



**HAL**  
open science

# Le mal moral chez Avicenne : perspectives éthiques et politiques

Meryem Sebti

► **To cite this version:**

Meryem Sebti. Le mal moral chez Avicenne : perspectives éthiques et politiques. Oriens, 2021, 49 (3-4), pp.216-243. 10.1163/18778372-12340010 . hal-03505387

**HAL Id: hal-03505387**

**<https://hal.science/hal-03505387>**

Submitted on 30 Dec 2021

**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.



**HAL**  
open science

# Le mal moral chez Avicenne : perspectives éthiques et politiques

Meryem Sebti

► **To cite this version:**

Meryem Sebti. Le mal moral chez Avicenne : perspectives éthiques et politiques. Oriens, Brill Academic Publishers, 2021, 49 (3-4), pp.216-243. 10.1163/18778372-12340010 . hal-03505387

**HAL Id: hal-03505387**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03505387>**

Submitted on 30 Dec 2021

**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.



# Le mal moral chez Avicenne : perspectives éthiques et politiques

AQ 1

*Meryem Sebti*

CNRS, Centre Jean Pépin (UMR 8230)

[sebti@vjf.cnrs.fr](mailto:sebti@vjf.cnrs.fr)

## Résumé

La question du mal problème pose un problème aigu au sein de la doctrine de l'âme d'Avicenne. Comment l'âme humaine qui est une substance spirituelle inaltérable impassible peut-elle être affectée par le mal commis? Répondre à cette question nécessite l'étude de l'eschatologie avicennienne de même que celle du statut des normes éthiques. Ces dernières ne sont, selon Avicenne, pas universelles et donc pas accessibles à l'intellect mais sont données par la révélation. On ne peut comprendre la question du mal moral chez Avicenne sans la replacer dans le système métaphysique et éthique du philosophe persan.

## Mots-clés

Avicenne – mal moral – éthique – eschatologie – révélation

## Abstract

The question of evil poses an acute problem within Avicenna's doctrine of the soul. How can the human soul, which is an unalterable spiritual substance, be affected by the evil committed? Answering this question requires the study of Avicenna's eschatology as well as the study of the status of ethical norms. The latter, according to Avicenna, are not universal and therefore not accessible to the intellect but are given by revelation. The question of moral evil in Avicenna cannot be understood without placing it in the metaphysical and ethical system of the Persian philosopher.

## Keywords

Avicenna – moral evil – ethics – eschatology – revelation

### 1 Introduction

La question de la nature du mal moral chez Avicenne est complexe comme l'est celle du statut ontologique de la matière qui constitue l'un des problèmes les plus difficiles de la métaphysique avicennienne<sup>1</sup> : est-elle créée ou incréée ? Le mal est-il une simple déficience ontologique ou bien est-il intrinsèque à la matérialité ? C'est comme si la question du mal, fût-il moral ou métaphysique, constituait la pierre d'achoppement du système avicennien lequel fonde en Dieu, Principe premier et nécessaire par soi, l'origine non seulement de l'être mais aussi du bien, l'un et l'autre étant absolument identiques, puisque, dans une perspective pleinement néoplatonicienne, l'être est le bien, et le non-être le mal.

### 2 Le statut ontologique du mal moral

Un passage de la *Risālat al-*adḥawīya* fī amr al-ma'ād* renseigne sur la nature du mal moral qui atteint l'âme humaine :

Lorsque l'on commence à examiner la chose en vertu de laquelle on dit de l'homme "lui" et en vertu de laquelle il dit de lui-même « moi », l'homme s'imagine que cela est son corps (*badan*) et sa chair (*ḡasad*). Puis, il réfléchit et observe que même si sa main, son pied, ses hanches et ses autres membres apparents ne faisaient pas partie de son corps, l'essence à laquelle il se réfère ne disparaîtrait pas. À partir de cela, il sait que ces parties de ses organes n'entrent pas dans son essence et il poursuit [cet examen] jusqu'à parvenir aux organes principaux tels le cerveau, le cœur, le foie et autres organes similaires. Pour la plupart de ces organes, lorsqu'ils sont séparés de lui, sa réalité (*ḥaqīqa*) ne disparaît pas d'un coup, mais seulement après une durée plus ou moins longue. Ce qui demeure ce sont le cœur et le cerveau. Quant au cerveau, il est

<sup>1</sup> La question du mal du point de vue de la providence divine est traitée par Shams C. Inati dans *The Problem of Evil: Ibn Sīnā's Theodicy* (Binghamton : Global Publications, 2000).

possible de supposer qu'on en sépare une partie et que cette essence [qui est la réalité propre de l'homme] demeure. Quant au cœur, il n'est pas possible de réaliser [cette séparation] dans la réalité concrète, mais cela est possible par l'imagination. Il en est ainsi parce que l'homme sait que son être individuel (*annīyatahu*) – celui dont nous parlons – existe, alors même qu'il est possible qu'il ne sache pas dans le même temps qu'il a un cœur ni comment est ce cœur ni où il se trouve. (...) Il est impossible que la même chose soit à la fois connue et ignorée, ou qu'une partie de cette unité interne à sa réalité soit ignorée alors que le tout est connu. Il est donc fermement établi et validé à partir de cela que le corps dans son ensemble n'entre pas dans l'essence de l'homme considérée, mais peut-être est-ce plutôt un lieu d'inhérence [pour cette essence], ou un constitutif, ou un lieu de résidence, en ce qu'il est autre que l'homme, et que son essence lui est extérieure (...). En vérité, l'homme, ou ce que l'on considère comme étant l'homme, est ce à quoi correspond en lui le « moi » (*huwa al-wāqī 'alayhi ma'nā anā minhu*) : c'est l'essence véritable. C'est la chose dont il sait qu'elle est lui-même, et cette chose, c'est l'âme nécessairement. [L'homme] ne craint et n'espère que le bien et le mal qui l'atteignent réellement ; le bien et le mal qui atteignent les éléments extrinsèques à lui (*al-ḥāriḡāt 'anhu*) ne sont pas réels, mais ils sont dus à la tristesse, à la douleur, ou à la joie et à l'allégresse qui s'associent à lui ainsi qu'à la compassion, à la haine, à l'habitude et à la familiarité qui le touchent. Les biens et les maux qui atteignent le corps appartiennent à la seconde catégorie. Il apparaît alors clairement que lorsqu'un homme dit « un bien ou un mal m'atteint réellement » cela signifie que cela atteint son âme seule puisque cela se manifeste à partir de cet individu (*šahs*) qui est autre que le corps lui-même, et les biens et les maux qui adviennent au corps sont extérieurs [à l'homme], et il ne les partage que selon le mode évoqué. Ainsi, lorsque l'homme s'imagine que ce moi s'est séparé de ces conséquents corporels et qu'il a perdu des espèces de plaisir et de souffrance qu'il avait en vertu de son association avec le corps, c'est comme s'il perdait des plaisirs et des souffrances existants pour des frères et des compagnons. Lorsqu'il obtient les plaisirs et les maux qui lui sont propres, alors c'est réellement lui qui se réjouit et qui souffre. C'est ce qui arrive lors du Retour. Cependant, la domination du corps sur l'âme et la représentation selon laquelle son corps est son ipsité font que l'homme s'est oublié lui-même et il a cru qu'un autre était lui-même. Il a cru que les biens et les maux de cet autre étaient les siens propres, de même qu'il a cru que s'il abandonnait ces biens et ces maux, il abandonnerait

absolument le bien et le mal. Il a cru qu'il n'y avait pas de bonheur pour lui sans plaisir corporel et pas de souffrance sans souffrance corporelle<sup>2</sup>.

Ce texte nous dit deux choses importantes. La première est que l'homme est véritablement son âme rationnelle – nous reconnaissons ici une thèse platonicienne<sup>3</sup> reprise par Plotin et transmise à travers la *Théologie* du Pseudo-Aristote. La seconde, c'est que l'âme rationnelle n'est pas réellement altérée par une série de maux qui viennent de son association avec le corps, mais que ces maux ne l'atteignent qu'en apparence, ce qu'un travail de discernement intérieur permet de comprendre. Parmi ces maux, nous comptons, dit le texte : « la compassion, la haine, l'habitude et la familiarité ». Ce dont il s'agit là, ce sont des biens et des maux qui ailleurs, sont qualifiés de vertus ou de vices. Ce passage de la *Risālat al-aḏḥawīya* semble signifier que l'âme est en quelque sorte impassible, inaltérée et inaltérable quand il s'agit des maux et des influences qui proviennent de son association avec le corps.

Que l'âme soit une substance une, simple et inaltérable, c'est là une thèse qu'Avicenne soutient également dans d'autres ouvrages majeurs, tels que le *Traité de l'âme du Šifā'* ou dans son commentaire au *De anima* d'Aristote. Dans le *Traité de l'âme du Šifā'*, il évoque en effet « l'âme principe » (*al-nafs*

2 Ibn Sinā, *Risālat al-aḏḥawīya fī amr al-ma'ād*, dans Francesca Lucchetta (éd./trad.), *Avicenna. Epistola sulla vita futura* (Padoue : Antenore, 1969), 141-147.

3 Cette identification trouve son origine dans le *Premier Alcibiade* (129 b-131 d), où Platon, dans la recherche de l'essence de ce que nous sommes, distingue *ce qui est soi* de *ce qui est à soi*. Il établit que le corps et les biens extérieurs nous appartiennent, mais ne sont pas nous : dans cette perspective, « l'homme véritable » (*Lachès*, 188 c), ou « l'homme intérieur » (*République*, II, 359 b) se définit par son âme. Plotin reprend cette thèse dans les *Ennéades*, où il établit que l'homme intérieur coïncide avec l'âme rationnelle (I, 1, 10, 7-8 et 15). On retrouve cette thèse dans la *PseudoThéologie, Uṭūlūjyā Aristāṭālis*, dans *Aflūṭin 'inda l-'arab*, éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī (Koweit : Wikālat al-maṭbū'āt, 1977), 122. Dans un autre passage de la *Pseudo-Théologie*, on lit : « Cette âme [rationnelle], c'est l'homme ; c'est-à-dire l'âme qui accomplit ses actes à l'aide d'un certain corps, c'est elle l'homme » (*ibid.*, 142). Quelques lignes plus loin, cette thèse est expressément attribuée à Platon : « Cet homme est celui qu'a défini le noble et divin Platon, si ce n'est qu'il a ajouté quelque chose à sa définition et dit : l'homme qui utilise le corps et accomplit ses actes grâce à l'instrument corporel n'est pas autre chose qu'une âme qui utilise un corps à titre premier, quant à l'âme noble et divine, elle n'utilise le corps qu'à titre second, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'âme animale » (*ibid.*, 145). Aristote lui-même identifie l'homme avec son intellect (*Ethique à Nicomaque*, 1166 a 16, 1168 31 et 1177 b 31). Jean Pépin retrace l'influence de l'anthropologie platonicienne telle que la fonde le *Premier Alcibiade* et son influence sur l'anthropologie chrétienne pour laquelle l'homme véritable sera appelé l'homme intérieur, comme chez Philon et Clément d'Alexandrie, dans Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris : Les Belles Lettres, 1971), 183-186.

*al-aşl*), qu'il appelle aussi l'âme « racine » (*al-sinḥ*)<sup>4</sup> : une substance simple et inaltérable quant à son essence. Voici l'une des annotations d'Avicenne au *De anima* d'Aristote (I.4, 408 b 18-20), dans laquelle apparaît cette notion « d'âme principe » :

Le sens de cela [du passage d'Aristote] est qu'il conçoit les sens (*al-ḥiss*) étant subordonnés à l'âme, qui elle est le principe (*al-aşl*). Les sens émanent [de ce principe] vers les organes. L'âme en effet, selon [Aristote], est une. Elle est le principe, et les puissances émanent de ce principe vers les organes. [Cette émanation se produit] vers les organes, en fonction de ceux-ci et de leur réceptivité. [Aristote] considère que l'âme sensitive n'est pas une autre âme [que l'âme rationnelle], mais qu'elle est [une puissance] psychique (*nafsānīya*) ou plutôt une puissance émanant de l'âme principe (*al-nafs al-aşl*). La perfection de cette puissance [psychique qu'est l'âme sensitive] ne se réalise que par le biais de l'organe dont elle est la perfection (...)<sup>5</sup>.

Source séparée de toute l'activité psychique et corporelle, l'âme principe est une substance inaltérable et incorruptible. Si l'on peut, en greffant un œil sain au vieillard, lui permettre de retrouver une acuité de vision semblable à celle qui était la sienne lorsqu'il était jeune, c'est parce que le principe premier dont procède sa puissance de vision est inaltérée et inaltérable :

Si l'on donnait au vieillard un œil semblable quant à sa mixtion à celui d'un jeune homme, alors son sens [de la vision] serait semblable à celui du jeune homme. Mais si le principe de l'âme (*aşl al-nafs*) avait subi quelque [dommage] – quand bien même l'organe aurait recouvré [sa capacité première] – l'acte [de l'âme] ne pourrait être parachevé grâce à cet organe, ou bien le lieu d'inhérence ne serait pas parachevé par ce qui émane de l'âme. Il apparaît donc clairement que l'âme du vieillard, bien que les sens de ce dernier s'affaiblissent, n'a subi en elle-même aucune altération. Cependant, ce qui l'empêche d'accomplir son acte propre, c'est un

4 « Notre propos concernant cette chose qui est la racine (*sinḥ*) et l'origine (*al-aşl*) est ce que nous appelons 'âme' » : Ibn Sinā, *al-Şifā' : al-Ṭabī'yāt*, 6 : *al-Nafs*, éd. Georges Chehata Anawati et Sa'īd Zāyid et Ibrāhīm Maḍkūr (Le Caire : al-Hay'a al-Miṣrīya al-'amma li-l-kitāb, 1975), v.4, 206.

5 Ibn Sinā, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāşī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs*, dans *Aristū 'inda l-'Arab*, éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī (Le Caire : Maktabat al-nahḍa al-miṣrīya, 1947), 86, l. 12-16. Le passage d'Aristote auquel Avicenne se réfère ici est *De Anima* I.4, 408b14-18.

état externe qui lui advient, comme cela arrive lors de l'ivresse ou de la maladie<sup>6</sup>.

Pour cette même raison, l'intelligence, qui n'est pas soumise à la corruption du corps, ne subit aucune altération au long de l'existence. Procédant de l'âme principe et indépendante du corps, elle n'est pas affectée par la dégradation de ce dernier :

Quant au principe de l'âme (*aṣl al-nafs*), son essence première véritable, elle ne varie absolument pas et n'est pas susceptible de se corrompre. Cela en raison du fait que la chose au moyen de laquelle nous intelligeons ne peut être associée au corps quant à la subsistance (comme tu le sais [...]). Sache que cette démonstration est propre à l'âme humaine<sup>7</sup>.

L'âme humaine est une essence simple, c'est le principe transcendant et incorruptible dont procèdent toutes les puissances de l'homme. C'est ce qu'il faut, nous dit Avicenne, conclure de l'étude du *De anima* :

Il suit nécessairement de l'ensemble de cette recherche et de ces développements que l'âme principe qui est en nous (*al-nafs al-aṣl alladī finā*) – l'[âme] unique qui est le principe de toutes les autres puissances – est ce qui demeure et est séparé : telle est la doctrine d'Aristote<sup>8</sup>.

C'est en partant de la simplicité de l'âme qu'Avicenne démontre dans le *Livre de l'âme du Šifā'* son immortalité comme je l'ai montré ailleurs<sup>9</sup>. J'avais établi que ce raisonnement se révélait être un parallogisme, parce qu'Avicenne s'efforce

6 Ibn Sinā, *Al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs*, 86-87. Le passage glosé correspond à *De anima* I, 4, 408 b 18-32. Comme le note R. Bodéüs, lorsqu'Aristote déclare que « l'intelligence est sans doute quelque chose qui ne s'affecte pas », cela conduit de nombreux interprètes à conclure à l'incorruptibilité de l'intelligence : *Aristote. De l'âme*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs (Paris : Flammarion – GF, 1993), 119, n. 2. Ainsi, l'auteur de *l'Epitomé DA* interprète ce passage comme une preuve de l'incorporité de l'âme : « Puisque l'acte de l'âme s'accroît alors que celui du corps s'affaiblit, donc l'âme n'est pas un corps » : Rüdiger Arnzen, *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*. Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren (Leiden : Brill, 1998), 204-205.

7 Ibn Sinā, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs*, 87, l. 4-7.

8 Ibn Sinā, *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs*, 94, l. 8-11.

9 Voir Meryem Sebti, « Avicenna's flying man argument as a proof of the immateriality of the soul », dans Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonard-Roche* (Paris : Vrin, 2014), 531-544.



d'établir l'immortalité de l'âme en fondant sa démonstration sur les principes de l'hylémorphisme aristotélicien, qui ne peuvent s'appliquer à l'âme rationnelle, laquelle est un acte pur subsistant par soi. Il ne peut déduire comme Plotin l'immortalité de l'âme de sa simplicité, puisque l'âme humaine dans son système n'est pas une substance immatérielle subsistant par soi avant sa venue dans un corps disposé à la recevoir. La confusion opérée dans cette démonstration entre des notions relevant de la physique : matière-forme, et des notions relevant de l'ordre logico-métaphysique : puissance-acte, est due à la double analyse dont relève l'âme humaine dans le cinquième livre du *Livre de l'âme du Šifā'*. Elle y est appréhendée tantôt comme une essence considérée dans sa choseité, sans aucune condition d'existence, tantôt comme une substance en acte conférant la vie et l'acte au corps auquel elle est attachée.

Nous sommes face à un problème épineux qui est directement lié à cette double considération dont l'âme est l'objet. D'une part, Avicenne établit une distinction entre l'âme rationnelle et ses puissances opératives, d'autre part, il affirme que l'âme est une substance simple séparée et inaltérable qui n'agit pas par son essence, mais seulement à travers ses puissances. Dans un tel cadre, on peut, en effet, se demander si l'âme rationnelle est susceptible ou non d'être affectée par des changements substantiels<sup>10</sup>. En effet, dans la *Risālat al-aḏḥawīya fī amr al-ma'ād*, Avicenne qualifie l'âme qui a atteint sa perfection de substance angélique :

L'âme humaine sans aucun doute appartient à la substance angélique (*al-ḡawhar al-malakī*) lorsqu'elle atteint sa pleine perfection, car c'est une forme intellectuelle séparée<sup>11</sup>.

Par ailleurs, dans son commentaire à la sourate « Les hommes » (Sourate 114), l'âme est caractérisée comme une substance « rationnelle », « spirituelle », « noble » et « parfaite » par essence :

10 Comme le souligne Henry J. Blumenthal, ce problème concerne un grand nombre de doctrines néoplatoniciennes de l'âme : la question se pose en effet de savoir si l'âme est soumise à des changements substantiels ou non cf. Henry J. Blumenthal, « 'The Psychology of (?) Simplicius' Commentary on the *De anima* », dans Henry J. Blumenthal and Antony Charles Lloyd (éd.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius* (Liverpool : Liverpool University Press, 1982), 91. Carlos Steel, *The Changing Self* (Bruxelles : Paleis der Academiën, 1978), a traité longuement cette question. Ilsetraut Hadot, « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le commentaire sur le Manuel d'Épictète », dans Blumenthal et Lloyd (éd.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, 47-71, s'oppose à certaines de ses analyses, en particulier en ce qui concerne la position de Simplicius et de Hiéroclès. Elle considère, contrairement à Steel, que tous deux admettent que l'âme est soumise à des changements substantiels.

11 Ibn Sīnā, *Risālat al-aḏḥawīya fī amr al-ma'ād*, 201.

Toutes [ces puissances] sont soumises à la force de la gouvernance de l'âme rationnelle spirituelle noble et parfaite<sup>12</sup>.

L'amour de la vérité et de la beauté est inscrit dans la nature de l'homme (*wa dalika al-šawq al-tābit fi ġiblati l-insān*) et le dispose à se tourner vers les premiers principes et à être un réceptacle du flux divin :

Après cela, l'âme, dans sa substance, désire se joindre à ces principes séparés ainsi qu'à se consacrer pleinement à une grande proximité [avec eux], à être fermement attachée à leur présence, à la joie de leur contemplation et, à l'intimité de leur proximité. Ce désir fermement établi dans la nature de l'homme, qui se réalise dans son tempérament inné, pousse [l'âme] à demander, à rechercher, à être humblement tourné vers ces principes, de sorte qu'émane sur elle quelque chose de ces saintes splendeurs<sup>13</sup>.

Dans cette perspective, on peut se demander si le mal moral (*al-šarr*), qui dans ce commentaire est décrit comme une tentation provenant des puissances corporelles, demeure extérieur à la nature de l'âme ? Avicenne rend raison du mal comme étant une tentation (*hanās*), qui, venant de la faculté imaginative, attire l'âme vers le bas et la détourne des principes séparés :

Le propos du Très-Haut « Contre le mal du tentateur »<sup>14</sup> : le tentateur est la puissance qui provoque la tentation et il s'agit de la puissance imaginative (*al-quwwa al-mutaḥayyila*) en conséquence du fait qu'elle utilise l'âme animale. Cependant, si les mouvements [de la puissance imaginative] sont opposés [à ceux de la puissance animale], alors la face de l'âme est tournée vers les principes séparés. Lorsque la puissance imaginative attire [l'âme] de sorte qu'elle soit accaparée par la matière et ses attaches, alors cette puissance tente l'âme en la faisant se mouvoir vers [le côté] opposé et elle attire l'âme humaine vers [le côté] opposé. C'est en cela qu'elle est tentatrice<sup>15</sup>.

12 Cf. le commentaire d'Ibn Sīnā à la sourate « Les hommes » : Ibn Sīnā, *Tafsīr sūrat al-nās*, dans *al-Tafsīr al-qur'ānī wa'l-luġa al-šūfiya fi falsafat Ibn Sīnā* (Beyrouth : Al-Mu'assasa al-ġāmi'iya li-dirāsāt wa'l-našr wa'l-tawzī', 1983), 121-125, voir 123-124.

13 Ibn Sīnā, *Tafsīr sūrat al-nās*, 124, l. 3-7.

14 Dans son édition, 'Āṣī a : *min šarri l-waswāsi l-ḥanāsi*. Ainsi qu'il le note dans son apparat critique, le mot *hanās* est absent dans plusieurs manuscrits. D'après l'édition critique que nous avons réalisée avec Daniel De Smet, sur la base d'un nombre plus importants de mss que 'Āṣī, ce terme ne figure pas dans le texte d'Avicenne (cette édition critique n'est pas encore publiée).

15 Ibn Sīnā, *Tafsīr sūrat al-nās*, 124-125 (l. 1-4). Traduction Daniel De Smet et Meryem Sebti (non publiée).

À la lecture de ces textes, se pose une série de questions : Est-ce à dire que le mal perpétré ici-bas n'affecte en rien l'essence de l'âme ? Préserve-t-elle sa bonté originelle en dépit du mal commis ? Quelle signification conserve encore une doctrine eschatologique si l'agir de l'âme par lequel elle construit sa singularité n'affecte en rien son essence ? Quelles sont les conséquences ontologiques et eschatologiques du mal moral ? En affirmant que « l'âme principe » est inaltérable, Avicenne affirme-t-il par là même l'immutabilité de son essence ? Les âmes humaines sont-elles comme les intellects séparés de la cosmologie avicennienne de pures substances immuables, immarcescibles, inaccessibles à tout changement, qu'il soit substantiel ou accidentel ? Sont-elles dotées d'un statut ontologique intermédiaire, celui de substances qui, quoique appartenant par essence au monde des intellects séparés et nobles par soi, peuvent parfois dévier de leur nature première en raison de leur lien au corps ?

Cette conception de l'âme humaine comme substance inaltérable et impassible que les vertus et les vices provenant de son association avec le corps n'atteignent pas dans son essence ne semble pas au premier abord compatible avec celle que nous trouvons dans les petits traités d'éthique, que ce soit la *Risāla fī l-Aḥqāq*<sup>16</sup> ou *al-Birr wa'l-itm*<sup>17</sup>.

L'aptitude de l'âme à gouverner le corps et à maintenir dans un juste milieu les puissances irascibles et concupiscibles (*Šifā', Métaph.*, x, 5, 188) – ce

16 Elle est éditée anonymement dans *Tis' Rasā'il* (Le Caire : Dār al-'Arab, deuxième édition, s.d.), 152-156.

17 Cette épître ne nous a pas été transmise intégralement. Des fragments ont été édités : *Risālat al-Birr wa'l-itm*, éd. 'Abd al-Amīr Šams al-Dīn, dans *al-madḥab al-tarbawī 'ind Ibn Sīnā ḥilāl falsafatihi al-'amaliya* (Beyrouth : al-Šarika al-'ālamīya li'l-kitāb, 1988), 353-368. Pour le détail de la transmission de cette épître, voir Jules Janssens, « Al-Birr wa-l Ithm. Piety and Sin : Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sina », dans Yanis Eshots (éd.), *Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook*, vol : 3, *Arab Peripateticism from Cordoba to Bukhara* (Moscow : Vostochnaya Literatura Publishers, 2012), 412-422. Concernant l'éthique d'Avicenne, *al-Birr wa'l-itm*, bien qu'il s'agisse d'un traité plutôt court (16 pages dans l'édition Šams al-Dīn), est un ouvrage important. Pour l'histoire, complexe, des traités d'éthique d'Avicenne, à savoir *al-'Ahd* (édité dans *Tis' Rasā'il fī l-ḥikma wa'l-ṭabī'iyāt*, 142-151), *al-Birr wa'l-itm* et *Risālat al-Aḥlāq* (dans Bekir Karliga, « Un nouveau traité d'éthique d'Ibn Sina inconnu jusqu'à nos jours », dans Jules Janssens et Daniel De Smet (dir.), *Avicenna and his Heritage*, Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-la-Neuve, September 8-September 11, 1999 (Louvain : Leuven University Press, 2002), 21-36), il faut se référer à la mise au point exhaustive de Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2ème édition (Leyde : Brill, 2014), 94-100 et 498-500. On peut également citer une petite épître attribuée à Avicenne qui est intitulée : « Épître sur la gouvernance » (*Risāla fī al-siyāsa*). Elle porte également le titre alternatif de « L'économie du foyer » (*tadbīr al-manzīl*). Il s'agit en réalité d'un petit traité d'économie domestique. D. Gutas place cette épître parmi les œuvres pseudépigraphes (« pseudepigraphs to be authenticated »), cf. D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian*, pp. 500-501. Cette épître n'apporte rien à la compréhension de l'éthique d'Avicenne.

qu'Avicenne définit comme la vertu, ou son contraire, le vice, – crée en elle un habitus stable (*malaka*) qui la distingue des autres âmes. Dans la *Risāla fi'l-Aḥlāq* et dans *al-Birr wa'l-itm*, Avicenne déploie une conception de l'éthique proche de celle d'Aristote. La vertu y est conçue comme le fruit de la répétition d'actes vertueux et le vice celle d'actes immoraux. C'est une conception de la vertu semblable que l'on trouve dans le Coran<sup>18</sup>.

Ce sont nos actions, qui si elles sont maintenues dans un juste équilibre, induisent de bonnes mœurs :

Lorsque nos actions sont équilibrées, alors elles causent des mœurs louables<sup>19</sup>.

Avicenne compare ensuite l'équilibre du corps qui régit la bonne santé à l'équilibre des actions qui régit les bonnes mœurs et ajoute qu'il faut amener l'équilibre dans les actions comme le médecin amène l'équilibre dans la mixtion corporelle. La cause de l'avidité (*al-šarah*), nous dit-il, ce sont certaines mœurs (*aḥlāq*) et dispositions stables (*malakāt*) qui n'encourage pas l'âme à se détourner du corps<sup>20</sup>. Afin que l'âme puisse dominer le corps et ne pas se laisser absorber par ses fonctions animales, elle doit évoquer Dieu et les anges<sup>21</sup>. L'âme, nous dit-il dans cette épître, est susceptible de santé et de maladie tout comme le corps :

L'âme est dotée de santé et de maladie à l'instar du corps. Sa santé, ce sont les dispositions dont procèdent les belles œuvres (*al-ḥayrāt*) et les bonnes actions (*al-af'āl al-ḡamīla*) ; quant à sa maladie ce sont les dispositions dont procèdent les vices (*al-šurūr*) et les mauvaises actions (*al-af'āl al-qabiḥa*). La santé du corps, c'est la disposition grâce à laquelle l'âme accomplit ses actions de la façon la plus parfaite qui soit (*'alā atamm mā yakūn*) et sa maladie, c'est la disposition contraire à celle-ci. Ces bonnes dispositions s'appellent vertus et les mauvaises s'appellent vices<sup>22</sup>.

18 « Les bonnes actions dissipent les mauvaises » (*inna al-ḥasanati yuḍhibna al-say'i'ātī*), sourate XI (Hūd) : 114 dans Le Coran, trad. fr. D. Masson, Beyrouth : Dar al-kitāb al-lubnānī, s.d.

19 Ibn Sīnā, *al-Birr wa'l-itm*, 353.

20 Ibn Sīnā, *al-Birr wa'l-itm*, 356.

21 Ibn Sīnā, *al-Birr wa'l-itm*, 357. Il est intéressant de noter ici ce recours nécessaire à des êtres transcendants pour conserver la vertu, comme si l'homme par ses propres forces en était incapable.

22 Ibn Sīnā, *al-Birr wa'l-itm*, 360.

Ainsi, dans *al-Birr wa-l-iṭm*, il définit les vertus telles que le courage ou la chasteté comme relevant des différentes puissances de l'âme : la chasteté de la puissance concupiscible, le courage de l'irascible<sup>23</sup>. C'est l'âme rationnelle, ajoute plus loin Avicenne, qui gouverne la puissance concupiscible afin que cette dernière lui obéisse<sup>24</sup>. Il maintient aussi dans *al-Birr wa-l-iṭm*, que la relation entre l'âme et le corps suppose une action et une passion réciproque :

La relation qui existe entre l'âme et le corps nécessite qu'il y ait entre eux une action et une passion (*fi'lan wa infi'alan*)<sup>25</sup>.

Il affirme aussi que lorsque l'âme se laisse durablement dominer par le corps, une « disposition à la soumission » s'établit fermement (*rasaḥa*) dans l'âme rationnelle :

Quant aux puissances rationnelles, elle possède une disposition à la passion (*infi'āl*) et à la domination (*isti'lā'*). Lorsque la puissance animale se renforce et qu'un habitus stable de domination se réalise en elle, alors il advient dans l'âme rationnelle une disposition de soumission et une trace de l'effet [du corps sur elle] s'inscrit fermement en elle (*rasaḥa*) [...]<sup>26</sup>.

Cette trace (*aṭar infi'ālī*) qui s'inscrit fermement dans l'âme rationnelle de quelle nature est-elle ? S'agit-il d'une transformation ontologique de l'âme ? L'âme malade de ses mauvaises actions est-elle encore la substance pure et spirituelle émanée de l'intellect agent ?

### 3 Le statut épistémologique des normes éthiques

Pour répondre à cette question, nous pouvons nous tourner vers l'eschatologie avicennienne et nous demander quel est le sort réservé à ces âmes qui n'ont pas su se prémunir contre les excès de leurs puissances animales. Avicenne évoque dans plusieurs de ses ouvrages – c'est là un point de doctrine bien connu depuis le travail de Yahya Michot<sup>27</sup> – la doctrine de « certains savants »

23 Ibn Sīnā, *al-Birr wa-l-iṭm*, 355.

24 Ibn Sīnā, *al-Birr wa-l-iṭm*, 355.

25 Ibn Sīnā, *al-Birr wa-l-iṭm*, 355.

26 Ibn Sīnā, *al-Birr wa-l-iṭm*, 356.

27 Jean Michot, *La destinée de l'âme selon Avicenne. Le retour à Dieu (Ma'ād) et l'imagination* (Leuven : Peeters, 1986), notamment 23 et ss., où il donne les références des textes d'Avicenne. Les textes dans lesquels cette hypothèse est envisagée sont *Le livre de la Genèse et*

qui considèrent qu'après la séparation d'avec le corps, l'âme n'ayant pas atteint sa pleine perfection intellectuelle – selon qu'elle a été vicieuse ou vertueuse – se voit doter d'une survie imaginaire. Le feu de l'enfer qui la consume comme la fraîcheur des cours d'eau qui la désaltère seront des expériences vécues grâce au concours de l'imagination que l'âme conserve après la mort du corps<sup>28</sup>. La doctrine avicennienne des sens internes et de la perception explique le fait que la force de ces images a la même intensité que s'il s'agissait d'événements réellement vécus<sup>29</sup>.

Dans les *Mubāḥaṭāt*, un disciple demande à Avicenne si après la mort du corps, il est possible de se débarrasser des dispositions viles de l'âme :

Question : Que signifie l'acquisition de la disposition de soumission et de domination ? Comment est-il possible d'ôter les dispositions viles de l'âme après la séparation [d'avec le corps] ? On peut penser que leur élimination ne peut pas se faire sans le corps, de même que leur advenue ne se fait que par lui. La cause de la disparition de ces dispositions serait nécessairement soit :

- 1) Une disposition de l'âme en sa nature ou une des causes stables. Si tel était le cas, on n'aurait pas besoin de purifier l'âme dans le corps, mais dès lors qu'elle se séparerait [du corps] et s'en dégagerait, elle se débarrasserait de ces vices. Qu'elle soit souillée ou pure reviendrait au même lors de la séparation.
- 2) Des causes qui se renouvellent, telles la transmigration ou le renouvellement des mouvements célestes. Or la transmigration

---

*du Retour (Kitāb al-mabda' wa'l-ma'ād)* ; L'épître sur le retour (*Risālat al-Adḥawīya fī amr al-ma'ād*) et *La Métaphysique du Šifā' (al-Šifā', al-Ilāhīyāt)*.

28 Cela suppose donc – puisque l'imagination est une puissance corporelle – que l'âme humaine ait encore un corps. Avicenne envisage l'hypothèse selon laquelle les âmes « emprunteraient » des corps célestes afin de poursuivre le travail qui leur permettrait de se purifier complètement. Cette hypothèse est examinée par J. Michot dans *La destinée de l'âme selon Avicenne*.

29 Avicenne assigne au sens commun le rôle d'instance centralisatrice de l'activité sensorielle, ainsi que la tâche d'être le sens par laquelle la sensation devient perception : les sens particuliers convergent tous vers lui et les formes sensibles ne sont perçues que lorsqu'elles s'impriment en lui. Ainsi, qu'une forme provienne de l'extérieur (résultat d'une saisie de l'un des cinq sens) ou qu'elle provienne de l'intérieur (une forme imaginée), elle n'est perçue par le psychisme que si elle est « imprimée » dans le sens commun. Ainsi, l'origine de la forme n'importe pas – qu'elle soit issue de la sensation ou de l'imagination – elle est dotée de la même réalité quand elle est dans le sens commun. Pour plus de détails, voir Meryem Sebti, *Avicenne. L'âme humaine* (Paris : Presses Universitaires de France, 2000), 65 et ss.

est fausse et il est également faux qu'une chose exempte de matière subisse les mouvements corporels célestes sans la médiation de la matière<sup>30</sup>.

Réponse : pour l'âme qui est la nôtre, nous sommes en présence de deux situations : la difficulté à inciter [en nous] la concupiscence et la colère et la facilité à [les] inciter [en nous]. Nous sommes également en présence d'activités qui augmentent la première situation et d'autres qui augmentent la seconde. Si l'une des deux situations était un [caractère] essentiel à l'âme, alors [le caractère qu'elle représente] serait un conséquent nécessaire de l'âme et se rencontrerait en toute âme. [Or, cela n'est pas le cas] donc chacune de ces situations relève de ce qui est acquis. Son acquisition ne se fait que par la répétition assidue [des activités] qui [nourrissent] les mirages du corps, ses actions et ses actes<sup>31</sup>.

Avicenne, comme on le voit, ne répond pas clairement à la question qui lui est posée, celle de savoir si l'on peut se débarrasser des dispositions morales viles de l'âme après la mort du corps. Néanmoins, il ne récuse pas directement l'hypothèse selon laquelle l'âme peut se purifier après sa séparation d'avec le corps et il affirme distinctement que les vices ne sont dus qu'à la répétition d'actes mauvais. On sait que *al-Birr wa'l-ithm* ainsi que la *Risāla fī'l-ahlāq* reflètent un stade précoce de la pensée d'Avicenne<sup>32</sup>. Dans ses ouvrages de maturité, le philosophe établit que l'âme est une substance spirituelle qui, en tant que telle, ne peut être ontologiquement altérée par le mal qu'elle a commis lorsqu'elle s'est laissée détourner par le corps de sa véritable nature et qu'elle lui a octroyé à tort un pouvoir sur elle. À rebours, on peut comprendre que les influences négatives reçues par l'âme en provenance du corps – même dans ses ouvrages de jeunesse – ne sont pas considérées par Avicenne comme une altération ontologique de l'essence de l'âme, mais seulement comme des états non permanents qui, telle la maladie – fût-elle chronique – pour l'homme, peut être écartée après un traitement adéquat.

30 Pour cette deuxième portion de phrase, je retiens la variante mise dans l'apparat critique par l'éditeur : *wa bāṭil an yakūn*, 201, n. 288.

31 Ibn Sīnā, *al-Mubāḥaṭāt*, éd. Muḥsin Bīdārfar (Qum : Intiṣārāt-i Bīdār, 1992), n° 602, 201. Ce fragment a été traduit par J. Michot dans *La destinée de l'homme selon Avicenne*, 180, n. 130. Il n'y a pas de différence de fond entre nos deux traductions, mais il se trouve que j'avais traduit ce texte. Je remercie Jules Janssens de m'avoir signalé l'existence de cette traduction.

32 Cf. Janssens, « Al-Birr wa-l Ithm. Piety and Sin : Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sīnā ».

La question de savoir comment agir de façon vertueuse demeure néanmoins problématique dans le cadre de la pensée avicennienne. Puisque la vertu consiste à agir pour le bien et le vice consiste à agir pour le mal, d'où l'homme tire-t-il les normes éthiques qui le guident pour agir vertueusement et éviter le mal ? La réponse d'Avicenne à cette question est complexe et soulève un certain nombre de difficultés. Pour lui, – et cette doctrine aura une influence déterminante sur la pensée aš'arite – les normes éthiques ne relèvent pas des connaissances que la raison humaine peut atteindre par elle-même ; elles ne sont que le produit de l'éducation et du conditionnement social.

C'est dans un exposé consacré à la prophétie dans *Métaphysique du Šifā'* qu'Avicenne explicite le plus clairement sa pensée. Le chapitre 2 du livre x de la *Métaphysique* est intitulé « *Fī itbāt al-nubūwa wa kayfīyat da'wat al-nabī ilā Allāh ta'ālā, wa'l-ma'ād ilayhi* »<sup>33</sup> ; « De la preuve de la prophétie et de la manière dont le prophète appelle à Dieu qu'Il soit exalté, et du retour à Lui ». Avicenne y cherche une preuve pour fonder la nécessité de la prophétie. Dans le *Traité de l'âme du Šifā'*<sup>34</sup>, Avicenne aborde la question de la prophétie, alors qu'il expose sa doctrine de l'intuition intellectuelle (*al-ḥads*), mais son argumentation conclut à la *possibilité* de la prophétie et non à sa nécessité<sup>35</sup>. Dans le chapitre de la *Métaphysique* que je viens d'évoquer, après avoir exposé sa preuve, Avicenne affirme en guise de conclusion :

Il est donc nécessaire qu'un prophète existe, et il est nécessaire que ce soit un homme (*fa-wāğib idān an yūğad nabī wa wāğib an yakūna insānan*)<sup>36</sup>.

L'homme, nous dit Avicenne dans la droite lignée d'Aristote, est un animal social. Il ne peut vivre qu'en société de sorte que chacun fournisse à l'autre ce dont il a besoin pour sa survie. Les hommes doivent nécessairement vivre en association (*mušāraka*), or toute association doit reposer sur un système de transactions réciproques (*wa lā tatimmu al-mušāraka ilā bi-l-mu'āmala*). Les transactions réciproques ne peuvent se réaliser que la loi et l'équité prédominent (*wa lā bud fī'l-mu'āmala*<sup>37</sup> *min sunna wa 'adal*), or la loi et l'équité

33 Avicenna, *The Metaphysics of the Healing* [*Al-Šifā' : Al-Ilāhīyāt*], éd./trad. Michael Marmura (Provo : Brigham Young University Press, 2005), 364-366.

34 Ibn Sīnā, *al-Šifā' : al-Ṭabīyāt* 6 : *al-Nafs*, v.6, 219-220.

35 Ce point avait été relevé par Michael Marmura dans « Avicenna's Psychological Proof of Prophecy », *Journal of Near Eastern Studies*, 22.1 (1963) : 49-56.

36 Avicenna, *The Metaphysics of the Healing* [*Al-Šifā' : Al-Ilāhīyāt*], 365.

37 *Al-mu'āmalāt* est un terme de *fiqh* désignant « toutes les matières de droit au sens occidental du terme – statut personnel, droit commercial, droit pénal, etc. – et vise à mettre l'ensemble des relations humaines en harmonie avec les enseignements de la sharia » (Éric Chaumont, « Sharia », dans Mohammad li Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran* (Paris : Robert Laffont, 2007), 829.



requièrent un législateur et un dispensateur de justice qui les définit et les applique. Ce législateur doit pouvoir s'adresser aux hommes afin de les contraindre à adhérer à la loi. Il doit donc être un homme (*wa lā bud min an yakūna hādā insānan*). Il ne peut pas laisser les hommes à leurs opinions concernant la loi, car alors ils divergeraient, chacun considérant comme juste ce que les autres lui doivent et injuste ce qu'il doit aux autres (*fa-yaḥtalifūn wa yarā kullu minhum mā lahu ʿadalan wa mā ʿalayhi ḡalaman*). Ainsi, pour la survie de l'espèce humaine – qui ne peut s'accomplir qu'en société – un tel homme est absolument nécessaire. Il est impossible que la Providence divine qui nous a octroyé tellement de bienfaits non nécessaires ne nous dispense pas ce bienfait nécessaire à notre survie<sup>38</sup>. Ainsi, le législateur doit exister et doit être un homme. Il doit aussi posséder une caractéristique (*ḡuṣūṣīya*) que n'ont pas les autres hommes afin qu'on puisse le reconnaître :

Nous disons à présent qu'il est bien connu que l'homme se distingue du reste des animaux en ce qu'il ne peut avoir une vie convenable s'il s'isole seul en tant qu'individu, administrant ses affaires sans associé pour l'aider à satisfaire ses besoins fondamentaux. [Il est aussi bien connu] que [l'activité] de chaque homme doit être complémentaire [de celle] d'un membre de son espèce ; [l'activité] de cet autre étant également complémentaire à celle du premier et [à celle] de l'un de ses semblables. Ainsi, l'un fournirait des légumes à l'autre et ce dernier fournirait du pain au premier ; celui-ci ferait de la couture pour l'autre et cet autre lui procurerait l'aiguille pour coudre, de sorte que lorsqu'ils se réuniraient leurs affaires seraient complémentaires. C'est la raison pour laquelle [les hommes] ont considéré nécessaire d'établir des cités et de former des associations. Quiconque parmi eux n'a pas la connaissance requise des règles nécessaires [pour fonder] une cité et n'a pu avec ses associés former qu'une simple assemblée serait d'un genre très dissemblable à celui des hommes et nierait leurs perfections. Quoi qu'il en soit cette sorte d'homme est obligée de former des assemblées et de chercher à ressembler aux habitants des cités. Puisque cela est évident, il est nécessaire pour l'existence de l'homme et pour sa survie de former des associations. L'association ne s'achève qu'à travers les transactions réciproques de même qu'il est

38 Ce raisonnement est courant dans les discussions juridiques et théologiques du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, notamment chez les ṣāfi'ites. Sur ce point, Ahmed El-Shamsy observe : « The primary justification for the assumption that the sacred law was intended for the benefit of humankind appears to have been the divine attribute of wisdom (*ḡikmah*) » (« The wisdom of God's Law : Two Theories », dans Robert Gleave et A. Kevin Reinhart (éd.), *Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss* (Leyde-Boston : Brill, 2014), 9-37, 24).

nécessaire pour cela d'user de toutes les pratiques commerciales qui relèvent des [activités des hommes]. Afin de pouvoir pratiquer des transactions, il est nécessaire de disposer de loi (*sunna*) et d'équité ('*adl*). Afin d'avoir la loi et l'équité, il est nécessaire d'avoir un législateur et un dispensateur de justice. Ce dernier, en tant qu'il s'adresse aux hommes et les incite à adhérer à la loi, doit nécessairement être un homme. [Le législateur] ne peut pas laisser les hommes à leurs opinions concernant la loi, car alors ils divergent, *chacun considérant comme juste ce que les autres lui doivent et injuste ce qu'il doit aux autres*<sup>39</sup>.

Hormis la question du mal moral qui nous intéresse directement et sur laquelle je vais revenir, ce texte soulève un certains nombres d'interrogations dont la plus évidente est celle de se demander pourquoi le législateur – sans lequel la vie commune dans la cité n'est pas viable – doit nécessairement être un prophète. Cette question trouve ses éléments de réponse dans la conception que se fait Avicenne de la nature des normes éthiques. Quand Avicenne nous dit que sans législateur « chacun considère comme juste ce que les autres lui doivent et injuste ce qu'il doit aux autres », est-ce à dire que l'homme est foncièrement et essentiellement mauvais ? Devons-nous déceler ici une influence ismaélienne sur la pensée éthique d'Avicenne ?

On trouve en effet chez les ismaéliens, notamment chez Abū Ya'qūb al-Siġistānī<sup>40</sup> (peut-être aussi un écho lointain du Coran : « L'âme est l'instigatrice du mal », XII, 5) la doctrine selon laquelle l'âme humaine est foncièrement mauvaise et pour cette raison, il est nécessaire de disposer d'une loi qui permette aux hommes de vivre ensemble. Cependant, pour Siġistānī, comme pour les ismaéliens en général, l'âme humaine est descendue ici-bas, attirée par la matière et par le corps dont elle s'éprend. Comme le note Daniel De Smet à propos de l'âme humaine chez Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, « son essence porte en soi un manque, une certaine imperfection (*nuqṣān*) qui engendre un désir »<sup>41</sup>. Même si seuls certains courants ismaéliens soutiennent la doctrine selon laquelle l'âme est tombée dans la matière suite à une faute primordiale et à une rébellion contre l'ordre divin, nous sommes dans un cadre doctrinal qui admet la préexistence de l'âme humaine et donc l'idée que l'âme est descendue dans le monde de la matière, ce qui justifie l'idée qu'elle puisse contenir une part de mal. Mais pour Avicenne, l'âme ne préexiste pas au corps, elle ne

39 Ibn Sinā, *Šifā', Métaphysique*, x.2, 364-365. Je souligne.

40 Sur ce point, voir Daniel De Smet, « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *šarī'a* dans le chiisme ismaélien des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, LXI (2008) : 515-544, notamment 523.

41 Daniel De Smet, *La quiétude de l'intellect*, Orientalia Lovaniensia Analecta (Leuven : Peeters, 1995), 352.

commence d'être que lorsqu'une matière est disposée à la recevoir. Elle est une forme spirituelle émanée de l'intellect agent quand un corps est prêt à l'accueillir. Comment alors rendre raison du fait que les hommes ne sont pas naturellement disposés à la justice mais à l'injustice ? Quelle serait l'origine de ce mal qui marquerait l'espèce humaine et ferait que l'homme serait un loup pour l'homme ne pouvant vivre en société que si une loi qui régit fermement cette vie sociale lui est révélée ?

Il me semble que ce serait une erreur que de considérer qu'en établissant que sans loi morale révélée, l'homme serait injuste, Avicenne entend que sa nature l'est foncièrement. Ce qu'affirme précisément Avicenne, c'est que l'homme, par son âme rationnelle est un être purement spirituel, parfaitement étranger au mal donc (le mal étant dû uniquement au lien avec la matière ou d'un point de vue ontologique, à une déficience, un moindre être). Lorsque l'âme rationnelle spirituelle entre en contact avec le corps, elle se trouve soumise à ses besoins et à ses manques. Or en tant que pure substance spirituelle, elle n'a pas accès aux normes éthiques. Ces dernières ne concernent que le monde de la génération et de la corruption. Dans le monde immatériel, il n'y a pas de matière corporelle et donc pas de dévoiement possible du bien, qui n'est pas autre chose que la plénitude de l'être. L'impossibilité de déduire les normes éthiques des prémisses théorétiques est fondée dans la structure même du système métaphysique avicennien. Les normes qui encadrent les lois éthiques ne peuvent être les lois immuables et éternellement vraies du monde céleste<sup>42</sup>.

Cette doctrine trouve également un fondement dans la théorie logique d'Avicenne : les normes éthiques ne sont pas accessibles à la raison humaine par ses propres efforts contrairement aux lois physiques et mathématiques qu'elle est en mesure de connaître en se tournant vers l'intellect agent. En effet, des propositions telles « le tout est plus grand que la partie » sont universelles et peuvent ainsi être découvertes par l'intellect humain, qui va procéder par syllogisme et obtenir le moyen terme – de l'Intellect agent. Cependant, pour Avicenne<sup>43</sup>, les propositions éthiques telles que « la justice est bonne » ou « provoquer la douleur est mal » font partie des opinions louables (*arā' maḥmūda*). Elles ne peuvent servir de prémisses aux syllogismes démonstratifs

42 Sur cette question, voir Meryem Sebti, « La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne », *Philosophie*, n° 77 : *Philosophie arabe* (Paris : Éditions de minuit, 2003), 23-44. Voir la lecture critique que fait Olga Lizzini de cet article, « Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne », dans Christian Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance* (Rome : École Française de Rome, 2009), 207-39.

43 Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics* (Oxford : Oxford University Press, 2016), 58 et ss, fait une analyse remarquable de la doctrine avicennienne de la nature des propositions éthiques. La présentation qui suit doit beaucoup à son travail.

(*qiyās burhānī*) et leur seul fondement est le fait d'être notoires (*lā 'umdata lahā illā al-šuhra*):

Quant aux propositions notoires (*al-mašhūrāt*) qui relèvent de cet ensemble, certaines sont (...), et d'autres sont les points de vue appelés les points loués (*al-maḥmūda*). À ces derniers, nous pourrions bien donner en propre le nom de propositions notoires (*al-mašhūra*), car elles n'ont d'autre pilier que la notoriété. Il s'agit de points de vue tels que, si quelqu'un s'isolait avec son intellect détaché du reste, son estimative et ses sens, s'il n'était pas éduqué à recevoir des propositions relatives à [ces points de vue] et à les reconnaître, si l'induction n'inclinait pas son opinion forte à un jugement à cause de la multiplicité des particuliers et si ce qu'il y a dans la nature de l'homme en fait de miséricorde, de honte, de pudeur, de sens de l'honneur, etc., n'appelait pas ces points de vue, l'homme ne se déciderait pas pour eux par soumission à son intellect, son estimative ou ses sens. Il en est ainsi, par exemple, lorsque nous jugeons que voler à un homme son bien est laid et que le mensonge est laid tel qu'il ne faut pas s'y engager. De ce genre est l'appréciation qui se présente en premier à l'estimative de nombreuses personnes – quoique la loi religieuse (*al-šarʿ*) en détourne beaucoup de gens – sur la laideur de l'égorgeement des animaux – et cela conformément à ce qu'il y a de tendresse (*riqqa*) dans l'instinct – aux yeux de celui qui a pareil instinct. Il s'agit de la plupart des gens. Or rien de tel n'est imposé nécessairement par l'intellect pur. Si l'homme se représentait lui-même dans son estimative comme créé tout d'un coup avec un intellect achevé, comme n'ayant rien écouté en fait d'éducation, comme n'ayant été soumis à aucune passion psychique ou à aucun trait de caractère, il ne déciderait rien à propos de pareilles propositions, bien plus, il lui serait impossible de les ignorer et de suspendre [son jugement] à leur sujet. Il n'en est pas ainsi quand il décide que le tout est plus grand que la partie<sup>44</sup>.

44 Ibn Sinā, *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*, éd. Sulaymān Dunyā (Le Caire: Dār al-ma'ārif, 1968), vol. 1, 351-352. Je souligne. Ce passage a été traduit par Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, 59. Je reprends ici la traduction de Maroun Aouad (sur la base des différentes éditions existantes et de 3 mss.), dans son article « Les prémisses rhétoriques selon les *Išārāt* d'Avicenne », dans Philippe Büttgen et alii (éd.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 281-304, voir 297-298.

Avicenne explique que la conscience morale, avec tous les jugements qu'elle implique, ne repose sur rien d'autre que sur des conventions sociales inculquées depuis le plus jeune âge aux hommes. À la fin de ce passage, il a recours à une démonstration problématique, semblable dans son articulation au fameux argument de « l'homme volant »<sup>45</sup>. Il faut lire ce passage, ainsi que le fait Sophia Vasalou, en parallèle avec un développement de la logique du *Kitāb al-Nağāt* dans lequel Avicenne examine les propositions estimatives (*al-wahmīyāt*) et fait appel pour cela à la notion de « nature humaine première (*fiṭra*)<sup>46</sup> » :

La notion de “nature première” (*fiṭra*), c'est pour un homme le fait de s'imaginer (*an yatawawham*) lui-même comme étant venu au monde en un seul coup, en tant qu'adulte doué de raison (*bālīḡ āqil*), mais tel qu'il n'ait entendu aucune opinion, qu'il n'ait adhéré à aucune doctrine, qu'il ne soit associé à aucune nation et ne connaisse aucun gouvernement, mais qu'il ait simplement observé les choses et qu'il en ait dérivé des images. Alors, il est possible à un tel homme de présenter à son esprit à partir de ces images quelque chose et d'essayer d'en douter. S'il lui est possible d'en douter, alors la nature n'atteste pas une telle chose. S'il est impossible de douter de cette chose, alors elle est nécessitée par nature (*fa-huwa mā yūğibuhu al-fiṭra*)<sup>47</sup>.

45 Cet argument rappelle celui de l'homme volant dans le *Traité de l'âme du Šifā'* (livre I, chap. 1), par lequel Avicenne établit l'immatérialité de l'âme humaine. Au livre I du *T.A.S.*, il considère que l'argument de « l'homme volant » fonde, sans médiation aucune, une intuition qui permet d'établir de manière indubitable l'immatérialité de l'âme. De la possibilité de saisir intuitivement l'existence du moi sans avoir recours aux sens et en faisant totalement abstraction du corps, le philosophe conclut que l'âme et le corps sont deux natures radicalement distinctes : « Ainsi le moi dont [cet homme] a affirmé l'existence a la propriété de lui être identique et d'être distinct de son corps et de ses membres [dont l'existence] n'a pas été établie. Donc, celui qui établit [cela] a un moyen d'éveiller son attention au fait que l'âme est une chose différente du corps, voire d'un corps » : Ibn Sīnā, *Al-Šifā' : al-Ṭabīyāt* 6 : *al-Nafs*, 1.1, 13.

46 Sur la notion de *fiṭra*, voir Frank Griffel, « Al-Ghazālī's Use of “Original Human Disposition” (*fiṭra*) and its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna », *The Muslim World*, 102 (2012) : 1-32, en particulier 11-32. Griffel note à juste titre que ce qui intéresse Avicenne n'est tant pas la question de la connaissance a priori que la connaissance qu'ont tous les êtres humains en commun lorsqu'ils n'ont que la perception sensible à leur disposition et sont dénués de toute influence sociale.

47 Ibn Sīnā, *Al-Nağāt min al-ğarq fī baḥr al-ḍalālāt*, éd. Muḥammad Taqī Dānišpažūh (Téhéran : Intišārāt-i Dānišgāh-i Tehrān, 1364 Š/1985), 117, l. 1-6.

La « nature humaine » (*fiṭra*) serait un état antérieur à tout conditionnement culturel que tout homme peut retrouver. La possibilité d'avoir accès à cet état – au moyen d'une expérience cognitive singulière – dans lequel la raison humaine est pure de toute influence sociale et culturelle, permet à l'homme de mener une authentique expérience de doute méthodique<sup>48</sup>. Ce qui résiste à l'examen du doute est authentifié ; ce qui est remis en cause est écarté. Comme le note justement Sophia Vasalou, le passage des *Iṣārāt* construit la possibilité de retrouver en soi cet « état de nature » en se reposant sur les trois puissances psychiques que sont l'estimative (*wahm*), la perception sensible (*ḥiss*) et l'intellect (*'aql*). A contrario, sont exclus les réactions acquises par l'éducation et la vie sociale, les réponses émotionnelles telles la sympathie, l'enthousiasme, la honte et les jugements inductifs. À cette liste, Avicenne ajoute, dans la même version de cette expérience cognitive exposée dans la section logique du *Šifā'*, l'envie d'agir pour l'utilité ou pour l'intérêt commun (*maṣlaḥa*)<sup>49</sup> comme conditionnement à écarter :

Quant [aux opinions] communément admise ; il s'agit soit d'une opinion qui est propre à un groupe, soit d'une opinion qui n'est pas propre à un groupe, mais relève de ce qui est accepté par tous les hommes. Ils se sont habitués à [cette opinion] et ne la soumettent pas au doute. Afin de savoir [si cela fait partie des opinions communément admises], que quelqu'un capable de discernement se considère lui-même comme étant venu au monde d'un coup, tout en étant capable de discernement (*wa huwwa mumayyiz*) ; qu'il ne se remémore aucune chose ; qu'il n'a pas reçu d'éducation ; qu'il ne se tourne vers aucune instance de jugement autre que l'intellect ; qu'il ne subisse pas l'effet de la honte de sorte que son jugement serait dû à son éducation et non à son intellect ; et qu'il n'ait pas en tête la nécessité de l'intérêt commun (*al-maṣlaḥa*) de sorte [que son jugement] serait dans une position de médiation et non une

48 Sur le lien entre le doute méthodique de Descartes et l'expérience de l'homme volant d'Avicenne, voir Ahmed Hasnaoui, « La conscience de soi chez Avicenne et Descartes », dans Joël Biard et Roshdi Rashed (éd.), *Descartes et le Moyen Âge* (Paris : Vrin, 1997), 283-291.

49 Sur la notion de *maṣlaḥa*, importante pour la théorie légale musulmane, voir El-Shamsy, « The wisdom of God's Law : Two Theories » ; Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law : Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leyde-Boston : Brill, 2010). Cette dernière montre dans son ouvrage que l'usage de la notion de *maṣlaḥa* dans les raisonnements légaux est tardif et comme le conclut El-Shamsy : « At least for the Shāfi'īs, then, it was the de-theologization of *maṣlaḥah* by Ash'arism that appears to have opened the door to the integration of this concept into legal reasoning » (El-Shamsy, « The wisdom of God's Law : Two Theories », 34).

nécessité [en lui-même] ; qu'il serait le fruit d'une induction également de sorte qu'il serait une médiation ; qu'il ne puisse pas s'abstenir de [maintenir ce jugement] de sorte qu'il ne puisse pas émettre de réserve ; s'il remplit [toutes ces conditions] et qu'il continue à douter, alors le doute est possible. Tels leurs propos "que la justice est bonne", "que l'injustice est mauvaise" et "que la reconnaissance envers le bienfaiteur est obligatoire". Il s'agit là d'opinions notoires qui sont acceptées. Bien qu'elles soient vraies (*ṣādiqa*), leur vérité ne relève pas de ce qui est démontré au moyen de la nature première (*fiṭra*) de l'intellect ayant le degré de dignité que nous avons mentionné. Parmi ces opinions notoires et celles qui leur sont semblables, certaines sont vraies, mais requièrent pour être certaines une preuve et certaines sont vraies avec une condition précise que les gens du commun ne peuvent découvrir. Et il ne s'en faut pas de beaucoup que les opinions notoires soient fausses<sup>50</sup>.

L'argumentation d'Avicenne est problématique à maints égards. Comment retrouver notre nature « nue » alors même que les sens et l'estimative sont mis à contribution dans le déroulement de l'expérience ? L'estimative est la puissance qui détermine notre nature instinctive (la peur que la brebis éprouve pour le loup), mais c'est également la puissance qui conditionne nos jugements faux sur le monde<sup>51</sup> ; jugements que seul l'intellect peut contredire. Ainsi, dans les *Iṣārāt*, Avicenne note :

Les propositions estimatives pures sont de fausses propositions, excepté que la puissance estimative humaine les affirme d'une manière très forte. Car la puissance estimative n'accepte pas leur contraire ou leur opposé en raison du fait que cette puissance suit les sens, et que ce qui ne concorde pas avec les sens n'est pas accepté par la puissance estimative. [...] Des exemples de ceci sont les croyances de celui qui soutient qu'il est impossible de ne pas avoir de vide à la limite du plein si le plein est limité

50 Ibn Sinā, *Kitāb al-Šifā', Al-Manṭiq, al-Burhān*, éd. Abū-l-'Alā 'Afīfī (Le Caire : Wizārat al-Tarbiya wa'l-ta'lim, 1956), 65 (l. 16-21)-66 (l. 1-5). Ce passage est mentionné mais non traduit par Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, 61.

51 Comme le note avec justesse J. Michot : « l'estimative va souvent trop vite en besogne. Elle ne s'inquiète pas de l'insuffisance éventuelle du savoir, d'origine d'ailleurs assez floue, qui fonde ses jugements sans appel. Chose plus grave encore, sa prétention la conduit à limiter fortement l'horizon des hommes. Habitée aux choses corporelles, elle juge en effet irréels les êtres purement spirituels, elle les refuse avec la même aisance qu'elle entérine et impose au psychisme l'existence des créations les plus étranges de l'imagination » (*La destinée de l'homme selon Avicenne*, 149).

ou qu'il est impossible pour un être d'être tel qu'on ne puisse indiquer [concrètement] où il se trouve<sup>52</sup>.

À l'instar de l'argument de l'homme volant qui pose d'inextricables problèmes épistémologiques et méthodologiques, cet argument, qui repose sur la possibilité de retrouver une nature humaine première, « nue » et pure de toute influence sociale ou culturelle, est donc d'autant plus difficile à soutenir<sup>53</sup> que l'estimative et les sens sont partie prenante de l'expérience. Faut-il voir dans la conception de la *fiṭra* avicennienne une influence de la conception coranique de la *fiṭra* selon laquelle Dieu aurait créé l'homme selon une nature unique et immuable qu'aucune des vicissitudes de l'histoire ne saurait transformer<sup>54</sup> ? L'examen de cette question dépasserait le cadre de cet article. Ce qu'il nous faut retenir pour notre propos, c'est que la société inculque aux hommes dès leur plus jeune âge les principes éthiques qui leur permettent de vivre en société conformément à l'intérêt commun :

L'intérêt commun (*maṣlaḥa*) exige que parmi tous les actes qu'il peut accomplir, l'homme s'abstienne d'en accomplir certains. [Les hommes] apprennent cela lorsqu'ils sont jeunes et sont éduqués en ce sens. Ils s'habituent à entendre depuis le temps de leur enfance qu'ils ne doivent pas les accomplir, de sorte que cette croyance (*i'tiqād*) devienne pour eux comme un instinct (*ka-l-ḡarīzī*). Ces actes sont appelés « mauvais » (*qabīḥ*), alors que les actes que l'on doit accomplir sont appelés « bons » (*ḡamīla*)<sup>55</sup>.

Ces propositions éthiques n'ont d'autres fondements que l'éducation et le conditionnement social<sup>56</sup>. Cette caractérisation n'a pas pour effet de rendre ces propositions superflues. Nous avons vu qu'Avicenne affirme clairement

52 Ibn Sinā, *Kitāb al-Iṣārāt wa'l-tanbīhāt*, éd. Jacques Forget (Leyde : Brill, 1892), 59-60.

53 Vasalou souligne également la difficulté de cet argument et recense les multiples problèmes qu'il soulève (*Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, 60 et ss).

54 Coran xxx:30 : *fiṭrata Allāhi allatī faṭara al-nās 'alayhā*. Le Coran contient de nombreuses occurrences de la racine *ftr* et une seule (celle susmentionnée) de *fiṭra*. La notion de *fiṭra* occupe une place importante dans les débats des théologiens musulmans. Cf. Geneviève Gobillot, *La conception originelle. La fitra, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (Cahiers des Annales Islamologiques, 18. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2000).

55 Ibn Sinā, *Šifā', Kitāb al-naḥs*, v.1, 183.

56 Vasalou note avec pertinence qu'Avicenne prend comme exemple l'abattage rituel des animaux qui va à l'encontre de la nature première de l'homme qui le préviendrait d'une telle cruauté envers les animaux (*Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, 62).



dans le chapitre 2 du livre x de la *Métaphysique du Šifā'*, qu'il n'y a de vie possible pour l'homme que sociale et que cette dernière ne peut se concevoir sans être encadrée par des normes éthiques. Sans ces normes, l'injustice la plus brutale régnerait et ruinerait tout projet de vie commune. Ainsi, Avicenne distingue deux points de vue ; un point de vue épistémologique selon lequel les normes éthiques ne sont pas premières et sont le produit d'une expérience et d'un conditionnement social ; un point de vue proprement politique suivant lequel aucune vie citoyenne n'est concevable sans elles. Ces normes éthiques – au vue de leur statut épistémologiques – ne peuvent être déduites par la raison pratique. Elles sont révélées aux hommes par le prophète<sup>57</sup>. Ainsi, sans le prophète, l'injustice régnerait et la vie sociale serait impossible : l'homme dépérirait.

D'un point de vue éthique, l'homme est dépendant de la révélation prophétique. Par son âme rationnelle à laquelle il s'identifie, il est une pure substance immatérielle. À ce titre, il est exempt de tout mal, puisque le mal ne concerne que ce qui est matériel. Lorsque l'âme vient à l'existence alors qu'un corps est disposé à la recevoir, elle s'attache à la corporalité et se trouve plongée dans le monde de la génération et de la corruption. En tant que pure substance spirituelle, l'âme ne peut déduire les normes éthiques. Ces dernières sont relatives au monde de la génération et de la corruption, là où le mal est possible en raison de l'attachement à la matière. Cependant, l'homme ne peut vivre en ermite. Il a besoin de vivre en société. Dès lors, il est tributaire de la révélation prophétique, qui lui enseigne comment fonder et maintenir une société juste. L'homme selon Avicenne est capable de remonter grâce à son intellect, par inférence, de la nature jusqu'aux principes séparés et immatériels que sont les intelligences célestes et par-delà au Principe Premier et immuable de toute chose : Dieu. C'est là l'aventure intellectuelle que raconte le récit de Ḥayy Ibn Yaqzān<sup>58</sup>. Ce même homme, en raison des présupposés épistémologique du système métaphysique d'Avicenne, ne peut par lui-même découvrir les propositions éthiques qui lui permettraient de vivre en société, c'est-à-dire, on

57 Les normes éthiques sont révélées au prophète et cette révélation a lieu par la médiation de l'imagination et non de l'intellect du prophète. S'agissant de normes relatives au monde de la génération et de la corruption, elles ne peuvent être appréhendées par l'intellect du prophète qui, comme tous les intellects n'appréhende que l'universel. Cela a des conséquences importantes sur le statut de la révélation pour Avicenne. Ces questions sont l'objet d'un travail en cours.

58 C'est l'aventure que contera, inspiré par Avicenne, Ibn Ṭufayl dans son *Ḥayy Ibn Yaqzān*, voir Lenn Evan Goodman, *Ibn Ṭufayl's Hayy Ibn Yaqzan : A Philosophical Tale Translated with Introduction and Notes* (Chicago : University of Chicago Press, 2003). Pour le récit éponyme d'Avicenne, voir Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Paris : Verdier, 1999).

l'a vu, de vivre tout court – puisqu'il n'y a pas de vie possible hors de la vie en société. Dès lors, nous sommes face à un paradoxe étrange. Alors même que selon Avicenne, l'âme rationnelle est attachée à un corps en vue de son perfectionnement, les principes qui lui permettraient de régenter cet attachement (le mal moral est toujours une inversion des rapports entre l'âme qui domine et le corps qui est dominé) ne lui sont pas accessibles par elle-même. Seul le prophète peut lui faire don, par révélation, des normes éthiques. Ce sont ces normes qui lui permettent de ne pas laisser le corps dominer l'âme et l'empêchent de sombrer dans le mal moral. Le mal à l'égard des autres et donc d'abord et avant tout un mal envers soi-même ; c'est un inversement des rapports de domination : les puissances concupiscibles et irascibles prennent le dessus et étouffent les élans de l'âme rationnelle. Un homme chez qui un tel inversement a lieu ne peut qu'être injuste envers ses concitoyens étant donné que seule la satisfaction de ses instincts lui importe. La justice est donc une vertu qui se cultive d'abord en soi en redonnant à ses puissances l'ordre de préséance qu'elles méritent. Cette caractéristique permet de comprendre pourquoi la question du mal moral est abordée par Avicenne aussi bien dans les petits traités d'éthique de jeunesse (*al-Birr wa'l-itm* ; *al-Ahlāq*), dans ses commentaires coraniques (*sūrat al-nās*, *sūrat al-falaq*), que dans ses écrits politiques (le dernier chapitre de la métaphysique du *Šifā'*).

#### 4 Conclusion

Le but de la philosophie étant le salut de l'âme, la question du mal moral est fondamentale et appelle une réponse complexe qui convoque l'éthique, le politique et la métaphysique. L'homme ne peut vivre en société (donc survivre) que s'il est en mesure de brider ses mauvais instincts. L'irascibilité et la concupiscence de chacun doivent être contenues afin de rendre la vie en commun possible. L'intérêt général doit primer, et pour cela il est nécessaire que chaque citoyen régule ses appétits corporels et ses mauvais penchants. L'homme est constitué d'une âme rationnelle immatérielle dépourvue de toute malignité – comme le sont toutes les substances spirituelles. Le but de son attachement à un corps matériel est de se perfectionner afin de devenir semblable aux êtres séparés du monde céleste. Cependant, ce lien à la corporéité peut conduire l'âme à perdre de vue son objectif et à se laisser emporter par la vie propre au corps ; par ses désirs désordonnés et son avidité inextinguible. Il se produit alors un retournement fatal. L'âme se laisse dominer par le corps et manque l'opportunité que son attachement au corps lui octroie : se

perfectionner afin de devenir aux purs intellects séparés. La conséquence du dévoiement éthique est donc métaphysique parce que ses conséquences sont eschatologiques. Du point de vue politique, il n'y a de cité viable que lorsque les instincts de chacun sont bridés afin de permettre la réalisation de l'intérêt général. Seul le prophète par le biais de la révélation peut pourvoir les normes éthiques. Les hommes, laissés à eux-mêmes n'ont pas, d'un point de vue épistémologique, la possibilité de déterminer ces normes. La vie commune et par là même la survie de l'espèce humaine, puisqu'il n'y a pas de vie possible pour l'homme hors de la société, dépend du lien, incarné en la personne du prophète, entre Dieu et les hommes. On retrouve ainsi dans le domaine éthique et politique, cette affirmation du lien indéfectible qui unit l'homme à Dieu chez Avicenne. C'est grâce à la religion et à ses cultes<sup>59</sup> que les hommes peuvent surmonter leurs vils instincts et vivre ensemble en harmonie. Il n'y a donc pas de salut hors de la cité<sup>60</sup>. Cependant, alors que pour Fārābī, la cité est le lieu où l'homme réalise sa pleine perfection d'être rationnel, pour Avicenne, il ne s'agit que de la perfection morale de l'homme. Nous savons, d'après la distinction qu'il établit dans ses traités eschatologiques, que cette perfection n'est pas la plus haute à laquelle l'homme peut prétendre<sup>61</sup>. Seul le philosophe réalise pleinement sa perfection, et cette perfection rationnelle va de pair avec une vertu irréprochable<sup>62</sup>. Cette distinction entre le philosophe et l'homme du commun

- 59 Comme nous pouvons le voir dans le dixième livre d'Avicenne de la *Métaphysique* du *Šifā'*, la loi révélée par le prophète concerne les dogmes et les questions de dévotion, ainsi que les lois familiales, les transactions commerciales et les questions économiques (on retrouve la distinction bien connue des juristes musulmans entre *mu'āmalāt* et *'ibādāt*). Le Coran contient trois cent cinquante versets connus sous le nom de *āyāt al-ahkām*. Parmi eux, cent quarante concernent le dogme et les questions de dévotion, soixante-dix le mariage, le divorce et la paternité ; encore soixante-dix, les transactions commerciales (vente, prêt ...) et dix des questions d'économie, Avicenna, *The Metaphysics of the Healing [Ilāhīyāt al-Šifā']*, x.3, 4 et 5, 367 et ss.
- 60 Cette dernière assertion est un écho à al-Fārābī selon lequel il n'y a point de salut hors de la cité vertueuse. Cependant, il y a une différence de taille entre les deux philosophes que Miriam Galston résume parfaitement : « for Alfarabi, cities exist to make men good ; for Avicenna, citizens are made good so that cities can exist » (Miriam Galston, « Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy », *The Review of Politics*, 41.4 (1979) : 561-577, 570).
- 61 Avicenne conçoit la béatitude comme une pleine réalisation de l'âme rationnelle. Elle est donc réservée à une minorité. Dans certains de ses ouvrages, il évoque la possibilité pour certaines âmes religieuses de bénéficier d'une survie imaginaire qui leur permettra de continuer à se purifier après la séparation d'avec le corps. Sur ce point, voir Michot, *La destinée de l'âme selon Avicenne*.
- 62 Sur ce point, voir Lizzini, « Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne ».

traverse la pensée éthique d'Avicenne comme elle marque en profondeur son épistémologie et son eschatologie.

## Bibliographie

### Sources

- Aflūṭīn 'inda-l-'arab*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Koweit : Wikālat al-maṭbū'āt, 1977.
- Aristote. *De l'âme*. Trad., présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, GF 711, 1993.
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Iṣārāt wa'l-tanbihāt*. Éd. Jacques Forget. Leyde : Brill, 1892.
- Ibn Sīnā. *al-Ta'liqāt 'alā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs in Aristū 'inda l-'Arab*. Éd. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Le Caire : Maktabat al-nahḍa al-miṣriya, 1947.
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Šifā', al-Manṭiq, al-Burhān*. Éd. Abū'l-A'lā 'Afīfī. Le Caire : Wizārat al-tarbiya wa'l-ta'līm, 1956.
- Ibn Sīnā. *al-Iṣārāt wa'l-tanbihāt*. Éd. Sulaymān Dunyā. 4 vols., Le Caire : Dār al-ma'ārif, 1968.
- Ibn Sīnā. *Risālat al-Adḥawīya fī amr al-ma'ād*. Dans Francesca Lucchetta (éd./trad./notes), *Avicenna. Epistola sulla vita futura*. Padoue : Antenore, 1969.
- Ibn Sīnā. *al-Šifā' : al-Ṭabī'iyāt 6 : al-Nafs*. Éd. Georges Chehata Anawati et Sa'īd Zāyid et Ibrāhīm Maḍkūr. Le Caire : al-Hay'a al-Miṣriya al-'amma li-l-kitāb, 1975.
- Ibn Sīnā. *Tafsīr sūrat al-nās*. Dans *Al-tafsīr al-qur'ānī wa'l-luḡa al-ṣūfiya fī falsafat Ibn Sīnā*. Beyrouth : al-Mu'assasa al-ḡāmi'iya li-dirāsāt wa'l-naṣr wa'l-tawzī', 1983, 121-125.
- Ibn Sīnā. *al-Naḡāt min al-ḡarq fī baḥr al-ḡalālāt*. Éd. Muḥammad Taqī Dānišpažūh. Téhéran : Intišārāt-i Dānišgāh-i Tehran, 1364 Š/1985.
- Ibn Sīnā. *Risāla al-Birr wa'l-iṭm*. Éd. 'Abd al-Amīr Šams al-Dīn. Dans *al-maḍhab al-tarbawī 'ind Ibn Sīnā ḥilāl falsafatihi al-'amalīya*. Beyrouth : al-Šarika al-'ālamīya li-l-kitāb, 1988, 353-368.
- Ibn Sīnā. *al-Mubāḥaṭāt*. Éd. Muḥsin Bidārfar. Qum : Intishārāt-i Bidār, 1992.
- Ibn Sīnā. *al-Birr wa'l-iṭm* et *Risāla al-Aḥlāq*. Dans Bekir Karlīga, « Un nouveau traité d'éthique d'Ibn Sīnā inconnu jusqu'à nos jours ». Dans *Avicenna and his heritage*, Acts of the International Colloquium, Leuven – Louvain-la-Neuve, September 8-September 11, 1999. Jules Janssens et Daniel De Smet (dir.). Louvain : Leuven University Press, 2002, 21-36.
- Ibn Sīnā. *The Metaphysics of the Healing [Al-Šifā' : Al-Ilāhiyāt]*. Éd./trad. Michael Marmura. Provo : Brigham Young University Press, 2005.
- Ibn Sīnā. *Al-Aḥd*. Dans *Tis' Rasā'il fī'l-ḥikma wa'l-ṭabī'iyāt*. Éd. s.n. Le Caire : Dār al-'arab, deuxième édition (1ère éd. 1904), s.d., 142-151.

Ibn Ṭufayl. *Ḥayy Ibn Yaqẓān*. Dans Goodman, Lenn E. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan : A Philosophical Tale Translated with Introduction and Notes*. Chicago : University of Chicago Press, 2003.

### Études

- Aouad, Maroun. « Les prémisses rhétoriques selon les Išārāt d'Avicenne ». Dans *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*. Éd. Philippe Büttgen et alii. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 281-304.
- Arnzen, Rüdiger. *Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellen-geschichtlichen Studien und Glossaren*. Leiden : Brill, 1998.
- Blumenthal, Henry J. « The Psychology of (?) Simplicius' Commentary on the *De anima* ». Dans *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*. Éd. Henry J. Blumenthal et Anthony Charles Lloyd. Liverpool : Liverpool University Press, 1982, 73-93.
- Chaumont, Éric. « Sharia ». Dans *Dictionnaire du Coran*. Éd. Mohammad Ali Amir-Moezzi. Paris : Robert Laffont, 2007, 818-831.
- Corbin, Henry. *Avicenne et le récit visionnaire*. Collection « Islam spirituel ». Paris-Lagrasse : Verdier, 1999.
- De Smet, Daniel. *La quiétude de l'intellect*. Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven : Peeters, 1995.
- De Smet, Daniel. « Loi rationnelle et loi imposée. Les deux aspects de la *ṣarī'a* dans le chiïsme ismaélien des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles ». *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. LXI (2008) : 515-544.
- El-Shamsy, Ahmed. « The wisdom of God's Law : Two Theories ». Dans *Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. Éd. Robert Gleave et A. Kevin Reinhart. Leyde – Boston : Brill, 2014, 9-37.
- Felicitas, Opwis. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law : Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leyde – Boston : Brill, 2010.
- Galston, Miriam. « Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy ». *The Review of Politics*, 41.4 (1979) : 561-577.
- Gobillot, Geneviève. *La conception originelle. La fitra, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*. Cahiers des Annales Islamologiques, 18. Le Caire : Institut français d'archéologie orientale, 2000.
- Griffel, Frank. « Al-Ghazālī's Use of "Original Human Disposition" (*fiṭra*) and its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna ». *The Muslim World*, 102 (2012) : 1-32.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2<sup>ème</sup> édition, Leyde : Brill, 2014.

- Hadot, Ilsetraut. « La doctrine de Simplicius sur l'âme raisonnable humaine dans le commentaire sur le Manuel d'Épictète ». Dans *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*. Éd. Henry J. Blumenthal et Anthony Charles Lloyd. Liverpool : Liverpool University Press, 1982, 47-71.
- Hasnaoui, Ahmed. « La conscience de soi chez Avicenne et Descartes ». Dans *Descartes et le Moyen Âge*. Éd. Joël Biard et Roshdi Rashed. Paris : Vrin, 1997, 283-291.
- Inati, Shams C. *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*. Binghamton : Global Publications, 2000.
- Janssens, Jules. « Al-Birr wa-l-Ithm. Piety and Sin: Possible Farabian Influences on the Young Ibn Sina ». Dans *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, vol : 3, *Arab Peripateticism from Cordoba to Bukhara*. Éd. Yanis Esots. Moscow : Vostochnaya Literatura Publishers, 2012, 412-422.
- Lizzini, Olga. « Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne ». Dans *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*. Éd. Christian Trottmann. Rome : École Française de Rome, 2009, 207-239.
- Marmura, Michael. « Avicenna's Psychological Proof of Prophecy ». *Journal of Near Eastern Studies*, 22.1 (1963) : 49-56.
- Michot, Yahia. *La destinée de l'âme selon Avicenne. Le retour à Dieu (Ma'ād) et l'imagination*. Leuven : Peeters, 1986.
- Pépin, Jean. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris : Les Belles Lettres, 1971.
- Sebti, Meryem. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.
- Sebti, Meryem. « Avicenna's flying man argument as a proof of the immateriality of the soul ». Dans *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*. Éd. Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo. Études musulmanes. Paris : Vrin, 2014, 531-544.
- Sebti, Meryem. « La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne ». *Philosophie*, n° 77 : *Philosophie arabe*. Paris : Éditions de Minuit, 2003, 23-44.
- Steel, Carlos. *The Changing Self*. Bruxelles : Paleis der Academiën, 1978.
- Vasalou, Sophia. *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

**AQ 1: Please provide complete affiliation. Please also provide your ORCID if you have one.**