être et de son essence).

Bien plus, Dieu connaît tout l'être tel qu'il est, et il y a toujours au monde au moins un homme qui connaît Dieu tel qu'il est – qui connaît tout l'être tel qu'il est : un homme *identique* à Dieu (*ittiḥād*). Le Principe est absolument transcendant. Et pourtant, il est possible au sage de connaître une union réelle au Réel. Problème : supposons, comme Ṭūsī l'affirme résolument à Qūnawī, que l'âme ne puisse se séparer du corps avant la mort, comment le sage pourrait-il s'unir à Dieu ? La condition pour que le sage puisse s'unir au Principe radicalement transcendant au monde, n'est-ce pas que son âme soit elle-même radicalement transcendante au corps ? Et comment le serait-elle, tandis qu'elle est liée au corps ? Il y a là une difficulté. Les doctrines de l'Avicenne des *Ishārāt* et de Qūnawī peuvent bien paraître extravagantes. Le moyen de ne pas y souscrire, si Ṭūsī veut soutenir les conséquences non moins exorbitantes auxquelles il fait parvenir son voyageur solitaire ?

II. Philosophie et théologie duodécimaine

Il est généralement admis que Ṭūsī est celui qui introduit la philosophie avicennienne dans les milieux shī'ites duodécimains. D'abord, par le déplacement de la tradition et de la pratique exégétiques du commentaire des *Ishārāt*, qui passe dans le milieu intellectuel de Marāgha (par le biais de ses disciples al-'Allāma al-Ḥillī, puis al-Taḥṭānī, al-Tustarī etc.). Et plus encore par la théologie rationnelle que lègue Ṭūsī au shī'isme duodécimain dans le traité *Tajrīd al-i'tiqād*. Somme théologique qui connaîtra à peu près la fortune des *Ishārāt* quand le commentateur al-'Allāma al-Ḥillī

fera à ce texte le sort que Ṭūsī a fait au texte d'Avicenne, le consacrant comme source d'autorité dans le même temps qu'il en établit la tradition exégétique. Sans prétendre en rendre un compte et en donner un détail exhaustifs, nous pouvons à tout le moins proposer quelques pistes pour commencer à suivre le destin de la philosophie quand elle rencontre la théologie duodécimaine. Or, comme on va le voir, cela donne une synthèse philosophico-théologique comparable, sur la forme comme sur le fond, à celle qu'avait élaborée Fakhr al-dīn al-Rāzī au siècle précédent dans les milieux ash'arites, mais, il faut bien le dire, nettement diminuée par rapport aux potentialités du commentaire aux *Ishārāt*. Le résultat est décevant. L'avicennisme y est défiguré et presque méconnaissable.

A. Plan ancien d'une théologie nouvelle

Sur la forme, le plan du *Tajrīd* est ainsi organisé :

- Des choses universelles :
 - De l'être et du non-être
 - De l'essence et de ses propriétés
 - De la cause et de l'effet
- De la substance et des accidents :
 - De la substance
 - Des corps
 - Des autres propriétés corporelles
 - Des substances immatérielles
 - Des accidents (de neuf genres)
- Preuve du Créateur
 - De son existence
 - De ses attributs
- De la prophétie
- De l'imamat
- De la résurrection

Comparons cela avec le plan des deux grands traités théologiques de Rāzī (*al-Mabāḥith al-mashriqiyya* et *al-Maṭālib al-'āliyya*) et de son « encyclopédie » en abrégé (*Muḥaṣṣal*) commentée par Ṭūsī (*Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*) :

<i>Mabāḥith</i>	<i>Muḥaṣṣal</i>	<i>Maṭālib</i>
1) Des choses universelles	1) Des prémisses	1) De Dieu : existence et nécessité
2) Des substances et des accidents	2) De la division des choses "connues"	2) De l'unité de Dieu
3) Des choses divines pures	3) Des choses divines	3) Des attributs positifs de Dieu
	4) Des choses traditionnelles	4) De l'origine et de l'éternité du monde
		5) Du temps et de l'espace
		6) De la matière
		7) Des esprits supérieurs et inférieurs
		8) Des prophéties
		9) De la prédestination

Les *Maṭālib* font état du dernier stade de la pensée théologique de Rāzī, qui s'est alors émancipé de la composition des traités de la théologie classique tels qu'ils ont cours jusque chez Ghazālī, en quatre moments, disons, grosso modo : 1) « logique », 2) « ontologie », « ousiologie » et « étiologie » 3) « théologie », 4) eschatologie, prophétologie (et imamologie). Le *Muḥaṣṣal* reproduit rigoureusement ce schéma.

Dans les *Maṭālib*, Rāzī a renversé l'ordre d'exposition : on ne finit plus, on commence par la théologie pure, les *ilāhiyyāt* ou *divinalia* (doctrine de l'essence, des attributs et des actions divins). Il n'y a plus d' « ontologie » (doctrine de l'être et de ses propriétés générales, nécessité/possibilité, unité/multiplicité etc.), d' « ousiologie » (doctrine de la substance et de l'accident), d' « étiologie » (doctrine de la cause et de l'effet) à proprement parler. Au lieu de quoi ce sont des chapitres particuliers de ces anciennes divisions qui constituent désormais des sections à part entière, en fonction d'autres axes d'organisation (Dieu/monde, matière/esprit).

Quant aux *Mabāḥith*, de deux choses l'une : ils font l'économie, au début, de la « logique » et de l' « épistémologie » (théorie de la connaissance : premiers principes – représentation/jugement –, types de raisonnement) ; à la fin, de la « tradition » (les *sam'iyāt*). C'est de cette composition que le *Tajrīd* de Ṭūsī se rapproche manifestement le plus : les deux premières parties se correspondent rigoureusement (« Des choses universelles », « Des substances et des accidents »). Seule différence : l'étiologie (« De la cause et de l'effet ») est déplacée de l' « ousiologie » (De la substance et des accidents) à l' « ontologie » (« Des choses universelles »). Pour le reste, il va de soi que la « Preuve du Créateur » revient aux « Choses divines ». Quant à la prophétie, l'imamat et la résurrection, ils correspondent aux « Choses traditionnelles » (dernière partie du *Muḥaṣṣal*) mais ici, ces trois chapitres prennent leur autonomie par rapport à leur source de connaissance (la tradition) et constituent des parties séparées.

On voit ainsi que Ṭūsī compose un traité de théologie de composition classique (proche de ceux du *kalām*), qui fond d'une certaine manière les *Mabāḥith* et le *Muḥaṣṣal* (de celui-ci, il élimine les « Prolégomènes », les *muqqadimāt*, mais il rajoute les *sam'iyāt* au plan des *Mabāḥith*). En particulier, il reprend à son compte la transformation du chapitre « Division des cognoscibles (*ma'lūmāt*) » en « Universaux (*al-umūr al-'āmma*) ». Jusque dans la composition de sa théologie « philosophante », Ṭūsī a une dette envers Rāzī, en tout cas envers le premier Rāzī, au milieu de sa carrière, à la fin du premier stade de la synthèse de la théologie rationnelle classique et de la philosophie.

B. Dogmatique : somme de doctrines en abrégé, philosophie sommaire en raccourcis

Sur le contenu, même constat : par rapport aux traités théologiques de Rāzī, on n'a pas gagné grand-chose. En revanche, on a perdu beaucoup par rapport à la philosophie d'Avicenne. Examinons certaines propositions significatives.

En « ontologie », sur « les questions métaphysiques les plus fondamentales », Rāzī affirme deux propositions : l'existence est commune, l'existence s'ajoute à l'essence. (Et il ajoute : l'essence précède l'existence – corollaire de l'ajout de l'existence à l'essence). Ṭūsī accepte ces deux premières propositions (à défaut de la troisième). Mais il réélabore la doctrine de l'ajout.

La première question fondamentale concerne le rapport de l'existence à l'essence. Par sa doctrine de l'ajout, Rāzī parle bien, mais pense mal : il est vrai que l'existence s'ajoute à l'essence, mais pas au sens où il le croit. En effet, l'être n'est pas un fait, mais un concept. La cause des principales erreurs de Rāzī, c'est qu'il a une conception « réaliste » de l'existence. Or, si l'existence

est « commune », ce n'est pas dans les choses, mais dans le concept. Dans le monde, il n'y a que des êtres individuels : l'être « absolu », « général » ou « commun » n'est que dans l'esprit. De même, si l'existence « s'ajoute » à l'essence, ce n'est pas dans les choses, mais dans l'esprit.

En effet, certes, dans la mesure où l'existence est différente de l'essence, l'existence s'ajoute à l'essence. (Tūsī admet un certain nombre de preuves avicenniennes : on peut prédiquer l'existence de l'essence sans tautologie, et le non-être d'une essence sans contradiction ; on peut concevoir une essence sans son existence, voire on peut avoir à prouver l'existence d'une essence etc. ; si l'existence est une propriété essentielle identique en toutes les essences, on ne peut plus les différencier, voire elles sont toutes identiques ; enfin il n'y aurait pas d'essence possible (c'est-à-dire ni existante, ni non-existante), et l'essence de l'être nécessaire pourrait être composée).

Il faut donc que l'existence s'ajoute à l'essence, mais pas n'importe laquelle : à l'essence « *en tant que telle* » (c'est-à-dire ni en tant qu'existante, ni en tant que non-existante : sinon, l'essence (en tant qu'existante) préexisterait à son existence, ou bien l'essence (en tant que non-existante) serait un sujet non existant de l'attribut d'existence)⁹⁷⁸. Il faut donc que l'existence s'ajoute *dans la représentation*. En effet, d'une part, il y a de la réalité non existante dans le monde extérieur (un sujet logique n'a pas à exister pour être réel, c'est-à-dire pour qu'on en puisse dire quelque chose). Et d'autre part, des essences contraires peuvent exister en même temps dans l'esprit sans contradiction, parce que ce n'est pas l'essence même, mais sa forme ou représentation, qui existe dans l'esprit. Résultat : « l'existence n'est pas une propriété ajoutée au fait d'être concrètement instancié (*al-ḥuṣūl al-'aynī*) : l'existence n'est pas une propriété par laquelle l'essence serait concrètement instanciée (*taḥaṣṣul al-māhiyya fī l-'ayn*), mais elle est le fait d'être instancié (*al-ḥuṣūl*) » : « l'existence, c'est le fait même que l'essence ait une réalité concrète, mais ce n'est pas ce par quoi l'essence est concrète. ».

On voit ici l'intérêt « expérimental » pour notre auteur de la discussion avec Rāzī à l'occasion du commentaire des *Ishārāt* : la doctrine de l'ajout *mental* de l'existence à l'essence est la doctrine de l'ajout de l'existence de Rāzī revue et corrigée par Tūsī, laquelle est la doctrine de la *distinction* de l'existence et de l'essence d'Avicenne revue et corrigée par Rāzī. Et c'est dans ce dernier état que la doctrine passe dans le corpus théologique duodécimain. Mais on voit que, malgré la polémique, notre auteur pose ses propositions dans les termes de Rāzī, non dans ceux d'Avicenne. Quand on s'exprime dans les termes de l'adversaire, même si c'est pour corriger celui-ci, c'est que ce dernier, sur le fond, a gagné la partie. On reste dans sa constellation conceptuelle : autant dire qu'on reste dans sa configuration problématique.

Sur l'autre question métaphysique fondamentale, la communauté d'existence, on observe une « régression » importante. Notre auteur n'aura cessé de soutenir la doctrine de l'analogie de l'être. Mais cette même doctrine lui fait prendre deux directions très différentes, presque opposées. La doctrine de la prédication de l'être par analogie est le versant logique de la doctrine ontologique d'une gradation réelle des existences. Cette doctrine d'une univocité inégale est assez équivoque. En effet, elle permet aussi bien, en tant que doctrine d'une *analogie* prédicative de l'être, d'approcher d'une *gradation* réelle, nous ne disons pas des existants, mais bien « des existences », que, en tant que doctrine d'une *prédication* analogique, de nier toute gradation *réelle* :

L'existence n'est pas susceptible d'augmentation (*tazāyud*), ni d'intensification (*ishtidād*).⁹⁷⁹

⁹⁷⁸ Hillī, *Kashf al-murād*, Beyrouth, 1988, p. 11.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 12.

Selon Ḥillī, c'est ce que soutiennent la plupart des vrais savants (*muḥaqqiqūn*). En effet :

Si l'augmentation, c'est de l'être, alors il y a union des identiques. Sinon, union des opposés. Et après l'intensification, si rien d'autre n'apparaît, l'intensification n'en est pas une, mais la chose initiale reste telle qu'elle était. Si quelque chose d'autre apparaît, si ce qui apparaît est différent de ce qui existait, alors ce n'est pas l'intensification d'un seul et même être, mais quelque chose d'autre apparaît en plus. Et si ce n'en est pas différent, alors il n'y a pas d'intensification du tout.⁹⁸⁰

Ṭūsī ne peut pas concevoir l'analogie de l'être comme une modulation de l'existence : l'existence n'est pas (réellement) susceptible de plus et de moins, l'existence n'est pas (réellement) plus ou moins intense. La *logique* de l'existence est subordonnée à la *réalité* de l'identité et de la différence, c'est-à-dire des essences. Le même et l'autre ne se distribuent pas dans la réalité selon le plus ou moins d'être, pouvant faire passer le même dans l'autre et l'autre dans le même. Ce qui est intéressant ici, c'est que Ḥillī explique la négation de l'accroissement d'être par un argument typiquement avicennien, celui-là même qu'Avicenne utilise pour nier l'identité noétique de la pensée, du pensant et du pensé : deux choses (différentes, par définition) ne peuvent pas devenir identiques (*ittihād*). Cependant, Ṭūsī commet au moins une infraction à ce principe : il y a au moins un cas d'identification (*ittihād*) de choses diverses (*mutabāyanān*), l'union de l'âme et du corps, c'est-à-dire de deux substances réellement distinctes. On peut du reste s'interroger sur la validité de l'argument de Ḥillī sur ce sujet : en effet, il vient d'une conception essentialiste ou substantialiste des êtres (une *essence* ou une *chose* ne peut en devenir une autre : mais *quid* de l'existence même, qui n'est ni une essence, ni une chose ?).

Sur la doctrine de la création, la théologie duodécimaine rompt avec la philosophie avicennienne sur la fameuse question de l'éternité ou de la genèse du monde. Elle adopte, cela va sans dire, la doctrine de la genèse. Il n'y a d'éternel que Dieu : le monde est donc « adventice ». « Il n'y a pas d'autre éternel »⁹⁸¹. Ce débat est assez assommant, il donne lieu, systématiquement, à des doxographies, où la simple classification tient lieu d'argument : il ne fait pas bon être rangé du côté des sectes infréquentables. Or, ici, ce qui est intéressant, c'est de constater en quoi la théologie duodécimaine rompt, non pas seulement avec l'avicennisme, mais avec les autres grandes écoles théologiques et philosophiques de l'islam. Les opinions divergent quant à savoir si l'être éternel est :

- multiple :
 - Dieu et le monde (selon les philosophes) ;
 - l'essence et les attributs (puissance, science, vie, existence, subsistance etc.) de Dieu (selon les ash'arites) ;
 - Dieu et les modes (être Dieu, puissant, savant, vivant, existant) (selon les mu'tazilites) ;
 - les cinq principes coéternels (agents vivants : le Créateur, l'âme ; patient non vivant : la matière ; ni agents ni vivants : le temps et l'espace – ou le vide) (selon les ḥarraniens).
- un : Dieu seul (selon les duodécimains).

Les philosophes avicenniens prétendaient se démarquer des autres sectes par le vrai monothéisme qui est celui de l'être nécessaire. Le théologien duodécimain les remet dans le rang au côté des ash'arites, des mu'tazilites et des ḥarraniens, c'est-à-dire des multiplicateurs, qui associent à Dieu

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁸¹ *Ibid.*, pp. 66-67.

plusieurs principes éternels. Ironie du sort, il le fait au nom d'un principe avicennien : « tout ce qui n'est pas Dieu, exalté soit-il, est possible et tout possible est créé »⁹⁸².

Bien plus, pour soutenir la genèse du monde, Ṭūsī doit revenir sur la principale prémisse de la cosmologie éternaliste d'Avicenne : « tout être créé est précédé par un substrat ou une matière » : or « le créé n'a pas besoin de temps et de matière, sinon cela impliquerait une régression à l'infini »⁹⁸³. L'éternité du monde se soutiendrait d'une doctrine « matérialiste » : la création implique la prééternité de la matière et la préexistence du temps. Pour deux raisons : le créé est possible et la possibilité est l'accident d'un sujet réel : la matière ; et dans l'hypothèse même d'une création *ex nihilo*, le non-être *précède* l'être, il y a de l'antérieur (le non-être) et du postérieur (l'être), attributs d'un sujet réel : le temps. Problème : l'antériorité de la matière et du temps implique régression à l'infini. Quant à la matière, si la possibilité a un sujet matériel, alors la matière possible, en tant que possible, a elle-même une matière ; il y a une matière de matière. De plus, si la possibilité est un attribut réel, elle est elle-même possible : il y a une possibilité de possibilité. Quant au temps, comme les parties du temps *se précèdent* elles-mêmes les unes les autres dans le temps, il y a un temps du temps.

Mais Ḥillī va plus loin : les philosophes seraient conscients de l'objection possible de régression à l'infini et la préviendraient dans leur système⁹⁸⁴. Ainsi, la possibilité s'entend en plusieurs sens : elle n'a de sujet matériel qu'en tant que *prédisposition* (puissance d'être actualisable), non en tant qu'être de raison (attribut prédiqué d'une essence). On fait donc passer l'attribut de possibilité du sujet extérieur au sujet mental. De même, l'antérieur et le postérieur sont des propriétés intrinsèques au temps : pas besoin d'un sujet de l'antérieur et du postérieur extérieur au temps, d'un temps du temps. Problème : quant à la possibilité, elle est originée, et tout créé original ne vient à l'existence qu'à partir du moment où il y existe une disposition, d'où, à nouveau, une régression à l'infini : il y a une possibilité (en tant que disposition) de la possibilité (en tant qu'attribut originé). Et quant au temps, si ses parties sont antérieures ou postérieures les unes aux autres par essence, elles sont donc essentiellement différentes, le temps est donc composé de moments discrets : d'instant ? Or il est censé être continu.

Plus intéressant encore, ce changement de doctrine créationniste cause un changement non moins radical de conception des attributs divins d'action. La rupture avec l'avicennisme est consommée. Ṭūsī rompt complètement avec le nécessitarisme intégral sur la base de la doctrine de la genèse du monde, principale preuve du *choix* divin (« Dieu est puissant et doué de choix (*qādir mukhtār*) »)⁹⁸⁵ : « Le fait que le monde existe après n'avoir pas été est incompatible avec le fait qu'il soit nécessité (*al-tjāb*) ». Cela nous renvoie à un dilemme paradoxal : si Dieu est nécessitant, il n'est pas tout-puissant, et vice-versa. On espère avoir assez montré qu'Avicenne et Rāzī posent déjà le dilemme en ces termes. Le premier attribut du Dieu de Ṭūsī et de la théologie duodécimaine est la Toute-puissance. Il faut donc sacrifier l'idée d'un Dieu nécessitant.

« La preuve que Dieu est puissant, c'est que nous avons vu que le monde a un commencement », commente Ḥillī. Or si celui-ci a une cause nécessitante, de deux choses l'une : celle-ci a elle-même un commencement (et on a une régression à l'infini : la série des causes « originées » est infinie), ou alors le monde est éternel : car « *il est impossible que l'effet d'une cause*

⁹⁸² *Ibid.*, p. 66.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 259.

nécessitante ne se produise pas ». Comme on ne veut pas de la conséquence, on nie l'antécédent. Résultat : Dieu est puissant et a le choix.

Ṭūsī insiste particulièrement sur ce point pour parer à d'éventuelles objections :

- (Th1) Il est inconcevable qu'il y ait un intermédiaire [entre Dieu et le monde].
- (Th2) Un effet peut être à la fois nécessaire et possible sous deux rapports.
- (Th3) Il est possible qu'il y ait à la fois [actuellement] du non-être et un pouvoir [actuel de le faire exister] dans le futur.
- (Th4) Le fait de ne pas agir n'est pas la même chose que le fait de faire le contraire [de ce qu'on fait].
- (Th5) Le fait que la cause [de l'action, à savoir la possibilité] s'étende à toute chose requiert que l'attribut [à savoir la puissance] s'étende à toute chose.

Considérons la thèse (Th2), parce que c'est celle qui attaque en son fondement la doctrine de la nécessitation (*ijāb*)⁹⁸⁶. En effet, celle-ci repose avant tout sur cette idée que tout effet dont la cause est complète ne peut pas ne pas se produire : aussi un possible dont la cause complète existe ne peut-il pas ne pas exister, c'est-à-dire qu'il devient *ipso facto* nécessaire. Ainsi, de deux choses l'une. Soit toutes les conditions sont données pour qu'une cause produise son effet, et alors celle-ci *ne peut pas* ne pas le produire (l'agent n'a pas *le pouvoir* de ne pas produire son effet, puisqu'il est objectivement *impossible*, étant donné ces conditions, qu'il ne le produise pas). Soit toutes ces conditions ne sont pas données, et alors la cause *ne peut pas* produire son effet (l'agent n'a pas *le pouvoir* de produire son effet, puisqu'il est objectivement *impossible*, étant donné ce manque de conditions, qu'il le produise). Le pivot de l'argument philosophique est le principe de raison suffisante : rien n'est sans raison, et la raison suffisante fait partie de la cause complète qui détermine l'effet à être plutôt qu'à ne pas être.

Il faut donc montrer qu'on peut très bien nier la doctrine de la cause nécessitante sans pour autant nier le principe de raison suffisante. Il suffit de penser la cause 1) avec sa puissance (le pouvoir de donner dans une égale mesure l'être ou le non-être) et 2) avec un motif (la raison suffisante qui incline à l'être ou au non-être). Alors (étant donné un pouvoir et un motif), l'effet devient nécessaire. Mais l'agent n'en aura pas moins eu la faculté de choisir. Bref, le dilemme entre choix et nécessité est un faux problème : *l'agent choisit, l'effet est nécessaire*. Nul besoin de supposer que l'agent lui-même agisse en vertu de la nécessité de sa nature. « Par cet examen, tous les problèmes qui découlent de la doctrine du Tout-Puissant produite par la plupart des théologiens, à savoir que le Tout-Puissant rend l'un des deux objets sur lesquels s'exerce sa puissance prépondérant par rapport à l'autre sans raison prépondérante, sont résolus »⁹⁸⁷. Autrement dit, la théologie duodécimaine emprunterait une voie médiane entre la cause nécessitante des philosophes et l'absence de raison suffisante des théologiens ash'arites, tout en conservant l'effet nécessaire des premiers et la cause puissante des derniers.

Ou encore, Ṭūsī retourne Avicenne contre lui-même : après tout, ce dernier ne dit rien d'autre, sinon qu'un même effet est à la fois nécessaire (par un autre) et possible (par soi), c'est-à-dire sous deux rapports. Mais l'implication des deux auteurs est diamétralement opposée :

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 260.

- Si 1) un même effet peut être à la fois nécessaire et possible (et si 2) *tout possible a besoin d'une cause* et que 3) *la cause complète cause nécessairement l'effet*), alors la cause première est une cause nécessitante.
- Si 1) un même effet peut être à la fois nécessaire et possible (et si 2) *toute action est produite par un agent qui en a le pouvoir et qui est doué de choix*), alors il n'y a pas de cause nécessitante.

Ce renoncement a des conséquences importantes : cela conduit à renoncer non moins à la doctrine selon laquelle la cause ne cause qu'un seul effet et par conséquent, Dieu ne cause directement qu'un seul effet et tous les autres par l'intermédiaire de ce premier effet. Autant nier tout le système cosmologique avicennien. Et ce, une nouvelle fois, sur la base de la doctrine de la genèse du monde. *Il n'y a pas d'intermédiaire* entre Dieu et le monde⁹⁸⁸ car le monde, *en tout ou partie*, est créé *ex nihilo* ; or le monde n'est rien d'autre que *tout* autre que Dieu : il ne peut donc y avoir d'intermédiaire entre Dieu et le monde.

Nul principe nécessitariste qui tienne. Ni la subordination de la puissance subjective de l'agent à la possibilité objective de l'effet (il n'y a de puissance que sur ce qui est possible, la possibilité précède la puissance). Ni la réduction modale de l'être et du non-être respectivement au nécessaire ou à l'impossible (est tout ce qui est nécessité à être, n'est pas tout ce qui est nécessité à ne pas être). Car il reste, même s'il n'est pas ainsi nommé, le futur contingent (un non-être présent peut être un être futur : un pouvoir présent peut s'exercer sur un possible futur)⁹⁸⁹. Ni la concomitance de l'agent et de l'action (d'après le principe philosophique selon lequel autant dure la cause, autant l'effet : impossible pour un agent de ne pas agir) : « puissant est ce qui a la possibilité d'agir ou de ne pas agir ». Mais *ne rien faire*, ce n'est pas *faire le rien*⁹⁹⁰. Inaction ne veut pas dire production de non-être. La puissance se maintient jusque dans l'inaction : un pouvoir n'a pas à être à l'œuvre pour être un pouvoir. Et pourtant, certains vont plus loin : ce n'est pas seulement que Dieu s'abstienne d'agir sur certaines choses, mais ces choses seraient soustraites au pouvoir de Dieu et lui résisteraient, à savoir, possiblement : (1) tout hormis le premier effet (selon les philosophes) ; (2) le mal (selon les Mages et le mu'tazilite al-Nazzām) ; (3) ce qui dépend de l'homme (selon al-Balkhī et les Jubbā'ī). Nécessaire ou impossible, une relation de pouvoir n'existe plus : il n'y a de pouvoir que là où il y a *possibilité* d'agir. Or dans tous ces cas, Dieu peut agir (l'Intellect, le mal, ni les actions humaines n'étant en soi ni nécessaires ni impossibles).

En tout cas, on voit là apparaître un accord profond entre l'ash'arite Rāzī et le Ṭūsī duodécimain : *le Dieu des philosophes n'est qu'un impuissant*. 1) *Origine du monde* et 2) *Toute-Puissance de Dieu* sont les deux doctrines fondamentales qui séparent maintenant Ṭūsī d'Avicenne. Entre la nécessitation et la Toute-Puissance, Ṭūsī a fait son choix et se range du côté des théologiens contre les philosophes.

Cela entraîne, comme on le voit avec la thèse (Th1), un bouleversement du système de monde avicennien. C'est tout le modèle émanationniste qui s'effondre : nier l'existence d'intermédiaires entre Dieu et le monde, c'est nier les causes secondes. Cela commence par la remise en cause du principe fondamental : l'un ne produit que de l'un. Ce principe est encore

⁹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 259-260.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 260-261.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 261.

conservé par Ṭūsī (« Quand la cause est une, l'effet est un (*ma'a waḥdatihā yattaḥid al-ma'lūl*) »). Il est nié par Ḥillī. Et c'en sera fini de ce vestige philosophique dans la théologie duodécimaine :

Je dis : si la cause a le choix, son effet peut être multiple, quoique la cause soit une. Mais si elle agit nécessairement, la plupart des gens soutiennent que son effet ne peut être multiple sous un seul rapport. Leur preuve la plus forte, c'est que le rapport de la cause à l'un de deux effets est différent de son rapport à l'autre, donc si les deux rapports sont particuliers, ou bien [la cause] est composée, ou bien il y a régression à l'infini [des causes]. Or cette preuve nous semble faible, parce que la relation causale (*nisbat al-tā'thīr wa l-ṣudūr*) ne peut pas être réelle (*wujūdī*), sinon il y aurait régression à l'infini. Et si elle n'est qu'un être de raison, elle n'est pas susceptible d'être ainsi divisée.⁹⁹¹

L'objection est très forte car elle retourne Avicenne contre lui-même, conteste son principe au nom de ses propres doctrines : la causalité est une relation ; la relation est un être de raison ; un être de raison (*amr i'tibārī*) n'est pas divisible. Or, Avicenne soutient bien dans sa psychologie qu'un concept ou intelligible simple n'est pas divisible. (On pourrait arguer qu'un être de raison n'est pas forcément un intelligible simple, mais admettons).

De toute façon, le commentateur de Ṭūsī montre les inconséquences du principe selon lequel l'un ne produit le multiple que *sous plusieurs rapports* (principe toujours assumé par Ṭūsī dans sa nouvelle théologie : « Puis la multiplicité survient par la multiplicité des relations. »)⁹⁹² :

- Tous les êtres seraient dépendants les uns des autres (tout être étant cause ou effet prochain ou lointain de quelque autre dans la série causale).
- Les aspects et relations, en tant qu'êtres de raison, ne peuvent être ni des causes, ni des conditions : *causalité requiert réalité et distinction*.
- Dieu, n'ayant qu'un seul effet, ne serait pas Tout-Puissant.

Ces objections témoignent d'une mauvaise foi insigne. Ḥillī ne peut pas ignorer que le modèle combinatoire de son maître est censé garantir la possibilité que des êtres *de même degré* ne dépendent pas les uns des autres. Ensuite, ses deux derniers arguments ont une coloration ash'arite : Ṭūsī a assez répondu à Rāzī sur ces points. Il n'a cessé de soutenir en particulier qu'un aspect, une relation, une négation peuvent être cause ou condition. En tout cas, il devient admis que la volonté divine suffit à justifier la création de tout être tout à la fois par Dieu.

Etant entendu que de l'un n'émane pas que de l'un, il faudra comme on le voit ci-dessus, renoncer à la doctrine selon laquelle Dieu ne cause qu'un seul effet. Il y aurait ainsi contradiction entre le PCU et la Toute-puissance divine. Or, le premier attribut du Dieu de la théologie duodécimaine est la Toute-puissance et le choix. Il est impossible que 1) Dieu soit Tout-Puissant, que 2) de l'un n'émane que de l'un, et de là que 3) seul le premier effet soit créé à proprement parler. Quand la Toute-puissance est affirmée, les causes secondes sont niées. Théologiquement, ce qui inquiète Ḥillī, avec le PCU, ce n'est pas que soit compromise l'*unité* de Dieu, mais plutôt sa *toute-puissance*. Ce qui sera confirmé bien plus loin dans ce traité :

[Ṭūsī] dit : la généralité de la cause requiert la généralité de l'attribut [de puissance].

Je dis : il veut prouver que Dieu a pouvoir sur tout, *ce qui est la doctrine des ash'arites*, et il s'oppose à la plupart des gens sur ce point, car les philosophes soutiennent que Dieu a pouvoir sur une seule chose, parce que l'un ne peut avoir plusieurs effets. Or on a déjà vu que leur doctrine est fautive.⁹⁹³

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 98.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 99.

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 261.

La relation de causalité est subordonnée à l'attribut de toute-puissance (*qādir/maqdūr = mu'aththir/athar*) : Dieu a pouvoir sur tout, il cause donc tout. Et voilà que notre Ṭūsī fait profession d'ash'arisme après avoir combattu celui-ci sans relâche. Il finit par capituler.

Mais poursuivons, après avoir vu les conséquences du renoncement à la doctrine de la nécessitation sur le système cosmologique. Revenons à nos attributs divins. Si Dieu n'est une cause nécessitante, il est donc un agent volontaire. Nouveau désaveu pour la philosophie. Dieu est *murīd*⁹⁹⁴. La doctrine de la volonté divine se soutient de la détermination (*takhṣīṣ*) des possibles à exister. Avicenne peut se dispenser de la volonté divine, parce que 1) le monde est éternel (il n'y a pas de raison suffisante que Dieu crée le monde à tel moment plutôt qu'à tel autre, car dans le non-être, tous les moments sont indiscernables) et que 2) sa science suffit – en vertu de sa propriété d'être *active* : pour Dieu, connaître, c'est causer. (Même si, malgré tout, en morale, Dieu est censé « vouloir » le bien et « agréer » le mal). Et même, de toute façon, vouloir, c'est être imparfait, dans la mesure où l'on ne veut que ce qu'on n'a pas. Or, ici, la preuve de l'existence de la volonté est fondée sur 1) la doctrine de l'origine du monde (la volonté est la raison suffisante de l'individuation des possibles et des moments de leur instanciation) et 2) (raison implicite explicitée par Ḥillī) l'idée que la science ne saurait être une raison suffisante, car elle est passive (le *'ilm* dépend du *ma'lūm*). Pour Ḥillī, « tous les musulmans reconnaissent que Dieu est doué de volonté, mais ils divergent sur sa signification » (les philosophes sont-ils de vrais musulmans, à ce compte-là ?). Preuve en est que pour la puissance divine, tous les possibles se valent, et tous les moments du temps se valent. Et pourtant certains existent, et pas d'autres. Et ils existent à un moment, et pas à un autre. Il y a donc une raison déterminante (*mukhaṣṣiṣ*) pour laquelle ceci existe plutôt que non, existe plutôt que cela, et existe à tel moment plutôt qu'à tel autre. Raison distincte de la puissance (pour quoi tout est égal) et de la science (non déterminante mais déterminée par son objet) : la volonté. Et d'ajouter, conformément à la tradition mu'tazilite (en particulier d'Abū I-Ḥusayn al-Baṣṣī) et en opposition à l'ash'arisme, qu'elle n'est rien d'autre que le motif de l'action (*dā'ir*) : si la volonté divine était éternelle, il y aurait plusieurs êtres éternels (or on a vu qu'il n'y a d'éternel que l'essence divine) ; et sinon, il y aurait une régression à l'infini, parce que l'apparition du motif, et en plus à un moment plutôt qu'à un autre, devrait avoir un motif etc. à l'infini.

Dès lors, il n'y a plus d'inconvénient à affirmer que « Dieu agit dans un but (*yaf'al li-gharaḍ*) »⁹⁹⁵. Sinon, tout est vain ou sans raison : c'est le *'abath*. Notre auteur se situerait cette fois-ci du côté de la tradition mu'tazilite : « Tout acte qui n'est pas produit dans un but est gratuit (*'abath*) ». Or ce serait un mal et Dieu ne peut être cause du mal. Ce qui est ici intéressant, c'est que, une fois n'est pas coutume, Ḥillī rapporte l'opinion philosophique : « Les adversaires répondent que tout agent qui agit dans un but et une intention est imparfait par essence et perfectible par ce but ; or il est impossible que Dieu soit imparfait. Réponse : il n'y aurait d'imperfection que si le but et l'intérêt se rapportaient à lui. Mais si le but se rapporte aux autres, ce n'est pas le cas, comme quand on dit que Dieu crée le monde dans leur intérêt ».

Autrement dit, la doctrine de l'intentionnalité divine découlerait d'un argument de théodicée. Et de fait, dans sa nouvelle théologie, notre auteur soutient bien que :

- (Th1) Il existe un bien et un mal rationnels.
- (Th2) Dieu ne fait pas le mal.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 266-267.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, p. 284.

- (Th3) Mais Dieu a le pouvoir de faire le mal.

Pour Avicenne, Dieu n'ayant pas de volonté, il n'obéit pas à un but. Nier volonté et intentionnalité, c'est tout un. Cette question est réglée dès le chapitre de la création. Mais Ṭūsī la déplace et renverse la doctrine avicennienne : il a besoin d'un but divin dans sa théodicée. Du reste, il est bon de noter qu'Avicenne prévient et réfute la réponse que propose Ḥillī à la négation de l'intentionnalité divine : Dieu ne peut même pas vouloir agir *pour un autre*. Car le supérieur ne peut agir en vue de l'inférieur. On en revient donc à l'anthropocentrisme naïf de la théologie rationnelle. C'est ce qui s'appelle un sacré coup de rabot.

Ainsi, une fois dit que Dieu est puissant, voulant et a un but, on entre dans un tout autre système, « théologico-moral », absolument étranger à la philosophie. La remise en cause de la doctrine de la nécessité n'a pas pour seul effet de bouleverser la doctrine de la création et la cosmologie. Elle a aussi des conséquences théologico-morales. La nouvelle doctrine du Décret et de la Prédétermination⁹⁹⁶ est faite pour garantir la « liberté » des agents et restreindre l'extension du domaine d'obligation (/nécessitation) en donnant une simple fonction d'indication (*i'lām*) au dessein divin. Bref, elle donne une coloration moins fataliste à la Providence, là où, on l'a vu, le rapprochement entre le fatalisme ash'arite et le nécessitarisme philosophique était possible. Ainsi, Ṭūsī rejette deux conceptions de la « prédestination », l'une totalement, comme création (*khalq*) même des actions, l'autre partiellement, comme prescription (*ilzām* – cela ne vaut que pour les actions obligatoires (*wājib*)), pour n'admettre que cette troisième : une simple notification (*i'lām*, au sens de *ikhbār*).

La première négation est faite pour éviter, précisément, le fatalisme ash'arite. Point de liberté pour l'homme, car c'est Dieu lui-même qui produirait les actions humaines. Or « les actions dépendent de nous »⁹⁹⁷. Et quant au second sens ci-dessus, la prédestination serait l'obligation d'être content (*riḍā'*) du dessein divin, et pas de l'impiété (*kufr*) etc. Mais là encore, attention à la tentation ash'arite et à la doctrine de l'acquisition (*iktisāb*) ou attribution des actions à l'homme par Dieu. Car alors on retomberait dans le travers fataliste et il n'y aurait plus à nouveau qu'à accepter avec gratitude jusqu'à l'impiété, dans la mesure où il n'est pas jusqu'à l'attribution de l'impiété à l'homme par Dieu qui n'aurait été prévue dans le décret providentiel. A moins qu'« il [ne soit] faux que toutes les créatures dépendent du Décret et la Prédétermination »⁹⁹⁸.

La liberté humaine est donc garantie : « nous sommes les auteurs de nos actes, *innā fā'ilūn* » : « on sait *a priori* que nos actes dépendent de nous »⁹⁹⁹. La théologie duodécimaine est une fois de plus d'esprit mu'tazilite. Plus précisément, Ṭūsī admet la doctrine d'Abū l-Ḥusayn, pour qui la connaissance de notre liberté est *a priori* (*'ilm ḍarūrī*). Et, donc, c'est la doctrine ash'arite de l'acquisition qui serait visée à l'arrière-plan. Proche de la doctrine jahmite, celle-ci admet que Dieu est le véritable auteur des actions dont l'homme n'est que l'occasion : l'homme ne serait qu'un agent au sens figuré ou un agent d'emprunt. L'acquisition est la connexion opérée par Dieu lui-même entre le pouvoir par lequel il produit l'action et l'homme qui la reçoit.

Pour autant, outre le fatalisme ash'arite, reste le nécessitarisme philosophique. A quoi Ṭūsī fait aussi un sort : « le fait que le *motif* de l'action soit *nécessaire* n'empêche pas que l'agent ait le

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 293-295.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 285.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 285.

pouvoir de la produire, comme c'est le cas de l'être nécessaire »¹⁰⁰⁰. En effet, la responsabilité légale (*taklīf*) implique que l'agent puisse produire ou ne pas produire son action. Sinon on retombe dans le fatalisme (*jabar*) qui découle de l'omnipotence divine. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien l'action n'a pas de raison suffisante et le monde est fou, ou bien elle en a une, mais alors l'action, déterminée par sa cause, est nécessaire, et il n'y a plus qu'à être fataliste. En fait, « l'action, *relativement au pouvoir de l'homme, est possible et, relativement à son motif, nécessaire* »¹⁰⁰¹. C'est ainsi qu'on échappe au fatalisme aussi bien avicennien qu'ash'arite. (Du reste, il faut bien voir que Ṭūsī semble donner rétrospectivement raison à Rāzī, qui voyait bien la rencontre de la philosophie et de la théologie ash'arite sur ce sujet : Rāzī voyait pour commune mesure l'absence de principe de raison ; Ṭūsī va plus loin : le principe de raison lui-même est au service du fatalisme – la nécessité n'a pas besoin d'être aveugle pour être proche du fatalisme, au contraire : elle en est d'autant plus proche que tout est rationnellement déterminé).

Pour autant, « quand deux pouvoirs se conjuguent, c'est la volonté de Dieu qui se réalise »¹⁰⁰². Cela ressemble bien à du Ṭūsī : l'homme est agent, mais c'est Dieu qui agit... L'homme est libre. Mais c'est Dieu qui le détermine... Le problème est bien entendu la concurrence des puissances, divine et humaine : deux sujets auraient la faculté de produire une même action à la fois. On ne peut dire en ce cas que les forces s'annulent. Le concours des causes (pouvoir de Dieu, pouvoir de l'homme) n'est pas un jeu à somme nulle. Il va de soi que rien ne peut le disputer à la puissance divine. Qu'à cela ne tienne : la raison suffisante de l'action sera la volonté divine. La concession nasirienne de l'existence de la liberté a tout d'une victoire à la Pyrrhus : c'est l'homme qui agit (jusque là, tout va bien), mais c'est Dieu qui veut.

Non seulement la question de la liberté et du fatalisme et/ou du déterminisme s'en trouve donc autrement posée, mais par là même, la question du bien et du mal aussi : car le fond de la question de la liberté est toujours celui de la liberté *pour le bien ou pour le mal*, autrement dit la question de la responsabilité. D'abord, dans le système philosophique, le bien, c'est l'être, et le mal n'est rien. Le mal est contenu dans la Providence comme l'effet second et infime, mais nécessaire, de l'être en tant que bien. Le mal est du non-être (au point de vue de son statut ontologique), ou du moins du *quasi* non-être (au point de vue quantitatif). Le mal est collatéral et « fatal ». Or il est remarquable que la convertibilité de l'être et du bien devienne un dogme duodécimain. Cette doctrine prend place dès le premier chapitre des traités théologiques : « Des choses universelles », *al-umūr al-āmma* : « L'être est bien pur et le non-pur, privation »¹⁰⁰³. Jusque-là, on conserve une conception purement ontologique, et non morale, du bien et du mal. Supposons un meurtre : il est l'actualisation de perfections de l'agent – la puissance (*qudra*) et le mouvement –, de l'instrument – le tranchant du couteau –, d'une disposition de la victime – la faculté de ses organes à subir le coup. Il n'est un mal que par sa conséquence : la fin de la vie, négation d'une perfection de l'individu. Cette distinction sert ensuite à hiérarchiser l'être nécessaire et les êtres possibles sur une échelle de perfection selon leur plus ou moins grande proximité au non-être.

Mais sitôt qu'on passe au chapitre « Des actions divines », la conception théologico-morale du bien et du mal refait surface, et ce conformément au mu'tazilisme et contre l'ash'arisme. On en revient à l'idée d'un bien et d'un mal rationnels. Le philosophe méprise à bon droit de telles idées du

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 287.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 12.

bien et du mal : elles avilissent aussi bien l'homme bon que Dieu lui-même. C'est qu'elles supposent en leur principe une norme de l'action extérieure à l'action même, donc une forme d'hétéronomie contraire à la liberté authentique entendue comme perfection (générosité, souveraineté et autosuffisance). Et elles supposent en leur fin l'intérêt comme fondement de la morale. En effet, le critère empirique à l'aune de quoi on juge l'action bonne ou mauvaise est la louange ou la blâme. Mais du critère au but, il n'y a qu'un pas : de l'action louable ou blâmable à l'action commise *pour* être loué ou *pour ne pas* être blâmé, il n'y a pas loin. Aussi une éthique de la générosité venait-elle s'opposer à la morale de l'intérêt.

Or, ici, on retombe dans une conception juridico-morale de l'action bonne ou mauvaise. D'abord, bien et mal sont considérés comme des idées de la raison (*amr 'aqlī*), comme chez les mu'tazilites, et ne se réduisent pas au contenu de la loi révélée (*shar'*), comme chez les ash'arites, ce qui conduirait tout droit au relativisme moral (sans la loi, pas de bien ni de mal ; autres lois, autres idées du bien et du mal). Après quoi, il y a des actions moralement neutres (celle du dormeur, de l'étourdi etc.), et d'autres moralement qualifiées, comme bonnes (obligatoires, recommandées, licites, non recommandées) ou mauvaises (interdites). Et voilà qu'à partir des « Anciens », pour qui bien et mal sont des idées de la raison pratique, avec ces quatre sortes de bien et cette unique sorte de mal, on obtient les cinq statuts juridiques de l'action.

Ṭūsī allègue plusieurs raisons pour soutenir cette doctrine du bien et du mal rationnels¹⁰⁰⁴ :

- (Th1) On sait qu'il faut faire le bien et pas le mal, quelle que soit la loi en usage (c'est une connaissance universelle *a priori* : preuve en est qu'il n'est pas besoin d'être musulman pour avoir une idée du bien et du mal, mais qu'il en est aussi bien chez les « hérétiques » et les « brahmanes »).
- (Th2) Sans loi, il n'y aurait ni bien ni mal (et ce serait en dernière instance nier la sagesse divine elle-même, puisque l'incertitude morale laisserait supposer un Dieu arbitraire dans l'établissement de ce qui est bien ou mal).
- (Th3) Et ils seraient interchangeables (d'où un relativisme moral : le bien peut devenir mal et réciproquement selon les nations et selon les époques).

Bref, les jugements axiologiques sont des jugements raisonnables, et ne se réduisent ni aux commandements et interdits religieux, ni aux coutumes. Certaines indications du commentateur Ḥillī peuvent nous éclairer sur le projet de Ṭūsī en en manifestant la visée polémique. Après ces raisons positives, cette doctrine du bien et du mal rationnels se soutient, négativement, de la réfutation de deux objections ash'arites. D'abord, il est faux que toute connaissance *a priori* ait un égal degré de certitude, mais il n'est pas jusqu'à ce genre de connaissance qui ne soit susceptible de variation intensive (*tafāwut*). D'où la possibilité de l'incertitude morale. La proposition : « il est mauvais de mentir » serait une connaissance de même nature que « le tout est plus grand que la partie », mais pas de même degré. Ensuite, tout mal n'est pas interdit, mais il est permis de commettre le moindre mal. Ce débat renvoie au fond à la question de savoir s'il y a un devoir de vérité : non, il peut être utile, donc bon, de mentir si c'est pour sauver la vie du prophète, par exemple. D'autant plus qu'il est possible d'atténuer le mal, de le réduire au moindre mal (en intention et en action). Et ce, sans pour autant tomber dans le relativisme moral ash'arite, selon lequel le mal (mentir) se convertit en bien à l'occasion, et vice-versa.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, pp. 279-283.

La doctrine du bien et du mal rationnels est le premier principe du rétablissement d'une théologie morale. Le propos de Ḥillī est sans équivoque sur l'article du bien et du mal : « après avoir prouvé l'existence de Dieu et énuméré ses attributs, il tâche de montrer que Dieu est juste et sage, qu'il ne fait pas le mal, qu'il n'enfreint pas ce qui est obligatoire, et aborde d'autres questions dérivées »¹⁰⁰⁵. Et quant à la polémique, il s'agit, à nouveau, de réduire l'ash'arisme : « les fondements de l'islam ne s'accordent pas avec les doctrines asharites, à savoir que Dieu permet le mal, et le non-respect du devoir. Je ne sais pas comment [les ash'arites] peuvent accorder ces deux doctrines. »¹⁰⁰⁶

L'enjeu, ce sont donc les attributs divins de sagesse et de justice. La théodicée commande la doctrine du bien et du mal rationnels. Ainsi la question de la responsabilité de Dieu dans l'existence du mal est résolue sur de tout autres bases que philosophiques. Dans le système philosophique, Dieu n'est responsable de rien, parce que, simplement, il n'est tenu à rien. Il nécessite tout, mais n'est obligé par rien. Il agit par la nécessité de sa « nature » et n'est donc pas plus responsable du mal que le feu n'est responsable de brûler. Mais Tūṣī va à nouveau situer sa théologie duodécimaine, sur cette question, dans une tradition mu'tazilite : son Dieu redevient un Dieu *moral*, soumis à des normes morales humaines, trop humaines : Dieu a le *pouvoir* de faire le mal, mais le *devoir* de ne pas le faire. Etant entendu que Dieu est puissant-choisissant et non nécessitant, il faut refonder la théodicée : la théologie est à nouveau investie par la morale et la psychologie. La nécessité de l'action, concomitante de l'existence de sa cause complète, dépend en dernière instance de la triade science – volonté (= motif) – puissance. Autrement dit, la nécessité de l'effet est subordonnée à la possibilité qu'a l'agent d'agir ou non.

« Dieu ne fait pas le mal et n'enfreint pas l'obligatoire »¹⁰⁰⁷. Contre la doctrine ash'arite qui rapporte l'existence du mal à Dieu. Conséquence des attributs d'autosuffisance et de science : celui qui connaît le bien et le mal, sans avoir besoin de rien, fait l'un mais non l'autre. Ironie du sort, Ḥillī soutient cette théologie morale avec des arguments philosophiques : 1) tout possible dépend d'un agent puissant, 2) avec la puissance et la motivation, la cause est complète, et 3) quand la cause est complète, l'effet existe nécessairement. Donc Dieu fait *nécessairement* le bien. En apparence, rien n'a changé : Dieu fait *nécessairement* le bien. En vérité, tout a changé : Dieu fait nécessairement *le bien*. Non pas au sens ontologique (être = bien), mais au sens moral (bien = bonne action, obligation). N'est-ce pas merveille ? Et puis il y a une autre raison, disons théologico-politique, celle-là : il y va de la foi dans la prophétie et la révélation. (Si Dieu ment, à quoi bon croire dans la récompense et le châtement ?). Mais « Dieu [n'en a pas moins] le pouvoir de faire le mal ». Le mal est au *pouvoir* de Dieu, et pourtant il est *impossible* : c'est que Dieu peut tout, y compris le mal par conséquent, mais il ne le peut pas, parce qu'il est sage. Le mal est donc en soi possible, d'une *possibilité fondamentale* (*al-ḥikm al-aṣlī*), mais impossible seulement d'une impossibilité dérivée (*imtinā' lāḥiq*)¹⁰⁰⁸. Dieu a donc une liberté perverse, une liberté pour le mal, empêchée par une liberté éclairée, l'action en connaissance de cause. On voit le fin mot de l'histoire, en tout cas : il faut que Dieu soit un Dieu moral, sinon à quoi bon croire la prophétie et la révélation ? Pas de théodicée morale, pas de foi en l'eschatologie coranique. Pas de foi en l'eschatologie coranique, pas de foi dans la religion légalitaire.

En matière d'eschatologie, enfin, la philosophie est encore trahie dans les grandes largeurs. Comme souvent, on se dit que tout commence pourtant bien : la théologie duodécimaine adopte

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 283.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, pp. 283-284.

parmi les propositions de son chapitre liminaire sur les « choses universelles » le principe philosophique selon lequel le non-être ne peut pas revenir à l'être (*al-ma'dūm lā yu'ād*). (Précisons seulement que le non-être dont il s'agit est à entendre non comme néant, *'adam*, mais comme néantisé, *ma'dūm*, de forme passive, et qu'il peut désigner non pas seulement le non-être en général, mais telle ou telle chose affectée par le non-être en particulier). En effet, de deux choses l'une : le non-être n'a pas d'identité (*huwiyya*) ou d'individuation : on ne sait donc même pas de quoi on parle faute de pouvoir le désigner (*ishāra*) comme ceci ou cela. Dès lors, on ne peut rien en prédiquer, certainement pas que ce sera à nouveau (ni que ce ne sera plus, d'ailleurs, car c'est encore dire quelque chose de quelque chose – argument du reste un peu faible, car un non-être peut rester un sujet doué d'un mode d'être mental). Les raisons en sont bien connues, n'y insistons pas : 1) il faudrait qu'une même chose soit « entrecoupée » d'une phase de non-être entre ses deux existences, 2) il n'y aurait pas de différence entre la chose à son commencement et à son recommencement (toutes les propriétés individuelles devant rester identiques), 3) on pourrait prédiquer des attributs contraires d'un même sujet (comme « avoir les mêmes propriétés », pour que la chose reste identique à elle-même, et cependant « ne pas avoir les mêmes propriétés temporelles »), 4) il y aurait régression à l'infini du temps (l'ordre de succession des événements temporels selon l'antérieur et le postérieur dans l'existence originale devant être recréé à l'identique dans la nouvelle existence), 5) une propriété de l'essence ne pourrait revenir à l'être alors qu'elle le devrait (dans l'existence originale, la chose a la propriété d'« exister *avant* de ne plus exister » ; dans la nouvelle existence, elle a la propriété de « ré-exister *après* n'avoir plus existé »).

Et puis c'est après que cela se gâte. Parce que la proposition ontologique que le non-être ne peut pas être à nouveau contient implicitement la proposition eschatologique que le mort ne peut ressusciter. Or notre auteur, s'il soutient l'antécédent ontologique, n'assume pas le conséquent eschatologique, mais affirme au contraire le dogme de la ré-surrection, où deux choses concourent :

- la puissance (d'existenciation) de Dieu : « Dieu peut recréer le monde » ;
- la possibilité (d'inexistence) du monde : « Le monde peut ne pas être ».

« La possibilité (*imkān*) comporte la permission de ne pas être (*jawāz al-'adam*) »¹⁰⁰⁹. Et ce, contre l'opinion des Anciens et des philosophes, qui lient nécessité et éternité d'une part, possibilité et genèse d'autre part : « le monde est causé par un être nécessaire et il ne peut ne pas être que si sa cause n'est pas, or il est impossible qu'un être nécessaire n'existe pas et nous avons vu qu'ils se trompent, et démontré que la cause du monde est puissante et douée de choix »¹⁰¹⁰. Le premier attribut divin, de Toute-puissance, règle la question. C'est-à-dire qu'il faut admettre, malgré la bonté de Dieu, qu'il détruise ce qu'il a fait. L'anéantissement est l'œuvre positive de la puissance divine.

Ainsi, non seulement le monde peut être anéanti, non seulement Dieu peut le recréer, mais c'est un fait que le non-être adviendra. Prudent, le théologien se réfère seulement à la tradition sur ce point (l'histoire d'Abraham et une résurrection par décomposition et recomposition de parties). Parce que, pour la raison, c'est un mystère : « il est inconcevable d'affirmer l'existence de l'anéantissement (*ithbāt al-fanā'*) »¹⁰¹¹ (car ce n'est pas l'accident d'une substance qui détruirait l'accident contraire, laissant subsister son substrat ; non plus que ce n'est une substance – d'ailleurs les substances n'ont pas de contraire – et puis l'être en général n'a pas de contraire, alors quoi ?).

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 377.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 377.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 379.

Dernier article de foi, ultime trahison : la résurrection des corps. On en revient, à l'encontre de la doctrine philosophique de la seule survie de l'âme, à la lettre de l'eschatologie coranique. Fait non seulement « possible », mais « connu par soi » d'après la religion du prophète. Si la résurrection (*i'āda*) désigne la « réunion des parties dissociées (*jam' al-ajzā' al-mutafarriqa*) »¹⁰¹², elle est possible. Mieux : le prophète dit que c'est comme cela. En tout cas, deux justifications majeures sont données : la sagesse et la justice de Dieu, la responsabilité morale de l'homme. (Au passage, on voit que l'articulation entre la théodicée et l'eschatologie n'a donc rien à voir non plus avec le discours philosophique.) Il est comique de voir notre auteur défendre la résurrection corporelle. Cela implique de nier le principe philosophique fondamental qui empêchait l'immortalité des corps, à savoir la finitude des forces corporelles (du moins cette preuve philosophique n'aurait-elle guère été qu'une simple présomption d'in vraisemblance, *istib'ād*). Et même, il y a plus de raison qu'ils ne soient pas anéantis que le contraire. Sans entrer dans le détail, tout se joue sur le statut ontologique de l'anéantissement (*fanā'*) et de la subsistance (*baqā'*). L'anéantissement ne peut être ni une substance, ni un accident. Il ne peut être ni nécessaire, ni possible (sinon cela entraînerait une invraisemblable inversion des réalités (*inqilāb al-ḥaqā'iq*), le néant étant à la fois possible en soi et pourtant impossible aussi longtemps que le corps existe). Et à supposer qu'il soit empêché par son « contraire », la « subsistance », le même problème se pose, celui du statut ontologique de celle-ci : elle ne peut être pas davantage être une substance ni un accident, nécessaire ni possible, sans des problèmes insolubles (la coexistence de la subsistance et de l'anéantissement dans un même sujet, l'existence de la subsistance sans sujet subsistant puisque celui-ci serait anéanti ou l'existence de l'anéantissement dans un sujet subsistant donc non anéanti etc.). Le fin de mot de l'histoire, c'est que, de toute façon, Dieu est tout-puissant : quoi que puisse un corps en lui-même, Dieu peut tout sur lui. Ce qui est évident, c'est que notre théologien en revient au plus près de la lettre de la loi révélée. Sans doute a-t-il jugé que le monde musulman n'était pas encore mûr pour l'eschatologie philosophique, qui manque décidément de démagogie : s'il n'était de salut que pour les sages (sans oublier les sots, ajoutés par surcroît pour équilibrer les comptes, et assurer le salut du plus grand nombre, malgré tout), la révélation prophétique perdrait singulièrement son intérêt et son attrait, et il y aurait beaucoup à craindre pour le respect de la loi religieuse. Pense-t-on : ne pas récompenser des gens dépourvus de tout mérite ! Tout cela ne serait pas très « inclusif ».

Ainsi, ce retour à une théologie morale mu'tazilite nous laisse à penser que, en vérité, le moteur du programme idéologique de Ṭūsī n'est pas tant, positivement, la fidélité à la philosophie avicennienne, que, négativement, une réaction à la théologie ash'arite. Contre l'ash'arisme, tout est bon. Cela aura été, pendant un temps, l'avicennisme, mais le mu'tazilisme fait tout aussi bien l'affaire. Conduit à prendre ses distances avec le nécessitarisme philosophique, Ṭūsī trouve un succédané satisfaisant dans la théologie morale mu'tazilite, assimilée dans la théologie duodécimaine.

Pour conclure, si l'on convient d'appeler « avicennisme iranien » le fruit de la rencontre entre la philosophie, le soufisme et le shīisme, et que l'on admet que Naṣīr Ṭūsī est celui par qui s'opère la jonction, qu'on juge comme la voie n'est pas aplanie et comme les obstacles s'élevèrent. Avicenne a timidement ouvert la voie à une incorporation du soufisme dans la philosophie ; Ṭūsī a prolongé l'effort, tout en poursuivant le projet d'une incorporation de la philosophie dans l'ismaélisme nizarite. Le contexte politique a vraisemblablement eu raison de ce grand œuvre. Il ne s'est en pas moins poursuivi sous d'autres formes, plus discrètes, et au prix de coûteux renoncements, auxquels

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 380.

chacun perd et contre lequel chacun réclame. Le soufi trouve que la philosophie, malgré sa révolution « gnostique », ne va pas assez loin ; le théologien duodécimain juge que la philosophie, même sous sa forme classique, va trop loin. Plus ils se frottent, plus il se crée de résistances entre philosophie, soufisme et shī'isme. Ils semblent avoir des affinités naturelles ; ils ne peuvent être assemblés et combinés que par force. Le rejeton de cette union contre-nature, aux contours encore flous et incertains, produit par un art tâtonnant, et soumis aux vicissitudes du temps, est destiné à connaître d'autres naissances.

Voilà tout ce que j'ai pu faire pour résoudre les problèmes de la *Résolution des problèmes du Livre des Indications et avertissements* avec le peu moyens que je possède dans cette discipline, un contexte difficile, des circonstances troubles, des conditions contraignantes. J'espère que ceux aux mains desquels ce livre tombera corrigeront les erreurs sur lesquelles ils pourraient tomber, après l'avoir lu d'un œil complaisant et en évitant de s'engager sur la voie des objections.

J'en ai écrit la majeure partie dans un contexte extrêmement difficile, en une période de troubles, je dirais même en des temps dont chaque moment a été une occasion de dépit, de peine cuisante, de repentir et d'immense consternation, et dans des lieux où, à chaque instant, des démons brûlaient du feu de l'enfer et où une eau bouillante se déversait d'en haut, sans qu'il y ait un moment où je n'aie eu l'œil humide et l'esprit chagrin, et où ne redoublassent ma douleur et ma tristesse.

S'il y a, hors de mon existence, un temps qui n'est pas plein de ces événements qui entraînent un malheur et un repentir éternels, ma vie, elle, commande des légions de peines déferlant à jets continus.

Bibliographie

I. Principaux ouvrages de référence

1. Avicenne

Avicenna, *The Metaphysics of the Healing, A parallel English-Arabic Text*, tr. M. Marmura, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 2004.

Avicenna, *The Physics of the Healing, A parallel English-Arabic Text*, tr. J. Mc Ginnis, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 2010.

Avicenne, *Livre des définitions*, éd. et tr. A.-M. Goichon, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1963.

Avicenne, *Livre des Directives et remarques, Kitāb al-Iṣārāt wa l-tanbīhāt*, tr. A.-M. Goichon, Vrin/UNESCO, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1951.

Avicenne, *Livre de la Genèse et du Retour*, tr. Y. Michot, Oxford, Safar 1423, 2002.

Avicenne, *Le Livre de science*, tr. Achéna, M., Massé, H., Les Belles Lettres, Science et humanisme, Paris, 2007.

Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*, tr. G. C. Anawati, 2 vol., Vrin, Etudes musulmanes XXI et XXVII, Paris, 1978.

Ibn Sīnā, Aboû Alî al-Hosain ibn Abdallâh (Avicenne), *Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnā ou d'Avicenne. I^{er} fascicule. L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzân.*, éd. et tr. M. A. F. Mehren, E. J. Brill, Leyde, 1889.

Ibn Sīnā, Aboû Alî (Avicenne), *Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnā ou d'Avicenne. II^{ème} fascicule. Les Trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt, Sur la doctrine çoufique et le traité mystique at-Thair*, éd. et tr. M. A. F. Mehren, E. J. Brill, Leyde, 1891.

Ibn Sīnā, Aboû Alî (Avicenne), *Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnā ou d'Avicenne. III^{ème} fascicule. Traité sur l'amour. Traité sur la nature de la prière. Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait. Traité sur la délivrance de la crainte de la mort.*, éd. et tr. M. A. F. Mehren, E. J. Brill, Leyde, 1894.

Ibn Sīnā, Aboû Alî (Avicenne), *Traités mystiques d'Aboû Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sīnā ou d'Avicenne. IV^{ème} fascicule. Traité sur le destin.*, éd. et tr. M. A. F. Mehren, E. J. Brill, Leyde, 1899.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn, *al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt li-Abī 'Alī ibn Sīnā, ma'a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, 4 vol., éd. S. Dunyā, Dar al-Ma'ārif, Ḍakhā'ir al-'Arab, 22, Le Caire, 1957.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt li-ḥakīm Abū 'Alī Sīnā, bā sharḥ khawāja Naṣīr al-dīn Ṭūsī wa Quṭb al-dīn Rāzī*, 3 vol., éd. K. Fiḍī, Maṭbū'āt dīnī, Qum, 1383/2004.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Mabda' wa l-ma'ād*, éd. A. Nūrānī, Mu'assat Mutalā'at Islami Danshkah, Téhéran, 1363/1984.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Mubāḥathāt*, éd. M. Bīdārfar, Intishārāt-i Bīdār, Qum, 1995.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Najāt*, éd. M. Fakhri, Dār al-afāq al-jadīda, Beyrouth, 1985.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, éd. G. Anawati et S. Zayed, intr. I. Madkour, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-kitāb, Le Caire, 1380/1960.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Burhān*, 'A. Badawī, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, Le Caire, 1954.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Madkhal*, éd. I. Madkour, M. el-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani, al-Maṭba'at al-amīriyya, Le Caire, 1952.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Maqūlāt*, éd. I. Madkour, M. el-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani, al-Hay'a al-'amma, Le Caire, 1378/1959.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Manṭiq, al-Qiyās*, éd. S. Zayed, Wizārat al-Thaqāfa wa l-irshād al-qawmī, Le Caire, 1964.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Ṭabī'iyyāt, al-Ḥayawān*, éd. A. Montasir, S. Zayed, A. Isma'il, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-ta'līf wa l-nashr, 1970.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Ṭabī'iyyāt, al-Nafs*, éd. G. Anawati et S. Zayed, al-Hay'a al-'amma li shu'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Le Caire, 1975.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Shifā', al-Ṭabī'iyyāt, al-Sama' al-ṭabī'i*, éd. S. Zayed, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li l-kitāb, Le Caire, 1983.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Manṭiq al-mashriqiyyīn wa l-qaṣida al-muzdawija fī l-manṭiq*, al-Maktaba al-salafiyya, Le Caire, 1910.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī, *Kitāb al-Ta'līqāt*, 'A. R. Badawī, Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-i Ḥawzah-i 'Ilmīyah-i Qum, Qum, 2000.

2. Fakr-al-dīn al-Rāzī

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Lubāb al-Ishārāt*, éd. A. 'Aṭiyya, Maṭba'at al-sa'āda, Le Caire, 1355/1936 ou 1937.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa l-ṭabī'iyyāt*, 2 vol., éd. M. al-Baghdādī, Intishārāt dhawī l-qurbā, Qum, 1428/2007.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *al-Maṭālib al-'āliyya min al-'ilm al-ilāhī*, 9 vol., éd. A. Ḥajāzī al-Safā, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth, 1407/1987.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa l-muta'akhhirīn min al-'ulamā' wa l-ḥukamā' wa l-mutakallimīn*, éd. Ṭ. 'A. Sa'd, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth, 1984.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Nihāyat al-'uqūl fī dirāyat al-uṣūl*, 4 vol., éd. Sa'īd Fūda, Dār al-Ḍakhā'ir, Beyrouth, 2015.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Sharḥ al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, éd. A. Najafzāda, Institute of Islamic Studies, Tehran University, Mc Gill University, Téhéran, 1384/2005.

al-Rāzī, Fakhr al-dīn, *Sharḥ 'Uyūn al-ḥikma*, 3 vol., éd. A. Ḥ al-Saqqā, Le Caire, n.d.; Mu'assasat al-Ṣādiq li l-ṭibā'a wa l-nashr, Téhéran, 1994.

3. Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī

Qōnawī, Ṣadr ud-Dīn-i et Ṭūsī, Naṣīr ud-Dīn-i, *Annäherungen, Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qōnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī (al-Murāsālāt bayna Ṣadr ud-Dīn-i Qōnawī wa Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī)*, éd. G. Schubert, Franz Steiner Verlag, Bibliotheca Islamica, vol. 43, Beyrouth-Stuttgart, 1416/1995.

al-Tusi, Nasir al-Din, *Ajvebat al-Masā'el al-Nasīriyat (Responses to 20 Questions)*, éd. A. Nourani, Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran, 2005.

al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Asās al-iqṭibās*, éd. M. Radawi, Tehran University Press, Téhéran, 1947.

al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Awṣāf al-ashrāf*, Jama'iyyat al-ma'ārif al-islāmiyya al-thaqāfiyya, Beyrouth, 1432/2011.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, I. B. Tauris, Londres, 1998.

Tūsī, Nasīroddīn, *La Convocation d'Alamūt, Rawdat al-taslīm*, tr. Ch. Jambet, Verdier/UNESCO, Islam spirituel, Lagrasse, 1996.

al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Maṣāri' al-muṣāri'*, éd. W. Madelung, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, University of Tehran, Mc Gill University, Téhéran, 1383/2004.

Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens, tr. G. M. Wickens, George Allen & Unwin Ltd, Londres, 1964 ; Routledge Library Editions: Iran, New York, 2011.

al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fī 'ilm al-hay'a)*, vol. 1, éd. F. J. Ragep, Springer Science+Business Media, LLC, Sources in the History of Mathematics and Physical Sciences, New York, 1993.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Paradise of Submission, A Medieval Treatise on Ismaili Thought (Rawḍa-yi Taslīm)*, éd. et tr. by S. J. Badakhchani, I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, Ismaili Texts and Translations, Londres, 2005.

Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn, *Shi'i Interpretations of Islam, Three Treatises on Theology & Eschatology, A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu'minīn and Āghāz wa anjām*, éd. et tr. S. J. Badakhchani, I.B.Tauris, Ismaili Texts and Translations Series 13, Londres, 2010

al-Ṭūsī, Naṣīr al-dīn, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal with Thirty Philosophical and Theological Treatises*, éd. 'A. A. Nūrānī, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Wisdom of Persia, Tehran University, Mc Gill University, Téhéran, 1359/1980.

II. Autres ouvrages et études cités ou consultés

al-Abharī, Athīr al-dīn, *Kitāb hidāyat al-ḥikma*, éd. M. S. Ḥussayn, Maktabat al-bushra, Karachi, 2011.

ibn 'Arabī, Muḥyī al-dīn, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., Dār Ṣādir, Beyrouth, n. d.

Amin, W. M., « From the One, Only One Proceeds, The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics », in *Oriens* 48, Brill, Leyde-Boston, 2020, pp. 123-155.

Arnaldez, R., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Etudes musulmanes XXXVII, Paris, 2002.

Ashkevari, Quṭb al-dīn, *Maḥbūb al-qulūb, al-Maqālat al-thāniyya*, éd. I. al-Dībājī et H. Sidqī, Mīrāth-e maktūb, Téhéran, 2003.

al-Baghdādī, Abū l-Barakāt, *Kitāb al-mu'tabar*, 3 vol., éd. Şerefettin Yalrkaya, Osmania Publication Bureau, Hyderabad, 1375/1939.

Bahmanyār (ibn Marzubān), Abū l-Ḥasan, *Kitāb al-taḥṣīl*, éd. M. Muṭahharī, Dānishkadah-i Ilāhīyāt wa Ma'ārif-i Islāmī, Téhéran, 1349 h.

Bertolacci, A., « The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context », in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, éd. F. Opwis et D. C. Reisman, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 83, Leyde-Boston, 2012, pp. 257-288.

Bonmariage, C., *Le Réel et les réalités, Mullā Ṣadrā Shīrāzī et la structure de la réalité*, Vrin, Etudes musulmanes XLI, 2007.

Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, PUF, Quadrige, Paris, 1966.

Chittick, W., « Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being », in *International Philosophical Quarterly* 21, 1981, pp. 171-184

Chittick, W., « Qūnawī on the One Wujūd », in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 49, 2011, pp. 117-127.

Le Coran, 2 vol., éd. et tr. D. Masson, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1967 ; Folio classiques, Paris, 1980.

Le Coran, Essai de traduction, tr. J. Berque, Sindbad, Paris, 1990 ; Albin Michel, Espaces libres, Spiritualités vivantes, Paris, 2020 (1^e éd. 1995).

Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, Islam spirituel (3^e éd.), Paris, 1999.

Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, Paris, 1971 ; Gallimard, Tel (rééd.), 4 vol. Paris, 1991.

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique, Des Origines jusqu'à la mort d'Averroès (595-1198)*, Gallimard, Idées, Paris, 1964 ; Folio Essais, Paris, 1986.

Dabashi, H., « Khwajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of His Times », in *History of Islamic Philosophy*, éd. S.H. Nasr and O. Leaman, Routledge, History of World Philosophies, Londres-New York, 1996, pp. 527-584.

Daftary, F., *Les Ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, Vrin, Etudes musulmanes XLIV, Paris, 2011.

Delpierre, M., « Esquisse d'un concept de mondes possibles chez Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī », in *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, éd. M. A. Amir-Moezzi, Brepols, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 2020, pp. 279-316.

Delpierre, M., « The Nizārī Reception of Avicennism: Naṣīr al-Dīn Ṭūsī between Avicennism and Ismailism », in *Islamic Traditions in "Greater Khurāsān": Ismailis, Sufis and Sunnis*, éd. D. Dagiev, I. B. Tauris, Institute of Ismaili Studies, Shi'i Heritage Series, Londres (à paraître).

Descartes, R., *Œuvres complètes*, éd. C. Adam et P. Tannery, vol. 6, Léopold Cerf, Paris, 1897 ; Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1996.

al-Fārābī, Abū Naṣr, *Kitāb al-ḥurūf*, éd. M. Maḥdī, Dār al-Mashriq, Beyrouth, 1970.

Fatoorchi, P., « On Intellectual Skepticism: A Selection of Skeptical Arguments and Ṭūsī's Criticisms with Some Comparative Notes », in *Philosophy East and West* vol. 63, n°2, University of Hawai'i Press, 2013, pp. 213-250.

Gardet, L., *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale XLI, Paris, 1951.

al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers, A parallel English-Arabic Text*, tr. M. Marmura, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 2000.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Majmū'a rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1994.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Ma'ārij al-quds fī madārij ma'rifat al-nafs*, Dār al-āfāq al-jadīda, Beyrouth, 1975.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Mishkāt al-anwār wa miṣfāt al-asrār*, éd. 'A. al-'A. al-Sayrawān, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1407/1986.

al-Ghazālī, *The Niche of Lights, A parallel English-Arabic Text*, tr. D. Buchman, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 1998.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Tahāfut al-falāsifa*, Dār al-mashriq, Beyrouth, 1990.

Gilson, E., *L'Être et l'essence*, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1994 (1^e éd. 1948).

- Gilson, E., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, 1965 (7^e éd.), 2000 (rééd.), Paris, 2000.
- Goichon, A.-M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.
- Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1939.
- Griffel, F., « Ismā'īlite Critique of Ibn Sīnā: al-Shahrastānī's (d. 1153) *Wrestling Match with the Philosophers* », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 210-232.
- Gril, D., « Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabī », *Bulletin d'Etudes Orientales* 29, *Mélanges offerts à Henri Laoust*, Damas, 1977, pp. 179-187.
- Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 4 (2^e éd.), Leyde-Boston, 2014.
- Heer, N., « Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation », in *Neoplatonism and Islamic Thought*, éd. P. Morewedge, Albany State University of New York Press, pp. 111-125.
- al-Ḥillī, Abū Maṣṣūr Jalāl al-dīn, dit al-'Allāma, *Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-i'tiqād*, Mu'assasat al-'alamī li-l-maṭbū'āt, Beyrouth, 1988.
- Hume, D., *Enquête sur l'entendement humain*, tr. A. Leroy, prés. M. Beyssade, GF Flammarion, Paris, 1983.
- Hume, D., *L'entendement. Traité de la nature humaine, Livre I et Appendice*, tr. Ph. Baranger et F. Saltel, GF Flammarion, Paris, 1995.
- Huret, J., *Enquête sur l'évolution littéraire*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1891.
- al-Ījī, 'Abd al-Raḥmān, *al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām*, 'Ālam al-kutūb, Beyrouth, n. d.
- Jambet Ch., *La Grande Résurrection d'Alamūt, Les formes de la liberté dans le shī'isme ismaélien*, Verdier, Lagrasse, 1990.
- Jambet, Ch., « L'héritage d'Avicenne au XVII^e siècle : Le *Commentaire de la Métaphysique* du Shifā' par Mullā Ṣadrā », in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 120, 2011-2012, pp. 75-80.
- Jambet, Ch., « Intelligence divine, intelligence humaine : la philosophie comme éducation de l'âme selon Avicenne, Sohrawardī et Mullā Ṣadrā », in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 124, 2015-2016, pp. 381-392.
- Jambet, Ch., *Introduction à la philosophie de Suhrawardī (m. 1191). Lecture du Livre des tablettes dédié à 'Imād al-Dīn (al-Alwāh al-'Imādiyya)*, cours de master, EPHE, 2016-2017.
- Janos, D., *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, De Gruyter, Scientia Graeco-Arabica, vol. 26, Berlin-Boston, 2020.

- Kant, E., *Logique*, tr. Louis Guillermit, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 1989.
- Kātib, Ḥasan Maḥmūd-i., *Spiritual Resurrection in Shi'i Islam, An Early Ismaili Treatise on the Doctrine of Qiyāmat (Haft bāb)*, éd. et tr. S. J. Badakchani, I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, Ismaili Texts and Translations, Londres, 2017.
- al-Kindī, Ya'qūb ibn Ishāq, *L'Épître de Kindī sur les définitions*, tr. M. Allard, in *Bulletin d'études orientales*, t. 25, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 1972.
- al-Kindī, « L'Épître des définitions attribuée à Kindī », in *Al-Kindī, Cinq Épîtres*, tr. D. Gimaret, CNRS, Paris, 1976.
- Lameer, Joep, *The Arabic Version of Ṭūsī's Nasirean Ethics With an Introduction and Explanatory Notes*, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, vol. 96, 2016.
- Lawkarī, Abū l-'Abbās, *Bayān al-ḥaqq bi-ḍimān al-ṣidq, al-'ilm al-ilāhī*, éd. I. Dībājī, al-Ma'had al-'ālī al-'ālamī li-l-fikr wa l-ḥaḍāra al-islāmiyya, Téhéran, 1373/1995.
- Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Dritter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1887.
- Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Fünfter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1882.
- Leibniz G. W., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Siebenter Band*, éd. C. I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1890.
- De Libera, A., *La Querelle des universaux, De Platon à la fin du Moyen Âge*, Le Point Seuil, Histoire, Paris, 2014.
- Madelung, W., « Nasir al-Din al-Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism and Sufism », in *Ethics in Islam*, éd. R. G. Hovannisian, Undena Publications, Malibu, 1985, pp. 85-101.
- De Maistre, J., *Œuvres*, éd. P. Glaudes, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 2007.
- Marion, J.-L., *Le Phénomène érotique, Six méditations*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2003 ; *Le Livre de poche, Biblio Essais (rééd.)*, Paris, 2004.
- Marmura, M., « Quiddity and Universality in Avicenna », in *Neoplatonism and Islamic Thought*, éd. P. Morewedge, State University of New York Press, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, vol. 5, New York, 1992.
- al-Mas'ūdī, Sharaf al-dīn, *Doubts on Avicenna, A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*, éd. A. Shihadeh, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 95, Leyde-Boston, 2016.
- Mayer, T., « Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the *Iṣārāt* and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence », in *Before and After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, éd. D.C. Reisman et A. H. al-Rahim, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science, Leyde-Boston, 2003, pp. 199-218.

Mayer, T., « *The Places where the Wrestler was Thrown Down (Maṣāri' al-muṣāri')* and the Question of Ṭūsī's Rejection of his Prior Nizārī Identity », in *Intellectual Interactions in the Islamic World. The Ismaili Thread*, éd. O. Mir-Kasimov, I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, Shi'i Heritage Series 6, Londres, 2020, pp. 67-106.

Mc Ginnis, J., « Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), Sharḥ al-Ishārāt », in *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, éd. El-K. Rouayheb et S. Schmidtke, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 326-343.

Mc Ginnis, J., « On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas », in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, éd. J. Mc Ginnis et D. C. Reisman, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 56, Leiden-Boston, 2004.

Michot, Y., « Vizir "hérétique" mais philosophe d'entre les plus éminents : Al-Ṭūsī vu par Ibn Taymiyya », in *Farhang*, vol. 15-16, n° 44-45, *Commemoration of Tusi*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Téhéran, 2003, pp. 195-227.

Mill, J. S., *L'Utilitarisme*, tr. G. Tanesse, Flammarion, Champs classiques, Paris, 2008.

Mohaghegh, M. et Izutsu, T., *Collected Texts and Papers on Logic and Language (Manṭiq wa Mabāḥith-e alfāz)*, Tehran University Publications, Téhéran, 1974.

Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmat al-muta'āliyya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, 9 vol., Enteshārāt-e Mustafawī, Qom, n.d.

Mullā Ṣadra, *Metaphysical Penetrations, A parallel English-Arabic Text*, tr. S. H. Nasr, éd. et intro. I. Kalin, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 2014.

Plotin, *Traité 51-54*, suivi de Porphyre, *Vie de Plotin*, tr. L. Brisson et J.-F. Pradeau (dir.), GF-Flammarion, Paris, 2010.

Porphyre, *Vie de Plotin*, éd. et tr. Émile Bréhier (révisée par S. Morlet), intro. et notes S. Morlet, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

Pourjavady, N. et Vesel, Ž., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant du XIII^e siècle (Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran, 6-9 mars 1997)*, Institut français de recherche en Iran, Presses universitaires d'Iran, Bibliothèque iranienne, vol. 54, Téhéran, 1993.

Qūnawī, Ṣadr al-dīn, *Miftāḥ ḡhayb al-jam' wa l-wujūd wa sharḥuhu Miṣbāḥ al-'uns bayna l-ma'qūl wa l-mashhūd*, éd. 'A. I. al-Kayyālī, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, Beyrouth, 2010.

Radawi, M., *Aḥwāl wa athār-e ustād al-bashar Khwājah-e Naṣīr al-Dīn*, Tehran University Press, Téhéran, 1955.

al-Rahim, A. H., *The Creation of Philosophical Tradition. Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the Eleventh to the Fourteenth Century A.D.*, Harrassowitz Verlag, Diskurse der Arabistik 21, Wiesbaden, 2018.

Rashed, R., « Combinatoire et métaphysique : ibn Sīnā, al-Ṭūsī et al-Ḥalabī », in *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, éd. J. Biard et R. Rashed, Louvain, 1999, p. 61-86 ; *L'Histoire des sciences arabes – Interaction scientifique des cultures*, Commission Nationale de l'UNESCO, Société Libanaise d'Histoire des Sciences Arabes (rééd.), ALESCO, Beyrouth, 2007, pp. 147-164.

Rosset, C., *Le Réel, Traité de l'idiotie*, Les Editions de Minuit, Critique, Paris, 1978 ; Reprise, 2004.

Rousseau, J.-J., *Du Contrat social, précédé de Discours sur l'économie politique et de Du Contrat social (première version) et suivi de Fragments politiques*, éd. R. Derathé, Folio Essais, Paris, 1993.

Schopenhauer, A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Quadrige, Paris, 2014.

Schopenhauer, A., *Parerga et paralipomena, Philosophie et philosophes*, tr. A. Dietrich, Librairie Félix Alcan, Paris, 1907.

Sebti, M., *Avicenne. L'âme humaine*, PUF, Philosophies, 2000.

Sebti, M., « Étude du *Kitāb al-Ishârât wa l-tanbîhât* d'Avicenne », Conférences de Mme Meryem Sebti, in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 114, 2005-2006, pp. 195-200.

Sebti, M., *Avicenne, Prophétie et gouvernement du monde*, Les Editions du Cerf, Islam, Nouvelles Approches, Paris, 2021.

Serfati, M., « Descartes et la constitution de l'écriture symbolique mathématique », in *Revue d'Histoire des Sciences* vol. 51 (2/3), *Pour Descartes*, éd. M. Serfati, 1988, pp. 237-290.

Serfati, M., « La constitution de l'écriture symbolique mathématique. Symbolique et invention », in *Gazette des Mathématiciens* 108, Société Mathématique de France, 2006, pp. 101-118.

Serfati, M., « La constitution de la pensée symbolique mathématique. Une étude épistémologique », *Actes du Colloque Espace Mathématiques Francophone*, Dakar, 2009, pp. 1192-1207.

Serfati, M., « Symbolic revolution, scientific revolution: mathematical and philosophical aspects », in *Studies in Logic* 26, *Philosophical Aspects of Symbolic Reasoning in Early Modern Mathematics*, éd. A. Heeffer et M. Van Dyck, College Publications, Londres, 2010, pp. 105-124.

Serres, M., *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques, Etoiles – Schémas – Points*, PUF, Épiméthée, Essais philosophiques, Paris, 1968.

al-Shahrastānī, Abū l-Faṭḥ ibn 'Abd al-Karīm, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics (Kitāb al-Muṣāra'a)*, éd. et tr. W. Madelung et T. Mayer, I. B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, Ismaili Texts and Translations, Londres, 2001.

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *Muṣāra'at al-falāsifa*, éd. S. M. Mukhtar, Le Caire, 1396/1976.

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm, *Kitāb al-Milal wa l-niḥal*, 3 vol., éd. 'Abd al-'Azīz al-Wakīl, Mu'assasat al-Ḥalabī, Le Caire, 1387/1968.

Shihadeh, A., « From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th-12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology », in *Arabic Sciences and Philosophy* 15, 2005, pp. 141-179.

Shihadeh, A., « Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's *Pointers*, The Confluence of Exegesis and Aporetics », in éd. K. el-Rouayheb et S. Schmidtke, *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 296-325.

Shihadeh, A., « Al-Rāzī's Earliest Kalām Work, Eastern Ash'arism in the Twelfth Century », in *Philosophical Theology in Islam: New Texts and Perspectives*, Later Ash'arism East and West, Islamicate Intellectual History, vol. 5, Brill, Leyde-Boston, 2020, pp. 36-70.

Shihadeh, A., « Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy », in *Intellectual History of the Islamicate World*, vol. 7 (1), Brill, 2018, pp. 61-84.

Shihadeh, A., « Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Critical Commentary on Avicenna's *Ishārāt* », in *Muslim World* 104, Hartford, 2014, pp. 1-61.

Shihadeh, A., *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 64, Leyde-Boston, 2006.

Shîrâzî, Mollâ Sadrâ, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, tr. H. Corbin, Verdier, Islam spirituel, Lagrasse, 1988.

Shîrâzî, Mullâ Sadrâ, *Le Verset de la Lumière, Commentaire*, tr. Ch. Jambet, Les Belles Lettres, Classiques en poche, Paris, 2009.

Shîrâzî, Şadr al-dīn Muḥammad (Mullâ Şadrâ), *al-Mabda' wa l-ma'ād fī l-ḥikma al-muta'āliyya*, 2 vol., éd. M. Dhabīḥī et J. Shāh Naẓarī, Enteshārāt-e bonyād-e eslāmī-ye Şadrâ, Téhéran, 1381/2002.

Shîrâzî, Şadr al-Dīn Muḥammad (Mullâ Şadrâ), *al-Ta'liqāt 'alā al-Ilāhiyyāt min al-Shifā'*, 2 vol., éd. H. Najafqulī, Bonyād-e ḥekmat-e eslāmī-ye Şadrâ, Téhéran, 1382/2003.

Sohravadî, Shihâboddīn Yahyâ, *Le Livre de la sagesse orientale, Avec les commentaires de Qoṭboddīn Shîrâzî et de Mollâ Şadrâ Shîrâzî*, tr. H. Corbin, intro. et notes Ch. Jambet, Verdier, Islam spirituel, Lagrasse, 1986 ; Gallimard, Folio Essais (rééd.), Paris, 2003.

Sohrawardî, Shihâboddīn Yahyâ, *Œuvres philosophiques et mystiques (Opera metaphysica et mystica II)*, 4 vol., éd. H. Corbin, S. H. Nasr et alii, Institut d'Études et de Recherches Culturelles, Bibliothèque iranienne, Téhéran-Paris, 1945-2001.

Spinoza, B., *Œuvres complètes*, tr. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, NRF Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954.

Strauss, L., *La Persécution et l'Art d'écrire*, tr. O. Sedeyn, Tel Gallimard, Paris, 2009.

Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination, A parallel English-Arabic Text*, tr. J. Walbridge et H. Ziai, Brigham Young University, Islamic Translation Series, Provo, Utah, 2000.

Taine, H., *Les Origines de la France contemporaine*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 2011, p. 11.

Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân, Roman philosophique d'ibn Thofaïl*, éd. et tr. Léon Gauthier, Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, Imprimerie catholique (2^e éd.), Beyrouth, 1936.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Le Cerf, Œuvres de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1984.

Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 vol., Gallimard, Folio Histoire, Paris, 1986.

Todd, R., *The Sufi Doctrine of Man. Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology*, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science, Leyde-Boston, 2014.

Treiger, A., « Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (*taškīk al-wujūd*, *analogia entis*) and its Greek and Arabic sources », in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion, Studies in Honor of Dimitri Gutas*, éd. F. Opwis et D. Reisman, Brill, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, vol. 83, Leyde-Boston, 2012, pp. 327-363.

Ibn Tufayl, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān, A Philosophical Tale*, intro., tr. et notes L. E. Goodman, Twayne Publishers, New York, 1972 ; University of Chicago Press (rééd.), Chicago, 2015.

Vallat, Ph., « Between Hellenism, Islam, and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Mu'tazilite Theologians as Reported by the Ash'arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī », in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond. Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, éd. D. Janos, Brill, Islamic History and Civilization, vol. 124, 2015, p. 178-220.

Wisnovsky, R., « Avicenna's Islamic Reception », in *Interpreting Avicenna, Critical Essays*, éd. P. Adamson, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 190-213.

Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2003.

Wisnovsky, R., « Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt* », in *Oriens* 41, Brill, Leyde-Boston, 2013, pp. 349-378.

Wisnovsky, R., « Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch », in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, éd. D. N. Hasse et A. Bertolacci, De Gruyter, Scientia Graeco-Arabica, vol. 7, Berlin-Boston, 2012.

Wisnovsky, R., « On the Emergence of Maragha Avicennism », in *Oriens* 46, Brill, Leyde-Boston, 2018, pp. 263–331.

Wisnovsky, R., « Towards a Genealogy of Avicennism », in *Oriens* 42, Brill, Leyde-Boston, 2014, pp. 323-363.

Zine, M. C., « L'interprétation symbolique du verset de la lumière chez Ibn Sīnā, Ġazālī et Ibn 'Arabī et ses implications doctrinales », in *Arabica* 56, Brill, Leyde, 2009, pp. 543-595.

Table des matières

Remerciements	4
Table de translittération.....	5
Introduction.....	6
Chapitre un : Philosophie et herméneutique.....	15
I. Pour Avicenne. Naṣīr Ṭūsī, shī'ite et philosophe	15
A. Un philosophe ismaélien	15
1. Naṣīr Ṭūsī, sa vie, son œuvre	15
2. Contexte politique et religieux.....	16
3. Naṣīr Ṭūsī et Avicenne	19
a. Défense d'Avicenne.....	19
b. « Commentaires » avicenniens	19
c. Une métaphysique en courts traités.....	20
d. Ṭūsī et les <i>Ishārāt</i>	20
B. Ṭūsī et la philosophie.....	21
1. Nature et fonction de la philosophie.....	21
a. Place de la philosophie	21
b. Utilité de la philosophie. Contre la suffisance.....	22
c. La mort volontaire	23
d. Plan de la philosophie.....	26
e. Programme de la philosophie	29
2. Ṭūsī et les « anti-philosophes »	30
a. Fakhr al-dīn al-Rāzī	30
b. Shahrastānī.....	35
c. Qūnawī	38
II. Pourquoi les <i>Ishārāt</i> ? Retour au sens d'Avicenne.....	40
A. Naissance d'une tradition exégétique.....	40
1. <i>Ishārāt</i> et avicennisme iranien	40

2.	Originalité des <i>Ishārāt</i>	41
3.	De l'aporie à l'explication	41
a.	Un commentaire aporétique (Mas'ūdī).....	43
b.	Un commentaire aporétique (Rāzī).....	44
B.	Changement de philosophie	45
1.	Deux philosophies avicenniennes : péripatéticienne et orientale	45
2.	La « vraie » philosophie.....	46
3.	Le style.....	50
a.	Un compendium de philosophie. Méthode d'interprétation	50
b.	Des indications et des avertissements : un art du secret.....	54
4.	La structure.....	59
a.	Trois parties ? L'ordre des sciences philosophiques	60
b.	Deux parties ? Le mouvement de l'âme.....	71
5.	La destination	73
a.	Un manuel. Fonction pédagogique	73
b.	Introduction à l'ismaélisme. De la philosophie théorique à la mystique.....	75
	Chapitre deux : Une psychologie métaphysique.....	77
I.	Résolution d'un problème de théorie de la connaissance (sur le rapport sujet/objet) : la perception comme occurrence (<i>ḥuṣūl</i>)	79
A.	Relation vs occurrence	80
1.	Objet et vérité	80
2.	Le sujet de perception : en corps ?.....	80
3.	De la théorie de l'impression à la théorie de l'occurrence-inhérence, <i>ḥuṣūl-ḥulūl</i>	81
4.	Réfutation de la théorie de l'impression.....	82
5.	La perception comme relation	84
6.	Connaissance par occurrence et connaissance <i>a priori</i>	84
B.	L'âme, sujet de perception de l'universel <i>et</i> du particulier : pas de perception sans organe ? 88	
1.	Unité de l'âme, multiplicité d'actions	91
2.	Médecine : l'anatomie, preuve de la Providence et d'un Dieu artisan ?	93
II.	Résolution d'un problème métaphysique (sur la distinction réelle de l'âme et du corps)	96
A.	La preuve de l'immatérialité de l'âme.....	96

1.	Les universaux, problème de métaphysique ou de psychologie ?.....	96
2.	Une connaissance des particuliers <i>universaliter</i> et non <i>materialiter</i> ?.....	96
3.	La preuve de l'immatérialité de l'âme (occurrence vs impression ?)	99
B.	Preuve de la connaissance de soi des êtres immatériels	102
1.	Lecture de l'argument	103
2.	Les conditions de possibilité de la pensée	103
3.	Matière vs pensée : la matière-obstacle	105
4.	La pensée comme liaison d'intelligibles : nature et termes de la relation.....	106
5.	La pensée comme relation : la réalité de la relation (concrète ou mentale)	107
6.	Limites de la connaissance	108
III.	Résolution d'un problème eschatologique (sur le bonheur)	108
A.	Preuves de la survie de l'âme	109
1.	Les preuves, a priori et a posteriori.....	109
2.	L'objet de connaissance : forme intelligible (mentale)/forme substantielle (réelle).....	113
3.	Rapport de l'âme et du corps : le paradoxe d'une âme éternelle apparue dans le temps 116	
4.	L'âme : une substance non hylémorphique ?	117
5.	Preuve nasirienne.....	119
B.	Résolution éthique d'un problème eschatologique : du sentiment de plaisir et de peine à la béatitude	120
1.	L'essence du plaisir et de la peine	120
2.	Genèse des concepts avicenniens de plaisir et de peine : mu'tazilisme et médecine....	123
3.	Plaisir = bien = être ? Morale du théologien vs éthique du philosophe.....	124
4.	« Principales questions » éthiques (existence et supériorité du plaisir intellectuel) : au bonheur des sages.....	126
C.	Problème : la situation des idiots. L'éthique des philosophes contre l'eschatologie coranique.....	128
1.	Typologie des bienheureux et des misérables : l'imbécile, heureux ?.....	129
2.	Un problème de théodicée.....	132
3.	Ethique des philosophes vs eschatologie coranique.....	136
4.	Ethique des philosophes et expérience mystique : plaisir de Dieu, plaisir du sage	140
5.	Métaphysique et métempsychose	143
a.	La métempsychose, condition de l'expérience spirituelle (prophétique et mystique) 143	

b. La « philosophie transcendante ». Une incohérence de Ṭūsī ?.....	147
Chapitre trois : Une ontologie analogique	152
I. Résolution logique des « principales questions métaphysiques » : l’analogie de l’être. Sur le rapport de l’être et de Dieu.....	153
A. La théorie de l’analogie de l’être.....	154
1. Exposition du problème	154
2. Solution : l’analogie de l’être.....	155
3. Contexte polémique : l’analogie contre l’équivocité	156
4. L’interprétation originale de l’analogie de l’être par Ṭūsī.....	157
B. L’être et l’essence.....	161
1. Relation d’ordre de l’essence et de l’existence : la question du primat de l’essence ou de l’existence.....	161
2. L’essence précède l’existence	163
3. La conception ash‘arite razienne du rapport essence/existence : une conception mu‘tazilite qui s’ignore ?	163
4. La question de la création des essences	165
C. Univocité de l’être <i>ou</i> transcendance divine.....	167
1. Unité de l’être <i>ou</i> unité de Dieu	167
2. Problèmes théologiques d’une ontologie analogique : communauté d’être, ajout d’existence, unité et transcendance de Dieu	169
3. Une solution ontologique subalterne aux problèmes théologiques : la distinction de l’être commun et de l’être propre	174
4. La preuve de l’identité de l’existence et de l’essence de Dieu	179
II. Une conception analogique du monde (1) : un continuisme intégral	183
A. Une ontologie continuiste (1) : l’être du temps	183
1. Le développement biologique : changement substantiel et « intensification »	183
2. La réalité du temps.....	186
a. La théorie philosophique du temps vs la doctrine théologique de la création.....	188
b. La relation antérieur/postérieur : un être de raison	190
c. Le primat du temps ou du mouvement.....	192
d. Progrès ou simultanéité	195
B. Une ontologie continuiste (2) : l’être de l’espace	200

C.	Ontologie du discontinu et théologie de la Toute-puissance	206
D.	Une ontologie dynamique : force et intensité	211
III.	Une conception analogique du monde (2) : l'échelle des êtres.....	216
A.	Une ontologie de l'ordre : causalité (efficiente) et relation d'ordre (selon l'antérieur et le postérieur).....	216
B.	Une ontologie mimétique	221
1.	La causalité finale : une autre relation selon l'antérieur et le postérieur (le supérieur et l'inférieur).....	221
2.	Causalité finale et désir mimétique.....	221
3.	La sympathie du microcosme et du macrocosme : condition de la « théosophie »	226
C.	Une ontologie hiérarchique de la gradation	227
D.	Limites d'une ontologie analogique	231
1.	La transcendance de Dieu	232
2.	Le dualisme ontologique intelligible/sensible.....	235
	Chapitre quatre : Une philosophie critique.....	239
I.	Une philosophie critique (contre les théologiens). Résolution des illusions	239
A.	Les illusions matérialistes (contre les corporéistes).....	239
1.	Physique : l'illusion atomiste (matière = composé atomique ?)	240
2.	Ontologie : l'illusion empiriste (être = sensible ?).....	241
3.	Théologie : l'illusion assimilationniste corporéiste (Dieu = corps ?)	242
4.	Cosmologie : l'illusion vacuiste (non-être = vide ?).....	242
5.	Psychologie : l'illusion physiologiste (âme = corps ?).....	242
6.	Ethique et eschatologie : l'illusion hédoniste (plaisir = plaisir des sens ?).....	245
B.	L'illusion créationniste : sur la causalité efficiente divine.....	246
1.	Critique de la création <i>ex nihilo</i>	247
2.	Eternité ou genèse du monde	252
C.	L'illusion providentialiste : sur la causalité finale divine	257
1.	Agent généreux vs agent volontaire.....	257
2.	Un problème de théodicée : nécessité de l'action, justice du châtement.....	262
D.	L'illusion volontariste	266
II.	Le nécessitarisme intégral.....	269

A.	Dans l'ordre des causes efficientes : la nécessitation	269
1.	De l'être nécessaire à la cause nécessitante	269
2.	Nécessité « sous tout rapport » : l'être et la causalité ?	271
3.	De quoi une cause nécessitante est-elle la cause : être ou nécessité ?	272
4.	Cause toujours : un monde éternel ?	273
5.	Nécessité = Toute-Puissance ? Théologien et philosophe, même combat ?	274
6.	Dieu nécessitant, Dieu Tout-Puissant ? Puissance/possibilité/potentialité	279
B.	Dans l'ordre des causes finales : un antifinalisme radical	286
1.	La perfection divine : vouloir ou devoir ?	286
a.	Vouloir = manquer = être imparfait	286
b.	Téléologie physique/téléologie théologique	289
2.	Nouvelle doctrine de la Providence : une théologie amoralisée	290
a.	La Providence	290
b.	Décret et Prédétermination	291
3.	Théodicée	293
a.	La convertibilité de l'être et du bien	294
b.	Mal et souffrance	296
4.	Vers un anti-providentialisme ?	299
5.	Un Dieu sans volonté, vraiment ?	300
6.	Ni liberté, ni déterminisme	301
C.	La théodicée avicennienne, une théodicée ash'arite qui ne dit pas son nom ?	302
1.	Théologie de la Toute-Puissance ou nécessitarisme intégral ?	303
2.	Nécessité ou sans pourquoi : contre le principe de raison	303
3.	Principe de raison : une contradiction de Ṭūsī ?	307
Chapitre cinq : Une cosmologie mathématique		312
I.	Résolution mathématique d'un problème cosmogonique (sur le rapport de l'un et du multiple) : le calcul combinatoire	313
A.	La cosmogonie avicennienne	313
1.	La production du monde supralunaire	313
2.	La production du monde sublunaire	314
B.	Problème : trois thèses incompatibles (Dieu est un sous tout rapport ; de l'un n'émane que de l'un ; comment des effets de l'un émane le multiple) ?	316
1.	Dieu est un sous tout rapport	316

a.	Le <i>tawhīd</i> des philosophes	316
b.	La nouvelle méthode de preuve avicennienne : l'unité précède la simplicité	318
c.	Une hypothèse assimilationniste : spécificité de Dieu, possibilité de dieux ?	321
2.	De l'un n'émane que de l'un	323
a.	L'argument	324
b.	Objections <i>ad hominem</i>	325
c.	Le mode d'être des relations et des négations	326
d.	Unité de la cause, multiplicité des effets	328
e.	Emanation	329
3.	Comment l'un peut produire le multiple : des effets de l'un dérive le multiple.....	331
a.	Prémises.....	331
b.	L'argument : comment l'effet de l'un produit le multiple	332
c.	Un problème théologique : unité de Dieu, pluralité du monde.....	336
d.	Le calcul combinatoire.....	339
e.	Analogie de l'être et relation antéropostérieure causale	342
f.	Une ontologie formelle (mathématique ?)	342
g.	Une explication par abduction : la simple probabilité du contenu réel du modèle formel	346
h.	Une explication par abduction : la simple probabilité du modèle formel lui-même..	347
i.	Limite du formalisme et des combinaisons possibles : le principe de causalité du meilleur.....	349
j.	Ṭūsī et Leibniz : fonction métaphysique du calcul combinatoire	351
k.	Le symbolisme	354
l.	Fonction positive de l'ignorance	355
m.	Politique : science mathématique de la loi et de l'ordre	362
4.	Nouveaux problèmes sur l'un et le multiple et solutions	364
a.	De la multiplicité du Premier Intellect à celle de Dieu	364
b.	Multiplicité de l'intellect agent	365
II.	Résolution d'un problème théologique (sur le rapport causal entre Dieu et le monde) : la question des causes secondes	366
A.	Problème : unité ou pluralité des causes efficientes ?.....	366
1.	Paradoxe : Dieu ne cause qu'un seul effet	366
2.	Des causes secondes ?.....	368
a.	Abrégé d'astronomie.....	369

b.	Preuves des intellects supérieurs	375
c.	Qu'est-ce qui est cause « formellement » ?.....	377
d.	Retour sur la théorie des causes	380
e.	Que peut le possible ? Retour sur le statut ontologique de la possibilité	384
B.	Dieu nécessitant = Dieu impotent ?	392
1.	L'Un ne crée qu'un seul être, mais le Principe cause tout l'être et chaque être	392
2.	Principe d'économie.....	394
3.	Nouveau problème : la question de l'intercesseur entre Dieu et le monde.....	395
4.	Nouveau problème : le scandale philosophique de l'impuissance divine	397
III.	Nouvelle théorie de la science divine : la connaissance de Dieu comme calcul	399
A.	Problème : trois thèses incompatibles ? Dieu est un sous tout rapport ; Dieu est savant ; Dieu est immuable.....	399
1.	Premier problème : sur le rapport entre science et action divines.....	399
2.	Second problème : sur le rapport entre unité et science divines	400
3.	Troisième problème : sur le rapport paradoxal entre immutabilité et science divine ...	402
4.	Une science paradoxale : la connaissance universelle du particulier	404
B.	Réforme nasirienne de la conception avicennienne de la science divine : une interprétation originale de la science universelle des particuliers	406
1.	D'autres mondes possibles ?	406
2.	Représentation/présence.....	408
3.	Problèmes théologiques de la théorie de la science divine	412
4.	L'interprétation nasirienne de la science universelle du particulier	416
a.	Retour sur la théorie de la connaissance comme occurrence	417
b.	Deux paradigmes concurrents de la science divine : phénoménologique et mathématique	420
c.	Science : présence ou forme mentale ?	422
d.	L'aporie avicennienne : forme « identique »/forme « équivalente »	424
e.	Connaissance de soi = connaissance des autres choses ?.....	427
f.	Connaissance : plutôt présence que relation ? Apories	428
g.	Dieu, le Grand Lecteur.....	432
h.	Une science non active.....	434
	Chapitre six : Une philosophie mystique ?	438

I.	De la philosophie critique à la critique de la philosophie	438
A.	Limites de l'ancienne philosophie	438
1.	Sur quatre mystères	438
a.	Premier mystère : la volonté générale de l'âme, principe lointain du mouvement du corps	439
b.	Second mystère : l'âme, sujet d'une volonté à la fois universelle et particulière	440
c.	Troisième mystère : l'imitation de l'intellect par l'âme	443
d.	Des âmes séparées mais liées	445
2.	Limites de la philosophie ancienne : ruptures avec la tradition péripatéticienne	446
a.	L'existence des âmes célestes	447
b.	Une ou plusieurs causes de mouvement (sur la multiplicité des principes supérieurs) ? 448	
c.	Nouvelle théorie de la Providence	451
d.	Nouvelle théorie de la tendance	454
e.	Nouvelle théorie de la connaissance : de l'identité à la fixation.....	457
f.	Conséquences théologiques de la théorie de la connaissance : la science divine	458
3.	Critiques nasiriennes d'Avicenne : limites de la nouvelle philosophie d'Avicenne.....	459
a.	Le temps est causé par un mouvement continu uniforme	459
b.	Des forces corporelles ne peuvent pas causer un mouvement infini par nature	461
c.	La science divine est immuable	462
d.	La science divine est occurrence plutôt que fixation	463
e.	Contre la métempsychose : pas de salut pour les sots ?	464
B.	Limites de la philosophie en général. Une critique de la raison pure : sur l'incognoscibilité de Dieu et des premiers principes.....	465
1.	L'essence et l'action de Dieu	465
a.	Son essence	465
b.	Son action	469
2.	Les premiers principes.....	471
a.	Principes de la connaissance : les connaissances immédiates.....	471
b.	Principes de l'être : les Intellects.....	472
II.	Une nouvelle image de la pensée	473
A.	De la démonstration à l'interprétation et à la vision	473
1.	Exégèse coranique.....	473

a.	De l'interprétation coranique de la théorie de l'intellect à l'interprétation philosophique du verset de la lumière.....	473
b.	Postérité : le verset de la lumière de Ghazālī à Molla Ṣadrā.....	476
2.	Récit visionnaire	480
a.	Les récits.....	480
b.	Interprétations	481
B.	La philosophie comme voyage spirituel.....	485
1.	Pensée = mouvement.....	485
a.	Le raisonnement, « mouvement de l'âme »	485
b.	Des intelligibles premiers aux intelligibles seconds et retour : réflexion et intuition.	487
2.	Principe du mouvement de pensée	488
a.	Tendance et excitation	488
b.	Combinaison de mouvements.....	490
c.	Voyage spirituel et conjonction mystique.....	491
C.	Qu'est-ce que la philosophie ?	493
1.	Une nouvelle image de la pensée : le <i>'irfān</i>	493
2.	L'exercice spirituel.....	497
3.	Les deux voies de la philosophie : le penser abstrait et l'expérience concrète.	500
a.	Une « sagesse supérieure ».....	500
b.	La conjonction à Dieu	504
4.	Portrait du philosophe en soufi.....	509
D.	Le philosophe et la religion	510
1.	Preuve de la prophétie	510
a.	Fonction théologico-politique de la prophétie.....	510
b.	Pourquoi des prophètes	514
c.	Anges et prophètes	517
2.	Sagesse	518
a.	Le bonheur du sage	518
b.	La liberté du sage.....	520
c.	Philosophie pratique et loi révélée	521
d.	L'imitation de Dieu	521
3.	Le philosophe : un prophète comme un autre.....	524
4.	Conditions de l'expérience spirituelle	527
a.	Le sage, âme du monde.....	527

b. Ame céleste et âme terrestre.....	528
5. De la psychologie métaphysique à une mystique naturaliste.....	537
Conclusion	547
I. Philosophie et soufisme	550
A. Le soufisme d'Avicenne. Portrait du philosophe en soufi.....	550
B. Le soufisme de Naṣīr Ṭūsī. Portrait du soufi en philosophe	552
C. Le soufisme de Qūnawī. Un soufi contre les philosophes.....	559
II. Philosophie et théologie duodécimaine.....	565
A. Plan ancien d'une théologie nouvelle	566
B. Dogmatique : somme de doctrines en abrégé, philosophie sommaire en raccourcis.....	567
Bibliographie.....	582

RÉSUMÉ

Le *Hall mushkilāt al-Ishārāt* de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī peut être considéré comme une œuvre fondamentale sous au moins trois rapports. D'abord, comme commentaire d'une œuvre singulière d'Ibn Sīnā, le *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, œuvre ésotérique qui est le produit d'une nouvelle orientation de la pensée de son auteur, au point qu'on a pu parler d'une philosophie « gnostique », voire « mystique », et qui marque un tournant pour la philosophie en islam en configurant une nouvelle « image de la pensée » comme *'irfān*. Ensuite, comme œuvre elle-même singulière au sein de la tradition interprétative de l'œuvre d'Avicenne, qui s'est constituée par la pratique du commentaire des *Ishārāt*, pour former une nouvelle figure de l'avicennisme qu'on a pu appeler « avicennisme iranien » en raison de son assimilation par certains courants philosophiques, théologiques et mystiques : les shī'ismes ismaélien et duodécimain, la philosophie « illuminative » et le soufisme akbarien. L'apport du commentaire de Ṭūsī à cette tradition peut être apprécié à la lumière de son double rapport à l'œuvre avicennienne d'une part et au grand commentaire de Fakhr al-dīn al-Rāzī d'autre part. En effet, l'héritage d'Avicenne est disputé et, à cet égard, la controverse avec Rāzī, auteur d'une synthèse théologico-philosophique originale que l'on peut considérer comme un « ash'arisme avicennisant », est décisive. Le commentaire de Ṭūsī paraît fondamental enfin par sa place singulière au sein du corpus de ce philosophe shī'ite qui a non seulement toujours défendu Avicenne contre ses adversaires, comme en témoigne son autre ouvrage polémique, *Maṣāri' al-muṣāri'*, mais conçu le projet d'une théologie rationnelle shī'ite sur des bases philosophiques, trouvant sa dernière expression dans le premier grand traité canonique de théologie dogmatique duodécimaine, *Tajrīd al-i'tiqād*. Ce traité, par une fortune pareille à celle des *Ishārāt*, est destiné à devenir la vulgate de ce courant religieux. Derrière ses allégeances politiques et religieuses apparemment erratiques, notre auteur cherche à fonder un système organique dans lequel philosophie et religion sont dans une étroite dépendance réciproque, dans lequel avicennisme et shī'isme se rencontrent pour se féconder l'un l'autre.

MOTS CLÉS

avicennisme, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, Naṣīr Ṭūsī

ABSTRACT

Hall mushkilāt al-Ishārāt, by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, can be considered a fundamental work in at least three respects. First, as a commentary on a singular work of Ibn Sīnā, *Kitāb al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, an esoteric work which is the result of a new orientation of his thought, to the point that it could be called a "gnostic" or even a "mystical" philosophy, which marks a turning point for philosophy in the Islamic world by configuring a new "image of thought" as *'irfān*. Second, as a work that is itself singular within the interpretive tradition of Avicenna's work, which was constituted through the practice of commentary on the *Ishārāt*, to form a new figure of Avicennism that could be called "Iranian Avicennism" because of its assimilation by certain philosophical, theological, and mystical currents: Ismaili and Twelver shī'ism, "Illuminative" philosophy, and Akbarian sufism. The contribution of Ṭūsī's commentary to this tradition can be appreciated in light of its double relationship to the Avicennian work on the one hand and to the great commentary of Fakhr al-dīn al-Rāzī on the other. Indeed, Avicenna's legacy has been disputed and, in this respect, the controversy with Rāzī, the author of an original theologico-philosophical synthesis that can be considered an "Avicenizing Ash'arism," is decisive. Ṭūsī's commentary seems finally fundamental because of its singular place within the corpus of this Shī'i philosopher who not only always defended Avicenna against his opponents, as his other polemical work, *Maṣāri' al-muṣāri'*, proves it, but conceived the project of a Shī'i rational theology based on philosophical grounds, which finds its final expression in the first great canonical treatise of Twelver Shī'i dogmatic theology, *Tajrīd al-i'tiqād*. This treatise, through a fortune similar to that of the *Ishārāt*, shall become the vulgate of this religious current. Behind his seemingly erratic political and religious allegiances, our author attempts to build an organic system in which philosophy and religion stand in close mutual dependence, and in which Avicennism and Shī'ism meet to fertilize each other.

KEYWORDS

avicennism, *al-Ishārāt wa l-tanbīhāt*, Naṣīr Ṭūsī