

La théosophie iranienne source d'Avicenne ?

Estiphan Panoussi

Citer ce document / Cite this document :

Panoussi Estiphan. La théosophie iranienne source d'Avicenne ?. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 66, n°90, 1968. pp. 239-266;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1968.5432>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1968_num_66_90_5432

Fichier pdf généré le 25/04/2018

La théosophie iranienne source d'Avicenne ?

Il est courant de présenter Avicenne comme un des grands noms de la philosophie arabe et de donner, comme sources principales de sa pensée, Aristote et Plotin. Or Avicenne est un philosophe iranien, qui est né, a vécu et est mort en Iran; s'il a écrit une partie de ses œuvres en arabe, une autre, également importante, a été rédigée en persan. Quant à son inspiration, la question se pose de savoir si, à côté des sources grecques, il ne faut pas faire place à une influence plus ou moins profonde, directe ou indirecte, de sources iraniennes (1).

Cette question n'est pas nouvelle. Sans prétendre y apporter une solution décisive, nous voudrions la poser explicitement et présenter quelques suggestions qui pourraient contribuer à la résoudre.

Origines orientales de la philosophie grecque

Rappelons d'abord le problème, toujours ouvert, des origines orientales de la philosophie grecque (2).

On éclaire volontiers les doctrines de Platon par des parallèles avec des penseurs occidentaux modernes, mais on néglige presque toujours d'interroger Zoroastre, le premier des philosophes iraniens (3).

(1) Avicenne a, par exemple, utilisé plusieurs bibliothèques iraniennes; il a eu plusieurs contacts avec des savants zoroastriens ou d'origine zoroastrienne. Weisweiler se pose la question de savoir si Avicenne n'a pas puisé une partie de son œuvre dans les bibliothèques des princes iraniens. Cf. Max WEISWEILER, *Avicenna und die iranischen Fürsten-Bibliotheken seiner Zeit*, in *Avicenna Commemoration volume*, Calcutta, Iran society, 1956, p. 47.

(2) Cf. p. ex., AVICENNE, *Manṣiq al-maṣriqiyyin* (Logique des Orientaux), éd. anon., Le Caire, 1910. Voir l'introduction.

(3) « Je ne sais pas, dit Pètremont, pourquoi les savants évitent avec une sorte d'horreur de représenter Zoroastre comme un philosophe ..., cependant s'il y a une

qui pourrait jeter quelque lumière sur des thèmes difficiles du platonisme. Car, « de tous les fils de l'Asie, Zarathustra est le premier que l'Occident ait adopté. Quelque quatre siècles avant celle du Christ, sa doctrine atteignit la Grèce. Elle fut connue de Platon, à qui elle devait dire quelque chose » (4).

Les Athéniens ont condamné Socrate parce qu'il propageait le culte de dieux étrangers. De quels dieux s'agissait-il ? Au dire d'Hérodote (5), les Perses (c'est-à-dire les Iraniens) n'ont pas conçu leur Dieu à la manière anthropomorphique des Grecs ; d'autre part, Platon n'hésite pas à critiquer la conception grecque des dieux (6). N'est-ce pas sous l'influence de Zoroastre ? Platon n'a-t-il pas reçu de Zoroastre le dualisme de l'esprit et de la matière ? Il recourt à la causalité du Démonstrateur comme à un principe intelligent qui veut le bien et à une causalité aveugle pour expliquer la présence du mal dans le monde (7) : cela rappelle évidemment le dualisme iranien. A propos du dualisme du monde intelligible et du monde sensible, H.C. Puech écrit : « la solution iranienne est restée pour lui [Platon] une tentation, mais une tentation réelle, et qui s'est faite de plus en plus forte au fur et à mesure que le philosophe vieillissait. Peut-être est-il, à cet égard, intéressant de noter que, dès la mort du Maître et jusqu'au III^e siècle de notre ère, le platonisme a été le plus ordinairement interprété comme un système dualiste et qu'Aristote lui donne les Mages pour

religion abstraite et philosophique, c'est la sienne. Pourquoi ne pas vouloir le reconnaître ? », S. PÈTREMONT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947, p. 319.

(4) J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Paris, 1948, p. 7.

(5) HÉRODOTE, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E. LEGRAND, Paris, 1946 : « Les Perses, à ma connaissance, observent les coutumes suivantes. Ils n'ont pas l'usage d'élever des statues de dieux ni des temples ni des autels ; tout au contraire, ils accusent de folie ceux qui le font ; la raison en est, à mon avis, qu'ils n'ont jamais pensé, comme les Grecs, que les dieux soient de même nature que les hommes ». I, p. 131-132.

(6) Cf. *Rép.* II, 379 B-C - 396. A. REITZENSTEIN (*Platon und Zarathustra*, Leipzig, 1927, et *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926) est d'avis qu'il y a une évolution de Platon à l'égard de Zoroastre : il l'aurait accueilli dans le *Théétète*, puis repoussé dans le *Politique*, puis reçu de nouveau dans le *Timée*, enfin accepté sans réserve dans les *Lois*.

(7) Cf. M.-D. PHILIPPE, O.P., *La participation d'après Aristote*, in *Revue Thomiste*, 1949, p. 257. D'après Philippe, Aristote aurait accentué cette doctrine platonicienne de la causalité, alors que, pour L. ROBIN (*La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, pp. 571-580), Aristote a faussé la doctrine de Platon, parce qu'il appelle le mal ce qui, pour Platon, est seulement le principe du mal.

précurseurs » (8). Les Mages sont ici les Iraniens. W. Jaeger dit de son côté : « die Zarathustrabegeisterung der Akademie war ein Rausch, ähnlich der philosophischen Wiederentdeckung der indischen Philosophie durch Schopenhauer » (9). Dans sa question 46 *De ideis*, S. Augustin soupçonne que ces réalités transcendantes ont dû être connues bien avant Platon et par d'autres peuples que les Grecs ; W. Volgraff écrit à ce propos : « Pour prouver que Platon a tiré parti de mainte doctrine iranienne, il suffit de renvoyer à certains mémoires de W. Jaeger, de Reitzenstein et de Geffcken. Mais il y a un point qui n'a été touché ni par ceux-ci, ni par d'autres, ... la doctrine des Idées » (10).

Pour mettre en question les vues courantes autour de lui, l'homme a normalement besoin d'être affronté à d'autres conceptions, car « du choc des idées jaillit la lumière ». Si Socrate et Platon ont mis en question la conception grecque de la vie et des dieux, c'est sans doute parce qu'ils ont connu les vues des Barbares et que celles-ci leur ont paru plus vraies (11). On a trop tendance à isoler les cultures : « Les civilisations ne forment jamais des tous autonomes et fermés. Même dans l'Antiquité, les contacts entre des civilisations éloignées par la distance et par la langue se trouvent beaucoup plus directs et nombreux qu'on ne pourrait croire » (12). Et encore : « Les historiens de la pensée ne peuvent que déplorer l'insuffisance de notre connaissance sur le monde iranien, dont une connaissance plus étendue permettrait d'élucider tant de problèmes relatifs à notre culture classique » (13). H. Jänichen entrevoit une perspective nouvelle dans l'histoire de la culture dite occidentale : « Dank der Forschung der letzten Jahrzehnte ist die Bedeutung des Irans bzw. der Iraner und ihre Wirkung nach Ost und West so stark herausgestellt worden, dass die Perspektiven

(8) H.C. PUECH, *L'Iran et la philosophie grecque*, in *La civilisation iranienne*, Paris, 1952, p. 88.

(9) W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2^e éd., Berlin, 1955, p. 134.

(10) W. VOLGRAFF, *Influences orientales dans la civilisation hellène et moderne*, in *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 1001-1002.

(11) Cf. à ce sujet Fr. SCHAEFER, *Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint, secundum Laertii Diogenis proemium exponitur*, Dissertatio, Leipzig, 1877.

(12) E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*. Fasc. supplémentaire : *La Philosophie en Orient*, rédigé par Paul MASSON-OURSSEL, Paris, 1932, p. 120.

(13) *Ibidem*, p. 66. Cf. aussi J. KRAEMER, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 19 ; A. PAGLIARO, *Letteratura dell'Iran preislamico*, in *Le civiltà dell'Oriente*, Roma, 1957, pp. 303-345.

der Kulturgeschichte sich zu einem eurasischen Horizont ausweiten konnten » (14).

Plotin fut, lui aussi, influencé par l'Orient et en particulier par l'Iran. La métaphysique plotinienne est tout entière centrée sur une certaine théorie astronomique, « théorie issue des spéculations d'Eudoxe, au V^e siècle » (15). Or Eudoxe était le porte-parole des doctrines iraniennes à l'Académie. Par lui « la première génération platonicienne est imprégnée d'influences perses » (16). Plotin lui-même quitte l'école d'Ammonius pour accompagner l'empereur Gordien dans son expédition manquée contre les Perses, afin de prendre une connaissance directe de la philosophie pratiquée par eux. D'ailleurs le siècle de Plotin est marqué par l'orientalisation de la philosophie et l'école de Plotin à Rome n'y échappa point. Aussi Plotin, aux dires de Puech, « a compris la nécessité d'une espèce de 'défense de l'Occident' contre cet envahissement de l'Orient » (17). Il lutte contre les gnostiques, tout en subissant leur influence, comme Alexandre de Lycopolis combat les manichéens. Or « les raisons que ces deux auteurs donnent de leur opposition, sont les mêmes : ils sont effrayés du succès remporté dans leurs écoles par la propagande de ces doctrines analogues [c'est-à-dire gnosticisme et manichéisme], de la facilité qu'ont leurs condisciples ou leurs élèves à passer du platonisme à la Gnose ou à Mani » (18).

Diffusion directe de la sagesse iranienne

Déjà au II^e siècle, Numénius d'Apamée avait été conquis par l'esprit iranien de Zoroastre. Au III^e siècle, Mani tente d'opérer une fusion entre les doctrines chrétiennes et la pensée de Zoroastre ; il est à l'origine du vaste mouvement philosophico-religieux connu sous le nom de manichéisme, et des sectes nombreuses qui s'y rattachent. Dans le manichéisme comme dans les conceptions gnostiques, on retrouve les vues de Zoroastre touchant l'unité de Dieu et en même temps sa multiplicité dans l'humanité et dans la nature. Pour Zoroastre, chaque homme ici-bas participe à l'Esprit saint, *Vohu Manah*, émana-

(14) H. JÄNICHEN, *Die Bildzeichen der königlichen Hoheit bei den iranischen Völkern*, Bonn, 1956, p. 9.

(15) É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 36. Cf. aussi p. 58.

(16) C.H. PUECH, *L'Iran et la philosophie grecque*, ..., p. 84.

(17) H.C. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, p. 745.

(18) H.C. PUECH, *Numénius d'Apamée* ..., p. 777.

tion d'Ahuramazda; il est ainsi divinisé et devient ami de Dieu; Dieu vit en lui, tout en demeurant personnel, et il vit en Dieu⁽¹⁹⁾. Or, pour le manichéisme et pour le gnosticisme, « le divin est comme une substance dont peuvent participer plusieurs personnes. Il est cependant personnel »⁽²⁰⁾. Cette doctrine mystérieuse aura toute une histoire, dans le monde oriental comme dans le monde occidental : Al-Hallāğ († 922), par exemple, petit-fils d'un zoroastrien, n'hésitait pas à proclamer qu'il était Dieu et que Dieu, c'était lui⁽²¹⁾.

Lorsque l'empereur Justinien ferma les écoles d'Athènes en 529, plusieurs maîtres émigrèrent vers l'Asie et furent accueillis avec faveur par l'empereur iranien Chosroès Anowshirawan (531-578). Celui-ci fit venir des savants et des philosophes de toute nationalité et de toute confession; il les réunit à Gundishapur, au sud de l'Iran, pour qu'ils collaborent à la conservation et au développement de la philosophie et des sciences; il y créa la première faculté internationale de médecine, avec une clinique; cette ville, fondée probablement par Shapour I (241-272), fut un centre réputé de traductions scientifiques et philosophiques portant sur des écrits de langues diverses⁽²²⁾. « Il fervore di cultura, che si ebbe sotto i Sassanidi, dette origine a una notevole attività anche nel campo delle traduzioni di opere straniere. Una preziosa notizia, conservata nel *Denkart* (...), ci informa che Sapur I fece raccogliere e tradurre testi di argomento scientifico, greci e indiani : è accertato che molte opere greche sono arrivate agli Arabi attraverso la mediazione persiana. Anche al tempo di Cosroe l'Iran ebbe scambi vivi con il mondo indiano sì che molti elementi

(19) Cf. H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, trad. allem. par H.H. SCHÄDER, Leipzig, 1938, pp. 79, 176, 159, 245, etc.

(20) S. PÈTREMENT, *Le dualisme ...*, p. 276.

(21) A.A. AL-HALLĀĞ, *Diwān*, éd. et trad. franç. par L. MASSIGNON, Paris, 1955, paragr. 41.

(22) Cf. A. PAGLIARO, *Letteratura dell'Iran ...*, pp. 343-344; K. HUMMEL, *Die Anfänge der iranischen Hochschule Gundischapur in der Spätantike*, in *Tübinger Forschungen*, 1963, 9. A propos de Chosroès Anowschirawan, Nallino (*Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna ?* in *Raccolta di Scritti editi e inediti*, a cura di M. NALLINO, Roma, Istit. per l'Oriente, 1939, 6, p. 228) dit : « Quel grande re fondò specialmente per l'insegnamento della medicina, scuole superiori la cui fama si diffuse per ogni dove ed ad esse fece venire i più noti insegnanti siri e di altri paesi. Poi ordinò di tradurre libri scientifici dal siriano, dal greco e dal sanscrito in pahlavico, che in quel l'epoca era la lingua dei Persiani ... ». Voir aussi J.G. WENBICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio*, Leipzig, 1842, p. 64, où on lit : « Chosrois jussu atque auctoritate, philosophorum graecorum, maxime Aristotelis Platonisque opera, in sermonem persicum conversa fuerunt ».

di questo giunsero per tale via all'Occidente » (23). La plupart de ces traductions étaient faites en iranien et en syriaque, la langue liturgique de l'Église persane devenue nestorienne (24).

Un siècle plus tard, l'Iran était envahi par les Arabes, venus du désert. Ils apportaient avec eux le *Coran* et croyaient que toutes les vérités scientifiques et philosophiques s'y trouvaient renfermées; c'est pourquoi ils ont brûlé de nombreuses bibliothèques, jugées superflues (25). Toutefois ils ne sont jamais parvenus à éliminer la science et la philosophie iraniennes : au contraire, l'esprit rebelle de l'Iran a introduit des hérésies dans l'Islam et a porté au pouvoir les Abbassides contre les Ommayyades (26). « L'avvento degli Abbassidi non rappresenta soltanto un cambiamento di dinastia. Esso fu una vera e propria rivoluzione Di fronte all'invasione dei Persiani e di quanti nel passato erano stati sudditi umiliati, gli arabi si sforzarono di difendere le loro posizioni, essi vantarono la propria superiorità, ma per reazione nacque un movimento (...) accentuando il carattere antiarabico, giunse a proclamare la superiorità di altre genti, special-

(23) A. PAGLIARO, *Letteratura dell'Iran ...*, pp. 343-344.

(24) Les iraniens convertis au christianisme ont très facilement appris la langue syriaque qui dérive de l'araméen, car « l'empire perse, sous Darius I (521-485), s'étendit du Nil à l'Indus. Il fut divisé en provinces ou 'satrapies', toutes reliées au pouvoir central, siégeant à Suse, par une administration puissante. A cette administration s'étendant sur tant de pays divers, sur tant de 'peuples, nations et langues', comme s'exprime le livre de Daniel, il fallait une langue unique, une langue internationale, qui facilitât les relations politiques, non moins que les relations commerciales et culturelles : c'est l'araméen qui fut appelé à jouer ce rôle, auquel l'avaient préparé ses progrès durant les siècles précédents. A coup sûr, ..., partout dans l'empire perse, il se superposa aux diverses langues indigènes, un peu comme l'anglais dans toutes les terres du Commonwealth ». A. DUPONT-SOMMER, *Les Araméens*, Paris, 1949, pp. 76-90. La langue des Araméens va même s'imposer à des degrés divers, dans tout le monde de l'Orient, durant un millénaire, jusqu'à ce que l'arabe vienne le remplacer. Aujourd'hui encore dans certaines régions, elle continue à être parlée. Cf. *ibidem*, pp. 15-76. J.B. CHABOT (*Littérature syriaque*, Boucard, 1934, p. 9) dit que « l'araméen au temps d'Alexandre le Grand, était la langue commune de tous les peuples établis de l'Asie-Mineure à la Perse, et de l'Arménie à la Péninsule arabique ». HĀĠĠĪ ḤALĪFA (ḤALFA) (*Lexicon bibliographicum ...*, éd. et trad. lat. par G. FLÜGEL, London, 1835-58, I, pp. 69-70) dit : « linguae autem Persicae ut Ibn Mocanna narrat fuerunt Pehlevica, ..., Persica, ... et Syriaca ».

(25) Cf. l'article sur l'*Alexandrie*, dans la revue égyptienne *Sadiq al-kāhin* (Ami du prêtre), 1955/9; et Rašid Šahmurdāni, délégué de l'Inde à l'occasion du millénaire d'Avicenne à Téhéran, dit de même dans son article sur *La part d'Avicenne dans l'enrichissement de la langue iranienne*, in *Millénaire d'Avicenne à Téhéran*, 1951, p. 206.

(26) Cf. G. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vol. Weimar-Berlin, 1898-1902. Suppl. 3 vol. Leiden, 1937-42, G.I., p. 99.

mente della persiana, su quella dei conquistatori » (27). Les Iraniens, qui ont toujours été accueillants pour les langues étrangères, n'ont pas seulement instruit les Arabes dans les sciences et la philosophie, mais ils ont adopté la langue arabe et ont écrit dans cette langue la plupart de leurs œuvres scientifiques ou philosophiques (28). Aussi celles-ci ont-elles été portées au crédit de la culture arabe, alors que « die alt- und besonderes die mittelpersischen Ueberlieferungen sind im Islam auf vielen Gebieten so zahlreich und mächtig gewesen, dass man die islamische Kultur Vorderasiens weithin als eine blosse Fortsetzung der vorangegangenen iranischen hat bezeichnen wollen Das Gedenken an die entschwundene Herrlichkeit des Alten Iran ist damit zum festen Besitz der islamischen wie in späteren Tagen auch der abendländischen Kultur geworden » (29). D'après Ibn Khaldoun, la plupart des philosophes, des médecins, des théologiens de l'Islam et des savants qui ont écrit en arabe, étaient des Iraniens (30).

(27) L. VECCIA VAGLIERI, *Arabi*, in *Le civiltà dell'Oriente, Storia*, Roma, 1957, pp. 240-241.

(28) « Fest stehen jedenfalls, von dem bedeutenden Anteil der späteren Perser selbst am islamischen Geistesleben ganz abgesehen, nachhaltige ältere iranische Einwirkungen auf die Medizin, die Sternkunde, die Natur- und Geheimwissenschaft des Islam, auf die Erzählungs- und Weisheitsliteratur, auf die Historiographie, die Philosophie und sogar die Religion, insbesondere auf das Sektenwesen und die sogenannten freigeistigen oder ketzerischen Richtungen namentlich der frühen Jahrhunderten. Nicht zuletzt hat diese iranische Tradition auch das Hoffzeremoniell, die Verwaltung, die Sozialkultur und die ganze Regierungsweise, zumindest des persisch-mesopotamischen Raumes, wesentlich beeinflusst Wer Kulturen als ein Ganzes zu sehen gelernt hat, der wird gerade in der Stabilität solcher staatlich-gesellschaftlichen Formen ein bemerkenswertes Zeugnis für die primär doch östliche Wesenart der islamischen Kultur erblicken. Schliesslich tritt die iranische Kulturkontinuität am deutlichsten wohl auf dem Gebiet der Architektur, zumal des Moscheebaus, und der übrigen Künste wie besonders der Buchkunst vor Augen. Ihren bleibenden literarischen Ausdruck aber hat sie in dem grossartigen Königsbuch der Persern Firdausi gefunden, das fast vier Jahrhunderte nach der arabischen Eroberung auf rein iranischer Grundlage erwachsen ist » J. KRÄMER, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, ..., pp. 19-20. Cf. aussi G. BROCKELMANN, *Geschichte* ..., G.I., p. 71 ; W. JACKSON, *Persia Past and Present*, London, 1906, p. 30.

(29) J. KRÄMER, *Ibid.* Cf. aussi A. NALLINO, *Arabi*, in *Raccolta* ..., vol. 3, p. 179. D'après deux auteurs arabes modernes, H. FAKHOURI et Kh. GEORR, dans leur article sur la philosophie ancienne en Orient (*Al-falsafa al-qadima fi-'l-šarq*, in *Al-masara*, Beirut, 1957/428), « la plus grande influence que les peuples anciens ont exercée sur la culture occidentale, en général, et sur la culture arabo-islamique, en particulier, provient de la pensée iranienne ».

(30) Cf. IBN ḤALDŪN, *al-Muqaddima*, éd. de Beirut, p. 498. D'après une tradition mentionnée par Ibn Ḥaldūn, Mohamet aurait dit : « Si la science était suspendue dans

Pour la première fois dans l'histoire, même la grammaire arabe vient d'être faite par un iranien, Sibawaihi⁽³¹⁾. Et lorsque Charlemagne travaillait à répandre l'instruction dans son empire, les Kalifes abbassides lui envoyaient les écrits scientifiques de savants iraniens afin que, traduits en latin, ils soient transmis aux Européens⁽³²⁾. Oui : « je mehr wir von alter und mittelalterlicher, von mittelmeerischer und orientalischer Geschichte kennen lernen, desto dichter wird vor unseren Augen das Gewebe hin und wiederlaufender Fäden, desto deutlicher sehen wir aber auch, wie aus der Vielfalt dunkler und heller Garne Figuren entstehen, die das Ganze übersichtlich werden lassen : und zu den grossen Figuren dieses nie fertig werdenden Teppichs gehören die Perser, die im Lauf von tausend Jahren zweimal, unter den Achämeniden und den Sassaniden, nahe daran waren, ein Weltreich zu errichten »⁽³³⁾. Et enfin en ce qui concerne le premier philosophe iranien : « Zarathustra ist keineswegs eine im Staub der Geschichte versunkene Gestalt aus orientalischer Vorzeit, welcher ein bloss antiquarisches Fachinteresse zustünde, sondern Zarathustra war einer der grössten unter den Propheten dieser Erde. Um dies zu erkennen, war es freilich notwendig, seine Botschaft dem Schutt von zweieinhalb Jahrtausenden zu entreissen Diese Botschaft geht, so will mir scheinen, in ganz neuer Weise gerade uns Heutige an »⁽³⁴⁾.

La culture iranienne était donc vivace lorsqu'Avicenne a commencé sa carrière vers la fin du X^e siècle. Nous allons nous demander maintenant dans quelle mesure il s'en est inspiré dans son œuvre philosophique.

La « philosophie orientale » d'Avicenne

On sait qu'Avicenne a composé, vers la fin de sa vie, entre 1029 et 1033, un ouvrage intitulé *al-Hikma al-mašriqīya*, la sagesse ou la philosophie orientale. Cet ouvrage semble avoir été détruit, au moins partiellement, en 1035 par l'orthodoxe sunnite, le sultan Mas'ūd,

les hauts du ciel, des Iraniens l'auraient certainement atteinte ». *Ibidem*, p. 499. D'après ŠAHMURDĀNĪ (*loc. cit.*), 70 à 80 % des auteurs qui ont écrit en arabe étaient des Iraniens.

⁽³¹⁾ Cf. C. BROCKELMANN, *Geschichte ...*, G.I., p. 99.

⁽³²⁾ Cf. H. ḤALĪFA, *Lexicon ...*, t. I, pp. 81-82.

⁽³³⁾ H.H. VON DER OSTEN, *Die Welt der Perser*, Stuttgart, 1956, p. 150.

⁽³⁴⁾ W. HINZ, *Zarathustra*, Stuttgart, 1961, pp. 5, 9 et 55.

fils de Maḥmūd al-Ġaznawī. Aujourd'hui, on ne connaît avec certitude que la partie logique de cette œuvre. Il existe cependant un manuscrit, signalé par le P. Anawati et portant le titre *Kitāb al-Ḥikma al-mašriqīya li-Ibn-Sinā*, le livre de la philosophie orientale d'Avicenne⁽³⁵⁾. Nous avons reçu un microfilm de ce manuscrit, conservé à *Aya Sofya* (Istanbul) sous le n° 2403⁽³⁶⁾. Disons tout de suite que ce manuscrit traite de questions d'ordre physique et psychologique plutôt que d'ordre métaphysique.

Dans une de ses dernières lettres, Avicenne fait allusion à sa philosophie orientale. Il la nomme *al-Uṣūl al-mašriqīya*, que l'on peut traduire par *principia orientalia*, et *al-masā'il al-mašriqīya*, que l'on peut traduire par *problemata orientalia*. Avicenne, comme lui-même le dit dans cette lettre, savait ce qui était arrivé à ses livres. On lui avait écrit, dit-il, que l'on ne possédait aucune information sur une bonne partie de ses *problemata orientalia*. Il ajoute qu'*al-Ḥikma al-'aršīya* était une autre de ses œuvres perdues : bien que peu volumineuse, elle était d'une grande densité doctrinale⁽³⁷⁾.

Avicenne ne dit pas, il est intéressant de le noter, que sa *philosophie orientale* est anéantie, mais que l'on ne possède pas encore d'information sur le sort d'une bonne partie de cette œuvre. Des philosophes postérieurs à Avicenne ont été renseignés mieux que lui, mais la discussion sur *al-Ḥikma al-mašriqīya* n'a pas encore abouti à un résultat précis.

Un des points de départ, si l'on veut savoir ce que contenait la philosophie orientale, est la phrase suivante, relevée dans la lettre déjà mentionnée d'Avicenne : *wa-lī fī 'l-Uṣūl al-mašriqīya ǧawd 'aẓīm fī 'l-taškīk, tumma fī 'l-kašf*. (« Dans les 'Principia orientalia', j'ai un grand approfondissement en ce qui concerne l'analogie, et puis en ce qui concerne al-kašf »). M^{lle} Goichon, dans son *Lexique de la langue*

(35) Cf. G.C. ANAWATI, *Un manuscrit de la Hikma mashriqiyya d'Ibn-Sina*, in *Mémoires de l'Institut des Études orientales*, 1945, I, p. 164.

(36) Nous remercions *Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğüne-Istanbul* qui a bien voulu nous envoyer ce manuscrit. Nos remerciements vont aussi à M. le Professeur Sezgin (Frankfurt), qui nous a rendu possible l'obtention de ce microfilm.

(37) Si cette œuvre était considérée par Avicenne comme perdue, elle ne l'est pas pour nous. On en possède beaucoup de manuscrits et elle a été éditée et traduite en persan. Cf. Y. MAHDAWĪ, *Fihrist-i muṣannafāt-i Ibn-i Sinā*, Téhéran, 1954, pp. 75-76. La lettre que nous mentionnons ici a été éditée par BADAWĪ (*Aristū 'inda 'l-'arab*, Le Caire, 1947, pp. 245 sq.) et nous l'avons lue aussi en manuscrit (*Ms. Ldbg. 368*, pp. 27b sq.). Nos remerciements vont à la *Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Depot der Staatsbibliothek. Tübingen*, qui a mis ce manuscrit à notre disposition.

philosophique d'Ibn-Sina, ne donne pas la signification d'*al-kašf*. C'est chez as-Sayyid al-Ġurġānī⁽³⁸⁾ (1340-1413), que nous trouvons, parmi ses définitions (*at-ta'rifāt*), une définition d'*al-kašf*. La voici : « *al-kašf*, c'est le dévoilement de ce qu'il y a de problèmes cachés et de choses invisibles, dévoilement soit par l'existence soit par l'intuition »⁽³⁹⁾. Avicenne traitait donc, dans *al-Hikma al-mašriqiya*, de l'analogie et d'un dévoilement, *al-kašf*, soit existentiel, soit essentiel. De fait, on trouve, dans les dernières œuvres d'Avicenne, l'emploi d'*al-kašf* comme synonyme d'*al-mušāhada*, ce dernier terme signifiant *vue*⁽⁴⁰⁾. L'*al-mušāhada*, comme *vue* ou *vision*, est exercée par les facultés sensibles extérieures et intérieures⁽⁴¹⁾; comme *intuition*, elle appartient aux facultés les plus élevées de l'âme rationnelle⁽⁴²⁾.

(38) Cf. BROCKELMANN, *Geschichte ...*, G. II, p. 305.

(39) S. ĠURĠĀNĪ, *Ta'rifāt*, éd. anon., Istanbul 1265 H., p. 78. Pour ce qui concerne la démonstration par l'existence, cf. A.M. GOICHON, *La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne*, in *Mélanges Massé*, Téhéran, 1963.

(40) Cf. A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris, 1938, p. 165. IBN SĪNĀ, *al-Išārāt wa-t-tanbihāt, ma'a šarḥ Naṣraddīn aṭ-Ṭūsī*, 3 vol., éd. S. DUNYĀ, Le Caire, 1947, *La Mét.*, p. 842; trad. persane anon., éd. I. YĀRŠĀṬIR, Téhéran, 1955, p. 255; trad. franç. (*Livre des Directives et Remarques*) avec introduction et notes par A.-M. GOICHON, Beyrouth-Paris, 1951, p. 498. Voir aussi le commentaire d'aṭ-Ṭūsī, pp. 843 et spéc. p. 865 dans l'édition arabe des *Išārāt*. Comp. encore IBN-SĪNĀ, *Rasā'il*, *Epîtres*, éd. H.D. ULKEN, Istanbul, 1953, p. 40. Cf. aussi *ḥads*, un autre synonyme pour l'intuition intellectuelle, GOICHON, *Lexique ...*, p. 65.

(41) Cf. IBN-SĪNĀ, *aš-Šifā'* : *an-Nafs, Avicenna's de Anima*, éd. F. RAHMAN, Londres, 1959, pp. 167 et 195; *al-Ilāhīyāt, Métaphysique*, éd. G. ANAWATI ET ALI, Le Caire, 1960, pp. 247, 424 et 432; trad. franç. d'ANAWATI, Montréal, Inst. d'études médiévales, 1952, p. 80. Voir encore IBN-SĪNĀ, *al-Išārāt ...*, éd. arabe, *La Mét.*, pp. 350; aussi pp. 378, 870, 871, 874, 875, 883, 890, 891, etc. Comp. encore IBN-SĪNĀ, *Rasā'il*, ..., éd. ULKEN, pp. 46, 130 et 144; IBN-SĪNĀ, *an-Naḥāt*, éd. M.S. AL-KURDĪ, Le Caire, 1938, pp. 298 et 300.

(42) Par ex. dans ce contexte : « La perfection propre à l'âme raisonnable, c'est d'être un monde intellectuel dans lequel se dessine la forme du tout et l'ordre intelligé dans le tout et le bien effluent dans ce but, commençant à l'origine du tout, parvenant jusqu'aux substances nobles spirituelles absolues ... et ainsi jusqu'à ce qu'elle achève en elle-même toute la disposition de l'être. Elle se transforme alors en un monde intelligible au monde existant tout entier, contemplant (*mušāhidatan*) ce qui est le beau absolu, le bien absolu et la beauté et le vrai absolu, s'unissant à lui, s'imprimant de son modèle et sa disposition marchant dans sa voie et devenant de sa substance ». IBN-SĪNĀ, *aš-Šifā'*, ..., *la Métaphysique*, pp. 425-426; trad. franç., p. 75. Comp. ID., *an-Naḥāt*, ..., p. 293; la trad. latine de CARAME porte *intuitive percipiendo*, pour le mot qui nous intéresse ici : voir p. 231. L. GARDET voit, comme l'éditeur d'*an-Naḥāt*, une sorte d'identité ontologique et panthéiste dans ce passage. Cf. *La connaissance mystique ...*, pp. 20-21. A.-M. GOICHON traduit par *voyant intuitivement* l'expression arabe *yušāhidu-hā*. Cf. *al-Išārāt*, ..., p. 334; trad. franç., p. 312. Le commentateur d'Avicenne, aṭ-Ṭūsī, dit qu'*al-mušāhada* est une

C'est donc, entre autres, le caractère intuitif qui différencie la philosophie orientale d'Avicenne de la philosophie grecque. Une telle intuition est présentée, dans les *Išārāt*, comme conditionnée par des lois de la nature et du monde intelligible (43). Avicenne dit, par exemple, que « l'expérience et le raisonnement s'accordent à prouver qu'il appartient à l'âme humaine d'obtenir de l'invisible quelque faveur dans l'état de sommeil. Rien n'empêche donc quelque chose de semblable de se produire dans l'état de veille, à moins que, pour un motif quelconque, cette faveur soit supprimée ou qu'elle puisse être enlevée » (44). Ceux qui cherchent l'intuition sont *ahl al-mušāhada*, c'est-à-dire ceux qui se livrent à la constatation intellectuelle et intuitive (45), ou encore *rāsīhīn fī 'l-ḥikma al-muta'ālīya*, c'est-à-dire ceux qui sont fermes dans la sagesse d'en-haut (46) et qui ne choisissent pas la connaissance pour la connaissance, mais bien pour l'objet connu (47).

La sagesse péripatéticienne, dit le commentateur de la sagesse d'en-haut, aṭ-Ṭūsī, était purement discursive, tandis que celle d'Avicenne s'achève, avec le discours et l'observation, *ma'a 'l-baḥṭ wa-'n-nazar*, par l'intuition *bi-'l-kašf* (48). C'est d'ailleurs par l'intuition que « les idées d'être, de chose, de nécessaire, s'esquissent dans l'âme en tout premier lieu » (49).

C'est par l'intuition que notre philosophe, avant de la définir, saisit

sorte d'*al-idrāk*, une saisie tant sensible qu'intelligible. Pour ce qui concerne l'appartenance d'*al-mušāhada* à la faculté la plus sublime de l'âme, cf. *al-Išārāt*, ..., p. 366; trad. franç., pp. 326-327; *Rasā'il*, ..., éd. d'ULREN, pp. 46 et 53, etc. Cf. aussi GOICHON, *Lexique* ..., p. 165.

(43) Cf. tout le dixième livre des *Išārāt* ..., spéc. pp. 866 sq., avec les commentaires d'aṭ-Ṭūsī. Cf. aussi A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée avicennienne*, in *Arch. inst. hist. sc.*, 1952, t. 31, p. 301.

(44) IBN-SINĀ, *al-Išārāt* ..., p. 861; trad. franç., p. 506.

(45) IBN-SINĀ, *al-Išārāt* ..., p. 841; trad. franç., p. 498.

(46) IBN-SINĀ, *al-Išārāt* ..., p. 864; trad. franç., p. 508. Dans son commentaire, aṭ-Ṭūsī dit que la philosophie d'Avicenne, faisant la synthèse entre la constatation par l'observation et le raisonnement et la constatation par l'intuition, est supérieure à la philosophie péripatéticienne. GOICHON fait un rapprochement entre Avicenne et Kant, entre la logique orientale d'Avicenne et la logique moderne de l'Occident. Cf. *L'unité de la pensée* ..., pp. 293 et 298.

(47) Cf. IBN-SINĀ, *al-Išārāt* ..., p. 841; trad. franç., p. 498.

(48) Cf. *ibidem*, p. 865.

(49) IBN-SINĀ, *aš-Šifā'*, ..., la *Mét.*, p. 29; trad. franç., p. 22. Pour ce qui concerne la théorie de l'univocité de Duns Scot et la théorie de l'analogie de Thomas d'Aquin, à partir de l'idée d'être chez Avicenne, cf. A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée* ..., p. 295.

l'existence de l'âme. Il explique cette intuition par une allégorie précartésienne⁽⁵⁰⁾. L'intermédiaire de l'observation et de la recherche permet la présentation à l'esprit des dérivés et des propriétés de la chose à définir et ce, dans des circonstances différentes, pour permettre à l'intelligence de saisir par intuition la définition qui, en fait, est la vérité de la chose saisie dans son existence⁽⁵¹⁾.

Ibn-Ṭufail († 581 h./1185 A.D.) et Averroès († 595 h./1198 A.D.) ont transmis à l'Occident des extraits de la philosophie orientale d'Avicenne. C.A. Nallino a fait en 1923 une enquête historique approfondie, allant d'Ibn-Ṭufail et d'Averroès jusqu'à De Boer (1921)⁽⁵²⁾. Devant l'alternative où la « philosophie orientale » est

(50) « Que l'un de nous soit créé d'un coup et créé parfait. Mais ses yeux sont voilés et ne peuvent voir les choses extérieures. Il fut créé planant dans l'air ou plutôt dans le vide, afin que ne le heurtât pas la résistance de l'air qu'il pourrait sentir. Ses membres sont séparés, donc ne se rencontrent ni ne se touchent. Puis il réfléchit et se demande si sa propre existence est prouvée. Sans avoir aucun doute, il affirmerait qu'il existe ... ». IBN-SINĀ, *al-Šifā'*, ..., *de anima*, éd. F. RAHMAN, ..., p. 16. La trad. franç. est de A.-M. GOICHON, cf. *L'unité de la pensée* ..., pp. 293-294; voir aussi du même auteur : *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 2^e éd., Paris, 1951, p. 96. Pour le rapprochement entre Avicenne, Descartes et Leibniz, cf. B. CARRA DE VAUX, *Avicenne* (Collection des grands philosophes), Paris, 1900, p. 272; E. TROILO, *Avicenna-filosofo...*, p. 11; G. FURLANI, *Avicenna, Barhebreo e Cartesio*, in *Rivista degli Studi Orientali*, 14, 1934, pp. 21-30; ID., *Avicenna ed il 'cogito ergo sum' di Cartesio*, in *Islamica*, 1927, t. 3, pp. 53-72.

(51) Cf. IBN-SINĀ, *Manṭiq al-mašriqiyyīn*, ..., p. 137; *al-Išārāt* ..., pp. 864 sq. Cf. A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée* ..., p. 303.

(52) Cf. C.A. NALLINO, *Filosofia « orientale » od « illuminativa »* ..., in *Raccolta* ..., pp. 218-256.

Les secrets de la philosophie orientale, « asrār al-Ḥikma al-mašriqiya », qu'Ibn Ṭufail voulait incorporer dans son livre « *Ḥayy Ibn Yaḳzān* », vivens filius vigilantis, sont passés à l'Occident par les traductions latines de G. PICO (1463-1494) et de E. Pocock junior (1671), par la traduction française de Léon GAUTHIER (1900) et par la traduction espagnole d'A. GONZÁLES PALENCIA (1934).

Jusqu'au XIX^e siècle, on interprétait la « philosophie orientale » comme une philosophie des peuples orientaux. A partir de A. THOLUCK (1826), de E.B. PUSEY (1835) et de S. MUNK (*Mélanges* ..., 1859) jusqu'à DE SLANE (1868) on a compris la philosophie orientale d'Ibn Sinā et d'Ibn Ṭufail comme une philosophie illuminative. En 1884 DERENBURG (*Les manuscrits arabes de l'Escorial*) interprétait la philosophie orientale comme une philosophie spiritualiste. A.F. MEHREN, par sa publication des œuvres inédites d'Avicenne, en quatre fascicules allant de 1889 à 1899, sous le titre *Traité mystiques d'Avicenne*, apporta une explication mystique à la philosophie orientale. GOLDZIEHER (1909) revint à l'explication de l'« oriental » comme « morgenländische » et « östliche Weisheit ». L. GAUTHIER (1900), M. HORTEN (1912), ASÍN PALACIOS (1914), Cl. HUART (1916) et DE BOER (1921), au contraire, prirent position pour une philosophie

comprise soit comme une philosophie illuminative soit comme une philosophie propre à l'Orient, Nallino opte pour la seconde solution. Avicenne étant iranien, on a logiquement pensé à une philosophie d'origine iranienne. Mais Suhrawardī d'Alep († 1191) un autre philosophe iranien, assassiné dans la citadelle d'Alep, a revendiqué pour lui-même le privilège d'avoir ressuscité l'ancienne philosophie iranienne⁽⁵³⁾. Ce fut alors H. Corbin qui, dans ses études sur Suhrawardī, le fondateur de la doctrine illuminative, *Hikmat al-išrāq*, rouvrit le débat⁽⁵⁴⁾. Corbin reconnaît que, linguistiquement, Nallino a parfaitement raison d'appeler l'œuvre d'Avicenne « orientale », et non « illuminative ». Mais il n'admet pas qu'il s'agit là d'une philosophie non grecque, bien qu'Avicenne, dans l'introduction de la *Logique des Orientaux*, oppose *expressis verbis* les Orientaux aux Occidentaux et aux Grecs. D'après Corbin, la philosophie grecque orientalisée devint la philosophie illuminativo-mystique de l'Orient. La philosophie « orientale » d'Avicenne est comprise dans cette philosophie illuminativo-mystique, d'origine néoplatonicienne, zoroastrienne et ismaélienne, car elle est une philosophie mystique par excellence⁽⁵⁵⁾. Corbin admet que le terme « orientale », *mašriqīya*, désignant l'œuvre d'Avicenne, ne peut être confondu avec le terme « illuminative », *mušriqīya* et *išrāq*, désignant l'œuvre de Suhrawardī ; mais, dit-il, « si l'on prétend répéter [présenter] d'un côté l'œuvre suhrawardienne comme 'illuminative', et de l'autre côté l'œuvre avicennienne comme 'orientale', comme si l'une n'avait rien à voir avec l'autre, la tournure du débat change alors complètement »⁽⁵⁶⁾.

Au congrès de Volta en 1956, H. Corbin rangeait Avicenne parmi

illuminative. É. GILSON enfin (*La Philosophie au Moyen Age*) prenait position pour la mystique. Voir, en outre, E. TROILO, *Avicenna-filosofo ...*, pp. 29 sq.

(53) Cf. H. CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*, Téhéran, 1946, p. 22.

(54) Cf. *ibidem*, p. 21 ; ID., *Sihābaddīn Yahyā as-Suhrawardī : Opera metaphysica et mystica*, edita et prolegomenis instructa, Istanbul, Bibliotheca Islamica 16, 1946 ; II/1. *Prolegomènes* en français et édition critique, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952, pp. 36 sq.

(55) Cf. *ibidem*, pp. 37 sq.

(56) H. CORBIN, *Prolegomènes ...*, p. 37. « Mais on peut dire, sans paradoxe, que le successeur d'Avicenne, ce fut Sohrawardī, non pas en ce sens qu'il incorpora à ses propres livres certains éléments de la métaphysique avicennienne, mais en ce sens qu'il assumait à son tour le projet de « philosophie orientale » ... Ce projet, Sohrawardī le réalisera en ressuscitant la philosophie ou la théosophie de la Lumière de l'ancienne Perse ». H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, p. 29.

les gnostiques (57). En ce qui concerne les sources des deux philosophes iraniens, Avicenne et Suhrawardī, Corbin dit qu'elles sont les mêmes, avec cette différence qu'Avicenne ne les avait pas épuisées, tandis que Suhrawardī les a exploitées totalement (58). « Aussi bien, dit-il, les deux œuvres ensemble ont-elles donné au génie philosophique iranien son empreinte la plus originale » (59). Et, dans son histoire de la philosophie islamique (1964), H. Corbin s'appuie sur l'article de S. Pines (60) pour dire : « c'est la doctrine de la survie qui aurait caractérisé au premier chef, quant à son fond, la 'philosophie orientale' » (61). Parmi les *Récits* d'Avicenne, où celui-ci aurait repris ou projeté le dessein de sa philosophie orientale, il y a trois *Récits mystiques* : le *Récit de Ḥayy Ibn Yaqzān, Vivens filius vigilantis*; le *Récit de l'Oiseau* et enfin le *Récit de Salaman et Absal* (62). Les trois *Récits* ont pour thème — toujours selon H. Corbin — « le voyage vers un Orient mystique, introuvable sur nos cartes, mais dont l'idée émerge déjà dans la Gnose » (63).

En 1947, 'A. Badawī publiait un recueil de textes inédits (64), dans l'introduction duquel il identifie avec *Kitāb al-inṣāf* la philosophie orientale d'Avicenne (65). Or le *Kitāb al-inṣāf wa-l-intiṣāf, Livre du jugement impartial et de l'équitable répartition*, qui comprenait vingt volumes et qui échappa en partie « à la destruction qui fut l'une des conséquences des pillages effectués du vivant même de l'auteur » (66), ne s'écartait pas du tout de la philosophie grecque. Car « le jugement impartial était rendu sur les disputes entre les occidentaux, représentés par les commentateurs grecs d'Aristote, et les orientaux, péripatéticiens de Bagdad » (67). Ainsi l'éditeur arabe Badawī identifie les « orientaux », cités maintes fois dans l'œuvre d'Avicenne, avec les péripatéticiens de Bagdad.

En 1951, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, M^{lle} Goichon traduisit son *Kitāb al-iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, dans l'introduction duquel

(57) Cf. E. TROILO, *Avicenna-filosofo ...*, p. 33, note 3.

(58) Cf. H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954, pp. 5-6.

(59) H. CORBIN, *Avicenne et le récit ...*, p. 6.

(60) S. PINES, *La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, in *Arch. d'Hist. doct. et litt. du M.A.*, 1952-53, XIX-XX, pp. 5-37.

(61) H. CORBIN, *Histoire ...*, p. 242.

(62) Cf. *ibidem*, p. 242-243.

(63) *Ibidem*, p. 242.

(64) *Aristū 'inda 'l-'arab*, Le Caire, 1947.

(65) Cf. *ibidem*, introd., pp. 26 sq.

(66) A.-M. GOICHON, dans l'introduction d'IBN-SINĀ, *Livre des Directives ...*, p. 2.

(67) ID., *ibidem*, p. 3.

elle reprend la question concernant la philosophie orientale. Elle fait, tout comme Y. Maḥdawī⁽⁶⁸⁾, une double distinction : d'une part, entre *Kitāb al-inṣāf* et *al-Ḥikma al-mašriqīya*, et, d'autre part, entre les Orientaux jugés par Avicenne comme des ignorants dans la première œuvre, et les Orientaux de la philosophie orientale. Les péripatéticiens bagdadiens sont, comme le veut Badawī, des orientaux ; mais ils sont désignés comme des ignorants « dont la sottise ne permet pas à Ibn Sina de garder plus longtemps le silence sur les réflexions mûries dans son esprit. Orientaux par rapport aux Grecs, ils le sont, bien sûr. Incarnent-ils 'la sagesse orientale' ? C'est une autre question »⁽⁶⁹⁾.

Après avoir passé en revue les interprétations d'autres auteurs sur la philosophie orientale d'Avicenne, M^{lle} Goichon, refusant de réduire la philosophie orientale d'Avicenne à une philosophie péripatéticienne de Bagdad, ou à une philosophie néoplatonicienne de Bagdad, ou encore à « un glissement en faveur d'une pure tradition plotinienne »⁽⁷⁰⁾, veut trouver les racines de la philosophie orientale dans une tradition philosophico-scientifique iranienne⁽⁷¹⁾. Pour ceux qui s'adonnaient à la philosophie grecque, qu'elle soit péripatéticienne, néoplatonicienne ou plotinienne, Avicenne avait écrit *aš-Šifā'* et d'autres livres ; mais « pour les disciples et les amis qui avaient partagé toute sa pensée et connaissaient par conséquent la valeur de l'esprit scientifique, il écrira la Philosophie orientale »⁽⁷²⁾. Cette philosophie est celle de l'Iran, car « une tradition scientifique de plus de sept siècles donnait à Ibn Sina quelque droit de considérer ce patrimoine comme persan. Le reste du monde arabe ne pouvait rien offrir de semblable »⁽⁷³⁾. Toute l'introduction (74 pages) que M^{lle} Goichon donne à sa traduction des *išārāt* est à lire, car elle essaie de montrer pourquoi la « philosophie orientale » d'Avicenne « aurait sans doute révélé une pensée singulièrement proche de celle de notre Renaissance »⁽⁷⁴⁾.

(68) Cf. Y. MAHDAWĪ, *Fihrist-i ...*, pp. 80-89.

(69) A.-M. GOICHON, dans l'introduction de *Livre des Directives ...*, pp. 3-4.

(70) L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, in *Rev. Thomiste*, 1939-45, pp. 537-575 et 693-742, p. 539.

(71) Cf. *Livre des Directives ...*, pp. 4-11. « Les Orientaux, à notre avis, sont les médecins et, plus largement, les scientifiques de tradition persane qui débordent, par leur méthode scientifique de pensée, les cadres de la logique aristotélicienne », A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée ...*, p. 306.

(72) A.-M. GOICHON, *Introd. du Livre des Directives ...*, p. 18.

(73) *Ibidem*, p. 12.

(74) *Ibidem*, p. 68.

L. Gardet avait déjà, en 1939, relevé une doctrine de l'« univocité de l'être » dans la philosophie orientale ⁽⁷⁵⁾; M. Gilson y avait trouvé, au contraire, « une certaine analogie de l'être » et M^{lle} Goichon n'a pas manqué de nous la montrer ⁽⁷⁶⁾. Nous avons vu, en effet, qu'Avicenne avait traité de l'analogie dans sa philosophie orientale. Les plus récentes études de Gardet cherchent à interpréter la philosophie orientale d'Avicenne comme une mystique intellectualiste puisant ses éléments dans l'islamisme, le plotinisme et l'aristotélisme ⁽⁷⁷⁾. L. Massignon voit dans cette philosophie une mystique orientale comme celle d'al-Hallāğ; il ajoute cependant qu'Avicenne « est occidental et non oriental du commencement jusqu'à la fin » ⁽⁷⁸⁾.

En 1952-53, S. Pines reprend la question de la philosophie orientale. Pour lui, les adversaires bagdadiens qu'Avicenne désigne comme Occidentaux, dans l'introduction de sa *Logique des Orientaux*, ne seraient que des péripatéticiens chrétiens de Bagdad ⁽⁷⁹⁾. Ceux-ci seraient, dans l'esprit d'Avicenne, « les représentants d'une tradition remontant au péripatétisme des commentateurs grecs, qui évidemment pouvaient eux aussi être qualifiés d'Occidentaux » ⁽⁸⁰⁾. Ces péripatéticiens chrétiens remontent, d'autre part, à l'école iranienne de *Gundishapur* ⁽⁸¹⁾, alors que, pour M^{lle} Goichon, c'est la philosophie orientale d'Avicenne qui remonterait à cette même école ⁽⁸²⁾. S. Pines

⁽⁷⁵⁾ L. GARDET, *Quelques aspects ...*, p. 62.

⁽⁷⁶⁾ Cf. A.-M. GOICHON, Introduction du *Livre des Directives ...*, p. 22.

⁽⁷⁷⁾ Cf. L. GARDET, *La connaissance mystique chez Avicenne et ses présupposés philosophiques*, Le Caire, Inst. franç. d'Arch. or., 1952, pp. 10, 13 et 17; « nous avons donc à la fois chez Ibn Sina un double souci : ne rien laisser en dehors de l'explication rationnelle et déterministe du monde, et cependant ne rien refuser des apports religieux traditionnels. Mystique intellectualiste qui affirme, par la double dialectique de l'intelligence et de l'amour (ontologique), la possibilité naturelle pour l'âme humaine de contempler la Vérité première elle-même, et d'acquérir par là des pouvoirs, extraordinaires sans doute au sens étymologique, mais qui ne dépassent point, eux non plus, les forces de la nature » (p. 52). Voir aussi pp. 53 sq. et p. 66, pour les sources d'Avicenne en mystique. Cf. encore du même auteur, *Quelques réflexions sur la place du 'ilm al-Kalām dans les « Sciences religieuses » musulmanes*, in *Arabic and Islamic Studies in honor of H.A.R. Gibb*, éd. par G. MAKDISI, Leiden, 1965, p. 159; *Quelques aspects ...*, pp. 539-562; *Avicenne et le problème de sa philosophie orientale*, in *Revue du Caire*, 1951, t. 27, pp. 13, 17, 18, etc.

⁽⁷⁸⁾ L. MASSIGNON, *Avicenne et les influences orientales*, in *Revue du Caire*, 1951, t. 27, pp. 10-11.

⁽⁷⁹⁾ Cf. S. PINES, *La philosophie orientale ...*, p. 26.

⁽⁸⁰⁾ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁽⁸¹⁾ Cf. *ibidem*, p. 26.

⁽⁸²⁾ Cf. A.-M. GOICHON, Introduction du *Livre des Directives ...*, p. 11.

n'accepte pas l'assertion d'Avicenne, dans la *Logique des Orientaux*, selon laquelle il y aurait une tradition non grecque dans sa philosophie : « c'est que nulle part dans les écrits connus d'Avicenne ... on ne discerne de trace de l'influence d'une tradition de ce genre Aucun indice ne permet de supposer que cette tradition localisée dans l'extrême ouest de l'aire de la civilisation iranienne avait été ressuscitée après une éclipse de plusieurs siècles par Avicenne, originaire d'une région située à l'extrême est de cette aire Pourquoi ce recours à une tradition inexistante ? » (83).

En 1952 également, un groupe d'érudits commença la publication de l'*aš-Šifā'* (84). Dans l'introduction de la *Métaphysique*, I. Madkour prend position contre l'opinion que la philosophie orientale d'Avicenne comportait des idées nouvelles non exposées dans ses autres écrits (85).

En 1954, dans un petit article d'information sur le millénaire d'Avicenne à Téhéran, le P. Anawati déclare que « nous ne pouvons que confesser avec toute sincérité qu'Avicenne est profondément iranien ..., et ce, tant selon le sang, la mentalité et la méthode, que selon la religion même » (86).

En 1955, E. Troilo a repris la question (87). Il critique sévèrement les interprétations de H. Corbin, citées ci-dessus. Il refuse absolument de considérer Avicenne comme un philosophe scolastique ou mystique. « Se, dunque, Avicenna non puo qualificarsi e non è nè Scolastico nè Mistico, come voleva e vorrebbe tuttora una pregiudicata tradizione, che cosa egli è, nella prospettiva filosofica ? Basta rispondere semplicemente : Filosofo ... Avicenna Filosofo è puro Filosofo » (88). Les analyses faites par Troilo sont très intéressantes et elles sont basées sur une riche documentation historique. Il fait voir comment Avicenne, par sa philosophie orientale plutôt que par celle destinée au public, rejoint en Occident le courant franciscain (*Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Roger Bacon, Duns Scot*) pour parvenir à s'affirmer dans l'averroïsme de l'école de Padoue et de l'école de Bologne (89). Avec

(83) S. PINES, *La philosophie orientale ...*, pp. 29, 30 et 32. Contre Pines, nous avons vu dans les pages qui ont précédé qu'une telle tradition existait.

(84) Cf. AVICENNE, *aš-Šifā'*, ..., ed. ANAWATI ET ALII, Le Caire, 1960.

(85) Cf. pp. 22-25.

(86) G.C. ANAWATI, *Mihraǧān Ibn-Sinā ji Tahrān*, in *Haqlunā*, 1954, t. 9, p. 4.

(87) *Avicenna-filosofo ...*, pp. 25-40.

(88) *Ibidem*, p. 36.

(89) Cf. *ibidem*, pp. 41-63.

Pietro Pomponazzi, le caractère antiscolastique d'Avicenne s'actualiserait durant la Renaissance ⁽⁹⁰⁾.

Telles sont les différentes explications de la « philosophie orientale » d'Avicenne. Des orientalistes et des philosophes, des scolastiques et des antiscolistiques, des Orientaux, Iraniens et Arabes, se sont engagés dans cette question sans aboutir à une conclusion décisive. La fin que Nallino croyait avoir imposée à la controverse n'était qu'un commencement pour Corbin et Badawī. Ni l'un ni l'autre de ceux-ci n'a pu satisfaire Troilo et Goichon. Badawī n'a pas pu davantage gagner Mahdawī, l'auteur de la bibliographie d'Ibn-Sinā publiée en persan en 1954. S'inspirant des successeurs d'Avicenne et utilisant donc des sources orientales, Mahdawī ne peut accepter l'identification que Badawī avait faite entre les « Orientaux » et les péripatéticiens de Bagdad ⁽⁹¹⁾. De même, l'identification que Pines avait faite entre les « Occidentaux » et les péripatéticiens chrétiens de Bagdad, ne fait que réduire les Orientaux et les Occidentaux à des Orientaux de Bagdad, musulmans et chrétiens. Tout cela, Pines le remarque, pour ne pas avoir recours à une tradition iranienne, dont M^{lle} Goichon affirmait l'existence et que lui-même niait. Si Pines ne savait pas grand-chose concernant l'école de Gundīšāpūr, c'est une lacune de sa part, car la tradition scientifique iranienne de cette école a pu parvenir à Bagdad et même

⁽⁹⁰⁾ Cf. *ibidem*, pp. 64 sq. Voir aussi R. ARNOU, *Autour d'Avicenne*, in *Gregorianum*, 1929, t. 10, p. 146. Presque dans le même esprit que Troilo, Ernst Bloch, le philosophe allemand qui aime se faire appeler « marxiste schellingien », cherche à expliquer comment la philosophie orientale d'Avicenne fut comprise à tort dans la perspective dominicaine, alors qu'elle devait être comprise comme une philosophie de gauche, dont le mouvement va d'Aristote à Spinoza. La gauche d'Aristote, *eductio formarum ex materia*, aurait, selon Bloch, traversé Straton ⁽⁹¹⁾, Alexandre d'Aphrodise, Alkindi et Alfarabi, aurait fait un long séjour chez Avicenne (*materia absoluta*), serait repartie, avec une vigueur nouvelle, pour traverser Avicbron (*materia universalis*), Averroès et Ibn-Tufail, pour atteindre enfin David de Dinant (*Deus, hyle et mens una sola substantia sunt*), le médecin Pietro d'Abano, Giordano Bruno (*Natura naturans*) et Spinoza (*Deus sive natura, res extensa, res cogitans*) ⁽⁹²⁾.

⁽⁹¹⁾ « Straton, der den Beinamen des 'Physikers' führte, gab dem Aristotelismus die früheste naturalistische Umbiegung, sodann aber brachte der erwähnte grosse spätantike Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias jenen Zuschlag der höchsten Potenz zur Materie in Gang, der, wie man sehen wird, bei Avicenna den Stoff überall mit Wirkform versehen zeigt und ebenso jede Wirkform mit Stoff ... », E. BLOCH, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, 2^e éd., Frankfurt, Suhrkamp, 1963, p. 32.

⁽⁹²⁾ Cf. *ibidem*, pp. 25, 27, 30-34 et 60.

⁽⁹³⁾ Cf. Y. MAHDAWĪ, *Fihrist-i ...*, pp. 80-89.

à l'extrême est de l'aire iranienne (94). Pour ce qui concerne des indices qu'Avicenne aurait eu contact avec cette tradition, il faut répondre : Avicenne n'a-t-il pas eu « l'heureuse fortune d'utiliser une des plus riches bibliothèques de l'époque, celle de Nūḥ Ibn Manṣūr, l'émir de Buḥārā, héritier de la gloire des sassanides » (95) ? N'y a-t-il pas lu, comme il ressort de son autobiographie, des livres des anciens dont personne n'avait entendu parler (96) ? De plus, n'a-t-il pas traduit du moyen iranien en nouvel iranien une œuvre inconnue de nous (97) ? Ibn al-Muqaffa' avant Avicenne et Suhrawardī après lui, ne furent-ils pas tués par l'orthodoxie pour leur déclaration explicite de l'attachement qu'ils portaient à l'iranisme préislamique ? Pourquoi donc exiger cet aveu téméraire d'Avicenne, alors qu'il dit que le public ne peut supporter la vérité et qu'il a dû répondre à des problèmes philosophiques parfois avec un masque (bi-l-miqna') (98), parfois par allusion (bi-l-iṣāra) (99) et parfois même il s'est dispensé de répondre (100). Pourquoi faut-il croire à une éclipse de la culture iranienne par celle de l'Islam, alors qu'Avicenne est né en 978 (101) et que « l'an 978 était, d'après les livres zoroastriens, regardé comme 'an du salut', cela veut dire comme an où les Arabes avec leur nouvelle religion

(94) Cf. Karl HUMMEL, *Die Anfänge der iranischen Hochschule ...*, 1963, p. 9.

(95) I. MADKOUR, dans la préface de l'édition arabe d'*al-Šifā'*, ..., p. 8.

(96) Cf. M. WEISWEILER, *Avicenna und die iranischen ...*, p. 50.

(97) Le « *Tzafar-nameh, Liber victoriae. Quaestiones Anushirawani [regis Persarum illustris], ad quas Buzurjamahr lingua Persarum antiquiore Pehlevica responsa dare fingitur. Anushirawan ea digessit. Sergius Nuh Ben Mansur [Samanida] wezirum Ibn Sina librum in linguam Persarum recentiorem transferre jussit, [a quo translatus est]* ». H. ḤALĪFA, *Lexicon bibliographicum ...*, IV, p. 175. Cf. aussi Y. MAHDAWĪ, *Fihrist-i ...*, p. 281. Nous sommes d'avis qu'Avicenne avait au moins 18 ans, lorsqu'il a traduit ce livre, et qu'il avait 16 ans lorsqu'il entra au service des Samanides. Deux ans furent suffisants pour qu'il ait pu apprendre l'écriture péhlévique.

(98) Badawī (*Aristū 'inda 'l-'arab*, ..., pp. 245 sq.) lit ce terme bi-l-muqni', dont la signification serait « en satisfaisant ». Or la lecture de Badawī ne peut être correcte, car l'intention d'Avicenne est exprimée dans la même lettre que Badawī a éditée (cf. *supra*, note 37). Avicenne dit « ce qu'il me fut possible de découvrir, je l'ai fait parfois spontanément ('afwan) et parfois derrière un voile (warā'a ḥiḡāb) ». *Ibidem*.

(99) Cf. *ibidem*.

(100) Cf. *ibidem*.

(101) La date 980 que l'on donne pour la naissance d'Avicenne ne peut être correcte, car Avicenne dit qu'il avait 22 ans lorsqu'il perdit son père et lorsque le royaume samanide fut renversé. Ces événements avaient poussé Avicenne à quitter Buḥārā pour s'en aller chez Ḥawārizmšāh 'Alī Ibn Ma'mūn (997-1000). L'histoire fixe le renversement des Samanides vers 1000 A.D. Par conséquent, nous déduisons très facilement la date exacte de la naissance d'Avicenne : 1000 moins 22 font 978. Un homme peut oublier

seraient expulsés » (102). S. Pines doit comprendre pourquoi Avicenne a dû déguiser sa pensée, s'il connaît quelque chose sur l'opposition orthodoxe de son temps. Si l'on veut trouver des indices de l'ancienne théosophie iranienne et de la tradition scientifique de Gundišāpūr dans l'œuvre d'Avicenne, il ne faut pas chercher à réduire tout à la science et à la philosophie grecques (103).

Si la philosophie de l'Iran a pu « orientaliser » l'esprit grec de Platon, d'un Numénios et, par voie de conséquence, d'un Plotin (104), il ne faut pas nécessairement réduire la philosophie orientale d'Avicenne à la philosophie grecque plutôt qu'à celle de l'Iran.

Avant de terminer, n'oublions pas de citer M. Nicholas Rescher (105) qui appelle tous les adversaires d'Avicenne, Occidentaux, et tous ses partisans, Orientaux. Tout en critiquant l'œuvre de M. Rescher, J. van Ess lui donne en partie raison : « etwas wahres ist wohl schon daran ; nur wird man, wenn man die mehrdeutigen Begriffe 'östlich' und 'westlich' beibehalten will, alle 'Westler' zu 'Ostlern' und alle 'Ostler' zu 'Westlern' umfärben müssen. — Hinzu kämen einige kleinere Korrekturen » (106).

Aux origines de la notion de participation

La doctrine de la participation est au centre de la métaphysique d'Avicenne et elle constitue une des clés de son système. On retrace d'ordinaire l'origine historique de cette doctrine en remontant jusqu'à Platon, mais elle est bien antérieure à Platon, puisqu'on la rencontre déjà dans le système de Zoroastre. Or, non seulement Platon a subi

beaucoup d'événements, mais il est presque incroyable qu'il ne sache pas l'âge qu'il avait à la mort de son père. En acceptant la date 980 pour la naissance d'Avicenne, nous mettons en cause beaucoup de données de l'autobiographie d'Avicenne et des historiens.

(102) C. REMPIS, *Qui est l'auteur du Zartushtnameh ?* in *Mélanges Massé*, Téhéran, 1963, p. 341. Pour ce qui concerne des écrits philosophico-scientifiques composés en Pahlavi avant et après l'avènement de l'Islam, cf. J.C. TAVADIA, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, 1956, pp. 36 sq. ; C.A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per tramite pehlevica*, in *Browne Festschrift* (1922), pp. 345-363.

(103) Avicenne a eu même plusieurs amis zoroastriens ou d'origine zoroastrienne, comme il ressort de la reconstitution de sa vie.

(104) Cf. *ci-dessus*.

(105) Nicholas RESCHER, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, p. 76.

(106) J. VAN ESS, dans son compte rendu sur l'œuvre précédente, in *Erasmus*, vol. 17, n° 9-10, 1965, p. 260.

l'influence du sage iranien et a donc pu lui emprunter cette doctrine, mais Avicenne lui-même n'est sans doute pas resté indifférent à la pensée du maître qui avait illustré le pays de ses ancêtres. On songe naturellement à Zoroastre et à son école lorsqu'on lit, dans la *Logique des Orientaux* : « et il s'en fallut de peu que les sciences ne nous vinsent sans passer par les Grecs » (107).

Dans l'*Avesta* (108), le livre sacré des Perses, basé sur la doctrine de Zoroastre, nous avons trouvé un grand nombre d'applications du terme *baga* et de ses dérivés, comme, par exemple, *vī-baga*, *vī-baxš*, etc., et des dérivés du verbe *vaéd-*, tous signifiant la participation (109).

Il est frappant de noter que la structure étymologique du terme *vī-baxš* est la même que celle du terme grec *μέθεξις* (110). Nous notons encore que, dans les écrits philosophiques en syriaque, on a traduit le mot grec par *šautaputa* (111). Or, c'est par le même terme que les écrits apologétiques syriaques reprochaient à la communauté zoroastrienne d'avoir fait participer la créature au Créateur (112). Est-ce là

(107) AVICENNE, *Manṭiq al-maṣriqiyīn*, ..., voir le prologue. Comp. A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée* ..., p. 305.

(108) Abraham Hyacinthe Anquetil du Peron a introduit l'étude de l'*Avesta* en Occident par son livre : *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, 2 vol., Paris, 1771. Pour les renseignements bibliographiques sur cet ouvrage, on consultera p. ex. A.V.W. JACKSON, *Zoroastre the Prophet of Ancient Iran*, New York, 1928; H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, deutsch von H.H. SCHAEFER, Leipzig, 1938; H. HUMBACH, *Die Gathas des Zarathustra*, 2 vol., Heidelberg, 1959; M. MOLE, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963 et G. WIDENGBEN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.

(109) Cf. CHR. BARTHOLOMAE, *Altperisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904, s.v.; W. GEIGER, *Handbuch der Avestasprache*, Erlangen, 1879, voir l'index; H.S. NYBERG, *Die Religionen* ..., p. 159.

(110) Le préfixe avestique « *vī* » correspond sémantiquement au préfixe grec « *ἀπό* » ou « *μετά* », et « *baga* », comme substantif signifie Dieu, mais comme verbe, il signifie « *ἔχει* », « *inne haben* », « *Anteil haben an* », « *austeilen an* », « *zuteilen* », etc. Cf. BARTHOLOMAE, *ibidem*. Le terme « *bago-baxta* », constitué par « *baga* » en tant que substantif et en tant que verbe, indique la participation de Dieu. Pour ces termes et leurs applications, cf. AVESTA, Vd. 2; 19.27; 5.8; 7.52; 21.1, etc. Y. 10.13; 10.16; 11.1; 18.7; 19.3; 19.5; 19.6; 20.5; 21.5; 27.13; 27.15; 31.10; 32.8; 33.10; 47.5; 55 et 55.7 etc. Yt. 6.1; 7.3; 8.34; 8.35; 8.47; 10.108; 13.13; 15.1, etc. F. 16-46.

(111) Comme « *μέθεξις* », « *šautāpūtā* » signifie aussi « *κοινωνία* ». Cf. A. BAUMSTARK, *Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig, 1900, p. 149, et pp. 11-12 du texte syriaque.

(112) Cf. les discussions entre Givargis, un prêtre chrétien, et Rad, un prêtre zoroastrien, dans *Taš'iṭā d-Mār Yābāllahā*, éd. BEDJAN, Paris, 1895, pp. 528 sq.

encore un présupposé pour le terme coranique *mušrik* ⁽¹¹³⁾, désignant, entre autres, un zoroastrien et dérivé du verbe *šarika* signifiant *participavit* ⁽¹¹⁴⁾? De ce même verbe dérive aussi le terme technique par lequel on a traduit en arabe le terme grec *μέθεξις* ⁽¹¹⁵⁾. Il est encore intéressant de noter qu'un terme comme *baššiš* ⁽¹¹⁶⁾, dont l'origine étymologique remonte au terme avestique cité ci-dessus, figure dans un contexte arabe, dans lequel aš-Šahrastānī expose la doctrine de Zoroastre. Voici la traduction allemande de ce texte : « Und wie die Schöpfung in zwei Welten getheilt ist, so, sagt er [c.-à-d. Zoroastre], werde auch das, was in der Welt ist, in zwei Theilen getheilt, Bachschisch und Kunisch, worunter er die Anordnung (Gottes) und das Thun (des Menschen) versteht, und ein jeder sei in Beziehung auf das Zweite vorherbestimmt » ⁽¹¹⁷⁾.

Dans le système théosophique ou, si l'on veut, philosophique de Zoroastre, il y a un quadruple dualisme, au delà duquel se trouve Ahuramazda, Dieu suprême et transcendant ⁽¹¹⁸⁾. Dans ce quadruple dualisme, il y a toute une philosophie de la participation. Des érudits ont déjà étudié celle-ci dans le dualisme philosophique de Platon, il faudrait l'étudier aussi dans celui de Zoroastre, car « la comparaison d'un dualisme philosophique et d'un dualisme religieux semble montrer que le fond des idées est le même, que c'est le même mouvement de pensée. Le dualisme philosophique a d'ailleurs un caractère religieux, et le dualisme religieux un caractère philosophique. L'un et l'autre sont recherche du salut, même le dualisme philosophique, et l'un et l'autre, du salut de la pensée, même le dualisme religieux » ⁽¹¹⁹⁾.

⁽¹¹³⁾ Cf. *Le Coran*, 15.94; 16.88; 30.30-41; 41.5; 102.121; 12.106; 12.108; 28.87; 10.28; 6.22; etc.

⁽¹¹⁴⁾ Cf. *Thesaurus Syriacus*, coll. St. M. QUATREMÈRE ET ALII, Oxonii, 1879-1901, s.v.

⁽¹¹⁵⁾ Avicenne, p. ex., introduit le mot arabe en question, lorsqu'il parle de la participation platonicienne. Cf. *aš-Sifā'*, ..., p. 311.

⁽¹¹⁶⁾ Ce mot est traduit en arabe par « *taqdīr* » chez aš-Šahrastānī, et en allemand par « *Anordnung Gottes* » chez HAARERÜCKER, *Asch-Schahrastāni's Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850, p. 283. *Taqdīr*, signifiant « *divinae potentiae decretum, inevitabile fatum et praedestinatio* », est défini comme « *détermination de chaque créé par sa définition, laquelle résulte entre autres de ses propriétés, bien, mal, utilité et nocivité* » (*at-taqdīr huwa taḥdīd kull maḥlūq bi-ḥaddihī al-laḏī yūḡad min ḥusn wa qubḥ wa ḏarr wa ḡairi-hā*). Cf. DE SACY, *Gramm. arabe*, t. II, pp. 533 et 577; GREGORII WILHELMII FREYTAGII, *Lexicon Arabico-Latinum*, Halis Saxonum, MDCCCXXXV, p. 407b.

⁽¹¹⁷⁾ *Asch-Schahrastāni's Religionspartheien* ..., p. 283.

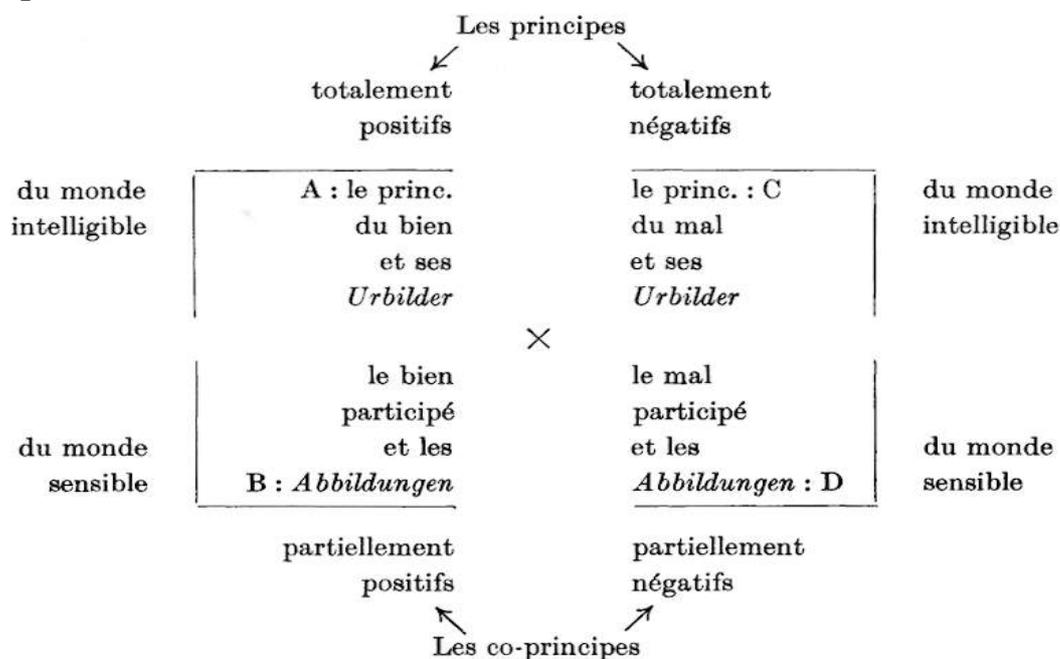
⁽¹¹⁸⁾ Cf. NYBERG, *Die Religionen* ..., p. 106; AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Kitāb al-milal wa 'l-niḡal*, ed. W. CURETON, London, 1847, p. 186.

⁽¹¹⁹⁾ S. PÈTREMONT, *Le dualisme chez Platon* ..., p. 307.

Le quadruple dualisme zoroastrien est constitué :

1. d'un dualisme du *monde intelligible* ou immatériel et du *monde sensible* ou matériel ⁽¹²⁰⁾ ;
2. d'un dualisme de *deux principes opposés* dans le monde immatériel, à savoir le principe du bien, *Spenta Mainyu*, et le principe du mal, *Ahra Mainyu* ou *Angra Mainyu* ⁽¹²¹⁾ ;
3. d'un dualisme du *rapport descendant* d'Ahuramazda à des divinités abstraites, (qui sont, d'une part, l'aspect de Dieu et, d'autre part, les *Urbilder* du monde ici-bas) et des divinités abstraites au monde matériel, et du *rapport ascendant* du monde matériel aux divinités abstraites et de celles-ci à Ahuramazda ⁽¹²²⁾ ;
4. d'un dualisme du *rapport descendant* d'Ahra Mainyu à des divinités abstraites et conformes à lui et de celles-ci aux *Abbildungen* dans le monde matériel, et du *rapport ascendant* du monde matériel aux divinités abstraites et mauvaises et de celles-ci à Ahra Mainyu ⁽¹²³⁾.

Nous représentons ces quatre types du dualisme par un schéma synoptique, que l'on peut comparer avec le *quadratus Pselli*, pour la logique d'Aristote.



⁽¹²⁰⁾ Cf. NYBERG, *Die Religionen ...*, pp. 103-105 ; et WIDENGRÉN, *Die Religionen ...*, pp. 74-77.

⁽¹²¹⁾ Cf. NYBERG, *ibidem*, pp. 21 et 103 sq.

⁽¹²²⁾ Cf. ID., *ibidem*, pp. 21, 93 et 143.

⁽¹²³⁾ Cf. ID., *ibidem*, pp. 21 et 104-105.

Explications :

Entre A et C, il n'existe aucune possibilité de participation, ni par similitude, ni par composition, ni par causalité, et cela à cause de l'irréductibilité directe ou indirecte de l'un à l'autre.

Entre A et D, il n'y a aucun rapport de similitude ou de causalité et, par conséquent, aucune possibilité de participation.

Également entre C et B, il n'y a, pour la même raison, aucune possibilité de participation. B n'est pas causé par C, ni D par A.

Entre A et B, il y a participation basée sur la ressemblance formelle entre l'*Urbild* et l'*Abbild*, entre la cause et l'effet.

Pour les mêmes raisons, il y a participation entre C et D.

Entre B et D, enfin, malgré la non-ressemblance et l'irréductibilité de l'un à l'autre, il y a possibilité de *participation par composition* ou par mélange, car B n'est que partiellement A et D n'est que partiellement C. Au composé qui résulte de B et D, constituant le monde en génération et en corruption, seront attribués les caractères de A et C par participation en B et en D. Mais les caractères de A seront attribués à B par essence, car celui-ci n'est que la participation de celui-là. Également les caractères de C seront attribués à D par essence, pour la même raison.

C'est toute une logique que l'on peut relever dans le quadruple dualisme zoroastrien. C'est une logique basée concrètement, comme celle d'Avicenne (124).

(124) Pour ce qui concerne les critiques d'Avicenne à la *Logique* purement abstraite d'Aristote, cf. Introduction générale de la *Logique d'Al-Schifā*, Le Caire, 1959, par I. MADKOUR, pp. x, xi, xiii, xvi, xvii, xviii, xix et xx, etc., et A.-M. GOICHON, *L'unité de la pensée ...*, pp. 291, 294, 297, 299, 300, etc. Dans le prologue de sa *Logique des Orientaux*, Avicenne rend justice à celle-ci en face de celle des Grecs. Voici ce qu'il écrit : « Et il s'en fallut de peu que les sciences ne nous vissent sans passer par les Grecs. Le temps où nous nous occupâmes était celui de la première et ardente jeunesse. Depuis, par la grâce de Dieu, nous avons trouvé ce qui nous avait manqué à cause de cette jeunesse, en réfléchissant assez longuement sur l'héritage transmis. Ensuite nous avons confronté tout cela lettre par lettre, conformément à la science que les Grecs appellent « logique » — elle n'est pas loin de porter un autre nom chez les Orientaux. Ce qui correspondait nous retint, ainsi que ce qui demeurerait irréductible, et nous cherchâmes à chaque chose une raison. Donc était sûr ce qui était établi et de mauvais aloi ce qui sonnait faux. Mais ceux qui s'occupaient de science ayant témoigné d'une grande patience envers les péripatéticiens grecs, il nous déplut de partir en dissidence et de contredire tout le monde ». Comp. A.-M. GOICHON, *ibid.*, p. 305. Pour Avicenne, le nombre des vrais philosophes, depuis 6000 ans, est de trois ou quatre ! Cf. *Bayān al-ğauhār an-naḥī*, éd. M.S. AL-KURDĪ, Misr, 1910, p. 275.

Aristote enseigne que son maître s'était inspiré d'Héraclite et de Pythagore dans l'élaboration de sa propre doctrine⁽¹²⁵⁾. Un disciple de Hegel, Gladisch, a, de son côté, étudié la dépendance d'Héraclite à Zoroastre⁽¹²⁶⁾ et Cognetti, celle de Pythagore à l'Orient⁽¹²⁷⁾. Aristote avait même traité du dualisme iranien dans le *Περὶ φιλοσοφίας* et donnait les Mages comme précurseurs du dualisme dans la philosophie de Platon⁽¹²⁸⁾. Aristote critique la participation platonicienne, tout en admettant lui-même une certaine participation⁽¹²⁹⁾.

Dans la participation aristotélicienne, qui fonde l'attribution par identité substantielle, le participé n'est pas partiellement réalisé, mais il est totalement et pleinement réalisé dans le participant. Tandis que, dans la participation par non-identification substantielle, que Geiger appelle « participation par dégradation formelle », ou « participation par similitude », ou « participation par hiérarchie », ou « participation par émanation »⁽¹³⁰⁾, le participé n'est qu'une réalisation partielle d'une « unité formelle », d'une « perfection » ou d'une « entité » qui sont pleinement réalisées hors des participants, comme c'est le cas dans la participation de Zoroastre et dans celle de Platon. Le bien ici-bas n'est, pour Zoroastre, qu'une réalisation partielle de la bonté d'Ahuramazda et le mal ici-bas n'est qu'une réalisation partielle du mal d'Angra Mainyu. De son côté, Avicenne a critiqué sévèrement le reproche d'Aristote à l'égard de son maître et ce, en s'appuyant sur la sagesse des *Orientaux*, à laquelle il nous renvoie, pour mieux comprendre cette participation par dégradation formelle⁽¹³¹⁾.

Une participation par similitude, que l'on croirait trouver chez le Philosophe, « s'oppose nettement à la science d'Aristote ... Elle reçoit cependant dans la participation de S. Thomas la plus grande attention. Il l'attribue à des *sancti* comme S. Augustin ou Denys et à Aristote lui-même »⁽¹³²⁾. Mais elle ne s'oppose nullement aux sources orientales auxquelles Avicenne nous renvoie, lesquelles sont présentes

(125) Cf. *Mét.*, A, 6, 987 a 33 - 987 b 14.

(126) A. GLADISCH, *Herakleitos und Zoroaster*, Leipzig, 1859.

(127) S. COGNETTI DE MARTIS, *Pittagora, vita, dottrine e scuola*, in *Att. dell'Acad. delle Scien. di Torino*, 1889 (24, 2, 3), pp. 42-59.

(128) *Mét.*, XIV, 4, 1091 b 8.

(129) Cf. M.-D. PHILIPPE, *La participation ...*, p. 259.

(130) L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2^e éd., Paris, 1950, pp. 28 sq., 49 sq., 69 sq., etc., s.v.

(131) AVICENNE, *Šarḥ kitāb ḥarḥ al-lām*, in *Aristū 'inda 'l-'arab ...*, pp. 32-33.

(132) L.B. GEIGER, *La participation ...*, p. 71.

chez S. Augustin et dans le néoplatonisme, et par conséquent chez Denys. Un système de participation par similitude ou par hiérarchie formelle est un système où le multiple, surtout sous sa forme fondamentale, où il s'oppose à l'unité du premier principe, s'explique d'abord, non plus par une composition, mais par une inégalité formelle⁽¹³³⁾. « La participation exprime l'état diminué, particularisé et, en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolue de son contenu formel »⁽¹³⁴⁾. Dans la conception mazdéenne, nous trouvons un tel état du bien et du mal réalisé ici-bas. L'un et l'autre, n'étant pas la plénitude du bien et du mal réalisée seulement dans leur principe respectif, sont limités dans leur état de bien particularisé et de mal particularisé, avant même qu'ils se limitent réciproquement dans le composé qui résulte de leur mélange. Dans la participation, « si la limitation est antérieure, naturellement, à la composition, encore qu'elle puisse l'impliquer à titre de conséquence, nous avons affaire à la participation par hiérarchie formelle »⁽¹³⁵⁾; mais si la limitation est postérieure à la composition, nous avons affaire à la participation par composition, d'apparence, au dire de Geiger, aristotélicienne, mais en réalité d'origine platonicienne⁽¹³⁶⁾.

Ces deux sortes de participation, nous les voyons abondamment dans le quadruple dualisme zoroastrien. Si l'une ou l'autre se présente chez Platon et chez Aristote, il faudrait peut-être étudier plus profondément les relations culturelles entre l'Orient et la Grèce⁽¹³⁷⁾. Après avoir passé vingt ans de son ardente jeunesse dans l'Académie, enthous-

(133) Cf. GEIGER, *ibidem*, p. 29.

(134) *Ibidem*.

(135) *Ibidem*.

(136) Cf. *ibidem*, pp. 29, 71 sq., et 82. Voici comment l'auteur définit la participation par composition : « La participation est la *réception* et conséquemment la possession d'un élément jouant le rôle de matière. Elle implique donc nécessairement une composition. Lorsque le sujet est moins parfait que ce qu'il reçoit, il ne peut le recevoir sans le limiter. Il n'en reçoit qu'une partie. Ce qu'il possède comme une partie de son propre être total n'est lui-même qu'une partie de ce qu'il aurait pu recevoir plus pleinement » (p. 28).

(137) « A partir de 546, l'Ionie est soumise par les Perses, et la grande ville de Milet est ruinée en 494 Enfin, après les guerres médiques, au temps de Périclès (mort en 429), Athènes devient la capitale intellectuelle de la Grèce Les premiers philosophes de la Grande-Grèce sont des émigrés ioniens; et ce sont également des Ioniens qui sont, à Athènes, les premiers propagateurs de la philosophie », É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, ..., t. I, p. 41.

siasmée pour les doctrines iraniennes, Aristote part d'Athènes pour Mytilènes dans l'île de Lesbos, d'où il fut invité à entreprendre l'éducation d'Alexandre le Grand : « Intanto ad Aminta II era succeduto al trono di Macedonia, Filippo, il quale, consigliato da Ermia, che nel frattempo si era assoggettato al dominio persiano, invitò Aristotele ad intraprendere l'educazione del figlio Alessandro » (138). Après la conquête de l'Orient, « Alessandro non mancò di fornire al maestro, da tutti i luoghi delle sue conquiste, materiale per i suoi studi scientifici, storici e politici » (139).

En faisant ces constatations, ne doit-on pas admettre une certaine influence de la pensée iranienne chez Aristote, pour qui la matière, dépositaire de la puissance pure, devait être éternelle ? D'acte en acte, il arrive à démontrer l'existence de l'acte pur et éternel, et de puissance en puissance, il arrive à l'existence de la matière éternelle. C'est comme dans la théosophie iranienne, où de bien en bien, on arrive à la Bonté d'Ahuramazda et de mal en mal, on arrive au Mal d'Angra Mainyu, les deux principes du bien et du mal étant éternels.

En ce qui concerne la participation dans l'école de Zoroastre, en voici quelques exemples. L'une des divinités bonnes du règne d'Ahuramazda est la bonne Intelligence, *Vohu Manah*, — identifiée parfois avec Mithra (140) : « il n'y a pas d'intelligent, sinon celui qui participe à l'intelligence de Mithra » (141). « Wer die Vereinigung mit Vohu Manah erreicht hat, dit Nyberg, von dem heisst es, dass er Vohu Manah 'teilhaftig' ist, 'Teilhaftigkeit' an ihm hat; der Ausdruck dafür ist vom Stamme *Vaēd-* 'gewinnen, erreichen' gebildet » (142). L'homme participe à toutes les forces bonnes et mauvaises de l'univers : « Der Mensch trägt in sich und in seinem Leib alle Kräfte des Universums und nimmt an ihnen teil » (143). Une telle communion, participation ou présence du tout dans la partie qui est l'homme, était même connue d'Hippocrate : « eine sorgfältig ausgeführte Darstellung der

(138) G. FAGGIN, *Aristotele*, in *Enciclopedia Filosofica*, col. 340.

(139) *Ibidem*. « Apud Persas quoque illae disciplinae rationales magni aestimati erant et eas non nisi ab illis ad Graecos eo tempore transisse memorie traditum est, quo Alexander Magnus Darii devicti regno potitus sit, et Persarum libros doctrinasque in suam potestatem redegerit », HĀŪŪĪ ḤALĪFA, *Lexicon bibliographicum...*, t. III, pp. 89-90.

(140) Cf. NYBERG, *Die Religionen ...*, pp. 280 et 120-129 ; WIDENGREN, *Die Religionen ...*, p. 80.

(141) *Yast*, 10/107.

(142) *Die Religionen ...*, p. 159, voir aussi pp. 245 sq.

(143) *Ibidem*, p. 144. Et pour ce qui concerne la participation de l'homme à toutes les forces de l'univers, chez Avicenne, cf. *Risāla fi māḥiyat aṣ-ṣalāt*, ..., p. 30.

Erscheinungen zwischen Makro- und Mikrokosmos, zwischen den Erscheinungen des Himmels und der Erde und dem menschlichen Körper gab es in so alter Zeit, dass sie dem Hippokrates und seiner Schule (5/4 Jh. v. Chr.) bekannt war. Sie war in einem jetzt verlorenen Nask des westlichen Awesta »⁽¹⁴⁴⁾. Peu importe comment et d'où la doctrine de la participation lui est parvenue, Platon l'accepta : « Wenn mir jemand sagt, dass irgend etwas schön ist, ..., nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme »⁽¹⁴⁵⁾. Oui, « la civilisation hellénique n'occupe pas dans l'histoire du monde une place aussi particulière que les érudits de la seconde moitié du XIX^e et des débuts du XX^e siècle l'ont cru et l'ont proclamé Les influences orientales sont aujourd'hui clairement visibles dans le domaine de l'art décoratif et dans celui de la religion et de la cosmologie, dont les doctrines finissent par engendrer la philosophie »⁽¹⁴⁶⁾.

Ces observations d'ordre linguistique, historique et philosophique suggèrent d'étudier de près la doctrine de la participation dans l'école de Zoroastre et de voir ensuite, par une comparaison attentive des textes et des idées, si l'influence de cette doctrine se manifeste dans la métaphysique d'Avicenne, qui, en expliquant sa participation par dégradation formelle, nous renvoie aux *Orientaux* ⁽¹⁴⁷⁾. Une enquête de ce genre pourrait apporter quelque lumière sur les difficiles questions que soulève la « philosophie orientale » du maître iranien.

Estiphan PANOUSI.

Berlin.

⁽¹⁴⁴⁾ NYBERG, *Die Religionen ...*, p. 391.

⁽¹⁴⁵⁾ *Phédon*, 100 b - 101 a.

⁽¹⁴⁶⁾ W. VOLGRAFF, *Influences orientales ...*, p. 995.

⁽¹⁴⁷⁾ Cf. ci-dessus, pp. 8-20.