

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 1

Artikel: Transmission d'Avicenne à l'occident latin : les cheminements de l'histoire
Autor: Verbeke, Gérard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381214>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

TRANSMISSION D'AVICENNE À L'OCCIDENT LATIN. LES CHEMINEMENTS DE L'HISTOIRE

GÉRARD VERBEKE

Le quatrième volume de l'*Avicenna latinus* vient de sortir de presse: il contient la traduction latine médiévale de la seconde partie de la *Métaphysique*, les livres cinq à dix¹; la première partie du même traité avait été publiée en 1977². On possède ainsi une édition critique complète de cet ouvrage important en sa version latine. L'élaboration de cette version au douzième siècle, révélant Avicenne au monde occidental, est un événement qui mérite d'être étudié de plus près, car il est plutôt extraordinaire: il constitue un dialogue interculturel à plusieurs niveaux et sous plusieurs aspects, une rencontre pacifique entre l'Islam et la Chrétienté, une sorte de dialogue œcuménique. Car sans être un exposé de la religion musulmane, la métaphysique d'Avicenne porte l'empreinte de l'ambiance religieuse dans laquelle elle a été élaborée³. N'y a-t-il pas dans ce traité de *Métaphysique* une doctrine très développée sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec le monde? Ce fut en outre un dialogue entre la pensée philosophique arabe et celle de l'Occident latin: il est vrai que les deux remontent à la même source, à la philosophie et la science grecques. Cependant le chemin parcouru ne fut pas le même. Lors de la traduction des ouvrages d'Avicenne en Occident, le monde arabe s'était familiarisé avec la pensée d'Aristote depuis plus de trois siècles. Avant le douzième siècle des philosophes comme

¹ *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, Introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain-Leiden 1980.

² *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, Introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain-Leiden 1977.

³ Dans une étude récente S. Van Riet signale que dans la *Métaphysique* d'Avicenne les citations littérales d'Aristote sont rares; par contre il y a quelques textes brefs, qui sont rapportés littéralement: «Ce sont des versets du Coran et quelques hadith ou «paroles» du Prophète» (cf. S. VAN RIET, *Données biographiques pour l'histoire du Shifā' d'Avicenne*, dans Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Bruxelles 1980 (5^e série — Tome LXVI), p. 319-320.

Alkindi, Alfarabi et Avicenne ont réalisé une synthèse entre la pensée islamique et la philosophie grecque, s'appuyant surtout sur l'Aristotélisme et le néoplatonisme. Il n'en fut pas de même en Occident: les auteurs chrétiens des premiers siècles s'opposaient à l'enseignement d'Aristote, surtout à cause de sa doctrine sur l'éternité du monde, sa négation de l'immortalité de l'âme humaine et de la providence divine. A l'exception des ouvrages de logique, l'Occident latin ne prit connaissance de l'œuvre du Stagirite qu'à partir du douzième siècle. C'est vers le milieu de ce siècle que Jacques de Venise a commencé à traduire en latin la *Physique*, le *De anima*, la *Métaphysique* (au moins en partie) et certains traités des *Parva Naturalia*⁴. Les versions d'Avicenne apportaient un message nouveau: elles ne révélaient pas simplement la philosophie d'Aristote, mais une synthèse originale de la philosophie grecque et de la pensée religieuse de l'Islam.

La rencontre mentionnée présente en outre une signification linguistique: les versions arabo-latines n'ont pas les mêmes caractéristiques que les traductions gréco-latines. Celles-ci sont généralement très littérales et s'efforcent d'être un décalque aussi fidèle que possible de l'original: même l'ordre des mots du texte à traduire est le plus souvent respecté. Cette littéralité n'est pas un signe de maladresse, elle est avant tout l'expression d'une vénération devant l'original: tout en essayant de rendre en latin un exposé grec, on voulait modifier le moins possible la structure linguistique de l'écrit original. La distance entre l'arabe et le latin est bien plus grande que celle qui existe entre le grec et le latin: on ne pouvait donc aboutir à la même littéralité que dans le cas des versions gréco-latines. En outre l'intervention du traducteur est plus importante dans le cas des traductions arabo-latines que dans les versions gréco-latines: bien souvent l'arabe permet plusieurs interprétations entre lesquelles le traducteur devra forcément faire un choix, alors que le latin ne présente pas la même indétermination; passer de l'arabe au latin impliquera fréquemment une option herméneutique parmi d'autres linguistiquement possibles. Cette situation est d'autant plus délicate, si, comme c'est le cas pour certaines œuvres d'Avicenne, un stade intermédiaire, au moins oral, a précédé la formulation latine. Le vocabulaire philosophique tel qu'il est créé dans les langues modernes en Europe

⁴ L. MINIO-PALUELLO, *Jacobus Veneticus Grecus, Canonist and Translator of Aristotle*, dans *Lorenzo Minio-Paluello, Opuscula, the Latin Aristotle*. Amsterdam 1972, p. 208-209. Cf. ID., *Giacomo Veneto e l'Aristotelismo Latino*, *ibid.*, p. 571-572. Dans sa préface à l'édition de la *Metaphysica Media*, G. Vuillemin-Diem déclare que la version de Jacques de Venise s'étendait probablement au delà de la partie qui nous a été conservée (à savoir le début jusqu'au livre IV, 1007a31) et pourrait même avoir compris la totalité du traité (*Aristoteles Latinus*, XXV, 2, *Metaphysica* lib. I-X, XII-XIV, *Translatio Anonyma sive 'Media'*, ed. G. VUILLEMIN-DIEM. Leiden 1976, p. X-XI).

occidentale provient largement des versions latines médiévales, surtout des traductions gréco-latines, mais aussi des versions arabo-latines⁵.

C'est dire que cette rencontre linguistique entre deux types de langues si différents comporte inévitablement des tâtonnements et des hésitations qui mettent en évidence la difficulté du dialogue. Des personnes éprouvent parfois des difficultés à se comprendre tout en parlant la même langue; n'est-il pas bien plus délicat de saisir la pensée d'un autre si celui-ci se sert d'un langage tout à fait différent? Malgré toutes ces difficultés, le dialogue interculturel entre le monde arabe et le monde latin médiéval s'est réalisé au douzième siècle: à défaut d'une conquête militaire de l'Occident, la pensée islamique y est largement diffusée, surtout dans le monde universitaire. Avicenne est mort en 1037; un siècle plus tard environ, le *De anima* et la *Métaphysique* furent traduits en latin à Tolède, probablement à l'époque où Jean, ayant succédé à Raymond de Sauvetat, fut archevêque de cette ville et « Primat des Espagnes » (1152-1166)⁶. A cette époque, la ville de Tolède n'était plus soumise à la domination de l'Islam, comme elle l'avait été pendant trois siècles; elle avait été reconquise par Alphonse VI en 1085. On ne peut oublier cependant que Grenade, le dernier bastion de la domination musulmane en Espagne, ne fut reconquise qu'à la fin du quinzième siècle (1492). Même après la reconquête de Tolède par les chrétiens, sa population était loin d'être homogène: à côté des conquérants chrétiens, il y avait des mozarabes, des chrétiens vivant en terre d'Islam et pratiquant leur propre liturgie; il y avait des musulmans qui avaient décidé de demeurer en terre chrétienne; une partie de la population enfin était d'origine juive. Au douzième siècle, Tolède, qui avant d'être musulmane avait été une ville romaine, puis visigothique, fut donc un point de rencontre de plusieurs cultures.

On ne possède que peu de renseignements sur le ou les auteurs de la version latine de la *Métaphysique* et sur la manière dont elle fut élaborée. Le texte complet de la version latine a été conservé dans vingt-cinq manuscrits; en outre, quelques traductions partielles existent encore dans quelques autres codices. Deux noms de traducteurs sont mentionnés, de façon isolée, dans ces documents: celui de Gérard de Crémone et celui de Dominique Gundisalvi. On ne peut affirmer que le rôle de ce dernier a été le même que dans la traduction du *De anima*; on n'est pas renseigné davantage sur la part qu'il faut attribuer à Gérard de Crémone⁷. Dans le cas du *De anima* la

⁵ L. MINIO-PALUELLO, *La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées*, dans *Opuscula, the Latin Aristotle*, p. 421ssq.

⁶ S. VAN RIET, *La traduction latine du « De Anima »*, dans *Avicenna Latinus. Liber De Anima sive Sextus de Naturalibus*, I-II-III. Edition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. VERBEKE, Louvain-Leiden 1972, p. 92*-95*.

⁷ S. VAN RIET, *Traduction latine et principes d'édition*, dans *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima*, I-IV, p. 123*-125*.

traduction de l'arabe en langue vulgaire fut réalisée par Ibn Daoud, un philosophe juif. C'est à lui que l'archevêque de Tolède s'est adressé pour lui demander de traduire le traité de psychologie d'Avicenne: la tâche n'était pas facile étant donné la nature de l'ouvrage. La collaboration de Dominique Gundisalvi tient probablement au fait que le traducteur juif n'avait pas une connaissance suffisante du latin. Etant philosophe et connaissant l'arabe Ibn Daoud était sans doute capable de comprendre le sens du texte à traduire et de le rendre dans la langue parlée de l'endroit⁸. On peut se demander toutefois si cet intermédiaire était capable de rendre adéquatement les expressions techniques et nuancées de l'original arabe. Cette langue vulgaire ne pouvait disposer d'un vocabulaire philosophique adapté à la nature de l'ouvrage concerné: mais comme il s'agit d'un intermédiaire purement oral, le traducteur se sera plutôt efforcé d'expliquer, de reformuler et d'élucider le contenu du texte qu'il avait devant les yeux. Cette difficulté n'existait pas pour le latin, qui avait déjà une tradition philosophique et théologique, lui permettant d'exprimer avec précision des notions spéculatives. Il aurait été préférable sans doute d'avoir un traducteur qui puisse passer directement de l'arabe au latin, car ces deux langues étaient suffisamment évoluées pour traduire des idées philosophiques. Il faut croire que l'archevêque de Tolède ne trouvait personne dans son entourage immédiat capable de faire à lui seul le travail de traduction.

Mais pourquoi en somme l'archevêque de Tolède a-t-il voulu faire traduire le *De anima* d'Avicenne en latin? L'entreprise présente un caractère interculturel très caractéristique. L'œuvre à traduire est celle d'un éminent représentant de la pensée islamique; le traducteur est un philosophe juif et son collaborateur est l'archidiacone du chapitre de Ségovie. On pourrait comprendre que l'archevêque, grâce à cette initiative, ait voulu rapprocher musulmans et chrétiens et aboutir à une sorte de dialogue islamo-chrétien. S'il visait pareil dialogue, il aurait dû recourir à la collaboration des musulmans restés en terre chrétienne après la reconquête. Mais aucune allusion n'est faite à pareille perspective dans la lettre de dédicace du *De anima* à l'archevêque. Aucune allusion n'est faite à la présence de musulmans ou de juifs à Tolède, ni à un apostolat missionnaire⁹. Le traducteur ne fait pas de

⁸ Ibn Daoud écrit dans sa lettre de dédicace: Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatus (*Avicenna Latinus. Liber De Anima*, I-II-III, p. 4). Si le philosophe juif, traducteur d'Avicenne, n'avait pas une connaissance suffisante du latin, il ne peut avoir rédigé non plus la lettre de dédicace: il faudra donc admettre que Gundisalvi ou un autre collaborateur est intervenu dans la rédaction de ce document, ce qui n'est pas de nature à en faciliter l'interprétation.

⁹ Il est assez naturel de supposer des préoccupations apostoliques chez l'archevêque de Tolède, mais l'œuvre d'Avicenne n'était guère appropriée à aider les chrétiens dans une activité missionnaire: elle pouvait leur montrer sans aucun doute qu'un penseur islamique comme Avicenne avait une conception très élevée sur Dieu

référence à des adeptes de différentes confessions religieuses: il parle de la valeur intrinsèque du traité et de l'intérêt qu'il présente pour tout lecteur. Il met surtout l'accent sur l'utilité qu'il y a à connaître la nature de l'âme humaine à l'aide d'arguments rationnels. Ibn Daoud constate avec amertume qu'il y a des hommes tellement sous l'emprise de la connaissance sensible, qu'ils se refusent à reconnaître l'existence même de l'âme¹⁰. Il vise probablement des matérialistes qui, n'acceptant que des réalités corporelles, sont incapables de saisir la nature propre du principe psychique. Le traité d'Avicenne présente à ces lecteurs une doctrine diamétralement opposée; l'auteur y défend d'un bout à l'autre un spiritualisme très prononcé. Il y a aussi des hommes qui, selon le traducteur, essaient de saisir la nature de l'âme en se basant sur le mouvement: Ibn Daoud ne nie pas que l'âme est principe de mouvement, mais il juge cette approche manifestement insuffisante; l'âme est aussi à l'origine d'autres activités, telles la connaissance sensible et le savoir intellectuel. Ici encore l'ouvrage d'Avicenne est particulièrement instructif: l'auteur s'arrête longuement à étudier les sensations externes, les sens internes et la connaissance intellectuelle. Aux yeux d'Ibn Daoud l'étude de ces activités supérieures est indispensable pour saisir la véritable nature de l'âme humaine. Restent enfin ceux qui s'en tiennent simplement à l'enseignement de la foi: ceux-ci non plus ne sont pas dans la bonne voie¹¹. Il faut quelque chose de plus que la soumission aveugle à la doctrine religieuse et ce supplément d'évidence est fourni abondamment dans l'exposé d'Avicenne, car l'auteur ne fait point appel à l'enseignement de la foi; ce qu'il présente est un exposé philosophique, conduit d'un bout à l'autre à l'aide d'arguments rationnels.

Ibn Daoud constate que peu d'hommes seulement connaissent la nature de l'âme par des considérations purement rationnelles; l'auteur s'en étonne: comment l'homme peut-il ignorer la faculté suprême dont il est doué, celle par laquelle il se distingue des autres animaux? Etant donné que l'homme

et une doctrine très spiritualiste de l'âme humaine, mais elle ne mettait pas en relief les différences spécifiques entre l'Islam et la foi chrétienne. On a prétendu également que la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin avait été écrite pour préparer des missionnaires à leur apostolat auprès des Juifs et des Maures en Espagne. C'est à juste titre que A. Gauthier s'est opposé à cette manière de voir: le contenu de l'ouvrage en question ne correspond guère à la finalité qu'on voulait lui assigner (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, livre premier. Texte de l'édition Léonine, Introduction de A. GAUTHIER, Traduction de R. BERNIER et M. CORVEZ. Paris 1961, p. 65).

¹⁰ *Avicenna Latinus. Liber de Anima I-II-III*, p. 3: Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt...

¹¹ *Avicenna Latinus. Liber de Anima I-II-III*, p. 3: aut si forte ex motu corporis eam (scil. animam) esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt.

diffère des autres vivants par la raison, on pourrait s'attendre à ce qu'il saisisse rationnellement ce qu'il y a de plus noble en lui¹². Dans le traité d'Avicenne la connaissance de soi joue un rôle de premier plan: aux yeux de notre auteur l'homme est capable de se connaître en dehors de toute expérience sensible. Qu'on se rappelle l'allégorie de l'homme volant: sans avoir une quelconque perception sensible, il serait en état de savoir qu'il existe¹³. C'est dire que dans l'optique spiritualiste de notre auteur, l'esprit peut exercer son activité propre en dehors de tout contact avec le monde sensible. Aux yeux d'Avicenne il n'y a pas de doute que l'homme est capable de saisir rationnellement la nature de la pensée.

Ibn Daoud va même plus loin: selon lui, il est impossible à l'homme d'aimer Dieu, s'il ignore ce qu'il y a de plus digne en lui. Plus que les autres créatures l'homme a été fait à l'image de son créateur: alors que du point de vue corporel il est inférieur à presque tous les autres vivants, il les surpasse par son intelligence. Celle-ci est le caractère distinctif de l'homme, c'est grâce à elle qu'il ressemble à son créateur plus que les autres animaux¹⁴. On ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas: si l'homme ne connaît pas ce qu'il y a de plus noble en lui, il ne pourra certainement pas connaître la nature de Dieu, dont l'intelligence humaine est un reflet. L'homme sera donc incapable d'aimer Dieu, qui est bien au-delà de la perfection finie des créatures: ne connaissant pas la noblesse de son esprit, il s'accrochera aux réalités matérielles et sensibles et se détournera de la perfection suprême d'un Dieu purement spirituel.

En élaborant cette version d'Avicenne, Ibn Daoud affirme qu'il a ouvert aux Latins un domaine qui leur était inconnu jusqu'alors, une philosophie de l'âme: un traité purement rationnel exposant l'existence, la nature et l'activité de notre principe psychique¹⁵. Le traducteur est donc convaincu que les Latins ne disposaient pas d'une doctrine de l'âme dans le sens de celle d'Avicenne, et comme on a traduit à la même époque et dans le même

¹² *Avicenna Latinus. Liber de Anima* I-II-III, p. 3: Indignum siquidem ut illam partem sui qua est sciens, homo nesciat, et id per quod rationalis est, ratione ipse non comprehendat.

¹³ *Avicenna Latinus. Liber de Anima* IV-V, p. 36*-37*. L'exemple de l'homme volant se rencontre deux fois dans le *De Anima* d'Avicenne: une première fois à la fin du chapitre I, 1; une seconde fois, au livre V, chapitre 7; cf. *Livre des Directives et Remarques*, trad. GOICHON, p. 303.

¹⁴ *Avicenna Latinus. Liber de Anima* I-II-III, p. 3: Quomodo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare? Omni etenim paene creatura homo corpore inferior est, sed sola anima ceteris antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit.

¹⁵ *Avicenna Latinus. Liber de Anima* I-II-III, p. 3: Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae Philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus exstitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum.

milieu la *Métaphysique* de notre auteur, on l'a fait probablement dans la même perspective de fournir aux Latins une philosophie première, également inconnue jusqu'alors. Il y a d'ailleurs un lien étroit entre le contenu du *De anima* et celui de la *Métaphysique*: en prenant connaissance de la doctrine d'Avicenne développée dans le premier traité, surtout concernant le savoir intellectuel, on aura été amené tout naturellement à traduire aussi le second ouvrage, où l'enseignement sur les intelligences séparées est pleinement élaboré. N'est-ce pas dans le même esprit que Jacques de Venise a entrepris au douzième siècle la traduction du *De anima* et de la *Métaphysique* d'Aristote? La coïncidence est frappante: dans l'intention de combler une lacune et de fournir aux Latins un savoir qui leur manquait, on a procédé à la traduction d'œuvres philosophiques, grecques et arabes, contenant une philosophie de l'âme et une philosophie de l'être. Il faut le reconnaître, la remarque du traducteur est exacte: avant le douzième siècle, les Latins n'avaient pas une véritable philosophie de l'âme, et à fortiori ils ne disposaient pas d'une philosophie première. Qu'on ne s'y méprenne pas toutefois: les auteurs chrétiens se sont beaucoup intéressés à la nature de l'âme et à la question de son immortalité, de même qu'ils ont réfléchi à la nature de Dieu, à son activité créatrice et sa providence. Mais on ne peut pas dire qu'on trouve en Occident avant le douzième siècle des ouvrages qui correspondent au *De anima* et à la *Métaphysique* d'Avicenne.

Revenons un moment en arrière et voyons rapidement ce que les auteurs latins avaient fait dans le domaine de l'anthropologie philosophique au cours de la première partie du Moyen Âge. Dans son traité *De anima* Tertullien adopte le point de vue matérialiste des stoïciens, aussi bien dans sa conception de l'âme que dans sa doctrine sur Dieu. Il n'accepte pas cependant le panthéisme du Portique et maintient la distinction entre la substance divine et l'âme humaine¹⁶. La doctrine psychologique de cet auteur est à l'extrême opposé du dualisme spiritualiste d'Avicenne: elle ne présente d'ailleurs pas la richesse des exposés d'Avicenne, qui dans les cinq livres de son traité aborde tous les aspects de l'activité psychique¹⁷. Un matérialisme analogue à celui de Tertullien a été adopté un siècle plus tard par Lactance: selon lui, l'âme humaine est une sorte de souffle subtil et imperceptible, qui, sans être totalement impassible, est cependant immortel¹⁸; se basant sur

¹⁶ *De res. mortuorum*, VIII, 7; *Adv. Marc.*, II, 9; *De Anima*, XXIV.

¹⁷ Dans l'introduction à son édition, J. H. WASZINK distingue trois parties dans le *De Anima* de Tertullien: la première traite des caractères principaux de l'âme humaine (surtout le caractère corporel et l'unité); la deuxième aborde la question de l'origine de l'âme et la troisième examine quelques problèmes particuliers: le développement de l'âme, la puberté, le péché, le sommeil, le rêve, la mort et la destinée de l'âme après la mort. La structure de ce traité est bien différente du *De Anima* d'Aristote ou d'Avicenne (TERTULLIANUS, *De Anima*, edited with introduction and commentary by J. H. WASZINK. Amsterdam 1947, p. 15*-20*).

¹⁸ *Divinae Institutiones*, ed. S. Brandt, p. 650, 23.

Cicéron et Sénèque, Lactance a presque inconsciemment interprété les textes bibliques à la lumière du matérialisme stoïcien. Quant à saint Augustin, étant sous l'influence de la pensée de Plotin, il défend nettement une anthropologie spiritualiste: dans ses exposés au sujet de l'âme humaine (*De quantitate animae*, *De immortalitate animae*, *De anima et eius origine*) et occasionnellement dans ses autres écrits, l'auteur ne cesse de défendre la nature spirituelle et immortelle de notre principe psychique. Il attache d'ailleurs une importance particulière à la connaissance de soi. Le « Noverim me, noverim Te » est un des adages fondamentaux de la pensée augustinienne: c'est à partir du monde intérieur que l'homme sera en état de soulever un peu le voile du mystère divin, alors que d'autre part il doit se contempler en face de l'Infini, s'il veut apprécier à sa juste valeur la dimension de son être¹⁹. Au cours du cinquième siècle la nature de l'âme humaine a été souvent débattue: plusieurs auteurs ont défendu la thèse disant que Dieu seul est incorporel et que par conséquent l'âme humaine est matérielle. Selon Faustus de Riez, un évêque français, il faut que l'âme humaine soit étendue et corporelle, étant donné qu'elle est intimement liée à l'organisme corporel; elle est localisée à l'intérieur du corps et s'étend à travers toutes ses parties²⁰. L'âme ne quitte sa demeure corporelle qu'au moment de la mort: même quand elle perçoit un objet situé à une certaine distance du sujet connaissant, elle ne s'éloigne pas de l'organisme corporel²¹. Cette doctrine sur la nature corporelle de l'âme humaine a été défendue par d'autres auteurs de la même époque comme Vincentius Victor, Cassien, Hilaire de Poitiers, Gennade de Marseille et Arnobe le Jeune²². Par contre une psychologie spiritualiste dans le sens du néoplatonisme a été soutenue au cinquième siècle par Claudien Mamert et Cassiodore.

Ce débat du cinquième siècle est une discussion importante sur un objectif limité: il est bien loin d'embrasser tous les aspects d'une anthropologie philosophique. Au cours du neuvième siècle la question de la nature de l'âme est soulevée une nouvelle fois: on s'interroge sur le caractère corporel ou incorporel de l'âme humaine et sur son origine; on se demande en outre si toutes les âmes humaines constituent une seule substance ou si elles sont des principes indépendants. Vers 850 Charles le Chauve adressa à l'Ecole Cathédrale de Reims un questionnaire demandant si Dieu est le seul être à ne pas avoir de base matérielle, étant totalement incorporel²³. Alcuin,

¹⁹ Cf. notre étude, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin », dans *Augustiniana*, 4 (1954) 495-515.

²⁰ *Epist.* 3, p. 175, 7 Engelbr. (C.S.E.L., t. 21); *Epist.* 5, p. 188, 24.

²¹ *Epist.* 3, p. 177, 2; p. 174, 12.

²² Cf. E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959, p. 51, n. 4.

²³ A. H. ARMSTRONG, *Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Part VII, *Western Christian Thought from Boethius to Anselm* (by H. LIEBESCHÜTZ), Cambridge 1967, p. 574.

dans son *De animae ratione*, s'inspirant de l'enseignement de saint Augustin, défend la nature immatérielle de notre principe psychique: à ses yeux l'âme humaine est un esprit intellectuel et rationnel, doué de libre arbitre, capable de vouloir le bien ou le mal, invisible et incorporel, totalement présent dans chacun des membres corporels²⁴. Un point de vue analogue est soutenu dans le *De anima* de Hraban Maur²⁵.

Une théorie souvent discutée à cette époque et liée étroitement à une psychologie matérialiste est celle du traducianisme, déclarant que l'âme des enfants provient de celle des parents de la même façon que l'organisme corporel des enfants procède de celui des parents. Beaucoup de chrétiens penchaient vers cette doctrine, parce qu'elle permettait d'expliquer adéquatement la transmission du péché originel. Un des ses partisans fut Paul Alvare de Cordoue: selon son témoignage, la grande majorité des penseurs occidentaux aurait admis le traducianisme²⁶. Selon Odon de Tournai cette théorie était largement répandue même au douzième siècle²⁷. Rien d'étonnant donc que Guillaume de Saint-Thierry et Alain de Lille s'attaquent aux matérialistes de leur temps²⁸.

Reste enfin la question de l'unicité ou de la multiplicité des âmes: ce problème avait été soulevé dans le *De quantitate animae* de saint Augustin, où il était resté sans réponse. Il réapparaît au neuvième siècle dans une discussion entre Retramne de Corbie et un moine du diocèse de Beauvais qui, adoptant le point de vue de Macaire Scotus, soutient l'existence d'une âme universelle qui serait à l'origine des âmes individuelles²⁹. L'existence d'une âme commune conçue comme une réalité substantielle est admise aussi par Odon de Cambrai³⁰. Ratramne s'oppose fermement à cette doctrine qui, selon lui, est incompatible avec la foi chrétienne et ne correspond pas non plus à l'enseignement des philosophes païens³¹.

On le voit suffisamment par ce bref aperçu, les Latins n'avaient pas au douzième siècle un traité synthétique d'anthropologie philosophique, comme ils n'avaient pas non plus un exposé systématique de métaphysique. Le besoin en fut senti: n'a-t-on pas traduit déjà au onzième siècle le *De natura hominis* de Némésius d'Emèse? La traduction incomplète de ce

²⁴ *De animae ratione*, PL 101, 639; 643.

²⁵ PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Louvain 1950, p. 19.

²⁶ PAULUS ALVARUS CORDUBENSIS, *Epist.* V, PL 121, 453. L'auteur n'est pas d'accord avec saint Jérôme qui enseigne au sujet des âmes: quotidie a Deo creantur.

²⁷ ODON DE TOURNAI, *De peccato originali*, II; PL 160, 1077.

²⁸ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De erroribus*, PL 180, 340.

²⁹ PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, p. 20.

³⁰ PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, p. 20; cf. ODON DE TOURNAI, *De peccato originali*, II; PL 160, 1079.

³¹ RATRAMNUS, *Liber de Anima*, ed. D. C. LAMBOT, Namur-Lille 1951 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 2), p. 135.

traité fut réalisée par Nicolas Alfano, archevêque de Salerne (†1085)³². La traduction d'Avicenne comme celle d'Aristote a donc été provoquée par une prise de conscience de plus en plus claire d'un besoin intellectuel, par le sentiment d'une lacune dans la civilisation de l'Occident. Et, il faut le reconnaître, ce besoin était profond et se ramenait en somme au désir pressant d'une pensée rationnelle plus poussée.

Avant le douzième siècle on avait élaboré déjà un grand nombre de traductions gréco-latines: ce sont généralement des écrits composés par des auteurs chrétiens et pouvant contribuer à faire mieux comprendre les documents de la foi. Le message chrétien n'est pas mis en doute: on s'efforce surtout de l'interpréter adéquatement en vue d'en faire ressortir le sens et la valeur. On fait donc appel à des auteurs chrétiens qui ont écrit des commentaires, des homélies ou des exposés synthétiques capables d'aider les lecteurs à mieux pénétrer le contenu de leur foi. A partir du onzième siècle d'autres besoins surgissent, un besoin de rationalité plus poussée. Au lieu d'accepter simplement ce que la foi enseigne, en se basant sur l'argument d'autorité, on veut réduire autant que possible l'appel à l'argument d'autorité et étayer le contenu de la foi par des considérations d'ordre rationnel. Lanfranc, qui fut un adversaire des dialecticiens, reproche à Bérenger de Tours de vouloir tout comprendre par la raison et de laisser de côté les autorités sacrées³³. Le problème n'était pas nouveau: il avait été débattu depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne. Déjà à cette époque les auteurs se demandaient s'il était justifié d'interpréter les documents de la foi à l'aide d'une philosophie pré-chrétienne: la réponse à cette question avait été généralement positive. Mais il restait à déterminer dans chaque cas s'il était possible et fondé de traduire le message chrétien en catégories purement rationnelles. Aux yeux de Lanfranc, Bérenger était allé trop loin dans son interprétation de l'Eucharistie.

Le même souci de rationalité se manifeste chez saint Anselme: le *Monologium* fut écrit à la demande de quelques moines de l'abbaye du Bec, qui voulaient un livre de méditation sur l'existence et la nature de Dieu, où tout serait démontré de façon rationnelle sans faire appel à l'Écriture³⁴. Anselme n'hésite pas à répondre à ce vœu: il est vrai que pour lui le point de départ doit toujours être la foi (*credo ut intelligam*), mais par ailleurs il semble croire que les possibilités de la raison sont illimitées. Il est persuadé de pouvoir démontrer la nécessité de la sainte Trinité et de l'Incarnation du Christ. Anselme ne veut pas supprimer les mystères, mais il est convaincu qu'on

³² Cf. NÉMÉSIOUS D'EMÈSE, *De natura hominis*, traduction de BURGUNDIO DE PISE. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésios, par G. VERBEKE et J. R. MONCHO. Leiden 1975, p. LXXXVI-LXXXVIII.

³³ LANFRANC, *De corpore et sanguine Domini*, cap. 7 [et 17]; PL 150, 416.

³⁴ Dans la préface du *Monologium* Anselme nous signale qu'il voulait d'abord réserver cet ouvrage aux frères qui l'avaient demandé, mais beaucoup d'autres personnes, en dehors des frères, ont voulu copier le manuscrit et ont souhaité en posséder un exemplaire.

peut les confirmer et soutenir par des arguments rationnels. Le même esprit se rencontre chez Abélard: celui-ci n'est pas un rationaliste, comme l'a prétendu E. Renan; il avait sans aucun doute une grande confiance dans la dialectique et il a essayé constamment d'exprimer et d'expliquer le contenu de la foi en accord avec les règles de la dialectique, mais ce ne fut pas son intention de remplacer les mystères de la foi par des raisonnements philosophiques³⁵. En somme, il fut d'accord avec l'attitude de saint Anselme. Une préoccupation analogue se retrouve chez Alain de Lille, surtout dans son *Ars fidei catholicae*: dans le but de pouvoir dialoguer avec des incroyants, l'auteur essaie de justifier le contenu de la foi chrétienne par des arguments purement rationnels: l'ouvrage est basé sur des définitions, des postulats et des axiomes et représente une sorte de théologie euclidienne, démontrée «more geometrico»³⁶. Bernard de Saint-Victor est persuadé, lui aussi, qu'il est possible de trouver des raisons nécessaires (*rationes necessariae*) pour appuyer les mystères de la foi. Chez d'autres penseurs de cette époque on constate un vif intérêt pour les sciences: c'est le cas surtout d'Adélard de Bath et Hugues de Saint-Victor.

On le remarque, le climat intellectuel a changé: on ne se contente plus d'arguments scripturaires, on cherche des justifications rationnelles en accord avec la dialectique. Le supplément de rationalité dont on a besoin, on ne le trouve pas chez les auteurs latins: on fait donc appel à des exposés traduits du grec et de l'arabe. Le choix des textes est significatif: ce sont des ouvrages d'Aristote et d'Avicenne, des traités de philosophie grecque et de pensée arabe.

Demandons-nous maintenant ce que la *Métaphysique* d'Avicenne a pu fournir comme contribution nouvelle et originale aux lecteurs de l'Occident latin. La pénétration d'Aristote dans le monde chrétien a été retardée pendant des siècles: comme on l'a signalé ci-dessus le grand obstacle était que dans le système philosophique du maître grec il n'y avait ni création ni providence. Dieu est considéré comme la cause finale d'un univers qui existe depuis toujours, il n'en est pas la cause créatrice; il ne peut d'ailleurs pas s'occuper du gouvernement du monde, puisqu'il est enfermé en lui-même et ne connaît que sa propre activité noétique. Dieu est bien loin du monde et les êtres qui aspirent à sa perfection d'Acte pur, ne l'atteindront jamais: les étants finis, eux aussi, restent irrémédiablement enfermés dans les frontières de leur perfection limitée. La perspective d'Avicenne est différente, car on

³⁵ ABÉLARD, *Introd. ad Theologiam*, II, 3; PL 187, 1048 C.

³⁶ *De arte seu articulis catholicae fidei libri quinque*, PL 210, 595-618: cet ouvrage avait été attribué traditionnellement à Alain de Lille, jusqu'au moment où M. Grabmann croyait devoir le mettre sur le compte de Nicolas d'Amiens. A la suite d'une étude de C. Balic, il est de nouveau considéré comme un écrit authentique d'Alain de Lille; cf. E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London 1955, p. 176-177.

trouve chez lui la notion d'une causalité créatrice. Selon lui, il faut distinguer création et génération: tout ce qui existe après une non-existence absolue, n'est pas engendré, mais créé³⁷; le propre de la création est donc de réaliser une causalité intégrale, qui ne présuppose aucun sujet matériel sur lequel l'action de la cause efficiente s'exerce³⁸. La génération, par contre, présuppose toujours une matière préexistante, elle n'est jamais une production au sens plein du terme³⁹. Le créé peut exister toujours, car il peut toujours être produit par l'Etre nécessaire: mais même s'il existe toujours, son existence est postérieure à sa non-existence; cette postériorité n'est cependant pas temporelle, mais essentielle. En ce sens on peut dire de tout causé qu'il commence d'exister. Ceci ne signifie en aucune façon que le créateur interviendrait seulement pour faire surgir un être nouveau: rien n'est moins vrai⁴⁰, il faut que le donateur de l'être continue à répandre ses dons⁴¹, sans cela ce qui a été produit par lui tomberait dans le néant absolu dont il a été tiré. La causalité créatrice est donc une activité permanente, elle ne peut cesser de s'exercer aussi longtemps que les êtres causés existent⁴². La cause n'a pas besoin du causé pour exister, mais le créé ne peut exister un seul instant sans dépendre de la cause.

L'étude de la causalité nous introduit au cœur de la métaphysique d'Avicenne: celle-ci nous offre le spectacle grandiose d'un univers spirituel et matériel suspendu sans relâche à l'œuvre créatrice de l'Etre suprême. A chaque instant Dieu fait exister les êtres créés en les tirant du non-être absolu: les étants causés ne cessent de porter le néant au plus profond de leur être. Ce n'est pas seulement au commencement de leur existence que Dieu les fait sortir du non-être absolu, mais à chaque instant, aussi longtemps qu'ils existent. Avicenne nous dit que les êtres créés sont de soi possibles, il aurait pu dire aussi que de soi ils sont néant, car leur possibilité leur vient de l'Etre nécessaire. La consistance propre des êtres finis est beaucoup plus réduite chez Avicenne que chez Aristote et, consécutivement, le rôle de l'Etre premier est infiniment plus important.

Aux yeux de notre philosophe l'Etre nécessaire est essentiellement intelligible et pensant: étant donné qu'il est totalement dépouillé de matière, il faut qu'il soit intelligible⁴³. Dieu est constamment présent à lui-même et ne cesse de penser sa propre perfection. Selon Avicenne cette conscience de soi

³⁷ AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 2, p. 306, 8-9; p. 304, 68-69: et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute.

³⁸ AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 2, p. 306, 88-89.

³⁹ AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 2, p. 306, 91-94.

⁴⁰ AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 1, p. 296, 14-20.

⁴¹ AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 1, p. 300, 90-91.

⁴² AVICENNE, *Philosophia prima*, VI, 1, p. 299, 84-88.

⁴³ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 414, 95-96; p. 414, 1-3; cf. *Metaphysices Compendium*, ed. N. CARAMÉ, Rome 1926, p. 111.

n'entraîne en Dieu aucune dualité⁴⁴; en outre Dieu connaît les choses pour autant qu'il en est le principe. Et comme il est le principe de tous les êtres dans tout ce qu'ils sont, son savoir s'étend à l'univers tout entier. En se connaissant lui-même, Dieu connaît donc tous les êtres dont il est la cause créatrice⁴⁵. Et pourtant, Dieu ne peut connaître les choses sensibles dans leur mutabilité incessante et leur devenir temporel; s'il les connaissait de cette façon, il ne pourrait manquer de devenir changeant lui-même⁴⁶. C'est pourquoi notre auteur conclut que Dieu connaît toutes choses de façon universelle, mais il ajoute, en citant le Coran, que rien d'individuel ne lui échappe⁴⁷. Le savoir de Dieu s'étend donc à l'univers tout entier: il connaît les causes et leur succession; il ne peut ignorer ce que ces causes produisent à travers le temps sans devoir se pencher sur le monde et constater les événements au fur et à mesure qu'ils arrivent⁴⁸. Connaissant l'univers dans son ensemble avec toutes les relations et connexions qui relient les choses entre elles, Dieu saisit les êtres individuels en tant qu'ils sont universels⁴⁹, c'est-à-dire insérés dans un ordre qui émane sans cesse de la cause créatrice et où les étants sont reliés entre eux par des liens nécessaires. Dans l'optique d'Avicenne la question posée n'est pas facile à résoudre, car Dieu n'est pas la cause directe et immédiate de tous les êtres créés: il y a un être qui procède directement de lui, l'intelligence première, mais il y en a d'autres dont il est seulement principe par des causes intermédiaires. En résulte-t-il que Dieu doit observer le monde pour connaître ce qui s'y passe? Certainement non, car il est toujours la cause créatrice ultime qui est à l'origine de tout ce qui est et il est conscient de ce qui procède de lui: connaissant l'ordre des causes et les connexions entre elles, il ne peut manquer de savoir toutes les choses particulières.

Avicenne a donc totalement repensé la métaphysique d'Aristote et il lui a donné une physionomie nouvelle: il est arrivé à ce résultat remarquable surtout par son enseignement sur l'idée de création, comme une causalité d'être se poursuivant de façon continue, et aussi par sa doctrine sur la providence: un Dieu qui d'une manière simple et intemporelle connaît tous les

⁴⁴ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 416, 54-55; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 114.

⁴⁵ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 417, 69-73; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 120.

⁴⁶ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 418, 73-80; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 120.

⁴⁷ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 418, 91-93; necesse esse non intelligit quicquid est, nisi universaliter, et tamen cum hoc non deest ei aliquod singulare, et ideo « non deest ei id quod minimum est in caelis et in terra »; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 121.

⁴⁸ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 419, 95-00; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 121.

⁴⁹ AVICENNE, *Philosophia prima*, VIII, 6, p. 419, 00-4; cf. *Metaphysices Compendium*, p. 121.

êtres singuliers. Avicenne aboutit de la sorte à une métaphysique profondément optimiste: il ne nie pas le mal dans le monde, mais il le situe en marge de tout le bien que la création nous présente; le mal est une sorte d'épiphénomène peu fréquent et inévitable. Le monde occidental a accueilli avec sympathie cette pensée vigoureuse et originale: les auteurs latins ont fait certaines réserves, surtout en ce qui concerne la théorie d'une création nécessaire, procédant par causes intermédiaires, mais le dialogue entre cette philosophie de l'Islam et la pensée chrétienne a été dans l'ensemble stimulant et fructueux.