

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CERTITUDE DE LA CONNAISSANCE
DU POINT DE VUE DE LA DISTINCTION
DE L'ÂME ET DU CORPS
CHEZ AVICENNE ET DESCARTES**

THESE DE DOCTORAT

E. Burak ŞAMAN

Directrice de recherche : Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

OCTOBRE 2015

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à exprimer mes plus vifs remerciements à Mme. Aliye Kovanlıkaya qui fut pour moi une directrice de thèse attentive, disponible et encourageante. Elle a toujours été présente pour moi ; sa rigueur philosophique et sa manière de philosopher m'ont beaucoup appris. Ce fut pour moi un privilège d'avoir été son étudiant et une chance de l'être encore à ce jour.

J'exprime tous mes remerciements à l'ensemble des membres de mon jury : M. Mehmet Bayraktar pour avoir accepté de participer généreusement sans hésitation ; M. Necati Ilgıcıoğlu pour son aide précieuse depuis le départ de cette thèse ; à Ömer Aygün qui m'a constamment donné *le courage de savoir* et finalement à M. Kenan Gürsoy qui a toujours été un de mes modèles de philosophe.

J'adresse toute ma gratitude à tous mes professeurs de l'Université Galatasaray pour m'avoir appris tout ce que je connais de la philosophie.

Je remercie M. Tahsin Görgün de l'Université de 29 Mayıs pour m'avoir permis d'intégrer leur environnement académique vers la fin de cette thèse, ainsi qu'Emre Şan, qui sans le savoir a été un moteur pour cette thèse.

J'adresse toute ma gratitude à tous mes amis et à toutes les personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de cette thèse ; spécialement à Ece, Fatih, Filiz, Harun et Mathilde pour m'avoir toléré dans ce constant processus de travail.

Et enfin, les mots les plus simples étant les plus forts, j'adresse toute mon affection à ma famille pour leur infini soutien et tout particulièrement à ma femme Nazlı pour être cette bougie dans l'obscurité sur les routes tordues du doctorat.

*İlim ilim bilmektir
İlim kendin bilmektir
Sen kendini bilmezsın
Ya nice okumaktır*

YUNUS EMRE

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	iv
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT	xi
ÖZET	xv
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE.....	6
L'ÂME ET LA CONNAISSANCE SELON ARISTOTE.....	6
1.1. Pourquoi et comment faire une étude de l'âme ?.....	6
1.2. La définition de l'âme	10
1.3. Les facultés de l'âme	13
1.3.1. La faculté sensitive	14
1.3.2. Les différents sens de <i>dynamis</i> et <i>entelekheia</i>	15
1.3.3. Différentes sortes de sens et sensibles	18
1.3.4. Comment fonctionne la sensibilité ?.....	19
1.3.5. Le sens commun : entre la sensibilité et la pensée	22
1.3.6. L'imagination	24
1.4. Intellection [<i>noein</i>]	28
1.4.1. La séparation de la partie intellectuelle et sensitive de l'âme	28
1.4.2. L'intellect en puissance et l'intellect en acte	31
1.4.3. Comment fonctionne l'intellect ?	32
1.4.4. L'intellect et l'erreur	33
DEUXIEME PARTIE.....	38
L'ÂME ET LA CONNAISSANCE SELON AVICENNE.....	38
2.1. La recherche de l'âme selon Avicenne.....	38
2.2. La définition de l'âme en tant qu'âme.....	40
2.3. La preuve de l'existence de l'âme.....	43
2.4. La diversité des actes de l'âme	45
2.5. L'âme végétal.....	47
2.6. L'âme animal	48
2.7. L'âme humaine	55
2.8. La sensation et la perception.....	58
2.9. Jugement spéculatif, jugement pratique et l'âme.....	65
2.10. L'âme et le corps	67
2.11. L'individualisation des âmes.....	71
2.12. L'intellection et l'intellect agent [<i>al-aql al-fa'âl</i>]	72
2.13. La conception des intelligibles	76
2.14. L'âme et le moi.....	80
TROISIEME PARTIE	84
L'ÂME ET LA CONNAISSANCE SELON DESCARTES	84
3.1. L'âme et le connaissant	84

3.2.	Le mouvement du corps	87
3.3.	Les fonctions de l'âme	88
3.4.	L'interaction de l'âme et du corps	92
3.5.	Pourquoi et de quoi devons-nous douter ?.....	94
3.6.	Cogito	98
3.7.	La pensée	100
3.8.	La certitude et Dieu	102
3.9.	La volonté, l'entendement et la certitude	104
3.10.	Clair et distinct.....	106
3.11.	Substance(s) et genres de connaissance	108
3.12.	Distinctions et l'erreur.....	111
3.13.1.	L'unité de la connaissance et la division des sciences	115
3.13.2.	Comment rendre notre connaissance certaine.....	119
	QUATRIEME PARTIE	125
	LA CERTITUDE DE LA CONNAISSANCE	125
	CHEZ AVICENNE ET CHEZ DESCARTES	125
4.1.	Qu'est-ce que la certitude ?	125
4.2.	Immédiateté	126
4.3.	La distinction du corps et de l'âme, et l'immédiateté	128
4.4.	L'immédiateté et l'âme : les formes et les idées.....	129
4.5.	L'accentuation de l'intériorité	131
4.6.	Les facultés de connaître et la certitude	133
4.7.	Le niveau de la certitude et le niveau du jugement	135
	CONCLUSION	137
	CURRICULUM VITAE	166

ABRÉVIATIONS

ARISTOTE

DA *Peri Psykhes*

AVICENNE

KN *Kitab al-Nafs de Shifa*

DESCARTES

Règles *Règles pour la direction de l'esprit*

MM *Méditations Métaphysiques*

PA *Passions de l'Âme*

PP *Principes de la Philosophie*

RÉSUMÉ

Ce travail vise à accéder à la question de la certitude de la connaissance. Nous estimons qu'il y a deux manières d'approcher cette question : l'une est de discuter du statut épistémologique et logique de la connaissance et de la certitude, l'autre étant de montrer sa possibilité d'un point de vue de la théorie de la connaissance. Le présent travail choisit la deuxième voie en se limitant par la démonstration de la possibilité de la certitude de la connaissance. Pour cela faire, la certitude de la connaissance est étudiée d'un point de vue de la théorie de l'âme selon Avicenne et Descartes. Plus précisément, on y aborde la question de la certitude de la connaissance en prenant pour base la distinction de l'âme et du corps, laquelle nous estimons être au cœur d'une possibilité de la certitude.

Dans la première partie, nous essayons d'exposer la théorie de l'âme d'Aristote. L'une des raisons pour laquelle nous commençons par Aristote est qu'il est impossible de comprendre Avicenne sans étudier Aristote. Une autre est que dans une recherche de la théorie de l'âme et de la connaissance, le chemin qu'a ouvert Aristote est tellement définitive ; c'est lui qui a préparé le terrain pour toutes prochaines discussions.

Dans cette perspective, la partie concernant Aristote, souligne les questions que se posait Aristote liées à la recherche de l'âme et dans cette partie nous essayons de traiter la question de l'âme, définie en tant que « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé possédant la vie en puissance ». Cette définition laisse en effet le problème de l'âme et le corps ouvert, bien qu'elle suggère une solution par le concept de l'entéléchie.

Après avoir décrit les facultés de l'âme chez Aristote, nous mettons l'accent sur la séparation de la partie intellectuelle et sensitive de l'âme. Nous montrons que cette séparation dépend d'une distinction entre la chose (comme la grandeur) et l'essence de cette chose (être grand).

Après quelques éclaircissements sur le fonctionnement de l'intellect, nous expliquons aussi d'où vient l'erreur dans l'intellection chez Aristote. L'erreur concernant l'intellection est importante pour notre recherche de la certitude, parce qu'elle confirme deux niveaux de connaissance dont nous défendons l'existence. Aristote définit que l'intellect est toujours vrai tant qu'il n'applique pas un attribut à un sujet et que l'erreur dans l'intellection vient de l'énonciation et de la synthèse. Ainsi nous arrivons à la distinction de deux niveaux : dans le premier niveau, l'intellect ne fait point d'attribution alors que le deuxième niveau se consiste des synthèses faites par l'intellect. Cette remarque est importante pour notre thèse parce

qu'elle est le germe de ce qu'Avicenne et Descartes confirmeront concernant les niveaux de connaissance.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous donnons un large aperçu de la doctrine de l'âme avicennienne. La manière dont approche Avicenne la question de l'âme diffère de celle d'Aristote dans le fait qu'il commence par définir l'âme en tant qu'âme. Il met l'accent sur le fait que l'âme est une perfection du corps ; il commence sa recherche par prouver l'existence de l'âme avec une expérience de pensée, connue sous le nom de *homo volans* [l'homme volant]. Ce fameux argument avicennien constate que l'âme n'est pas le corps mais une substance qui n'a pas besoin du corps pour être affirmé.

En outre, nous essayons de définir les différents actes dont l'âme est capable chez Avicenne. Une nuance qu'apporte Avicenne est celle d'introduire les facultés qui perçoivent de l'extérieur et de l'intérieur. Nous avons mis l'accent que cette distinction est importante du point de vue de sa théorie de l'âme qui se traduit par une intériorisation.

Avicenne différencie « le sentir » et « le sentir dans l'âme ». Il y a le sentir qui est une passion, ensuite la perception qui est à un plus haut degré dans l'abstraction et enfin il y a la représentation de la forme dans l'âme par l'intellect. Avicenne décrit cette différenciation avec les termes « le senti proche » et « le senti éloigné ». Le senti proche qui est la représentation [*tamsil*] dans l'âme est la saisie de l'essence et non pas la chose. Ce n'est pas la neige qui est sentie en vérité, c'est l'essence de la chose qui est le résultat de la sensation de l'âme elle-même. Avicenne le formule ainsi : ce qui sent, sent soi-même, son essence [*zât*] et non le corps senti. Et à ce stade, il n'y a pas d'intermédiaire entre la forme –le senti– et le formé –ce qui sent–. Pour lui, la sensation par les sens est une passion, alors que la sensation dans l'âme est un perfectionnement.

Au niveau de la perception intellectuelle, il n'y aurait pas de faute. C'est ce qui nous intéresse du point de vue de notre recherche de la certitude de la connaissance. Pour Avicenne, l'erreur vient du fait que la composition de l'intellect, –par le syllogisme et la déduction– se fait au niveau de l'existence et non pas au niveau de l'essence. Cela veut dire que l'on tombe dans l'erreur à cause de l'intervention du corps, car le corps éloigne l'âme de ses perfections les plus excellentes.

Dans le chapitre concernant la conception des intelligibles, nous essayons de montrer les différentes sortes de conceptions qu'existent selon Avicenne. De ces différentes conceptions, Avicenne tire deux sortes de savoirs : le savoir réfléchi et le savoir simple. Ainsi, il distingue deux sortes de connaissances, l'une marchant avec des jugements (en distinguant et ordonnant, en faisant des déductions avec les

facultés de sensation et de perception) puis l'autre n'ayant pas besoin de jugement, celui-ci vient de l'acte de l'intellect qui se joigne à l'intellect agent.

Dans le dernier chapitre concernant l'âme selon Avicenne, nous essayons de montrer la deuxième preuve de l'âme qui est donné dans *Kitab al-Nafs*. Dans cette preuve qu'est encore une fois énoncé par *l'homme volant*, Avicenne conclut que l'homme dépourvu de tous les sens ignorerait ses membres, mais il connaîtrait l'existence de son haecceité comme une certitude. Pour Avicenne, le corps est comme un vêtement que revêt l'âme, donc il ne constitue pas son essence. D'après notre constat, l'originalité de cette preuve se trouve dans le fait qu'Avicenne définit l'âme à partir du moi. Il l'argumente ainsi : dire « j'ai senti, j'ai connu, j'ai agi » signifierait que nous avons une chose que nous appelons « moi » qui se tient en dessous de toutes les facultés dont on est capable.

Dans la troisième partie de notre recherche, nous traitons l'âme et la connaissance chez Descartes. Après avoir évoqué la relation entre ce qui connaît et l'âme, nous remarquons que Descartes pose la pensée comme une substance séparée du corps et que nous n'avons pas besoin d'extension, de figure ou de rien qu'on peut attribuer au corps pour être. Pour lui, nous ne sommes simplement qu'une chose qui pense.

Après avoir traité la relation de l'âme et du corps cartésiens, nous expliquons quelques principes de Descartes concernant la connaissance. Tout au début de la liste des principes vient le doute. Nous nous questionnons pourquoi nous devons douter et de quoi nous pourrions douter. Nous remarquons enfin que le doute veut dire suspendre le jugement chez Descartes. Il consiste à ne pas attribuer une valeur de vérité ; ne pas dire qu'*il est* ou qu'*il n'est pas*.

Ensuite nous expliquons ce que peut être l'objet de doute. Pour Descartes nous pouvons douter de nos sens, nos imaginations, des sciences mathématiques, du fait que nous sommes dans un rêve ou non, de l'existence d'un malin génie qui nous trompe sans arrêt. De ce doute radical, surgit chez Descartes une certitude : ce que nous ne pouvons pas douter de ce que nous sommes en train de douter. Ainsi nous voyons que la proposition : *je suis, j'existe* est une première certitude. Nous remarquons que ce *cogito* cartésien n'est point une conséquence ou une conclusion mais une intuition. Une conséquence que nous pourrions tirer de l'argumentation de *cogito* est une *intuition* claire et distincte, il rend possible toute autre sorte de connaissance.

Entre autre, nous mettons en évidence différentes manières de connaître comme l'énumération, la déduction, l'expérience et l'intuition chez Descartes. Parmi celles-ci, nous constatons que Descartes donne une importance spécifique à l'intuition. Il prend l'intuition comme toujours vraie et ne contenant jamais de faux.

L'intuition est une sorte de connaissance simple et certaine, acquise par l'esprit, ce qui la rend possible est le *cogito*. Toute connaissance en effet devrait être réduite chez Descartes à l'intuition, l'intuition que *je suis*.

Dans la quatrième partie de notre travail, nous essayons de faire une comparaison entre la théorie de l'âme et de la connaissance avicennienne et cartésienne du point de vue de la certitude. Nous commençons par nous demander ce que nous comprenons par la certitude. Dans ce questionnement nous prenons la certitude en contraste avec le jugement constitué par une sorte de synthèse. Nous suivons l'idée que chaque synthèse suppose une dualité, ou multiplicité, c'est-à-dire une distance, alors que chez la connaissance certaine il n'y a pas de distance. Ainsi nous comparons la certitude à cette non-distance entre le connaissant et le connu, puis nous concluons que la certitude de la connaissance n'est rien d'autre que l'élimination de cette dualité. Cette élimination est valable pour toute sorte de connaissance, puisque connaître veut dire faire des jugements.

Par la suite, nous estimons que la certitude est envisageable tant qu'il y a une possibilité d'immédiateté dans l'acte de connaître. Nous défendons la thèse que cette connaissance immédiate chez Avicenne et Descartes se trouve dans la connaissance du *moi*, dans l'intuition que *j'existe*. Chez les deux philosophes, cette intuition du *cogito* n'est pas une conclusion ou un raisonnement mais une sorte d'aperception, un état de conscience qui rend possible l'autoréflexion. Cette intuition existe chez les philosophes comme une immédiateté qui ne peut être négligée ou suspendue, elle n'intègre pas le domaine du jugement. L'intuition est une première évidence à la base de toute autre pensée et de toute certitude de la connaissance. Pour Avicenne et Descartes, l'intuition que *j'existe* -la première certitude- la connaissance de ce qu'on connaît est ce qui rend possible la certitude de la connaissance. Dans ce cas-là, la sensation ou la perception devient sentir soi-même, son essence. Par l'intuition ce qui sent, sent en effet soi-même et non le corps senti.

En conclusion, ce que l'on peut tirer de notre recherche consiste à une distinction entre le niveau de la certitude et le niveau du jugement. Nous essayons de mettre l'accent sur cette dissociation tout au long de notre travail. En partant du *cogito* exprimé par Avicenne et Descartes, nous défendons l'idée qu'il existe deux niveaux de connaître : une sorte de connaissance qui n'a pas besoin de jugement et celle qui ne marche qu'avec les jugements, donc les synthèses. Nous défendons que le *cogito* d'Avicenne et de Descartes expriment ce niveau de connaître. Ce niveau de connaître est simple, il ne se mélange à aucune corporéité. L'intuition du *moi*, du *j'existe*, rend possible toute autre pensée, dans la mesure où l'intuition s'affranchit du jugement. C'est une manière d'apercevoir sans concept et sans jugement, une sorte de conscience et d'une immédiateté.

ABSTRACT

This work aims to study the question of the certainty of knowledge. We believe that there are two ways to approach this issue: one is to discuss the epistemological and logical status of knowledge and certainty, the other is to show its possibility from a point of view of the theory of knowledge. This work chooses the second path limiting itself by demonstrating the possibility of the certainty of knowledge. To do this, the certainty of knowledge is studied from the point of view of the theory of the soul in Avicenna and Descartes. More specifically the question of the certainty of knowledge is discussed taking as a basis the distinction of soul and body, which we think is at the heart of a possibility of certainty.

In the first part, we try to explain the theory of the soul of Aristotle. One reason why we start by Aristotle is that it is impossible to understand Avicenna without studying Aristotle. Another is that in the research of the theory of the soul and knowledge, it is him who has opened the way and who set the stage for all future discussions.

In this perspective, in the section on Aristotle, we highlight the issues that arose related to Aristotle's questioning on the soul and try to treat why he defines the soul as "the first entelechy of a natural organized body which potentially has life". This definition in fact leaves the problem of the soul and the body open, although it suggests a solution by the concept of entelechy.

After describing the faculties of the soul in Aristotle, we focus on the separation of intellectual and sensitive part of the soul in Aristotle. We show that this separation depends on a separation that exists between the thing (greatness) and the essence of the thing (being great).

After some clarification on the operation of the intellect, we also explain where the error in intellection occurs for Aristotle. The error concerning intellection is important for our quest for certainty, because it confirms two levels of knowledge that we defend exist. Aristotle defines that the intellect is always true as it does not apply an attribute to a subject and that the error in intellection comes from the attribution and synthesis. As we come to distinguish two levels: in the first level the intellect does not make any attribution while the second level consists of synthesis made by the intellect. This point is important to our thesis because it is the germ of what Avicenna and Descartes will confirm on the levels of knowledge.

In the second part of our work, we give a broad overview of the doctrine of Avicenna's soul. How Avicenna approach the question of the soul differs from Aristotle in the fact that he first defines *the soul as soul*. He emphasizes that the soul is a perfection of the body and he starts his research by proving the existence of the soul with a thought experiment, known as *homo volans* [flying man]. This famous argument of Avicenna noted that the soul is not body and certainly it is a substance that does not need the body to be affirmed.

Furthermore, we try to define the various acts of which soul is capable according to Avicenna. A nuance brought by Avicenna is the distinction of the external faculties of perception and internal faculties of perception; thus a separation of the *inside* and *outside* has been set. We emphasized that this distinction is important in terms of the theory of the soul that is characterized by interiorisation.

Avicenna makes a distinction between "sensation" and "sensation in the soul." There is the sensation which is a *pathos*, then the perception which is higher in the abstraction level and finally there is the representation of the thing in the mind by the intellect. Avicenna describes this distinction with the terms "close-sensation" and "far-sensation." The closest which is the representation of the thing in the soul is the seize of the essence and not the thing itself. It's not the snow that sensed really, it is the result of the perception of the soul itself. Avicenna formulates it such: he who perceives, perceives himself, his essence [*zât*] and not the perceived body. And at this stage, there is no intermediary between the form and and the perception. For him, the sensation through the senses is a passion, while the sensation in the soul is a perfection.

In the level of intellectual perception, there would be no mistake. This is what interests us in terms of our research of the certainty of knowledge. For Avicenna error in the composition of the intellect -by the syllogism and the definition- is at the level of existence and not in the level of essence. This means that we fall into error because of the intervention of the body, for the body pulls away the soul from its most excellent perfections.

In the chapter concerning the conception of the intelligibles, we try to show the different kinds of conceptions according to Avicenna. Of these different kinds of conceptions, Avicenna pulls that there are two kinds of knowledge: reflexive knowledge and simple knowledge. Such, he distinguishes two kinds of knowledge: one functions with judgments -by distinguishing and ordering; making inferences with the faculties of sensation and perception- and another kind of knowledge that does not need the judgment and that only comes from the act of the intellect joining with the active intellect.

In the last chapter on the soul by Avicenna, we try to show the second proof of the soul that is given in *Kitab al-Nafs*. In this proof -again statemed by the flying man argument- Avicenna concludes that the man who is devoid of all senses, ignorant of its bodily members would know the existence of his haecceité as a certainty. For

Avicenna, the body is like a garment that the soul wears, and does not constitute its essence. The originality of this evidence, in our view, lies in the fact that Avicenna think the soul from the knowledge of *the self*. He thinks that when one says "I felt, I knew, I acted," it means that there is something we call 'me' that holds all the powers that we are capable of.

In the third part of our research, we treat the soul and knowledge in Descartes. After discussing the relationship between what the knower and the soul, we notice that Descartes puts the thought as a substance separate from the body and that we do not need extension, figure or anything that can be attributed to the body to *exist*. For him, we are merely a thinking thing.

After dealing with the relationship of the Cartesian soul and body, we explain some principles of Descartes concerning knowledge. At the beginning of the list of principles comes doubt. We question why we have to doubt and about what we could doubt. Finally, we observe that doubt means suspending the judgment in Descartes; and this suspension of judgment means not to assign a truth value; whether *it is* or *it is not*.

Then we explain what can be subject to doubt. To Descartes we can doubt our senses, our imagination, mathematical sciences, if we are in a dream or not, the existence of an evil genie who deceives us constantly. From this radical doubt in Descartes a certainty emerges: that we cannot doubt that we are doubting. Thus we see that the proposition: *I am, I exist* is a first certainty. We note that the Cartesian *cogito* is not a result or conclusion but an intuition. A consequence that we could draw from the *cogito* argument is a clear and distinct intuition and it enables any kind of knowledge.

Furthermore, we highlight the different ways of knowing such as enumeration, deduction, experience and intuition in Descartes. Among them, we find that Descartes gives special importance to intuition. He takes intuition as always true and does not contain false at all. Intuition is a kind of simple and certain knowledge acquired by the mind and what makes intuition possible is the *cogito*. All knowledge indeed should be reduced in Descartes to intuition, to the intuition that *I am*.

In the fourth part of our work, we try to make a comparison between the theory of the Avicennian and Cartesian soul and knowledge from the point of view of certainty. We start by asking what we understand by certainty. In this inquiry we take the certainty in contrast to the judgment which is a kind of synthesis. We follow the idea that each synthesis implies a duality or multiplicity, i.e. a distance, whereas in unity there is no distance. Thus we compare the certainty to this non-distance between the knower and the known and we conclude that the certainty of knowledge is nothing but the elimination of the duality that is valid for any kind of knowledge, since knowing means making judgments.

Then, we believe that the certainty is only possible as long as there is a possibility of immediacy in the act of knowing. We defend the thesis that this immediate knowledge in Avicenna and Descartes is in the knowledge of the *self*, in the intuition that *I exist*. The intuition of both philosophers' *cogito* is not a conclusion or reasoning but it is a kind of apperception, a kind of consciousness that makes possible self-reflection. This intuition exists for these philosophers as an immediacy that cannot be ignored or suspended and which does not enter within the area of judgment. This is a first certainty and is the basis of all thought. For Avicenna and Descartes, intuition that *I exist*: the only certainty: the knowledge of what one knows is what makes possible the certainty of knowledge.

In conclusion, what can be drawn from our research is the distinction between the level of certainty and the level of judgment. We try to emphasize this distinction throughout all of our work. Starting from the *cogito* expressed by Avicenna and Descartes, we defend the idea that there are two levels of knowledge: a kind of knowledge that does not need judgment and a kind of knowing that only functions by judgments, i.e. by the synthesis. We defend that the *cogito* of Descartes Avicenna expresses this level of knowledge that is simple and that is not mixed with any corporeality. The intuition of *me*, of my existence makes possible any kind of thought, for it is freed from any judgment. It's kind of apperception without concept and without judgment, a kind of consciousness and immediacy.

ÖZET

Bu çalışma bilginin kesinliği meselesini tartışmayı hedefliyor. Kanaatimizce bu meseleyi tartışmanın iki yolu var: biri bilginin ve kesinliğin epistemolojik ve mantıksal konumunu tartışmak, diğeryse onun imkânını bilgi kuramı üzerinden göstermekten ibarettir. Mevcut çalışmamız kesinliğin ve bilginin imkânıyla kendini sınırlandırarak ikinci yolu seçiyor. Bunu yaparken de bilginin kesinliğini İbn Sînâ ve Descartes'ın ruh kuramları açısından ele alıyor. Daha açık söylersek, çalışmamızda bilginin kesinliği meselesi kesinlik imkânının kaynağında durduğunu düşündüğümüz ruh-cisim ayrımı üzerinden tartışılıyor.

İlk bölümde Aristoteles'in ruh [*psykhe*] kuramını açıklamaya çalışıyoruz. Araştırmamıza Aristoteles ile başlamanın iki sebebi var. Bunlardan birincisi İbn Sînâ'yı Aristoteles olmadan kavramanın mümkün olmaması, ikincisiyse bu türden bir ruh kuramı ve bilgi araştırmasında Aristoteles'in belirleyici olmasıdır; felsefe tarihi boyunca yapılacak ruh-cisim tartışmalarında zemini hazırlayan Aristoteles olmuştur.

Bu bakış açısıyla, Aristoteles bölümünde filozofun ruh araştırmasına dair sorduğu soruların altını çizerek neden ruhu « bilkuvve hayatı haiz organik tabii cismın ilk kemâli » olarak tanımladığını açıklamaya çalışıyoruz. Bu tanım, kemâl kavramı üzerinden bir çözüm önerirken, aslında ruh-cisim problemine ilişkin bazı konuları havada asılı bırakır. Fakat açık kalan bu sorularla dahi Aristoteles ruh-cisim tartışmasına katkıda bulunmuştur. Aristoteles'te ruhun melekelerini ele aldıktan sonra, ruhun akleden kısmı ile hisseden kısmı arasında yaptığı ayrımı tartışıyor ve bu ayrımın şeyin kendisi ile (büyüklük) onun mahiyeti (büyük olma) arasında yaptığı ayırmadan kaynaklandığını göstermeye çalışıyoruz.

Aklın hangi fonksiyonları yerine getirdiğine ilişkin bazı açıklamalardan sonra akletmede Aristoteles için bilmede yanlışın nereden kaynaklandığı sorusunu ele alıyoruz. Akletmede yanlışın nereden geldiği sorusu kesinlik araştırmamızla ve bilmenin iki seviyesi olduğu konusundaki iddiamızla ilişkili olduğu ölçüde önem taşımaktadır. Aristoteles aklın isnatta bulunmadığı zamanlarda her daim doğru olduğunu ve yanlışın isnattaki sentezden ileri geldiğini ortaya koyar. Böylece iki seviye arasında ayrım yapmış olur: ilki aklın isnatta bulunmadığı ve şeyin ne'liğini [*ti esti*] onun özü [*to ti en einai*] olarak kavradığı seviye; ikincisi ise aklın sentezler yaparak hükümde bulunduğu seviye. Bu ayrım İbn Sînâ ile Descartes'ın tasdik edeceği iki bilme seviyesi arasındaki farkın tohumunu içermesi bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın ruh [İbn Sînâ bağlamında *nefs*] öğretisinin geniş bir özetini veriyoruz. İbn Sînâ'nın ruh meselesini ele alış biçimi lkin

ruh olarak ruhu tanımlamaya ve ispata girişmesiyle Aristoteles'ten ayrılmaktadır. İbn Sînâ ruhun cismin kemâli olduğuna hassaten vurgu yaparak araştırmasının daha başında ruhun mevcudiyetini « uçan adam » olarak bilinen düşünce deneyiyle ispatlamaya girişir. Bu meşhur argüman ruhun cisimden ayrı bir cevher olduğunu ve tasdik edilmek için cisme ihtiyaç duymadığını bize anlatır.

Bunun dışında araştırmamız İbn Sînâ'ya göre ruhun haiz olduğu kuvveleri belirlemeye çalışır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu nüans iç ve dış idrak kuvvelerini ayırt etmesidir. Bu ayrımın bir tür içsellik olarak ifadesini bulacak ruh kuramına katkıda bulunduğuna vurgu yapmaktayız.

İbn Sînâ « hissetmek » ile « ruhta hissetmeyi » birbirinden ayırır. Bir tarafta tümüyle pasif olan hissetme, daha sonra soyutlama konusunda daha üstte olan idrak kuvvesi, son olarak da suretin akıl tarafından temsili ayrımlarını ortaya koyduktan İbn Sînâ « yakın mahsus » ve « uzak mahsus » ayrımını yapar. Şeyin ruhta temsili olan yakın mahsus şeyin kendisinin değil, mahiyetinin idrakidir. Aslında hissedilen, şeyin kendisi değil, ruhun zâtını hissetmesinin sonucu hasıl olanın mahiyetidir. İbn Sînâ bunu şöyle ifade eder: hissedilen zâtını hissederek, mahsûsu değil. Bu aşamada, suret -mahsus- ile sureti alan -hisseden- arasında vasıta kalmamıştır. İbn Sînâ'ya göre hislerle hissetmek bir tür infialdir oysa ruhta hissetmek bir istikmaldir.

İbn Sînâ'da aklî idrak seviyesi ise yanlış içermez. Bilginin kesinliği meselesine dair bizi ilgilendiren kısım burasıdır. İbn Sînâ için yanlış, aklın *kıyas* ve *hadd* gibi terkiplerinin mahiyet değil mevcudiyet seviyesinde olmasından kaynaklanır. Yani hatanın sebebi ruhu en yüce kemâllerinden uzaklaştıran cisimselliğin araya girmesidir.

Çalışmamızın ma'kulâtın akledilmesine dair bölümünde İbn Sînâ'nın ayırt ettiği farklı akletme türlerini ele alıyoruz. Bu akletmelerden İbn Sînâ'nın vardığı iki bilgi türü vardır: biri fikrî ilim diğer ise basit ilimdir. Böylece İbn Sînâ biri temyiz ve tanzimle, hissî ve idrakî melekelerle çıkarımlar yapan *fikrî* bilme ile diğeri faâl akılla ittisalden gelen *basit* bilme arasında ayrım yapar.

İbn Sînâ'nın ruh görüşünü ele aldığımız son bölümde ruhun mevcudiyetine dair *Kitab al-Nafs*'de verdiği ikinci ispatı ele alıyoruz. Yine *uçan adam* düşünce deneyi üzerinden anlatılan ispat bütün hislerinden azâde bir insanın zâtının varlığından emin olacağına dayanır. Bu ispatı özel kıldığımız düşündüğümüz kısım, İbn Sînâ'nın ruhu *ben* üzerinden düşünmesidir. « Hissettim, bildim, eyledim » dediğimiz zaman hâiz olduğumuz melekelerin altında duran bir *ben* olduğunu düşünür İbn Sînâ ve bu beni ruh diye adlandırır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Descartes'ın ruh ve bilgi anlayışını ele alıyoruz. Bilenle ruh arasındaki bağlantıyı hatırlattıktan sonra Descartes'ın düşünceyi

cisimden ayrı bir cevher olarak nasıl ortaya koyduğunu ve varolmak için uzama, şekle veya cisimsel herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığını gösteriyoruz. Descartes'a göre biz yalnızca *düşünen bir şeyiz*.

Ardından, Kartezyen ruh ile cisim ilişkisini ele alarak, Descartes'ın bilgiye dair bazı ilkelerini konu ediniyoruz. Bu ilkelerin başında şüphe gelir. Niçin ve ne'den şüphe edeceğimizi sorguladıktan sonra Descartes için şüphenin hükmün askıya alınması olduğuna dikkat çekiyoruz. Şüphe etmenin hüküm vermekten, yani doğruluk değeri atfetmekten, *-dir* veya *değildir* demekten bizi alıkoyduğuna işaret ediyoruz.

Sonrasında nelerin şüphenin konusu edilebileceğini açıklamaya çalışıyoruz. Descartes için hislerimizden, tahayyüllerimizden, matematik bilimlerden, rüyada olup olmadığımızdan, kötü bir cinin bizi aldatıp aldatmadığından şüphe edebiliriz. Fakat bu radikal şüpheden geriye tek bir kesinlik kalır: şüphe ediyor olduğumuzdan şüphe edemeyeceğimiz. Böylece, *düşünüyorum, varım, mevcûdum* önermesinin ilk kesinlik olduğunu görmüş oluruz. Bu noktada Kartezyen *cogito*'nun bir çıkarım veya sonuç olmayıp bir görü olduğunu belirtiyoruz. *Cogito*'dan, bu açık ve seçik görüden çıkaracağımız sonuç onun bütün bilgimizi mümkün kılıyor oluşudur.

Ayrıca çalışmamızda Descartes'taki sayım, çıkarım, tecrübe ve görü gibi farklı bilme yollarını açmıyoruz. Bunlar arasında Descartes'ın görüye özel önem atfettiğini ve görünün her zaman doğru, asla yanlışlık içermeyen bir bilgi türü olduğunu vurguluyoruz. Görü, akılla elde edilen kesin ve basit bilgidir ve kesinliğini *cogito*'dan alır. Aslında her bilgi Descartes için kesin olabilmek için görüye indirgenmelidir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde, kesinlik üzerinden Kartezyen ve İbn Sînâcî ruh kuramlarının mukayesesini yapmaya çalışıyoruz. Öncelikle bu mukayeseye kesinlikten ne anladığımızla başlıyoruz. Bu sorgulamada kesinliği bir tür sentezden, terkipten ibaret olan hükümle karşıtlık içinde ele almaktayız. Her sentezin ikilik veya kesret içerdiği fikrinden hareketle bunun da bir mesafe oluşturduğuna dikkat çekiyoruz. Kesinliği ise bilenle bilinen arasında mesafenin olmayışı olarak tanımlıyoruz. Bilmek hüküm vermek olduğuna göre, her bilginin ikilik içereceğinden hareketle buradan kesinliğin bu ikilikten çıkma anlamına geldiğini iddia ediyoruz.

Ardından, kesinliğin ancak vasıtasız bir bilmenin mümkün olmasıyla varolabileceğini ortaya koyuyoruz. İşte bu türden vasıtasız bilmenin İbn Sînâ ve Descartes'ta *ben*'in bilgisi sayesinde, *varım* görüşünde bulunduğunu iddia ediyoruz. Her iki filozofta da *cogito* görüşünün bir çıkarım olmadığına dikkat çekerek bunun bir tür farkındalık, kendi üzerine düşünmeyi mümkün kılan bir bilinç hali olduğunun altını çiziyoruz. Bu görünün iki filozof için de bilinmediği veya askıya alındığı tek ânın dahi olamayacağı bir vasıtasızlık anlamına geldiğini ortaya koyuyoruz. Bunun

her tür düşüncenin ve bilginin zemininde olan ilk kesinlik olduğunu söylüyoruz. İbn Sînâ ve Descartes için *varım* görüşü, bu ilk kesinlik, bildiğimizi bilmek bilginin kesinliğini mümkün kılan şeydir. Zira bu durumda hissetme veya idrak etmek bilinecek olanı değil kendini, zâtını bilmeye dönüşür.

Son olarak, araştırmamızda vardığımız sonuçlardan biri kesinlik ile hüküm seviyesi arasındaki ayrım olacaktır. Çalışmamızın tamamında bunu vurgulamaya çalışıyoruz. İbn Sînâ ve Descartes'ın ifade ettikleri *cogito*'dan yola çıkarak iki bilme seviyesi olduğunu iddia ediyoruz. Bunlardan biri hükme ihtiyaç duymaz diğeri ise yalnızca hükümlerle ve sentezlerle işler. İbn Sînâ ve Descartes'ın *cogito*'larının işte bu basit, cisimden azâde ve kesin bir bilme türünü mümkün kıldığını göstermek istiyoruz.

INTRODUCTION

La tâche de ce qu'on nomme comme philosophe est de chercher les premières causes et les vrais principes, dit Descartes¹. Nous pensons que la tâche du philosophe est une recherche de la vérité. Le seul moyen d'acquérir la vérité est la voie de la connaissance. Ainsi, ce qui nous semble indispensable au philosophe devient la recherche de la certitude de sa propre connaissance, au point que sa connaissance soit apte à la vérité, comme la vérité, enfin vraie.

Mais demandons-nous à nous-mêmes la grande question que nous évoque Platon : Quand est-ce que nous atteignons la vérité ?² Comment notre connaissance peut être vraie ? Si nous pouvions oser constituer une affinité entre la connaissance et la vérité, et si nous pourrions formuler cette affinité en tant que la certitude de la connaissance, la question devient ainsi : comment pourrions-nous prétendre à la certitude de la connaissance ? Est-ce par la voie de pensée seulement ou par la voie du corps ? Peut-on faire une distinction de l'âme et du corps chez le connaissant ? Dans l'appréhension de la connaissance, est-ce que le corps fait obstacle ou non ? Devons-nous douter de la certitude de nos sens ?³ Que peut-on dire de l'intellect ? Est-elle vraiment aussi pure et sans mélange comme défendait Anaxagore, et est-ce que l'intellect est la raison de tout ce qui est ?⁴

Ce travail traitera de ce vaste questionnement concernant la connaissance. Nous allons commencer tout d'abord par l'exposition du concept de l'âme selon Aristote, Avicenne et Descartes. La compréhension de la théorie d'âme nous semble indispensable pour comprendre la théorie de connaissance chez Avicenne et Descartes, puisque selon eux, l'âme est le connaissant même. Pour ce faire, nous allons d'abord mettre en évidence une exposition de l'âme chez Aristote, sans

¹ Cf. **PP**, p. 560.

² Cf. Platon, **Phédon**, 65b : « Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? », Œuvres complètes, Tome IV – 1^{ère} partie, trad. fr. par Léon Robert, Belles Lettres, 1926.

³ Nous constatons que toutes les questions qu'évoque Platon notamment dans le dialogue Phédon sont toujours actuelles, cf. **Ibid.**, 65b-c.

⁴ Cf. **Ibid.**, 97c.

laquelle nous ne comprendrons ni celle d'Avicenne ni celle de Descartes. Aristote a défini le trajet par lequel les points cruciaux concernant la connaissance, seront discutés tout au long de l'histoire de la philosophie.

Par la suite, nous indiquerons une ressemblance dans la manière de prendre les questions, nous suivrons ce petit chemin de l'âme comme une piste dans notre thèse. Cette piste tentera de mettre en lumière la raison sur laquelle nous souhaitons questionner « la certitude de la connaissance », plus spécifiquement chez ces deux philosophes Avicenne et Descartes, ils sont de différentes époques mais restent néanmoins en dialogue avec Aristote.

En dernier lieu, nous invoquerons quelques conclusions que nous pourrions tirer de notre recherche touchant à une distinction entre le niveau de jugement et une connaissance certaine, sans intermédiaire.

Nous pensons que la recherche de la certitude est un thème constructeur de la philosophie cartésienne. En effet, toute la philosophie cartésienne peut être lue comme une recherche de la certitude de la connaissance. Pour lui, la philosophie signifie « une étude de la sagesse », il définit la sagesse pas seulement en tant que « la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir »⁵.

Quand Descartes essaie de trouver un fondement pour la connaissance, il cherche un principe dont dépendront toutes les autres connaissances. Pour lui, dans l'acquisition de la sagesse et d'une parfaite connaissance des choses, le philosophe doit commencer par la recherche des premières causes, c'est-à-dire les principes⁶. A travers ces principes, il y distingue deux caractères : « l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la

⁵ PP, p. 557.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 557.

connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux »⁷.

Pour Descartes, la grande dispute des disciples des deux grands hommes de la philosophie –Platon et Aristote– était de savoir « si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y avait quelques-unes qui fussent certaines »⁸. Donc nous pouvons voir que Descartes lit toute l'histoire de la philosophie comme une recherche de l'élimination du doute et la recherche d'une certitude. Pour cela, il prend pour base le doute comme méthode et il l'utilise comme un moyen. La stratégie principale de la méthode de doute de Descartes est de défaire le scepticisme sur son propre terrain. Dans cette quête de la certitude, il commence en doutant de tout ce qu'il croit connaître. Si une vérité particulière peut survivre à ce défi sceptique extrême, ce serait une base parfaitement certaine pour la connaissance.

Lorsque nous regardons les *Méditations*, la méthode de doute chez Descartes consiste à éliminer nos « croyances » et suspendre notre jugement concernant tout ce qu'on croit connaître. Cette méthode fonctionne par douter premièrement de la connaissance que nous avons par l'intermédiaire des sens. Le simple constat que nos sens nous trompent, montre qu'il ne serait pas juste de les prendre comme des certitudes. Et que peut-on dire de la certitude des évidences mathématiques et géométriques ? Elles semblent certaines, mais le doute sceptique ne s'arrête pas. Est-ce un malin génie qui nous fait croire que $2+3=5$? Et s'il n'y avait rien et que nous expérimentions un rêve ? Il y a toujours la possibilité qu'un malin génie nous trompe, mais cela est résolu avec l'existence de Dieu.

De cette méthode de doute survient une première certitude : c'est qu'on ne peut pas douter du fait qu'on est en train de douter. Le doute est ici un mode de penser. Qu'il s'agisse du jeu d'un malin-génie ou d'un rêve, le fait qu'il y a une « chose » qui est en train de douter/penser ne peut pas être rejeté. Ainsi, Descartes annonce le fameux « cogito » et il l'accepte comme première certitude.

⁷ *Ibid.*, p. 558.

⁸ *Ibid.*, p. 560.

Dans les « Règles pour la direction de l'esprit », Descartes parle de l'intuition comme un moyen d'arriver à la connaissance et il invoque que l'intuition ne nous trompe jamais. Par l'intuition, il entend non pas le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif qui naît de la seule lumière naturelle de la raison.⁹ Pour lui, chacun peut entrevoir *par l'intuition*, qu'il existe, qu'il pense, chacun perçoit ainsi que le triangle est défini par trois lignes seulement. Nous suggérerons dans notre travail que le « cogito » est une intuition qui est le fondement de toute connaissance et le moyen d'éviter l'erreur, est de ramener toute chose à cette intuition.

Quant à Avicenne qui se questionne sur *nafs* [âme] et sur sa relation avec le corps, il y met une rigueur exceptionnelle dans la partie de *Nafs de Shifa*. Il nous invite ainsi à une expérience de pensée : « Et si tu imaginais que ta personne a été créée dès la début avec une intelligence et une disposition saines, et qu'on la suppose dans un ensemble de situation et de disposition tel que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne se touchent pas, même soient séparés et suspendus un instant dans l'air libre, tu la trouverais négligeant toutes choses hormis la certitude de son être. »¹⁰ Ce petit passage nous donne une idée de ce qu'Avicenne prend comme certitude : la certitude de sa propre existence, personne n'est négligeant la concernant, « même chez le dormeur dans son sommeil et l'ivrogne dans son ivresse, le fond de lui-même ne s'éloigne de lui-même. »¹¹ Ainsi, il met en évidence que le premier constat de l'homme sera qu'il existe et que l'âme est séparée du corps.

Descartes suspend le jugement de l'homme, Avicenne suspend l'homme lui-même en l'air ; le résultat chez deux philosophes est commun : il y a une certitude dont on ne peut pas douter, c'est que nous *sommes* ; soit « une chose qui pense » chez Descartes et soit une *nafs* qui est certaine de son existence chez Avicenne. Tous les deux philosophes prennent donc cette « intuition » comme une base pour la certitude. Cette intuition est proche d'une expérience de conscience de l'être. Comme dans l'intuition de Descartes, l'« être » est tellement général, et évident chez Avicenne, il ne contient pas de « *genos* et *diaphora* », il est impossible de l'expliquer

⁹ Cf. **Ibid.**, p. 44.

¹⁰ Avicenne, **Livre des Directives et Remarques**, trad. fra. par A.M. Goichon, Vrin, 1999, p. 304.

¹¹ **Ibid.**, p. 303.

sauf grâce à son propre nom. Car l'être est le principe de tout ce qui peut être expliqué, il trouve sens seulement dans l'âme, d'une manière immédiate.

Une autre similarité entre Descartes et Avicenne, concernant la certitude, est qu'il existe chez deux philosophes une sorte de connaître d'une manière certaine et sans intermédiaire. Suspendre le jugement chez Descartes veut dire qu'il y a un type de connaissance qui n'entre pas dans le système du jugement, c'est-à-dire qui n'admet pas la dualité de vrai et faux. De même, on voit la même sorte de connaissance chez Avicenne : la distinction qu'il fait entre « être et essence », « l'être en intellect et l'être en extérieure » et « la théorie des intellects », en témoignent.

Restant loin d'un réductionnisme entre ce qu'a dit Descartes et ce qu'a dit Avicenne cinq cents ans avant lui, nous voudrions prendre la ressemblance que nous avons évoquée, comme notre point de départ pour creuser le problème de la certitude de la connaissance.

En un premier temps, nous allons commencer par une analyse de la théorie de l'âme selon Aristote avec qui Avicenne et Descartes sont en dialogue. Nous allons donner un large aperçu de la doctrine de l'âme aristotélicienne, bien que ce qui nous intéresse dans cette partie soit de constater là où l'erreur apparaît. Mais pour y parvenir nous voudrions discuter tout d'abord largement de l'âme et de ses facultés. Puis, nous allons faire une lecture systématique de l'œuvre d'Avicenne et de Descartes concernant la théorie de l'âme et de la connaissance, afin de mieux comprendre le statut de la certitude de notre connaissance chez ces philosophes. En dernier lieu, nous allons proposer une lecture comparative dans le cadre du concept de la certitude. Ainsi, nous voudrions discuter de la certitude de la connaissance du point de vue d'une distinction de l'âme et du corps, touchant la théorie de la connaissance. Et nous y mettrons en évidence différents aspects du concept de l'âme, de l'imagination, de l'intellect, du sensible et de l'intelligible, de la relation du corps et de l'esprit que prennent sens chez deux philosophes.

PREMIERE PARTIE

L'ÂME ET LA CONNAISSANCE SELON ARISTOTE

1.1. Pourquoi et comment faire une étude de l'âme ?

Aristote commence son livre sur l'âme, *Peri Psykhes*, par une constatation concernant la connaissance. Pour Aristote, toute connaissance a de la valeur mais quelques connaissances emportent sur les autres. Parmi les connaissances, l'étude de l'âme [*peri tes psykhes historian*] se situe au premier rang pour son exactitude [*akribeia*] ou pour le fait qu'elle élabore une chose qui est d'une valeur supérieure et plus digne d'admiration [*e kat' akribeian e to beltionon te kai thaumasioteron einai*].¹² Aristote pense que ce que nous connaissons de l'âme contribuera à l'étude de la vérité [*aletheia*] en général et surtout à la connaissance de la nature [*gnosis pros ten physin*], car l'âme est le principe des animaux [*arkhe ton zoon*].¹³ Ainsi, nous comprenons que l'objet de la connaissance de l'âme est supérieur aux autres connaissances pour Aristote, et la recherche de l'âme est une recherche du principe. Ce sont les raisons pour lesquelles il étudie l'âme.

Aristote pose l'objet de son investigation ainsi : étudier et connaître la nature, la substance de l'âme et les propriétés qui s'y rattachent [*epizetoumen de theoresai kai gnonai ten te physin autes kai ten ousian, eith hosa symbebeke peri auten*]. Mais quelques-unes de ces propriétés semblent comme des déterminations propres [*idia*

¹² **DA**, 402a 1-5 (Pour les références faites avec l'abréviation de **DA** dans notre travail, nous suivons le texte de *Peri Psykhes* établi par A. Jannone, et la traduction de E. Barbotin). **DA** signifie dans ce travail : Aristote, **De l'âme**, texte établi par Jannon, trad. fra. par Barbotin, Les Belles Lettres, 1966.

¹³ **Ibid.**, 402a 6.

pathe] de l'âme elle-même et quelques autres semblent appartenir [*hyparkhein*] à l'animal à cause de l'âme.¹⁴

Mais selon Aristote, acquérir une connaissance assurée [*labein tina pistis*] au sujet de l'âme n'est pas facile. Chaque science est déterminée par son objet et il n'existe pas une méthode universelle applicable pour toutes les sciences.¹⁵ En plus la présente recherche se trouve commune à d'autres disciplines, c'est-à-dire la recherche de la substance [*ousia*] et de l'essence [*to ti esti*] et s'il n'y a pas de méthode unique, cette tâche devient alors plus difficile.¹⁶ Il faudrait montrer dans ce cas-présent, le procédé approprié pour chaque objet particulier. Même s'il existait une seule méthode, soit démonstration [*apodeixis*] ou division [*diairesis*] pour connaître l'essence de l'âme, il serait difficile de savoir les données de départ, car les principes sont différents pour des choses différentes comme dans le cas des nombres et des surfaces.¹⁷ Cela veut dire que même si nous connaissions une certaine méthode pour la recherche de l'âme, les différents aspects de l'âme demanderaient différents principes ; par exemple, la recherche de la substance et la recherche des affections [*pathos*] de l'âme requièrent différents principes.

Entre autre, il est important pour Aristote de déterminer à quel genre [*genos*] l'âme appartient et ce qu'elle est [*ti esti*]. L'âme, est-elle une chose individuelle [*tode ti*] ou une substance ; une qualité [*poion*] ou une quantité [*poson*] ou bien encore une des catégories [*kategoriai*] ? Est-elle parmi les êtres en puissance [*ton en dynamei onton*] ou plutôt une entéléchie [*entelekheia tis*] ? Est-ce qu'elle est partageable [*meriste*] ou sans parties [*ameres*] ? On doit savoir si toutes les âmes sont de même espèce [*homoeides*] ou s'il n'en est rien ; si elles ne sont pas de la même espèce est-ce qu'elles diffèrent par l'espèce [*eidos*] ou par genre ?¹⁸ La réponse que donnera Aristote à toutes ces questions aura des conséquences importantes du point de vue de l'unité des âmes, l'individualité des âmes, de l'eschatologie, de la séparabilité de l'âme et bien d'autres concernant l'âme et la connaissance.

¹⁴ *Ibid.*, 402a 8.

¹⁵ Cf. la note en bas de page no. 7 de J. Tricot, *De l'Ame*, Vrin, p. 2.

¹⁶ *DA*, 402a 10-20.

¹⁷ *Ibid.*, 402a 20.

¹⁸ Pour toutes les questions invoquées dans cette paragraphe, cf. *Ibid.*, 402a 20 - 402b 5.

Un autre problème que se pose Aristote est de savoir si la définition [*logos*] de l'âme est une, et peut se résumer en animal ; ou est-ce qu'il y a différentes âmes pour le cheval, le chien, l'homme. Cette question est valable en même temps pour les prédicats communs que l'on affirme de l'âme. Est-ce qu'il y a des différentes âmes ou une seule ? Si l'âme est une et que ses parties sont multiples, faudrait-il examiner l'âme entière ou ses parties en premier lieu ? Une autre question qui en sort est de savoir s'il faut commencer par les facultés de l'âme ou par leurs fonctions. Par exemple, faut-il commencer par l'acte de l'intellect [*to noein*] ou l'intellect [*nous*], par l'acte de sentir [*to aisthanesthai*] ou la faculté sensitive [*to aisthetikon*] ? Et lequel précéderait : faudrait-il mettre le sensible [*to aistheton*] avant la faculté sensitive et l'intelligible [*to neoton*] avant l'intellect ? ¹⁹ Faudrait-il mieux prendre la faculté ou l'objet de la faculté ?

Une remarque que fait Aristote est que la connaissance de l'essence et la connaissance de la cause des accidents [*aitia ton symbebekoton*] sont interdépendantes. Pour donner la définition de la substance, nous devons rendre compte de ses accidents ; car dans le cas d'une définition [*horismos*] qui ne mène pas à la connaissance des accidents, la démonstration [*apodeiksis*] est dialectique [*dialektikos*] et vide [*kenos*].²⁰

Pour Aristote, une autre difficulté qui apparaît ici est de savoir si les affections [*ta pathe*] de l'âme sont les affections de l'être qui possède l'âme [*empsychon*] ou bien des affections de l'âme elle-même. Dans la plupart des cas, dit-il, « l'âme ne subit aucune passion et n'accomplit aucune action qui n'intéresse le corps : tels la colère, l'audace, le désir, en général, la sensation [*orgizesthai, tharrein, epithymein, holos aisthanesthai*]. »²¹ La seule chose qui semble pouvoir être accordé à l'âme, c'est l'acte de penser [*to noein*]. Mais il se peut que cet acte de penser soit le produit de l'imagination [*phantasia*] et dans ce cas-là il ne peut exister sans le corps.²² Et si l'âme n'a pas d'affection qui lui seraient propres, elle ne serait pas séparée du corps. La question de la séparabilité de l'âme sera décisive du point de vue de toute la

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 402b 10-15.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 403a.

²¹ *Ibid.*, 403a 6-7.

²² *Ibid.*, 403a 9.

théorie de la connaissance de l'âme et l'attitude d'Aristote sera l'objet de nombreuses discussions.

Pour Aristote, toutes les affections de l'âme semblent données avec un corps : le courage, la douceur, la crainte, la pitié, l'audace et encore la joie, l'amour et la haine [*thymos, praotes, phobos, eleos, tharsos, philein kai misein*] et les affections semblent être des formes engagées dans la matière [*ta pathe logoi enyloi eisin*]. C'est pourquoi, dès lors, l'étude de l'âme est l'affaire du physicien [*physikos*].²³ Le physicien et le dialecticien voient les choses différemment, « l'un rend compte de la matière, l'autre de la forme et de la notion : car la notion est la forme de la chose [*logos eidos tou pragmatos*], elle est nécessairement engagée dans une matière donnée si elle est réelle ».²⁴ Mais qui est le physicien, est-il une personne qui s'occupe de la matière et qui ne connaît pas la forme [*logos*] ou une personne qui prend en compte les deux ? Selon Aristote, il est quelqu'un qui prend en considération ces deux aspects : l'aspect matériel et l'aspect formel.

A la suite de ces questions, Aristote finit son discours préliminaire en disant que les affections [*ta pathe*] de l'âme sont inséparables [*ou khorista*] de la matière physique des animaux.²⁵ Pour donner donc une définition complète de l'âme il faut que le physicien embrasse ces deux points de vue. Ainsi il nous ouvre le chemin sur lequel il s'engage : « traiter toutes les activités et passivités de tel corps et de telle matière déterminés ».²⁶ Après tant de questions qu'Aristote se pose, il met en évidence quelles difficultés nous attendent dans la recherche de l'âme. Il clarifie que la recherche de l'âme est fortement liée à la relation qui existe entre le corps et l'âme, il finit par constater que nous devons prendre en considération cette relation.

²³ **Ibid.**, 403 15 et 25.

²⁴ **Ibid.**, 403b 1-3.

²⁵ **Ibid.**, 403b 17.

²⁶ **Ibid.**, 403b 15.

1.2. La définition de l'âme

Après avoir critiqué les opinions de ses devanciers (Démocrite, Empédocle, Platon, etc.) et leurs théories de l'âme motrice d'elle-même, la théorie de l'harmonie et l'âme en tant que nombre automoteur dans le premier livre de *Peri Psykhes*, il revient dans le premier chapitre du deuxième livre à la question essentielle : « définir ce qu'est l'âme [*ti esti psykhe*] et quelle pourrait être sa définition la plus générale [*koinotatos logos*] »²⁷.

Aristote commence sa propre définition de l'âme par expliquer que l'un des genres [*genos*] de l'être [*to on*] est la substance [*ousia*]. L'argument d'Aristote semble être ainsi : rendre clair ce qu'est la substance rendra clair aussi ce qu'est l'âme, qui semble être une substance. Ainsi il parle de trois sens de la substance:²⁸

1. la matière [*hyle*] : En premier sens la substance est la matière, c'est proche à l'indétermination, qui n'est pas tel être déterminé [*ouk esti tode ti*].

2. la figure [*morphe*] et la forme [*eidos*] : Elles valent à la matière d'être appelée tel être déterminées.²⁹

3. le composé [*to ek touton*] : C'est le composé de ces deux principes.

Ici la matière pour Aristote signifie la puissance [*dynamis*], la capacité de recevoir plusieurs formes, la matière étant définie que par la forme reçue. Comme le bronze, qui porte en lui, la puissance d'être un statut ou d'être un gobelet. Quant à la forme, elle signifie l'entéléchie [*entelekheia*]³⁰ qui est la pleine actualité en vue de la perfection de l'espèce, en vue de *telos* de l'espèce, de la réalisation actuelle de ce qu'elle est³¹. Ce qui fait de la matière bronze un statut d'Hermès, c'est la forme Hermès.

²⁷ *Ibid.*, 412a 5.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 412a 6-9.

²⁹ Pour la distinction entre *morphe* et *eidos* chez Aristote, Cf. Pierre Pellegrin, **Le Vocabulaire d'Aristote**, Ellipses, p. 48 : « Quand on parle de la *morphè* de quelque chose, il s'agit d'une affirmation concernant ce que cette chose semble être. Chez Aristote le mot *morphè* aura donc tendance à être employé pour désigner quelque chose de plus superficiel que ce qui est désigné par *eidos*, qui est le terme principal qu'il utilise pour indiquer la réalité formelle ».

³⁰ Cf. *DA.*, 412 a 10.

³¹ Pour la relation entre la puissance et l'acte et la distinction entre *energeia* et *entelekheia*, Cf. Pierre Pellegrin, **Le Vocabulaire d'Aristote**, Ellipses, p. 11 : « La notion d'acte est inséparable de celle de puissance. L'acte est envisagé de deux points de vue différents. L'acte c'est d'abord une activité d'actualisation de quelque chose — substance ou propriété — qui passe d'un état potentiel à un état

Parmi les substances viennent en premier, les corps [*ta somata*] et surtout les corps naturels [*ta physika*], selon Aristote³². Mais en quoi met-il les corps comme « en premier » ? Nous pensons que cela dépend d'une compréhension du corps comme *hypokeimenon*, comme le sujet porteur des propriétés. Par les corps que nous percevons autour de nous, le sens commun nous fait penser que ce sont les corps qui méritent d'être la substance au sens propre. Quant au fait qu'il anticipe surtout « les corps naturels », il explique lui-même : les corps naturels sont les principes des autres corps. Aristote considère les corps naturels comme principe des autres, car pour lui les corps naturels (par exemple la semence) portent en eux leur principe de génération de passer de la puissance à l'acte, en contraste avec les corps artificiels.³³

De ces corps naturels, certains ont la vie [*zoe*] et certains ne l'ont pas. Mais que veut dire la vie qui fait une distinction parmi les corps naturels ? Tout simplement la vie pour Aristote consiste à se nourrir soi-même [*autou trophen*], à croître [*auksesis*] et à dépérir [*phtisis*].³⁴ Ainsi tout corps doué de vie sera substance au sens du composé selon Aristote. Car la substantialité des corps qui ont la vie dépendrait d'être composé d'une matière et d'une forme. Cela veut dire que si ce n'est pas dans la matière des corps naturels que s'ajoute la vie en eux, cela devrait venir de leur forme. Dans ce cas, le corps ne sera pas identique à l'âme, car le corps sera sujet [*hypokeimenon*] et matière [*hyle*] ; l'âme sera la forme et l'entéléchie qui définira la distinction entre ce qui a la vie et ce qui ne l'a pas. C'est en cela qu'Aristote définit l'âme en tant que « substance au sens de forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance ».³⁵

Mais cette définition ci-dessus n'est pas suffisante, car Aristote nous informe qu'il y a deux types d'entéléchie :

1. La première entéléchie est comme la science [*episteme*],
2. La deuxième entéléchie est comme l'exercice de la science [*theorein*].

actuel. Aristote parle alors de l'*energeia*. Quand l'état de pleine actualité est atteint, il parle de l'*entelecheia* ».

³² **DA**, 412 a 11-12 : « *Ousiai de malist' einai dokousi ta somata, kai toutôn ta physika* ».

³³ **Cf. Aristote, Métaphysique**, 1049a 10-15.

³⁴ **Ibid.**, 412a 10.

³⁵ **Ibid.**, 412 a 20.

Aristote explique ces deux sortes d'entéléchie avec deux analogies³⁶. Premièrement dit-il : « supposons qu'un instrument quelconque soit un corps naturel – par exemple la hache : la 'hachéité' serait sa substance, et c'est cela qui serait l'âme. Si l'hachéité était séparée de la hache, il n'y aurait plus de hache sinon par homonymie. » C'est la même chose pour l'âme et le corps, si l'âme était séparée du corps, il n'y aurait plus de corps animal sinon par homonymie.

La deuxième analogie est la veille et le sommeil. L'âme est comme la science et non pas l'exercice de la science, elle est comme le sommeil et non pas comme la veille. Car avoir de l'âme veut dire la possession de vie sans l'exercice. Il n'est pas nécessaire pour l'œil de voir tout le temps, mais c'est par la possession de la vue que l'on dit que l'animal est capable de voir.

La vérification de la définition de l'âme que donne Aristote se fait dans l'exemple de l'œil et de la vue. Il dit que « si l'œil était un animal complet, la vue en serait l'âme »³⁷. Dans cet exemple l'œil est le composé et la vue en est la forme. C'est l'âme en tant que forme et le corps en tant que matière qui font le composé, c'est-à-dire l'animal. L'âme et le composé sont comme la vue et l'œil, nous ne pouvons pas séparer l'âme du composé.

Partant de différents sens de l'entéléchie, la définition de l'âme serait ainsi : « *l'entéléchie première* d'un corps naturel possédant la vie en puissance »³⁸. Mais il faut ajouter à cette définition le fait d'être organisé aussi. Car la première entéléchie signifie déjà « être organisé », ce dernier n'est pas ajouté, il est déjà inclus dans la première entéléchie. Dans ce cas, comme toujours, Aristote part de l'exemple empirique ; il donne l'exemple des parties des plantes : la feuille protège le péricarpe et le péricarpe protège le fruit ; les racines des plantes sont comme la bouche des hommes, tous les deux se servent à absorber la nourriture.³⁹ Donc « être organisé », c'est-à-dire avoir des organes, devrait être inclus dans la définition de l'âme. Si *être*

³⁶ Pour les analogies, Cf. **Ibid.**, 412b 10-20.

³⁷ **Ibid.**, 412b 18.

³⁸ **Ibid.**, 412a 27-28.

³⁹ Cf. **DA**, 412b 1-4.

organisé ne se trouvait pas dans la définition de l'âme, tous les corps naturels pourraient avoir de vie en puissance et il serait difficile de déterminer qui a la vie en puissance. Car il n'y a pas de trait distinctif de la puissance.

Ainsi la définition complète pour toute espèce d'âme devient ceci : « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé possédant la vie en puissance »⁴⁰.

En bref, l'âme en tant que forme, est pour le corps vivant cause et principe. Elle est cause selon trois modes : « c'est elle en effet qui est le principe du mouvement, la fin et c'est encore comme substance formelle des corps que l'âme est cause ».⁴¹ « L'âme est donc une certaine entéléchie et la forme de ce qui est en puissance tel être déterminé. »⁴² Et pour Aristote la question de savoir si l'âme et le corps ne font qu'un est absurde. C'est comme demander si la cire et la figure [*skhema*] sont la même chose, car « si l'un et l'être comportent plusieurs sens, ce qui est l'un et l'autre au sens propre, c'est l'acte ».⁴³ Nous voyons que la définition de l'âme en tant que « entéléchie », donc penser l'âme avec le concept de l'acte, participe en grande partie à la solution du problème de la distinction ou l'union du corps et de l'âme. Car du point de vue de l'entéléchie, l'effet produit par l'acte et l'action même ne pourront pas être séparés. Prenons l'empreinte que produit le sceau dans la cire, nous dirions que l'entéléchie du sceau ne se montre que dans la cire ; et s'il n'y a pas de cire, nous ne pourrions pas voir l'empreinte que produit le sceau. Donc du point de vue de l'acte, la question de l'union ou la distinction de l'empreinte que laisse le sceau et la figure que reçoit la cire, n'importent plus.

1.3. Les facultés de l'âme

Après avoir défini l'âme, il faudrait pour Aristote expliquer de quoi elle est capable, donc ses facultés. Parce que la définition de l'âme en tant qu'entéléchie du corps requièrent l'explication de ce que l'âme est capable en relation avec le corps.

⁴⁰ *Ibid.*, 412b 5.

⁴¹ *Ibid.*, 415b 13.

⁴² *Ibid.*, 414a 25.

⁴³ *Ibid.*, 412b 8.

Les facultés de l'âme selon Aristote sont la faculté nutritive, désirante, sensitive, locomotrice, pensante. Certains vivants les possèdent toutes, d'autres n'en ont que quelques-unes. Cela change selon la capacité du vivant pour recevoir différentes sortes du sensible. « Les plantes n'ont que la faculté nutritive, d'autres vivants possèdent, outre celle-ci, la faculté sensitive. »⁴⁴ Ceux qui possèdent la faculté sensitive, ont aussi la faculté désirante [*orektikon*], le désir comprenant à la fois l'appétit, le courage et la volonté [*epithumia, thumos et boulesis*]. En dernier vient l'homme qui seul possède la faculté pensante [*dianoetikon*] et l'intellect [*nous*]. Essayons de les examiner en détails ci-dessous.

La première faculté dont il faut parler est la faculté nutritive selon Aristote. L'âme nutritive se trouve dans toutes les âmes; c'est la première et la plus commune des facultés de l'âme.⁴⁵ Les actes de la faculté nutritive sont d'engendrer, et d'employer la nourriture. Aristote trouve dans cette faculté la persistance du genre ainsi qu'un but divin : « L'acte le plus naturel aux êtres vivants qui sont complets, et qui ne sont ni avortés ni produits par génération spontanée, c'est de produire un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant qu'ils le peuvent. Tous ont ce désir instinctif. »⁴⁶

Cette faculté est la base qui marque le vivant. Si on part de la définition de l'âme en tant que l'entéléchie, nous allons voir que chaque vivant voudrait subsister et faire subsister son espèce, car c'est dans son *telos*.

1.3.1. La faculté sensitive

La sensation pour Aristote consiste à être mû [*kineisthai*] et à pâtir [*paskhein*]; et elle paraît être une sorte d'altération [*alloiosis*] que l'être supporte [*he d'aisthesis en tô kineisthai te kai paskhein symbainei, kathaper eiretai ; dokei gar alloiosis tis einai*].⁴⁷ C'est pourquoi la sensibilité n'est pas spontanée ; il n'y a pas de sensation en l'absence des objets extérieurs. La raison en est que la faculté sensitive [*to*

⁴⁴ *Ibid.*, 414a 30.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 415a 25.

⁴⁶ *Ibid.*, 415a 26-29.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 416b 33-34.

aisthetikon] n'est pas en acte mais en puissance.⁴⁸ Ce point est toujours lié à la définition de l'âme comme entéléchie première ; être vivant veut dire être présent à sentir, non pas sentir en acte. C'est pourquoi la sensibilité est en puissance, il faudrait un sensible pour pâtir. L'exemple pour la sensibilité que donne Aristote est celui du combustible et le feu. La faculté sensitive « n'éprouve-t-elle pas de sensation, de même que le combustible ne brûle pas de lui-même sans le principe de la combustion : autrement il se consumerait lui-même et n'aurait nul besoin du feu en entéléchie. »⁴⁹ Donc, l'acte de sentir ne se tient pas lieu sans un objet extérieure ; s'il n'y a pas de quoi sentir, il n'y a pas de sensation, cela montre que sentir est un mouvement et qu'il consiste à éprouver quelque chose.

Pourtant ici apparaît une difficulté pour Aristote : pour celui qui sent actuellement et pour celui qui sent en puissance (comme l'exemple de celui qui dort) nous disons qu'ils sentent. Donc sentir pour Aristote doit s'entendre de deux manières : sensation en acte et sensation en puissance.⁵⁰ C'est la même chose pour le sensible aussi, il y a le sensible en puissance et le sensible en acte. Face à cette dichotomie, Aristote trouve une solution en disant que nous parlons comme si pâtir [*paskhein*], être mû [*kineisthai*] et agir [*energein*] étaient une seule même chose.⁵¹ Le mécanisme de l'acte de sentir devient donc ainsi : « ce qui pâtit c'est le dissemblable, mais quand il est pâti, il est semblable ».⁵² La sensation aristotélicienne alors peut être formulée ainsi : le mouvement du dissemblable vers le point où il sera semblable sous l'effet d'un autre dissemblable. « La faculté sensitive pâtit en tant qu'elle n'est pas semblable, mais quand elle est pâtie, elle est devenue semblable et est telle que cet objet. »⁵³ Cette compréhension de la sensation sera déterminante tout au long de l'histoire de la philosophie, de même que pour les théories de la connaissance d'Avicenne et Descartes que nous allons examiner.

1.3.2. Les différents sens de *dynamis* et *entelekheia*

⁴⁸ *Ibid.*, 417a 5.

⁴⁹ *Ibid.*, 417a 5.

⁵⁰ *Ibid.*, 417a 10.

⁵¹ *Ibid.*, 417a 15.

⁵² *Ibid.*, 417a 18.

⁵³ *Ibid.*, 418a 5.

Le fait qu'il y a différents degrés de puissance et de l'entéléchie est une clé pour comprendre le mécanisme de la sensation aristotélicienne. Simplement, la raison [au sens de *Grund*] de pouvoir attribuer la sensation à celui qui dort et à celui qui sent actuellement, c'est en effet liée aux différents degrés de la puissance et de l'entéléchie.

Aristote l'explique grâce à l'exemple du savant ou de la science.⁵⁴ En règle générale, il y a trois manières de dire que l'homme est savant :

1. L'homme est savant parce qu'il est capable, parce qu'il se compte capable de savoir et posséder la science.

Il est savant en puissance. Son genre (humain) et sa matière (dont l'individu est une détermination)⁵⁵ le lui permettent.

2. L'homme est savant dans le sens où il possède actuellement la science de grammaire [*grammatike*].

Il est savant en puissance de deuxième degré, la puissance ici dépend de son vouloir [*boulesis*]. Il est capable d'exercer sa science [*theorein*] à volonté. C'est l'actualisation du potentiel.

3. L'homme est savant dans le sens où il connaît actuellement. Il est en entéléchie et sait que ceci est A.

Le premier et le deuxième savant sont savants en puissance ; le premier est savant grâce à l'altération [*alloiosis*] de l'étude [*mathesis*] et passe d'un état contraire à son opposé alors que le deuxième actualise sa puissance en passant de la simple possession [*ekhein*] du sens [*aisthesis*] ou de la grammaire sans l'exercice [*me energein*] à cet exercice même.⁵⁶ En revanche, le troisième savant est en entéléchie et en ce sens son savoir ne concerne aucune puissance.

En effet, il faut penser ces degrés de puissance et de l'acte en rapport avec les différents sens de *paskhein* qui sont remarqués ci-dessus. *Paskhein* a deux aspects selon Aristote : en un sens il est la destruction [*phthora*] sous l'action du contraire [*enantion*] ; puis en un autre sens c'est la conservation de l'être en puissance

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 417a 21 et la suite.

⁵⁵ Comme le remarque Barbotin dans la note de sa traduction, *DA*, p. 44.

⁵⁶ Cf. *DA*, 417a 30.

[*dynamei on*] par l'être en entéléchie [*entelekheia on*].⁵⁷ Le premier est un changement vers les dispositions privatives [*ai steretikai*], le deuxième est vers les dispositions positives [*heksis*] et la nature [*physis*] du sujet.⁵⁸ Dans l'exemple du savant, le passage du pure potentiel, c'est-à-dire de l'ignorance au savoir, est différent du passage de la possession de la science à l'acte de savoir.⁵⁹ Le premier passage est, dans un sens, une destruction de l'ignorance vers son contraire ; alors que le deuxième passage est vers l'entéléchie de l'homme.

Quand Aristote applique ces principes mentionnés (différents aspects de la passion et de la paire de puissance/actes) à la faculté sensitive, il trouve que le vivant est engendré avec un potentiel pour sentir.⁶⁰ Le vivant engendré, possède le sentir à la manière dont l'homme est capable de savoir (comme le premier exemple dans lequel l'on dit que l'homme est savant). Cela correspond au premier niveau celui où l'on affirme que l'homme est savant, c'est la pure puissance.

Mais la sensibilité comme la faculté d'âme se ressemble à la possession de la science (deuxième manière dont on dit que l'homme est savant). C'est la première entéléchie. Les agents de l'acte sont extérieurs (le visible, le sonore, et autres sensibles) comme la science de la grammaire qui vient de l'extérieur, mais il ne s'agit pas ici d'exercice. Donc nous voyons que la sensation est toujours en puissance, bien que ce soit l'actualisation de la pure puissance.

D'après nous, la troisième manière d'affirmer que l'homme est savant, correspond pour Aristote au deuxième entéléchie, au sentir en acte. C'est comme le savant qui connaît actuellement, en troisième sens. Avoir de l'âme en effet dépend de la compréhension de ces trois niveaux de la puissance, surtout à la compréhension que le deuxième niveau n'est pas le même que le premier. Avoir de l'âme veut dire que la deuxième manière de proclamer que l'homme est savant. La puissance sans l'exercice, la première entéléchie, c'est toujours être prêt. La sensation en acte est une chose, mais la sensibilité reste une faculté de l'âme qui est en puissance.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 417b 2.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 417b 15.

⁵⁹ Comme l'indique Barbotin dans sa note no.2, *Ibid.* p. 45.

⁶⁰ Pour suivre cette partie, cf. *Ibid.*, 417b 15 et la suite.

1.3.3. Différentes sortes de sens et sensibles

Pour comprendre chaque sens selon Aristote, il faut traiter l'objet de chaque sens, c'est-à-dire les sensibles. Pour cela, il faut étudier les sensibles. Le sensible se dit de trois manières⁶¹ et se divise en deux groupes :

A. Sensible par soi [kath'auto]

i. Le sensible propre [idion] :

Ce sont les sensibles propres à chaque sens et qui ne peuvent être perçus par un autre sens. Ils en existent cinq :

- Le visible [*oraton*] est l'objet du sens de **la vue** [*opsis*]
- Le son [*psophos*] est l'objet du sens de **l'ouïe** [*akoe*]
- L'odeur [*osme*] est l'objet du sens de **l'odorat** [*osphrantos*]
- Le goût [*geuston*] est l'objet du sens de **la saveur** [*khumos*]
- Le tangible [*haplos*] est l'objet du sens du **toucher** [*hapsis*]

Chaque sens juge [*krinei*] des sensibles propres. Dans le sensible propre il n'y a aucune possibilité d'erreur ; et en ce niveau si le sens se trompe, « ce n'est pas sur la couleur ou le son, mais sur la nature [*to ti*] ou l'emplacement [*pou*] de l'objet coloré, sur la nature ou l'emplacement de l'objet sonore ». ⁶²

ii. Le sensible commun [*koinon*]:

Ce sont les sensibles qui ne sont propres à aucun sens mais communs à tous. Ils sont :

Le mouvement [*kinesis*]

Le repos [*eremia*]

Le nombre [*arithmos*]

⁶¹ **Ibid.**, 417b 7 et suite.

⁶² **Ibid.**, 417b 16.

La figure [*skhema*]

La grandeur [*megethos*]

B. Sensible par accident [kata symbebekos]

iii. Le sensible par accident

Pour expliquer le sensible par accident, l'exemple qu'en donne Aristote est le blanc du fils de Diarès. « C'est en effet par accident que celui-ci est perçu, car il est accidentel au 'blanc' d'être uni à tel objet senti ». ⁶³ Il est accidentel, car il n'est pas nécessaire que le blanc se trouve chez le fils de Diarès.

La différence entre le sensible par soi et le sensible par accident est qu'il n'y a pas de *paskhein* dans le cas du sensible par accident parce que ce n'est qu'accidentel pour le sujet sentant, le sujet ne subit aucune passion. C'est pourquoi le sensible proprement dit, c'est-à-dire le vrai sens qu'on doit comprendre quand on dit « sensible » est le sensible propre. ⁶⁴ Le vrai sensible, ce sont les sensibles propres qui viennent au sentant de l'extérieur [l'extérieur du *psykhe*] et qui lui fait éprouver quelque chose.

1.3.4. Comment fonctionne la sensibilité ?

Puisque la sensation est une passion et un mouvement comme on l'a décrit au-dessus, pour chaque sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, la saveur et le toucher) il faut un milieu [*to metaxu*] dans lequel ce mouvement peut avoir lieu. Car dans la physique d'Aristote tout mouvement est dans un lieu et « c'est moyennant une passion subie par l'organe que se produit la sensation. » ⁶⁵ Cette passion ne peut pas être imprimée par l'objet du sens, mais par le milieu. Un intermédiaire, un milieu est donc nécessaire pour la sensation. Par exemple, c'est un choc qui fait le son – un objet frappé et un objet qui frappe – mais l'audition se produit quand l'air est ébranlé par ce choc. ⁶⁶ Ce choc est le résultat d'un mouvement de translation [*phora*].

⁶³ *Ibid.*, 418a 20.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 418a 24.

⁶⁵ *Ibid.*, 419a 18.

⁶⁶ *Ibid.*, 420a 4.

Puisque la sensation est une passion, ce milieu ne doit pas être mélangé avec le même matériel du sensible. Il doit être sans mélange pour transmettre le sensible de la meilleure manière possible. C'est pourquoi ce qui reçoit la couleur, c'est l'incolore comme diaphane dans l'exemple de la vue ; et ce qui reçoit le son, c'est l'insonore (comme l'air dans l'ouïe).⁶⁷

Outre cela, nous connaissons bien que le terme « moyenne » est crucial dans la philosophie d'Aristote. Si nous revenons à son éthique nous nous souviendrons que la vertu est définie comme une moyenne entre deux extrêmes.⁶⁸ Le sens aussi en effet est une « moyenne » entre les sensibles contraires. Nous avons dit que la sensation est toujours en puissance chez Aristote. Puisque « ce qui doit percevoir le blanc ou le noir ne peut être ni l'un ni l'autre en acte, mais tous deux en puissance » il faut que le sens soit une moyenne ; « la moyenne est capable de juger, car elle devient alternativement l'opposé de chaque extrême ». ⁶⁹ La confirmation de cela pour Aristote se trouve dans le cas du toucher : nous sentons seulement l'excès des qualités du chaud, du froid, du dur ou du mou ; nous ne les sentons pas si le corps est chaud, froid, dur ou mou au même degré que le corps.⁷⁰

Selon Aristote, dans la sensation les sens reçoivent les formes sensibles sans la matière, c'est-à-dire laissant de côté la matière. Pour illustrer ce point, il nous évoque comment la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'airain : ⁷¹« De même en est-il du sens correspondant à chaque sensible ; il pâtit sous l'action de l'objet coloré, sapide ou sonore, non pas en tant que chacun de ces objets est appelé telle chose particulière, mais en tant qu'il a telle qualité et en vertu de sa forme [*kata ton logon*] ». Dans l'acte de sensation, le sens et le sensible ne font qu'un, simplement leur essence [*einai*] diffère, c'est-à-dire l'essence de la faculté sensitive ni le sens, ne sont de l'étendue [*megethos*], ils sont une certaine forme [*logos*] ou puissance [*dynamis*] du sentant.⁷²

⁶⁷ **Ibid.**, 418b 27.

⁶⁸ **Cf.**, Aristote, **Ethique à Nicomaque**, II, 1107a 2-7.

⁶⁹ **DA**, 424a, 5-10.

⁷⁰ **Ibid.**, 424a 2.

⁷¹ **Ibid.**, 424a 21-24.

⁷² **Ibid.**, 424a 25-28.

Une confirmation de cela est que les sensibles d'une excessive intensité détruisent les organes sensoriels ; quand le mouvement est trop fort pour l'organe, la forme qui constitue le sens est brisée. Cela peut se conclure du fait que nous perdons la forme de l'harmonie et du ton des cordes heurtées trop violemment.⁷³

Un autre point qu'il faut remarquer concernant la sensation est que le sensible en acte et le sens en acte sont la même et une seule chose dans la sensation en acte. L'audition et la résonance du choc produit sont la même chose, bien que leur essence ne soit pas la même.⁷⁴ La raison de cela peut se trouver dans la physique d'Aristote : ce qui reçoit le mouvement et le moteur sont une seule chose dans l'acte; c'est-à-dire ce qui reçoit la passion du mouvement et ce qui produit le mouvement sont une seule chose. Car le mouvement est défini comme l'entéléchie du mobile en tant que mobile et cela ne se réalise que dans le contact du moteur avec ce qui est mû.⁷⁵ Mais tout cela ne s'accomplit que dans le patient, car comme il le dit : « De même que l'action et passion résident dans le patient et non pas dans l'agent, de même aussi l'acte du sensible et celui du sens résident dans le sens. »⁷⁶ On pourrait se demander pourquoi leurs essences diffèrent-elles ? La réponse peut se trouver encore une fois dans la physique d'Aristote : en effet l'enseignement et l'étude ou la *poiesis* et *pathesis* ne sont pas exactement les mêmes, mais le mouvement dans lequel il se réalise est même.⁷⁷ Aristote l'explique avec une analogie : la distance entre deux points est la même mais d'aller du premier au second ou du second au premier n'est pas le même.⁷⁸ Donc, on voit bien à travers quel sens, l'essence du sensible et du sens est différent alors que le mouvement et la passion qui se produit sont les mêmes.

⁷³ **Ibid.**, 424a 28-32.

⁷⁴ **Ibid.**, 425b 26.

⁷⁵ Cf. Aristote, **Physique**, 201b 7-9.

⁷⁶ **DA**, 425b 9-11.

⁷⁷ Cf. Aristote, **Physique**, 202a 20.

⁷⁸ Cf. **Ibid.**, 202a 17.

1.3.5. Le sens commun : entre la sensibilité et la pensée

Aristote nous rassure qu'il n'y a point d'autre sens que les cinq sens qu'il a énuméré, soit la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher.⁷⁹ Son argumentation assez difficile à comprendre peut se résumer ainsi : puisqu'il y a seulement quatre éléments dans la nature (l'air, l'eau, la terre et le feu) et puisqu'il a donné la liste des organes sensoriels qui contiennent ses quatre éléments dont nous possédons complètement tous les *aistheteria*.⁸⁰ Donc il n'y a pas d'autre sens que ces cinq sens, car nous avons tous les organes sensoriels qui peuvent avoir la sensation de ces quatre éléments. Ainsi, si nous comprenons l'argumentation en partant de l'inverse, le fait qu'il n'y a pas de sixième sens est lié au fait qu'il n'y a pas de cinquième élément dans la nature.

Ainsi Aristote fixe une limite pour les sens que possède l'animal et passe à une autre faculté de l'âme. Cette faculté qui ne se compte pas parmi les sens, s'appelle le sens commun [*koine aisthesis*]. C'est la faculté qui nous permet de percevoir [*aisthanestai*] les sensibles communs : mouvement, repos, figure, grandeur, nombre et unité.⁸¹ Mais le sens commun n'est pas un sens parce que tous ces sensibles communs sont perçus par une sorte de mouvement. Percevoir le mouvement devrait nécessiter la tenue de deux sensibles ensembles, alors que les sens sont spécifiques à leurs sensibles propres. Donc si le sens commun était un parmi les sens, les sensibles communs serait comme le sensible accidentel ; comme c'est le cas du blanc du fils de Diarès. Car le sens du blanc et le fait que ce blanc se trouve chez le fils de Diarès ne sont qu'accidentels. Ou bien, ce serait comme sentir le doux par la vue par accident, car « c'est par accident que les divers sens perçoivent les sensibles propres les uns des autres »⁸².

En effet, la vue connaît la couleur (rose) et le goût connaît la qualité saveur (doux) individuellement/proprement ; mais sans le sens commun nous ne reconnaitrions pas que la barbe à papa est aussi rose que douce. Donc la première

⁷⁹ DA, 424b 22.

⁸⁰ Cf. les notes explicatives dans le passage cité, dans la traduction de Tricot de « **De l'Âme** » pour suivre mieux l'argumentation.

⁸¹ DA, 425a 15.

⁸² Ibid., 425a 30.

fonction du sens commun est d'unifier les sens propres, « car il n'appartient certes pas à un autre sens de prononcer que les deux qualités ne font qu'un seul objet ».⁸³

Pour Aristote, nous voyons ou nous touchons et c'est clair qu'ils sont des sensations. Mais il y a une deuxième étape dans la sensation : nous sommes conscients de ce que nous sentons, nous sommes en train de voir ou toucher : « Puisque nous sentons que nous voyons et entendons, il faut que le sujet sente qu'il voit ou bien par la vue ou bien par autre sens »⁸⁴. Aristote l'explique en posant le sens commun comme une faculté qui rend la sensation consciente. « Si c'était un autre sens qui percevait la vue, on remonterait ainsi à l'infini »⁸⁵ car il devrait y avoir un autre sens qui perçoit ce sens, et un autre sens, etc. Mais ce problème est résolu par le sens commun puisqu'il est dit que le sens commun n'est pas un sens.

Comme nous savons qu'un objet sensible est doux et un autre est rose au même moment, cela ne devrait pas provenir d'un sens particulier (car nous avons dit que chaque sens est doué de recevoir 'un' sensible propre). Nous devrions sentir par un « autre » leurs différences. C'est encore une fois la fonction du sens commun : juger [*krinein*] et discerner les sensibles. Aristote l'argumente ainsi : « Il n'est pas possible non plus de juger par des sens différents que le doux diffère du blanc : c'est un seul sens qui doit connaître clairement l'un et l'autre. »⁸⁶ La sensation d'amère et la sensation de doux sont les mouvements contraires, mais le sens commun est capable de faire ce discernement et jugement en étant divisible et indivisible en même temps. Dans son essence ce principe qui sépare les sensibles (c'est-à-dire les qualités sensibles divisés) serait divisible mais par le lieu, par le temps et par le nombre dont il serait indivisible puisqu'il agit en tant qu'un. « En tant qu'indivisible [*adiaireton*], le principe judicatif est un et juge des deux sensibles en même temps ; considéré comme divisible [*diaireton*], il n'est plus un, puisqu'il se sert deux fois du même point en même temps. »⁸⁷ En effet le sens commun traite la limite comme deux (en

⁸³ **Ibid.**, 425b 2.

⁸⁴ **Ibid.**, 425b 12.

⁸⁵ **Ibid.**, 425b 16.

⁸⁶ **Ibid.**, 426b 17-19.

⁸⁷ **Ibid.**, 427a 11-12.

jugeant deux choses comme deux) et en traitant la limite comme une (quand il juge deux choses en même temps).⁸⁸

Par cette fonction du sens commun, du fait qu'il se traite comme divisible et indivisible en même temps, nous comprenons que la sensation ne suffit pas pour le jugement. Ce sens commun doit être un principe différent de la sensation qui agit dans le divisible et un principe proche à la pensée qui est indivisible. De cette tension, nous comprenons que le sens commun joue un rôle de médiateur entre la sensibilité et la pensée.⁸⁹

1.3.6. L'imagination

Aristote commence son analyse de la faculté d'imagination [*phantasia*] dans *Peri Psykhes* par expliquer, au premier abord, différentes fonctions de connaître. La première clarification dans les fonctions de connaître est celle qui est entre la sensation et la pensée. Il affirme que la pensée [*noein*] et l'intelligence [*phronein*] apparaissent comme une sorte de sensation [*aisthanesthai*]; c'est pourquoi les anciens considéraient l'intelligence [*phronein*] et la sensation comme une seule chose.⁹⁰ Mais il critique les anciens en proclamant : « ils conçoivent la pensée, à l'instar de la sensation, comme une réalité corporelle et ils estiment que le semblable sent et pense par le semblable ».⁹¹

Pour la distinction entre la sensation et la pensée, il a deux arguments préliminaires. Le premier argument vient de l'expérience : la sensation se trouve chez tous les animaux mais l'intelligence se trouve chez un petit nombre d'entre eux. Le deuxième argument est que la sensation et la pensée [*to noein*] ne peuvent pas être identiques car la sensation est toujours vraie, alors que la pensée [*dianoiesthai*] peut aussi bien être fausse et n'est donnée, encore une fois, à aucun être qui ne possède aussi la raison [*logos*].

⁸⁸ *Ibid.*, 427a 13-16.

⁸⁹ Comme le remarque Barbotin dans sa note de sa traduction de *DA*, cf. p. 105, note 3/72.

⁹⁰ *Ibid.*, 427a 19-22.

⁹¹ *Ibid.*, 427a 26-28.

Donc, il doit y avoir une faculté intermédiaire entre la sensation -qui est toujours vrai- et la pensée -qui peut être vraie et fausse-. Cette faculté est la faculté d'imagination qui permet d'être dans l'erreur. Mais comment construit-il l'imagination en tant qu'une faculté différente de la sensation et de la pensée ?

Une justification de poser l'imagination en tant qu'une faculté se trouve dans le fait que nous tombons dans l'erreur dans notre connaissance et puisqu'il n'y a pas d'erreur dans la sensibilité, cela devrait provenir d'une autre faculté. C'est l'imagination qui se trouve dans la source de l'erreur pour Aristote, il nous donne la possibilité d'imaginer ce que nous voudrions, sans la restriction du sensible en acte.

Maintenant examinons les arguments d'Aristote pour défendre que l'imagination est distincte de la sensation :

- a. La sensation : se trouve en puissance ou en acte (comme la vue et la vision).

Elle est toujours donnée en puissance chez les animaux.

Elle est toujours vraie.

- b. Quant à l'imagination : une image se produit en l'absence de sensation en acte ou en puissance (comme dans le cas de sommeil).

Elle n'est pas donnée.

Elle est plus souvent fallacieuse.

- c. Si l'imagination et la sensation étaient identiques, toutes les bêtes pourraient posséder l'imagination (pourtant ce n'est pas le cas pour la fourmi, l'abeille ou le ver).

- d. Les images visuelles apparaissent, voire même quand on tient les yeux fermés, alors que ce n'est pas le même cas pour la sensation.

Quant à la preuve pour la distinction entre l'imagination et la pensée : l'imagination dépend de notre vouloir mais l'opinion [*doksazein*] ne dépend pas de nous.⁹² Nous pouvons imaginer ce que nous voudrions, mais ce n'est pas le même

⁹² **Ibid.**, 427b 16-21.

cas pour former une opinion. Nous sommes restreints par le vrai ou faux dans l'opinion, alors que dans l'imagination nous sommes libres.

La vérification du fait que l'opinion dépend du vrai/faux mais que l'imagination ne dépend que de notre vouloir, peut se trouver dans la sensation. Nous pouvons imaginer des choses terribles, mais cela n'entraîne aucune sensation chez nous. C'est comme voir une peinture ; pourtant l'opinion qu'un objet est effrayant nous fait éprouver de l'émotion.⁹³

Même si l'imagination n'est ni sensation ni pensée [*dianoia*], elle est strictement liée à toutes les deux. Car Aristote décrit ainsi : « l'imagination n'est pas donnée sans la sensation et sans l'imagination il n'y a pas de croyance [*hypolepsis*]. »⁹⁴ Cela veut signifier que l'imagination tient un lieu déterminant dans le processus de la pensée et qu'elle prend la sensation comme base. Par ailleurs, il explique que les animaux dépourvus d'intelligence et les hommes malades dont l'intelligence sont couverts par la maladie, sont guidés par les données qui viennent de l'imagination.⁹⁵ Nous pouvons en déduire que les images produites par l'imagination sont semblables aux sensations.

Aristote définit l'imagination comme « la fonction dont on dit qu'elle produit [*genesthai*] en nous l'image [*phantasma*] ; une faculté [*dynamis*] ou un état [*heksis*] qui permet de juger [*krinein*] en étant dans la vérité [*aletheia*] ou dans l'erreur [*pseudeia*].⁹⁶ Dans la sensation il n'y a pas d'erreur. « Nous ne disons pas, lorsque notre activité sensorielle s'exerce avec exactitude [*akribeia*] sur l'objet sensible que cela nous paraît être l'image d'un homme »⁹⁷. Mais c'est à cause de l'imagination que nous disons « cela nous paraît [*phainetai*] être l'image d'un homme ; c'est bien plutôt quand nos perceptions manquent de clarté ; c'est alors qu'intervient la sensation vraie ou la fausse ».⁹⁸ Donc la dichotomie du vrai/faux s'ouvre par

⁹³ *Ibid.*, 427b 20-25.

⁹⁴ *Ibid.*, 427b 15.

⁹⁵ *Ibid.*, 429a 6-8.

⁹⁶ *Ibid.*, 428a 1.

⁹⁷ *Ibid.*, 428a 13.

⁹⁸ *Ibid.*, 428a 14.

l'imagination, ou quand nos sens manquent de clarté ; c'est là où le vrai et le faux apparaissent.

N'oublions pas de reprendre ici que chez Aristote, il y a un niveau du vrai et du faux dans la connaissance. Il fait une distinction entre la pensée droite [*to orthos*] et la pensée erronée [*to me orthos*]. La pensée droite comprend la prudence [*phronesis*], la science [*episteme*] et l'opinion vraie [*doksa alethes*] ; la pensée erronée comprend leurs contraires [*enantia*].⁹⁹ De ce fait, la pensée [*to noein*] qui semble être le nom d'une fonction plus ample, comprend à la fois l'imagination et la croyance [*hypolepsis*] dont voici les différentes sortes de croyance :

- i. Science [*episteme*]
- ii. L'opinion [*doksa*]
- iii. Prudence [*phronesis*]

Il est clair que pour Aristote, l'imagination ne peut pas être la science [*episteme*] ou l'intellection [*noein*], car celles-ci sont toujours vraies, alors que l'imagination est trompeuse.¹⁰⁰

Il reste donc à examiner en quoi l'imagination ne peut être la croyance car dans l'opinion, on peut être aussi dans le vrai ou le faux, comme chez l'imagination. Mais dans ce point précis, le mécanisme de l'opinion ne le permet pas. Car selon Aristote, l'opinion entraîne la conviction [*pistis*], la conviction suppose la persuasion [*pepeisthai*] et la persuasion nécessite la raison [*logos*].¹⁰¹ Ici, l'expérience nous montre qu'aucune bête n'a de conviction ou de raison mais certains possèdent l'imagination. « Il est donc évident que l'imagination ne saurait être ni une opinion accompagnée de sensation, ni l'opinion produite par la sensation, ni une combinaison d'opinion et de sensation. »¹⁰² Comme le remarque Tricot, Aristote critique ici la théorie de Platon : l'imagination est une combinaison de la sensation et de l'opinion alors qu'Aristote essaie de fonder l'imagination en tant qu'une faculté séparée.¹⁰³ L'exemple que donne Aristote est ainsi : pour la sensation, le soleil n'a qu'un pied de

⁹⁹ *Ibid.*, 427b 10.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 428a 17-18.

¹⁰¹ *Ibid.*, 428a 22-23.

¹⁰² *Ibid.*, 428a 25-27.

¹⁰³ Tricot, *De l'Âme*, p. 163, note 764.

diamètre, mais pour l'opinion, c'est plus grand que notre terre.¹⁰⁴ Comment serait-il possible que nous portons l'opinion que le soleil est plus grand que la terre, si cela était une combinaison de l'opinion avec la sensation ? La solution de cela se trouve dans l'imagination, elle joue un rôle intermédiaire entre la sensation et l'opinion.

Examinons maintenant la relation entre l'imagination et les différentes sortes de sensibles. Puisque l'imagination est une faculté qui se base sur la sensation en acte et que ses objets sont les mêmes que ceux de la sensation¹⁰⁵, il faudrait expliquer alors en quoi il se trompe concernant les sensibles. Car le mouvement de l'imagination dépendrait des données de la sensation.

Aristote précise ¹⁰⁶ :

1. La sensation des sensibles propres est toujours vraie, ou ne comporte que le minimum d'erreur. Dans ce niveau, l'imagination est toujours vraie.
2. Dans la sensation des accidentels, l'erreur peut s'y glisser. Ici la source d'erreur vient de la prédication : qu'il y est du blanc ne prête pas à l'erreur, mais que ce blanc soit Socrate, l'imagination peut s'y tromper.
3. C'est dans la sensation des sensibles communs que l'imagination court le plus grand risque d'erreur.

1.4. Intellection [*noein*]

1.4.1. La séparation de la partie intellectuelle et sensitive de l'âme

Pour Aristote il existe dans l'âme une partie qui connaît [*ginoskei*] et pense [*phronei*] en dehors de la sensibilité. L'âme était pensé par Platon comme un lieu des formes [*topos eidon*] mais Aristote y met une réserve en disant que nous ne devons employer ce terme –c'est-à-dire lieu des formes– que pour l'âme intellectuelle

¹⁰⁴ DA, 428b 3-5.

¹⁰⁵ Ibid., 428b 13-14.

¹⁰⁶ Cf. Ibid., 428b 18-25.

[*noetikon*] et pas pour l'âme entière.¹⁰⁷ Mais d'où vient cette séparation entre la partie intellectuelle [*noetikon*] et la partie sensitive [*aisthetikon*]?

La séparation de ces deux parties de l'âme dépend en effet d'une séparation entre deux modes d'être : la chose et l'essence de la chose. Selon Aristote, la grandeur [*to megethos*] et l'essence de la grandeur [*megethei einai*] sont différentes. La grandeur n'existe pas séparée de la matière, sans la matière [*aneu tes hyles*] ; elle est comme du camus [*simon*], c'est-à-dire toujours une forme mais une forme déterminée dans une matière déterminée [*tode en tode*].¹⁰⁸ Nous jugeons [*krinein*] cette grandeur par la faculté sensitive : « c'est donc par la faculté sensitive qu'on juge du chaud, du froid, et des qualités dont la chair représente une certaine proportion [*logos*] ». ¹⁰⁹ Mais l'essence de la grandeur est saisie par une autre faculté [ou par une autre disposition de la même faculté] ; pour juger ces êtres abstraits [*aphairesis ontos*] nous avons besoin de la partie intellectuelle de l'âme.

En ce moment, nous pourrions s'opposer à cette idée en disant que l'essence de la grandeur ne vient que de la grandeur elle-même ; et qu'il n'y a pas besoin d'intégrer la faculté qui saisit l'essence de la chose comme faculté autre. Mais Aristote répond avec l'analogie de la ligne brisée. Il met cette faculté intellectuelle comme « une autre faculté » ou comme « la même faculté placée, à l'égard d'elle-même, dans la relation que soutient la ligne brisée une fois redressée avec la ligne brisée elle-même ». ¹¹⁰ Ce que l'on peut percevoir par la faculté intellectuelle est comme la ligne brisée une fois redressée (l'essence de la grandeur), alors que la ligne brisée elle-même est ce que l'on perçoit par la faculté sensitive (la grandeur). La ligne brisée une fois redressée peut être ramené à la ligne brisée elle-même, mais la ligne brisée une fois redressée comprend aussi la ligne droite. Et nous savons que selon Aristote, la courbe est toujours définie par rapport à la droite.

Aristote insiste sur l'idée que la même séparation entre la faculté sensitive et intellectuelle peut être appréhendée pour les choses abstraites aussi, comme par exemple pour « la ligne droite ». C'est pourquoi il écrit : « dans le cas des êtres

¹⁰⁷ *Ibid.*, 429a 28.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 429b 14.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 429b 15.

¹¹⁰ *Ibid.*, 429b 16-17.

abstrait, il en est de la ligne droite comme du camus, puisqu'il suppose le continu »¹¹¹. Cela veut dire que la séparation qui semble apparante pour les choses qui ont de la grandeur est valable pour les choses mathématiques aussi. Donc la ligne droite qui est regardée comme matériel des choses abstraites et l'essence de la ligne droite, sont différentes. Dans le cas du camus, la forme est perçue dans la matière, cela est vrai aussi pour la chose abstraite comme pour la ligne droite, sa forme se trouve dans la matière (même si cette matière ne se trouve que dans l'âme).

Nous voyons ainsi qu'il apparaît deux différents niveaux : il y a la ligne brisée et la ligne brisée pensée dans sa relation avec la ligne droite. La ligne brisée se trouve toujours avec le corps, mais l'essence de la ligne brisée est un pas de plus : d'où la séparation de la faculté sensitive et intellectuelle.

Pourtant cette partie intellectuelle n'est pas semblable à la sensation, car la sensation est une passion sous l'action du sensible ; mais dans l'intellection il ne devrait y avoir point de passion, car le principe de l'intellection doit être impassible.¹¹² Pourquoi impassible ? Parce que l'intellect devrait être sans mélange [*amiges*]¹¹³ pour dominer et connaître, « s'il manifeste sa forme propre auprès de la forme étrangère, il fait obstacle à celle-ci et l'interceptera ».¹¹⁴ Ce que veut dire Aristote est que l'intellect serait une faculté limitée si elle était mélangée avec le corps ; or Aristote veut la poser comme une faculté illimitée.

Pourtant l'intellect devrait être « capable de recevoir la forme [*eidōs*] –sans pourtant être identique à celle-ci »¹¹⁵, donc sa nature devrait être en puissance. Il devrait être en puissance, mais cela ne devrait pas être comme la sensation. Car la faculté sensitive inclut le corps, l'organe sensoriel se trouve même dans le corps, alors que pour l'intellect il n'existe pas d'organe.

¹¹¹ *Ibid.*, 429b 18-19.

¹¹² *Ibid.*, 429a 13-15.

¹¹³ Pour l'expression « sans mélange », Aristote nous renvoie à Anaxagore, cf. *Ibid.*, 429a 19.

¹¹⁴ *Ibid.*, 429a 20.

¹¹⁵ *Ibid.*, 429a 16.

1.4.2. L'intellect en puissance et l'intellect en acte

Nous avons dit au début de la partie sur l'âme selon Aristote qu'il confiait la recherche de l'âme au physicien ; parce que la recherche de l'âme comprenait, la matière et la forme. Ainsi, Aristote qui analyse l'âme comme un physicien insiste sur un parallélisme entre la nature et l'âme : « Comme il y a dans la nature toute entière, d'une part un principe qui fait fonction de matière pour chaque genre de choses –et c'est ce qui est en puissance toutes ces choses– et d'autre part un principe causal et actif qui les produit toutes –telle la technique par rapport à la matière– il est nécessaire que dans l'âme aussi se trouvent ces différences ». ¹¹⁶ Ainsi il définit deux types d'intellect : l'intellect capable de devenir toutes choses [l'intellect en puissance : *ho pathetikos nous*] et l'intellect capable de les produire toutes [l'intellect en acte : *ho poietikos nous*].

La séparation de ces deux intellects rend possible le mécanisme de la connaissance. Aristote désire que l'intellect soit impassible pour être spontané et sans mélange. Mais cela est contraire au mécanisme du penser qui est aussi une passion [*paskhein*]. Alors l'intellect en puissance ici joue le rôle de « milieu », l'élément commun de la passion. L'intellect en puissance est identique aux intelligibles [*noeton*], mais il est comme une *tabula rasa* avant de penser [*noein*]. ¹¹⁷ Aristote ajoute que l'intellect est lui-même intelligible comme le sont les objets intelligibles ; pour les choses immatérielles, il y a l'identité entre le pensant [*nooun*] et le pensé [*noumenon*] mais pour les choses qui renferment de la matière, les intelligibles sont en puissance. ¹¹⁸

Quant à l'intellect en acte, il est comme la lumière ; la lumière fait passer les couleurs de l'état de puissance en acte, l'intellect en acte fait la même chose. ¹¹⁹ Cet intellect est séparé [*choristos*], sans mélange [*amiges*], impassible [*apathes*] et il est acte par essence [*tê ousiai on energeia*] ; il n'est ce qu'il est en propre que lorsqu'il a été séparé : immortel [*athanatos*] et éternel [*aidion*]. ¹²⁰ Contrairement à la corruptibilité de l'intellect en puissance, cet intellect en acte pense sans arrêt : « il ne

¹¹⁶ *Ibid.*, 430a 10-14.

¹¹⁷ *Ibid.*, 430a 1.

¹¹⁸ *Ibid.*, 430a 4-7.

¹¹⁹ *Ibid.*, 430a 15-17.

¹²⁰ *Ibid.*, 430a 17-18 et 22-23.

faut pas croire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas »¹²¹, mais il est impassible, nous ne pouvons donc pas nous souvenir de ce qu'il pense : « nous ne nous souvenons pas, car ce principe est impassible »¹²². Nous avons l'accès à cet intellect immortel que par la voie de l'intellect en puissance qui est passible.

Pour Aristote, l'agent est supérieur au patient ; le principe est supérieur à la matière ; donc la science [*episteme*] en acte est sans doute supérieure à son objet et l'intellect en acte est supérieur à l'intellect en puissance, bien que la science en puissance semble précéder temporellement dans l'individu.¹²³

1.4.3. Comment fonctionne l'intellect ?

Pour Aristote « l'âme est en un sens [*pôs*] tous les êtres [*panta*] »¹²⁴ ; tout ce qui *est* se trouve dans l'âme. Comme l'être se divise en sensible [*aistheton*] et en intelligible [*noeton*], la science s'identifie aux objets de savoir et la sensation aux objets sensibles.¹²⁵ Cette identification se réalise par la voie des formes [*eidos*]. Les objets eux-mêmes ne peuvent pas se trouver dans l'âme, mais leurs formes s'y retrouvent : « ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme »¹²⁶.

C'est pourquoi Aristote trouve une analogie entre l'âme et la main, ainsi qu'une analogie entre l'intellect et la forme des formes : « Comme la main est un instrument d'instruments, l'intellect à son tour est forme des formes, tandis que le sens est forme des qualités sensibles »¹²⁷. Un instrument (la main) est la chose qui sert à attraper l'objet, l'âme donc maintient ce qui maintient l'être.

Pourtant les objets [*ta pragmata*] ne se trouvent pas séparés des grandeurs [*megethos*], c'est pourquoi les intelligibles existent dans les formes des sensibles.¹²⁸ Nous pourrions nous souvenir ici de l'exemple qu'a donné Aristote : la différence de

¹²¹ *Ibid.*, 430a 22.

¹²² *Ibid.*, 430a 24.

¹²³ *Ibid.*, 430a 18-21.

¹²⁴ *Ibid.*, 431b 21.

¹²⁵ *Ibid.*, 431b 23-24.

¹²⁶ *Ibid.*, 431b 29.

¹²⁷ *Ibid.*, 432a 1-2.

¹²⁸ *Ibid.*, 432a 5.

la grandeur et l'essence de la grandeur.¹²⁹ Le processus de maintenir les formes est dû à l'abstraction ; selon Aristote, c'est par l'abstraction que nous comprenons les dispositions [*heksis*] et attributs [*pathos*] des objets sensibles [*aistheton*]. Cette nécessité d'abstraction a la conséquence qu'on ne pourrait pas penser sans la sensation : « Si l'on n'avait aucune sensation, on ne pourrait non plus rien apprendre [*mathoi*] ni comprendre [*ksunioi*] »¹³⁰.

D'autre part, le processus d'intellection –c'est-à-dire l'appréhension des formes– fonctionne par l'imagination : « Lorsque l'on pense [*theorein*], la pensée s'accompagne nécessairement d'une image, car les images [*phantasmata*] sont en un sens des sensations [*aisthemata*], sauf qu'elles sont sans matière »¹³¹. Les formes sont appréhendées par la faculté intellectuelle à travers les images.

L'abstraction pour Aristote est comme le fameux exemple du « camus ». Pour comprendre mieux ce qu'entend Aristote par l'abstraction, citons : « Ce qu'on appelle les abstractions [*aphairesis*], on les pense de la même manière que camus : le nez camus en tant que tel, on le pense sans le séparer de la matière ; mais si l'on considère la concavité et qu'on la pense en acte, la pensée exclut la chair où s'inscrit cette concavité »¹³². Nous pourrions comprendre l'abstraction ainsi : prendre la forme ou l'essence de la chose en laissant de côté sa matière.

1.4.4. L'intellect et l'erreur

Pour Aristote, l'intellection [*noesis*] des indivisibles [*adiaireton*] exclut toute erreur ; mais dans toutes les compositions [*synthesis*] des concepts, le faux et le vrai apparaissent.¹³³ La synthèse nécessite déjà une division –d'où les termes de la synthèse–, et chaque division est soumise à la dichotomie de vrai/faux. Car l'erreur nécessite la composition et la composition est une division de l'être et non-être : dire que le blanc n'est pas blanc est de faire entrer le non-blanc en composition.¹³⁴

¹²⁹ Cf. Le commencement du chapitre de « l'intellection » de notre travail.

¹³⁰ *Ibid.*, 432a 7.

¹³¹ *Ibid.*, 432a 8-9.

¹³² *Ibid.*, 431b 13-15.

¹³³ *Ibid.*, 430a 26-28.

¹³⁴ *Ibid.*, 430b 2.

De plus, chaque composition prend du temps, l'affirmation que Cléon est blanc veut dire aussi qu'il était et qu'il le sera, et c'est l'intellect [*nous*] qui donne l'unité à ces compositions.¹³⁵ « Le temps est en effet divisible et indivisible de la même manière que la longueur. On ne peut donc dire quelle partie de la longueur l'intellect pense dans chaque moitié du temps : car chaque moitié n'existe qu'en puissance avant la division. Mais en pensant séparément chacune des moitiés, l'intellect divise le temps par là même [...] Si par contre l'intellect pense la longueur comme formée des deux moitiés, il la pense alors dans un temps qui enveloppe simultanément l'une et l'autre »¹³⁶. Tant qu'il est question soit d'un indivisible en acte comme la longueur, soit d'un indivisible selon la forme comme le continu, soit d'un indivisible privatif comme le mal, la composition signifie la division du temps, c'est l'intellect qui divise et qui unit les contraires. C'est aussi l'intellect qui les tient en tant qu'une unité.

Chaque synthèse ou composition est une sorte d'attribution, chaque énonciation l'est aussi. « L'énonciation [*phasis*] applique donc un attribut à un sujet comme l'affirmation [*kataphasis*], et est nécessairement vraie ou fausse ; pour l'intellect il en va pas toujours de même : c'est lorsqu'il saisit l'être de la chose [*ti esti*] comme essence formelle [*kata to ti en einai*] qu'il est vrai, et non pas lorsqu'il applique un attribut à un sujet [*ti kata tinos*] ».¹³⁷ Ainsi, tant que l'intellect ne juge pas, quand il ne fait pas de division, il est dans la vérité : l'intellect est infaillible pour les choses qui sont indépendantes de la matière.¹³⁸ Ce point ressemble à la sensation des sensibles propres, nous avons vu dans la sensation aristotélicienne qu'il n'y a pas de fausseté dans le sensible propre. En revanche, l'attribution d'un sensible propre à une chose peut être erronée. Cela est vrai aussi pour l'intellect, tant qu'il saisit l'essence et tant qu'il n'attribue point qu'il est à l'abri de la vérité. L'intellect est toujours en repos, il ne meut rien¹³⁹ et son repos est le signe qu'il est proche de la perfection et de la vérité.

¹³⁵ *Ibid.*, 430b 5.

¹³⁶ *Ibid.*, 430b 9-13.

¹³⁷ *Ibid.*, 430b 27-29.

¹³⁸ *Ibid.*, 430b 30.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, 434a 16.

Quant à l'intellect pratique, essayons d'expliquer ce qu'est la relation entre la faculté motrice et l'intellect pratique et par là essayons de voir pourquoi l'intellect tombe dans l'erreur par son aspect pratique. La dernière faculté qu'Aristote distingue dans l'âme est la faculté motrice. L'animal est défini pour Aristote par deux grandes facultés : une faculté de juger [*to kritikon*], qui est la fonction [*ergon*] de la pensée [*dianoia*] et de la sensation [*aisthesis*] ; et une faculté motrice qui meut selon le mouvement local [*kata topon kinesis*].¹⁴⁰

Selon Aristote « il y a deux principes du mouvement local : l'intellect [*nous*] et le désir [*orexis*] »¹⁴¹. Ici l'intellect est dans le sens de l'intellect pratique [*praktikos*]. Il se différencie de l'intellect théorique [*theoretikos*] par la fin [*telos*] ; l'intellect pratique est ce qui raisonne [*logizomenai*] en vue d'un but [*ho heneka tou*], alors qu'il ne s'agit pas d'un but externe dans l'intellect théorique. Le principe du moteur premier est évident : l'objet désirable [*to orekton*] ; le désir poursuit un but et l'objet même du désir ainsi devient principe de l'intellect pratique, car le terme final du raisonnement est d'agir.¹⁴² Le but est le propre de l'intellect pratique car « l'intellect théorique ne pense rien dans l'ordre pratique, ni ne se prononce ce qu'il faut fuir ou rechercher : or le mouvement local concerne toujours la fuite ou la recherche d'un objet »¹⁴³.

En général, dans le mouvement il y a trois termes : le moteur [*to kinoun*], ce par quoi il meut [*oi kinei*] et ce qui est mû [*to kinoumenon*].¹⁴⁴ Le moteur se dissocie en deux : l'un mobile, l'autre moteur et mû ; le moteur immobile est le bien pratique [*to prakton agathon*] et le moteur mû est la faculté désirante [*to orektikon*].¹⁴⁵ Ce par quoi il meut est quelque chose de corporel [*touto somatikon*]. Enfin, ce qui est mû est l'animal soi-même.

Contrairement à la théorie de Platon qui divisait l'âme en trois parties : raisonnante [*logistikos*], impulsive [*thumikon*] et appétitive [*epithumetikon*], Aristote pense que dans toutes ces parties on y trouve le désir. Bien que ce soit rationnelle

¹⁴⁰ *Ibid.*, 432a 15-17.

¹⁴¹ *Ibid.*, 433a 14.

¹⁴² *Ibid.*, 433a 16-18.

¹⁴³ *Ibid.*, 433a 23-24.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 433b 13-15.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 433b 15-17.

[*boulesis*] ou irrationnelle [*thumia* et *epithumia*], en chaque partie on peut constater que le désir est le responsable de la faculté motrice.¹⁴⁶ La volition [*boulesis*] étant une sorte de désir, l'intellect aussi se meut par le désir ; car se mouvoir selon le raisonnement [*kata ton logismon kinetai*] veut dire se mouvoir par la volition. Mais le désir peut mouvoir contre le raisonnement comme quand il s'en tient à l'imagination, ou quand il s'en tient à l'appétit, c'est là qu'il tombe dans l'erreur. Au final, « l'intellect est toujours droit, tandis que le désir et l'imagination peuvent être droits ou erronés »¹⁴⁷.

En bref, dans la partie concernant l'âme selon Aristote, nous avons essayé de suivre le texte de *Peri Psykhes* pour pouvoir comprendre ce qu'est l'âme et ses facultés. Nous avons vu que la définition de l'âme par le terme d'entéléchie première est important dans la mesure où elle rend possible l'explication de l'âme en relation avec le corps. Puisque l'âme est pensée comme la forme et l'entéléchie du corps, nous devons considérer l'âme et le corps ensemble pour comprendre ce qu'est l'âme et la connaissance.

Par là, nous avons essayé de décrire ce dont l'âme est capable, donc ses facultés et nous avons donné un large aperçu du fonctionnement de la sensation et l'intellection chez Aristote. Dans cet aperçu, le plus important pour nous était de comprendre comment fonctionne la sensation et l'intellection dans l'appréhension de la connaissance pour pouvoir préciser où apparaît l'erreur. La détermination de l'erreur qu'on peut glisser dans la connaissance, nous donne aussi l'idée de ce que peut être la connaissance certaine. Dans la partie sensitive de l'âme nous avons vu que les sensibles propres sont exempts de la fausseté et dans la partie théorique de l'âme nous avons vu que l'intellect est exempt de la fausseté tant qu'il ne fait point d'attribution. Dans la partie pratique, le désir, qui est responsable de la faculté motrice, est pensé comme source de la volition et c'est par le désir, potentiellement erronné, que nous tombons dans l'erreur quant à nos volitions. Ces trois points sur lesquelles nous concentrons notre attention, nous donne une idée de ce que peut être la connaissance certaine et nous montre comment la connaissance certaine pourrait être atteinte d'après Aristote. Tant qu'on ne fait pas d'attribution des sensibles, tant

¹⁴⁶ *Ibid.*, 432b 6-7.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 433a 26-27.

qu'il n'y a point de composition et de synthèse des intelligibles, et tant qu'on ne se laisse pas envahir par le désir, nous sommes en voie de la connaissance certaine chez Aristote.

DEUXIEME PARTIE

L'AME ET LA CONNAISSANCE SELON AVICENNE

2.1. La recherche de l'âme selon Avicenne

Avicenne commence son livre dans lequel il traite l'âme¹⁴⁸ par expliquer ce qu'il a étudié dans la partie physique du projet de *Shifa* (le Livre de la Guérison)¹⁴⁹ et démontrer où se trouve l'étude de l'âme dans son *summa*. Nous voudrions lister les livres de la partie physique de *Shifa* pour montrer où se situe la recherche de l'âme dans son système. Cela nous donnera l'occasion de voir l'ordre de pensée d'Avicenne :

1^{er} livre : La Physique [*Sima' al-Tabi'a*] comprend le discours sur les choses communes dans les choses matérielles.

2^{ème} livre : Du Ciel et du Monde [*Fî-l-Samâ wa'l-'Âlam*] comprend le discours sur la connaissance du ciel et du monde, des corps, des formes et des mouvements premiers dans le monde de la nature ; il établit les dispositions des corps corruptibles et incorruptibles.

3^{ème} livre : De la Génération et de la Corruption [*Al-Kawn wa'l-Fasâd*] comprend le discours sur la génération, la corruption et les éléments des corps.

4^{ème} livre : Les Actes et les Passions [*Al-Af'âl wa'l-Infi'âlât*] comprend le discours sur les actes des qualités premières et de leurs passions, sur les mélanges qui en naissent.

5^{ème} livre : Les Minéraux et les Premiers Engendrement [*Al-Ma'âdin wa'l-Asâr al-Ulwiyya*] comprend le discours sur les choses engendrées.

¹⁴⁸ C'est le livre que nous allons référer par le nom de *Kitâb al-Nafs* avec l'abréviation de **KN**. L'exact nom dans le *Shifa* est *Al-Fann al-sâdis min al-tabî'îyya* [Sixième livre des choses naturelles], mais nous préférons lui référer par *Kitâb al-Nafs*. L'édition que nous référons par **KN** dans notre travail est celle de Jan Bakos, **Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son oeuvre As-Sifâ**, vol. II, ed. et trad. fra. par Jan Bakos, Editions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, Prague, 1956. Les termes et phrases en arabe que nous citerons entre crochets sont de l'édition arabe de Jan Bakos, vol. I.

¹⁴⁹ Pour la liste des œuvres physique de *Shifa*, cf. **KN**, p. 3.

6^{ème} livre : Le Livre de l'Âme [*Kitâb al-Nafs*] comprend l'étude relative aux végétaux et animaux.

Comme nous venons de voir, l'étude de l'âme vient en sixième temps dans la partie physique de *Shifa*. Le fait que cette recherche est considérée dans le corpus physique, nous donne une idée sur la conception de l'âme avicennienne que nous allons étudier. Cela montre qu'il considère la recherche de l'âme parmi les sciences physiques. Cette classification semble suivre plus ou moins celle d'Aristote d'après *Corpus Aristotelicum* de Bekker.¹⁵⁰

En effet, ce livre de l'âme est consacré à l'étude des végétaux et animaux dans son corpus. Mais Avicenne commence son étude des végétaux et animaux par une recherche de l'âme, et argumente pourquoi il a voulu commencer cette étude par aborder dans un premier temps, l'âme. La connaissance de toute chose selon Avicenne est premièrement liée à sa forme ; les végétaux et les animaux sont des essences devenues substances par une forme, c'est-à-dire l'âme et par une matière, c'est-à-dire le corps et les membres.¹⁵¹ Ainsi, parler de l'âme serait parler de la forme des végétaux et des animaux, ce qui donnera leurs connaissances.

Avicenne ne divise pas la science de l'âme en tant que l'âme végétale, animale ou humaine, il prend l'âme en tant qu'une seule science. Il y a deux raisons pour cela : premièrement, les parties de cette science sont en relation les unes avec les autres ; deuxièmement, il y a des actes dans lesquels l'âme végétale s'associe à l'âme animale.¹⁵² Il précise qu'il ne voudrait pas en parler comme commun, mais « il n'y a de science du particulier qu'après la science du commun ».¹⁵³ Donc parler de l'âme en tant qu'une seule entité est une meilleure méthode pour acquérir la science concernant l'âme, car il faut précéder la science du commun selon le philosophe.

Avicenne consacrera ensuite deux livres spécifiques pour les végétaux et les animaux qui sont : le Livre des Végétaux [*Kitâb al-Nabât*] et le Livre des Animaux

¹⁵⁰ D'après *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin, 1831–1870, corpus physique des œuvres d'Aristote sont classifiées ainsi : 1. *Physica*, 2. *De Caelo*, 3. *De Generatione et Corruptione*, 4. *Meteorologica*, 5. *De Mundo* (considéré pseudo-aristotélien), 6. *De Anima* ; suivi par les petits traités physiques *Parva Naturalia*.

¹⁵¹ **KN**, p. 3.

¹⁵² **Ibid.**, p. 3.

¹⁵³ **Ibid.**, p. 4.

[*Kitab al-Hayawan*] –septième et huitième livre de la science naturelle– après avoir écrit sur l'âme. Il commence par l'étude de l'âme, car selon lui, mettre en avant l'information relative à l'âme au lieu de ce qui est relative au corps, est une meilleure méthode *pour l'enseignement* : « L'aide de la connaissance relative à l'âme pour connaître les dispositions corporelles est plus grande que l'aide de la connaissance du corps pour connaître les dispositions de l'âme. »¹⁵⁴ Mais Avicenne ajoute que cet ordre n'est pas strict et peut être modifié, contrairement à ce que pensera Descartes qui défend que la connaissance de l'âme précède la connaissance du corps.

2.2. La définition de l'âme en tant qu'âme

Pour sa recherche de l'âme, Avicenne fait une distinction entre la définition de l'âme, qu'il considère parmi la science naturelle, et la quiddité de l'âme qui sera expliquée par une expérience de pensée. L'itinéraire d'Avicenne dans cette quête se présente ainsi¹⁵⁵ : tout d'abord, il met de côté pour un moment, la recherche de la substance [*jawhar*] de l'âme et le prédicament [*maqûla*] dans lequel elle prend place. Il voudrait prouver l'existence d'une chose à l'égard de ce qu'elle possède à travers un certain accident [*'arad*]. De cet accidentel qu'elle possède, il veut arriver à ce que son essence [*zât*] soit établie, afin que sa quiddité [*mâhiya*] soit connue.

Nous percevons des corps qui sentent et qui se meuvent volontairement, des corps qui se nourrissent, croissent et engendrent des semblables, mais cela ne vient pas de leur corporéité selon Avicenne.¹⁵⁶ Parce que nous percevons d'autres corps, et ceux-ci n'ont point ces facultés. Donc, il devrait exister dans leurs essences un autre principe que leur corporéité. La chose de laquelle procède ces actions est appelée « âme » par Avicenne. « Ce mot [= *nafs*] est le nom de cette chose, non en tant qu'il en est la substance mais du côté d'un certain rapport qu'elle possède, à savoir du côté de ce qui est principe de ces actions. »¹⁵⁷

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

La principale idée que défend Avicenne est que l'âme est la perfection. L'animal et le végétal ne sont pas parfaits en tant qu'animal et végétal par leurs corps –qui marque la puissance– mais par l'existence d'une chose qu'on appelle âme –qui marque l'actualité. « Il est clair que l'essence de l'âme n'est pas corps, mais partie de l'animal et du végétal ; elle est une forme [*sûra*], ou comme forme, ou comme perfection ». ¹⁵⁸ Pour Avicenne, on peut appeler l'âme, perfection [*kamal*], relativement au parachèvement [*istikmal*], car la nature du genre est incomplète, indéterminée sans la différence simple ou non simple. Comme « la différence est la perfection de l'espèce en tant qu'espèce. » ce qui diffère, l'âme, est la perfection quant à son rapport avec l'espèce.

D'après Avicenne, nous pourrions aussi appeler l'âme « faculté », en relation à certains actes qui en procèdent et dans un autre sens, nous pourrions appeler l'âme, faculté relative à certaines formes sensibles et intelligibles qui s'approchent d'elle. Dans l'âme, il y a l'aspect de mouvement (acte) et l'aspect de sensation (réception). La sensation dans l'âme passe par le principe de réception mais la motion dans l'âme passe par le principe de l'action. « Si l'on appelait l'âme faculté, et que l'on exprimât ainsi les deux choses tous ensemble, cela se ferait par homonymie. » ¹⁵⁹ Ainsi, appeler l'âme une faculté ne suffit pas pour joindre ces deux aspects qui existent dans l'âme et « ne renfermerait pas l'essence de l'âme en tant que l'âme ».

Puis, il passe à la suivante hypothèse : il est encore légitime d'appeler l'âme, une « forme » relative à la matière qu'elle a prise pour réceptacle. « La chose est par rapport à la matière, forme ; et par rapport à l'ensemble, fin et perfection ; et par rapport à la motion, principe efficient et faculté motrice. » ¹⁶⁰, l'âme est forme « du fait que son existence est en rapport avec la matière ». ¹⁶¹ Ainsi nous le voyons bien : le fait dire que « l'âme est forme » comprend seulement le rapport qu'elle a avec le matériel et qu'il ne suffit pas pour l'explication de ce que c'est l'âme en tant qu'âme.

Pourtant Avicenne questionne cette possibilité : pourrions-nous comprendre que l'âme est une « substance » quand on dit que l'âme est perfection. Quand nous

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

disons que l'âme est perfection, nous ne comprenons pas si elle est une substance ou pas, car beaucoup de perfections sont dans un sujet d'inhésion. Mais Avicenne clarifie le fait que l'âme n'est pas substance au sens que le sujet d'inhésion [*mawzu*] est substance, ni encore dans le sens suivant lequel le composé est une substance.¹⁶² Quant à la substance au sens de la forme ; dire « l'âme est substance au sens que la forme est une substance » s'ensuit un radotage d'après Avicenne. Parce que cette énonciation ressemble à cela : « la forme est une forme ou une disposition, et l'homme est un homme ou en être humain ».¹⁶³

Dans un dernier temps, l'âme n'est pas un « accident » mais « il est clair que la manière d'être de l'âme dans le composé comme partie ne supprime pas l'accidentalité de l'âme ; il faut plutôt que l'âme soit en elle-même, nullement dans un sujet d'inhésion »¹⁶⁴.

Nous pouvons affirmer ainsi que le meilleur terme pour expliquer l'âme en tant qu'âme, est « la perfection ». Dire que l'âme est perfection, enveloppe au mieux son idée et renferme toutes les espèces de l'âme et n'en isole pas l'âme séparée de la matière.¹⁶⁵ Mais Avicenne, en accord avec Aristote, confirme qu'il existe deux sortes de perfection : « Cependant la perfection se présente sous deux aspects : une première perfection et une seconde perfection. La première perfection est celle par laquelle l'espèce devient espèce en acte, comme la figure de l'épée. La seconde perfection est quelque chose qui fait suite à l'espèce de la chose, venant des actions ou des passions de celle-ci, comme le coup d'épée et comme la distinction, la compréhension, la sensation et le mouvement chez l'homme ».¹⁶⁶

L'âme est donc pour Avicenne une perfection première. Pourtant toute perfection est une perfection d'une chose et l'âme est la perfection du corps. Mais le corps remis en question ici, n'est pas n'importe quel corps. Ce n'est pas le corps artificiel (comme le lit, la chaise) ; mais le corps naturel. De plus, ce n'est pas non plus n'importe quel corps naturel (comme feu, terre, air) ; c'est le corps naturel qui possède des organes. L'âme est donc « la perfection d'un corps naturel duquel ses

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 8.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 9-10

perfections secondaires émanent par des organes dont il s'aide dans les actes de la vie, dont les premiers sont la nutrition et la croissance »¹⁶⁷. La définition de l'âme pour Avicenne semble maintenant complète : la perfection première d'un corps naturel, pourvu d'organes, qui peut accomplir les actes de la vie.

Mais que veut dire la vie pour Avicenne ? C'est deux choses : « L'une est la manière d'être de l'espèce dans laquelle existe un principe dont procèdent des dispositions ; l'autre, la manière d'être du corps, autant que ces actes peuvent procéder de lui »¹⁶⁸. Donc nous pouvons comprendre que la vie dans la définition de l'âme est liée à l'espèce –la continuation de l'espèce en tant qu'espèce– et elle rendra possible des actes concernant la partie corporelle de ce qui a de l'âme.

2.3. La preuve de l'existence de l'âme

Jusqu'ici, Avicenne pense qu'il a donné « le sens du nom qui s'applique à la chose appelée âme par une relation [*idafa*] qu'elle possède. » Nous comprenons que cette relation est la relation de l'âme avec le corps et la définition qu'il a donné ne définit pas l'âme en tant qu'âme : « Nous disons donc que, lorsque nous savons que l'âme est une perfection –par quelque explication et distinction que nous ayons exposé la perfection– nous ne connaissons pas encore l'âme et sa quiddité, mais nous la connaissons en tant qu'âme »¹⁶⁹. Mais cela ne suffit pas à Avicenne, selon lui, il faut donner la « quiddité » [*mahiya*] de l'âme et à ce moment-là, il recourt à un exercice mental qui est connu dans l'histoire de la philosophie sous le nom de *homo volans* [l'homme volant].

« Il faut que l'un de nous se figure qu'il a été créé tout d'un coup [*duf'atan*], et créé parfait [*kâmilan*], mais que sa vue a été voilée, privée de l'intuition sensible des choses extérieures [*mushâhada al-khârijat*], qu'il a été créé tombant de haut en bas dans l'air [*hawa'*] ou dans le vide [*khala'*], de sorte que la constitution [*qiwam*] de l'air ne l'y atteignît pas de telle façon qu'il eût dû [la] sentir, que ses membres fussent séparés et ne se rencontrassent ni se touchassent. Ensuite il réfléchira : peut-il affirmer l'existence [*wujûd*] de son essence [*zâtuhu*] sans douter de l'affirmation

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

[*isbat*] que lui-même existe, et n'affirmer, malgré cela, ni extrémité de ses membres, ni l'intérieur de ses entrailles, ni cœur, ni cerveau, ni aucune chose extérieure ? Mieux, il affirmera son essence, mais n'affirmera en elle ni longueur, ni largeur, ni profondeur. Et si dans cet état, il lui était possible de s'imaginer [*yatakhayyala*] une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait pas partie [*juz'*] de son essence ni condition [*shart*] dans son essence. Or tu sais que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé, et que ce qui le déduit est autre que ce qui ne le déduit pas. Donc l'essence dont l'existence a été affirmée, possède une propriété en tant que [cet homme] est en lui-même autre que son corps et ses membres qui n'étaient pas affirmés. Alors celui qui affirme, possède un moyen pour l'affirmer, en vertu de l'existence de l'âme, comme quelque chose d'autre que le corps, ou mieux, sans corps. Certes, [cet homme] le connaît et perçoit. Et s'il l'avait oublié, il aurait besoin d'être averti. »¹⁷⁰

Ceci est le fameux argument d'Avicenne pour affirmer l'existence d'une âme séparée du corps. Il met en évidence que l'âme est distinctement affirmé sans besoin de l'affirmation du corps. Le corps n'est ni la partie ni la condition de l'essence de l'homme, mais l'âme en est l'essence. La deuxième partie de cette preuve se trouve dans le principe que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé, ainsi la distinction de l'âme et du corps en est instaurée.

S'il est établi que l'âme n'a pas besoin du corps pour s'affirmer, elle est sans doute une substance. Souvenons-nous de la définition de la substance d'Avicenne : la substance au sens fondamentale c'est « tout être dont l'essence n'a pas besoin concrètement d'une autre essence à laquelle se conjoindre pour subsister en acte »¹⁷¹. Suivons la réflexion d'Avicenne : « tu sais par ce qui a précédé pour toi [*voir l'homme volant*], que l'âme n'est pas corps ; et s'il est établi pour toi qu'à une certaine âme convînt l'état séparé avec la subsistance de son essence, il ne te viendrait pas un doute sur le fait qu'elle fût une substance. »¹⁷²

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁷¹ Cf., Avicenne, *Tanımlar Kitabı (Livre des Définitions)*, texte arabe et trad. turc par Aygün Akyo et İclal Arslan, Elis, 2013, p. 35.

¹⁷² *KN*, p. 20.

Comme démontré quelques pages au-dessus, l'âme est la perfection, non au sens d'accident, mais au sens de substance. La relation entre l'âme et le corps est une relation de deux substances mais avec la différence que l'âme est ce qui parfait l'espèce [*mukammil an naw'*] et en est l'artisan [*sâni 'uhu*] ; elle réunit les facultés de la perfection et de l'emploi de la nourriture, elle est ce qui parfait le corps et le conserve.¹⁷³ C'est en ce sens qu'elle est la perfection [*kamâl*] en tant que substance [*jawhar*].

2.4. La diversité des actes de l'âme

L'âme selon Avicenne possède des différents actes [*af'âl*] à travers de multiples manières. Parfois ces actes diffèrent par l'intensité [*shidda*] et par la faiblesse [*da'f*] ; par la célérité [*sur'a*] ou bien par la lenteur [*but'*]. Par exemple, la connaissance présumée [*zann*] est une croyance [*i'tiqâd*] qui diffère de la connaissance certaine [*yaqîn*] en certitude et en intensité [*bi al-ta'kid wa-l-shidda*], et l'intuition intellectuelle [*hads*] diffère de la connaissance certaine par la célérité de l'entendement [*bi sur'at al-fahm*].¹⁷⁴ Il n'est pas nécessaire que ces actes viennent de différentes facultés, mais les degrés d'acte peuvent se différencier.

Parfois les actes de l'âme se différencient par la privation et par la disposition stable [*bi-l-'adam wa-l-malaka*] ; par exemple le doute [*shakk*] diffère de l'opinion [*ra'y*] en étant la privation de croyance [*i'tiqad*] ; ou bien comme l'exemple de la motion [*tahrîk*] ou la mise en repos [*taskîn*], le repos étant la privation de la motion.¹⁷⁵ De plus, les actes de l'âme se différencient aussi par rapport aux choses contraires [*bi-l-nisba ilâ umûr mutazâda*], comme le montre l'exemple de la sensation [*ihsâs*] du blanc et la sensation du noir ; ou la perception [*idrâk*] du doux et de l'amer.¹⁷⁶ Certaines fois, ils diffèrent par le genre [*jins*], comme la perception de la couleur ou la perception du goût qui sont le résultat du même acte de la perception qui porte sur des différents genres.¹⁷⁷

¹⁷³ Ibid., p. 23.

¹⁷⁴ Ibid., p. 23.

¹⁷⁵ Ibid., p. 23.

¹⁷⁶ Ibid., p. 24.

¹⁷⁷ Ibid., p. 24.

Est-il possible que tous ces actes viennent des différentes facultés de l'âme ? La réponse d'Avicenne est que la diversité des actes [*af'âl*] ne signifie pas la diversité des facultés [*quwwa*].¹⁷⁸ Car la même faculté peut porter sur les contraires [*azdâd*] par elle-même comme la faculté de sensation ; la même faculté peut produire des divers mouvements par divers volontés [*irâdât*] comme les différents mouvements des muscles ; ou bien la même faculté peut produire divers actes dans différentes matières [*mawâd*] comme l'intellection de la grandeur et l'essence de la grandeur. C'est pourquoi Avicenne voudrait distinguer les facultés dont procèdent ces différents actes et établir leur exact nombre. Les différentes facultés sont les différents principes qui portent sur une certaine chose.

Avicenne regroupe les actes dont l'âme est capable en trois sortes¹⁷⁹ :

1. actions auxquelles participent l'animal et le végétal : comme la nutrition [*taghziyya*], la croissance [*tarbiyya*] et la génération [*tawallud*];
2. actions auxquelles participent les animaux : comme la sensation [*ihsas*], l'imagination [*takhayyul*] ou mouvement volontaire [*haraka irâdiyya*];
3. action particulières aux hommes : comme l'intellection des intelligibles [*ta'aqqul al-ma'qûlat*], l'invention des arts [*istinbat al-sanâ'a*], la connaissance des êtres engendrés [*ruwayya fi-l-kâinât*] et le discernement entre le beau et le laid [*tafrîq allatî bayna-l-jamîl wa-l-qabîh*].

Suivant la distinction faite entre les actes de l'âme par une première classification, les facultés de l'âme se divisent en premier abord en trois catégories par le moyen de l'établissement des variétés d'âmes.¹⁸⁰ Cela signifie que différentes facultés que l'on distingue dans l'âme n'ont pas pour cause différents actes dont l'âme est capable, mais les facultés sont définies par rapport aux différents sortes d'âmes qui sont capables de différents actes. Plus précisément, il y a une relation entre la définition des différentes sortes de facultés et différentes sortes d'âme.

La première sorte d'âme est l'âme végétale [*nafs nabâtiya*] ; elle est la perfection première [*kamâl al-awwal*] d'un corps naturel [*jism tabi'î*] muni d'organes [*âliyyun*], dans la mesure où il naît, croît et se nourrit.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.26.

¹⁸⁰ Pour toute la classification des facultés de l'âme qui est décrite ci-dessous, cf. *Ibid.*, p. 27-35.

La seconde est l'âme animale [*nafs hayawâniya*] ; elle est la perfection première d'un corps naturel muni d'organes, dans la mesure où il saisit [*yudrika*] les choses particulières [*juz'îyyât*] et se meut [*yataharraku*] volontairement [*bi-l-irâda*].

La troisième est l'âme humaine [*nafs insâniya*] ; elle est la perfection première d'un corps naturel muni d'organes, dans la mesure où on lui attribue l'exécution des actes [*yaf'alu al-afâ'il al-kâina*] qui se font par choix réfléchi [*bi-l-ikhtiyâr al-fikrî*] et par l'invention (effectuée) avec discernement [*wa-l-istinbât bi-l-ra'y*], et dans la mesure où il perçoit [*yudrik*] les choses universelles [*al-umûr al-kulliyya*].

2.5. L'âme végétal

Le plus bas degré de l'âme est pour Avicenne l'âme végétale. Quand les éléments [*'anâsir*] se sont mélangés dans une manière harmonieuse avec un mélange plus proportionné [*imtizâjan aksar i'tidâlan*] par les puissances célestes [*bi-sabab al-quwwâ al-falakiyya*] se génèrent l'âme végétale.¹⁸¹ En effet, l'âme est pour Avicenne comme un seul genre [*ka-jins al-wâhid*] qui se divise dans une certaine manière en trois parties [*aqsâm*].¹⁸² Ces parties étant l'âme végétale, animale et humaine.

L'âme végétale possède trois facultés¹⁸³, la première étant la faculté nutritive [*al-quwwa al-ghâziyya*] qui consiste à changer un corps autre que le corps dans lequel elle possède, en conformité avec le corps dans lequel elle se trouve, et l'attache à lui en échange de ce qui a été dissous de lui. La deuxième, est la faculté de croissance [*al-quwwa al-munammiyya*] qui, dans le corps où elle se situe, par le corps qui s'est assimilé à lui, fait croître d'un accroissement proportionné à ses dimensions en longueur, largeur et profondeur, de sorte qu'elle parvienne à la perfection de la croissance. La troisième, est la faculté génératrice [*al-quwwa al-muwallida*], elle prend une partie qui se ressemble en puissance à ce corps et s'accomplit en elle, avec l'assistance des autres corps qui s'étaient assimilés à elle,

¹⁸¹ Cf. Avicenne, **Kitab al-Najat**, texte arabe ed. par Majit Fakhry, Beyrouth, 1982, p. 196.

¹⁸² Cf. **Ibid.**, p. 197.

¹⁸³ **KN**, p. 28.

l'action de créer et l'action de mélanger ce qu'elle rend ressemblant en acte au corps. La faculté génératrice donne à la matière [*madda*] la forme [*sûra*] de la chose.¹⁸⁴

En effet, nous pouvons penser l'âme végétale comme existant dans chaque sorte d'âme, car Avicenne nous suggère ceci : « il serait convenable que tu posasses l'âme végétale comme genre de l'animal, et l'animal comme genre de l'humaine, et que tu prisses le plus commun dans la définition du particulier »¹⁸⁵. Dans la hiérarchie avicennienne des genres et des espèces, les genres sont disposés en ordre ascendant et les espèces en ordre descendant¹⁸⁶ ; ainsi il construit une sorte de hiérarchie entre les différentes sortes d'âmes aussi d'un point de vue des genres.

2.6. L'âme animal

Comme l'âme végétale, l'âme animale présuppose une mixtion des éléments dans une certaine proportion. Pour Avicenne, quand la mixtion [*mizâj*] des éléments est d'une meilleure proportion pour recevoir [*qabûl*] l'âme animal (après avoir passé le degré [*daraja*] de l'âme végétale) que l'âme animale est reçue.¹⁸⁷

L'âme animale possède deux facultés, la première est la motrice [*muharrika*] et la deuxième est la perceptrice [*mudrika*].¹⁸⁸ La faculté motrice se distingue selon deux catégories : la motrice qui excite le mouvement et la motrice en tant qu'elle agit. La faculté motrice en tant qu'elle excite le mouvement [*bâ'isa 'alâ-l-haraka*] se consiste de la faculté du désir et de l'appétit [*al-quwwa al-nuzû'iyya wa-l-shawqiyya*]. Elle est la faculté qui, lorsqu'une forme désirable [*sûra matlûba*] ou à éviter [*mahrûb 'anhâ*], s'imprime dans l'imagination [*fî-l-takhayyul*], elle excite à la motion. Celle-ci comprend deux branches [*sha'batân*] : la faculté concupiscible et la faculté irascible.

La faculté concupiscible [*quwwa shahawaniyya*] excite à une motion par laquelle elle approche les choses estimées [*al-ashya' al-mutakhayyila*] nécessaires [*darûriyya*] ou utiles [*nâfi'a*] en cherchant le plaisir [*talaban li-l-lazza*]. Et la faculté

¹⁸⁴ Cf. Avicenne, *Kitab al-Najat*, texte arabe ed. par Majit Fakhry, Beyrouth, 1982, p. 196.

¹⁸⁵ KN, p. 28.

¹⁸⁶ Cf. Avicenne, *Livre des Directives et Remarques*, trad. fr. par A. M. Goichon, Vrin, p. 98.

¹⁸⁷ Cf. Avicenne, *Kitab al-Najat*, texte arabe ed. par Majit Fakhry, Beyrouth, 1982, p. 196.

¹⁸⁸ Cf. KN, p. 28-29.

irascible [*quwwa ghadabiya*] excite à la motion par laquelle elle repousse la chose estimée nuisible [*dârran*] ou corruptrice [*muḥsidan*] en cherchant la victoire [*ghalaba*].

La deuxième catégorie de la faculté motrice est la motrice en tant qu'elle agit [*fâ'ila*], c'est une faculté excitée dans les nerfs [*a'sâb*] et dans les muscles [*'adalât*]. Elle fonctionne par l'excitation de la faculté motrice qui excite le mouvement.

Quant à la faculté perceptrice, elle se sépare en deux selon Avicenne : une faculté qui perçoit du dehors et une faculté qui perçoit du dedans.

2.6.1. Une faculté qui perçoit du dehors [*quwwa tudrika min khârij*]

Pour Avicenne le nombre des sens externes est de cinq (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher). Chaque faculté sensorielle a son propre organe sensoriel, et à chaque organe sensoriel correspond une certaine sorte de sensible. Les formes des sensibles arrivent aux organes sensoriels et se sont imprégnés en eux, ainsi la sensation se réalise par la réception des formes sensibles. Différemment d'Aristote, Avicenne explique dans quelle partie du corps et du cerveau se situent ces facultés perceptrices internes.

La vue [*al-basar*] est la faculté établie dans le nerf creux [*al-usbat al-mujawwifa*], elle perçoit une forme quelconque [*sûratun mâ*] imprimée dans l'humeur cristalline [*fî-l-rutûbat al-jalidiyya*] des images des corps doués de couleur qui, dans les corps diaphanes [*al-ajsâm al-shaffâfa*] en acte, est parvenue aux surfaces des corps polis [*sutûh al-ajsâm al-saqîla*].¹⁸⁹ Avicenne consacre une large partie à la vue dans *Kitab al-Nafs* ; il énumère trois doctrines sur la vue. Les deux premières doctrines présupposent que la vue est le résultat des rayons sortant de l'œil vers l'objet vu.¹⁹⁰ Mais Avicenne en accord avec Aristote, confirme le fait que la forme de l'objet visible aboutit à la vue, le diaphane le faisant parvenir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Cf. KN, p. 29.

¹⁹⁰ Ce sont les doctrines qu'Aristote attribue à Platon et à Empédocle dans *De Sensu*, II, 437b 11 – 438a.

¹⁹¹ Cf. KN, p. 81.

Le deuxième des sens externes est l'ouïe [*al-sam*']. Son sensible correspondant est le son et son intermédiaire est l'air. Cette faculté est établie dans le nerf dispersé à la surface du canal auditif et perçoit une forme quelconque parvenue au nerf de l'agitation de l'air fortement serré entre ce qui frappe et ce qui est frappé, [celui-ci] résistant à l'air avec violence, d'où naît le son [*sawt*]. L'agitation parvient ensuite à l'air retenu, tranquille, dans la concavité du canal auditif et le meut d'un mouvement semblable au sien. Les ondes de ce mouvement relatif au nerf, se touchent, et l'on entend.¹⁹²

Quant au troisième sens qui est l'odorat [*al-shamm*], elle est établie dans les deux protubérances de la partie antérieure du cerveau [*dimagh*], ressemblant aux deux mamelons mammaires. Elle perçoit ce que l'air aspiré fait parvenir au cerveau de l'odeur qui se trouve dans l'exhalaison mêlées à lui, ou de l'odeur imprimée en lui par altération d'un corps doué d'odeur.¹⁹³ Dans l'odorat, l'intermédiaire est l'élément qui n'a pas d'odeur, donc l'air et l'eau, sont ceux qui portent l'odeur des choses flairées.

Le quatrième sens est le goût [*al-zawq*], il est établi dans le nerf étendu sur le corps de la langue [*'alâ jirm al-lisân*], il perçoit les goûts [*al-tu'ûm*] dissous des corps contigus à la langue, mêlés à l'humeur agréable à être avalée dans laquelle se trouve un mélange transformant. Dans ce sens, ce que perçoit la saveur devrait être un intermédiaire qui n'a pas de saveur, c'est l'humeur salivaire. Le goût est l'un des plus importants sens après le toucher, car son utilité consiste en l'action par laquelle subsiste le corps, c'est l'excitation du désir pour la nourriture et son choix.¹⁹⁴

Finalement, le toucher [*al-lams*] est un sens différent de tous les autres dans la mesure où son organe –la peau– est distribué dans tout le corps. Cette faculté est établie dans les nerfs de la peau [*jild*] et de la chair [*lahm*] de tout le corps [*badan*]. Elle perçoit ce qui touche le corps, et a une influence sur lui par la contrariété [*bi-l-muzâda*] en transformant la complexion [*al-mizâj*] ou en transformant la disposition de la composition [*li hay'at al-tarkîb*].¹⁹⁵ Il semble que la faculté de toucher soit pour

¹⁹² *Ibid.*, p. 29.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 29.

certain non pas une espèce ultime [*naw'an âkhiran*], mais plutôt un genre à quatre facultés diffuses l'ensemble sur toute peau. Sa première faculté discerne [*hâkima*] le contraste [*tazâd*] qui est entre le chaud et le froid ; sa deuxième entre l'humide et le sec ; puis sa troisième entre le dur et le mou et sa quatrième entre le rugueux et le poli.

2.6.2. Facultés perceptrices intérieures

Différemment d'Aristote, Avicenne fait une distinction entre les sens externes ou les facultés perceptrices du dehors [*quwwa tudrika min khârij*] et les sens internes ou les facultés perceptrices intérieures [*quwwa al-mudrika min bâtin*]. Bien que cette distinction ne soit pas aristotélicienne, nous pourrions peut-être trouver les germes chez les stoiciens ou chez le commentateur Alexandre d'Aphrodisias.¹⁹⁶ Parmi les facultés perceptrices, Avicenne distingue que certaines sont des facultés qui perçoivent les formes des choses sensibles [*suwar al-mahsûsât*], et que d'autres perçoivent les idées des choses sensibles [*ma'ani al-mahsûsât*].¹⁹⁷ Avicenne explique que la forme est saisie à la fois par le sens interne [*hiss al-bâtin*] et externe [*al-zâhir*], tout d'abord par l'externe ensuite par l'interne. Quant à l'idée [*ma'nâ*], elle est saisie par le sens interne avant le sens externe. L'exemple qu'en donne Avicenne se trouve dans la perception du loup par la brebis. Quand la brebis perçoit la forme du loup, elle la perçoit par les sens externes, c'est-à-dire elle perçoit la configuration [*tashakkul*], son aspect [*hay'a*] et sa couleur [*lawn*]. Mais quand la brebis perçoit que le loup est une chose à craindre et que cela nécessite la fuite, nous disons qu'elle perçoit l'idée du loup, l'âme de la brebis perçoit du sensible son *intention* sans que le sens externe la perçoive d'abord.¹⁹⁸ La perception de l'idée est importante dans la mesure où elle est liée à l'intentionnalité. Par ailleurs, il faut noter que la faculté estimative, par laquelle on perçoit les idées non sensibles dans les choses sensibles, semble être posée pour la première fois par Avicenne. Mais nous nous bornons seulement à le remarquer, puisqu'il est hors de notre présente recherche.

Parmi les facultés perceptrices internes, certaines perçoivent et agissent ensemble, d'autres perçoivent mais n'agissent pas. Les actes de quelques facultés

¹⁹⁶ Cf. F.Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, 1952, p. 78.

¹⁹⁷ *KN.*, p. 30

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 30.

consistent à composer [*yarkibu*] certaines formes et idées avec quelques autres, à les séparer [*yafsilu*] des unes des autres et elles agissent [*fa'ala*] dans ce qu'elles ont perçu. Mais certaines facultés n'agissent pas en ce qu'elles ont perçu. La perception sans action consiste seulement en ce que la forme ou l'idée de la chose, s'impriment [*yartasim*] dans la chose.¹⁹⁹

Une autre distinction que fait Avicenne est que certaines des facultés internes perçoivent par une perception première [*idrâkan awwaliyyan*], mais d'autres facultés perçoivent par une perception seconde [*idrâkan sâniiyyan*]. La différence entre ces deux types de perceptions, est que la perception première consiste en l'actualisation [*husûl*] de la forme d'une certaine manière par la chose elle-même, alors que la seconde perception consiste en l'actualisation de la forme par rapport à une autre chose qui lui fait parvenir.²⁰⁰

La première faculté perceptrice interne est la fantaisie ou le sens commun [*bantâsyâ wa-l-hiss al-mushtarak*]. Cette faculté est établie [*murattaba*] dans le premier ventricule du cerveau, elle est la faculté qui reçoit par elle-même toutes les formes imprimées [*muntabi'a*] dans les cinq sens externes.²⁰¹ Le sens commun, chez Aristote, n'avait pas d'organes et portait sur les sensibles communs, en effet Aristote ne définissait pas le sens commun comme un sens.²⁰² Avicenne semble donner un statut plus établi au sens commun, mais sa fonction est la même que le sens commun d'Aristote : « Le sens commun est la faculté à laquelle parviennent toutes les choses sensibles. Car s'il n'existait pas une faculté une, qui perçoit ce qui est coloré et ce qui est touché, nous ne pourrions distinguer l'un de l'autre »²⁰³. Cette distinction ou liaison entre les choses sensibles semble comme la fonction de l'intelligence au premier abord, car le sens commun semble apporter des jugements. C'est par le sens commun que l'on dit que le mobile est noir. Mais Avicenne insiste sur le fait que cette fonction de distinction et la tenue ensemble des deux sensibles devrait se faire par le sens commun, et non pas par l'intelligence car l'intelligence ne pourrait simplement pas *percevoir* ces sensibles. En effet, l'intelligence ne pourrait porter que sur l'intelligible.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.30.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰² Cf. *DA*, 424b 22.

²⁰³ *KN*, p. 115.

Le deuxième sens interne est l'imagination ou la faculté formatrice [*al-khayâl wa-l-musawwira*]. Elle est la faculté établie aussi dans l'extrémité du ventricule antérieur du cerveau, elle conserve ce que le sens commun a reçu des cinq sens particuliers. La faculté formatrice perçoit les choses, bien que la chose soit disparue ou se soit éloignée.²⁰⁴ Cette faculté ne possède en aucun cas de jugement alors que le sens commun en a.

Pour expliquer la différence qu'il y a entre ces deux facultés, une qui est réceptive [*le sens commun*] et une rétentive [*la faculté formatrice*], Avicenne fait allusion à l'eau [*mâ'*]. L'eau est capable de recevoir l'empreinte [*naqsh*] ou le tracé [*raqm*], bref la figure [*shakl*], mais elle n'a pas la faculté de la conserver [*hifz*].²⁰⁵

A travers une étape de plus, il explique la différence entre le sens externe [*hiss al-zâhir*], le sens commun et la faculté formatrice. Il nous invite à réfléchir la disposition de la goutte qui descend de la pluie [*hâl al-qatra allatî tanzilu min al-matar*]. « On voit une ligne droite, et à la disposition de la chose droite qui tourne : on voit son extrémité comme un cercle. Mais on ne peut pas percevoir la chose comme une ligne ou comme un cercle, à moins qu'on ne la considère plusieurs fois. Et il n'est pas possible que le sens externe la voie deux fois ; il la voit plutôt là où elle est. Cependant, lorsqu'elle s'imprime dans le sens commun et cesse avant que la forme ait disparu du sens commun, le sens externe la perçoit où elle est, et le sens commun la perçoit comme étant là où elle était en lui et comme étant là où elle est arrivée à lui ; donc il voit une ligne circulaire ou droite. Mais cela ne peut être attribué aucunement au sens externe. Quant à la faculté formatrice, elle perçoit les deux choses et le conçoit, bien que la chose ait disparu et se soit éloignée. »²⁰⁶

Le troisième sens externe est la faculté imaginative / cogitative [*mutakhayyila / mufakkira*]. Cette faculté s'appelle imaginative par rapport à l'âme animal et cogitative par rapport à l'âme humaine, elle est établie dans le ventricule moyen du cerveau, auprès du ver. Sa fonction [*sha'nuha*] est de composer [*tarkibu*] certaines des choses qui sont dans l'imagination [*khayâl*] avec les autres et de séparer [*tafsilu*]

²⁰⁴ KN, p. 30-31.

²⁰⁵ Ibid., p. 31.

²⁰⁶ Ibid., p. 31.

certaines des autres à la volonté [*bi-hasb al-irâda*].²⁰⁷ Ainsi, Avicenne distingue en l'animal deux sortes de faculté d'imagination : une (*musawwira*) qui est retentive, conserve les images ; et l'autre (*mutakhayyila*) qui est créatrice, fait des compositions et des séparations entre les images venants des sensibles.

Avicenne distingue en nous aussi une faculté perceptrice interne qui portent sur les idées : « Puis nous portons parfois un jugement sur les choses sensibles par des idées que nous ne percevons point par les sens, soit parce que dans leurs natures elles ne sont aucunement sensibles, soit parce qu'elles sont sensibles mais que nous ne les sentons pas au moment du jugement ». ²⁰⁸ Ces choses comme la méchanceté ou l'aversion, l'âme animale les perçoit, tandis que le sens externe ne pourrait jamais les percevoir. La faculté, qui perçoit ces idées, est la faculté estimative [*al-quwwa al-wahmiyya*]. Elle se situe dans l'extrémité du ventricule moyen du cerveau et perçoit les idées non sensibles [*al-ma'ânî al-ghayr al-mahsûsa al-mawjûda*] qui se trouvent dans les choses sensibles particulières [*fî-l-mahsûsât al-juz'iyya*]. C'est la faculté qui se trouve par exemple chez la brebis, lorsqu'elle juge que l'on doit fuir le loup et avoir de la bienveillance pour l'agneau.²⁰⁹ Ce jugement de la faculté estimative consiste aussi à la composition et à la séparation des choses imaginatives [*mutakhayyelât*].

La dernière faculté interne est la faculté qui conserve et se souvient [*al-hâfiza al-zâkira*]. Elle est la faculté établie dans le ventricule postérieur du cerveau, elle conserve [*yahfizu*] ce que la faculté estimative a perçu des idées non sensibles. Elle aussi est une faculté rétentive comme la faculté d'imagination [*khayâl*]. Avicenne explique ainsi la relation entre ces différents sens internes : « Le rapport [*nisba*] de la faculté qui conserve avec la faculté estimative, est comme la faculté appelée imagination avec le sens commun, et le rapport de l'estimative avec les idées est comme le rapport de l'imagination avec les formes sensibles. »²¹⁰

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 117.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

2.7. L'âme humaine

Pour Avicenne, les facultés de l'âme raisonnable humaine [*al-nafs al-nâtiqa al-insâniyya*] se divisent en deux grands titres : une faculté agissante [*quwwa 'âmila*] et une faculté connaissante [*quwwa 'âlima*]. Toutes ces deux facultés s'appellent intelligence [*aql*], mais cette nomination est seulement par homonymie [*bi-ishtirâk al-ism*] ou par équivocité [*tashâbaha*].²¹¹ Avicenne définit la faculté agissante comme « un principe mouvant le corps de l'homme [*mabda muharrik li-badan al-insân*] vers les actes particuliers propres [*al-'afâil al-juz'iyya al-khâssa*], par l'évidence intellectuelle [*bi-l-ru'ya*], selon ce qu'exigent des opinions [*'ârâ*] appartenant conventionnellement à ceux-ci, leur étant propres [*takhassuhâ istilâhiyya*]. »²¹²

Selon Avicenne, nous pouvons parler de trois relations [*i'tibâr*] de la faculté agissante de l'homme : elle a une relation, avec la faculté appétitive, avec la faculté imaginative et estimative, et enfin avec elle-même.²¹³ De sa relation avec la faculté appétitive proviennent les dispositions [*hay'ât*] qui sont propre à l'homme : comme la honte, la pudeur, le rire, etc. Sa relation avec la faculté imaginative et estimative lui amène à découvrir [*istinbât*] la conduite des choses qui sont générables et corruptibles [*al-kâina al-fâsida*] ainsi que les arts humains [*al-sana'ât al-insâniyya*]. Dans un dernier temps, la relation de la faculté agissante avec elle-même est là où naissent les opinions [*arâ'*] liées aux actions ; comme l'opinion que le mensonge est détestable. Ces opinions sont dues à l'intelligence pratique et l'intelligence spéculative.

Pour Avicenne, cette faculté agissante doit dominer toutes les autres facultés du corps comme la faculté selon les normes d'une autre faculté qui est la faculté spéculative.²¹⁴ C'est ainsi qu'elle devrait acquérir les habitudes morales [*akhlâq*] qui sont bonnes en elles-mêmes. Il ne faut pas que les habitudes morales soient affectées par les facultés corporelles. En effet, l'âme humaine possède deux faces [*wajhayn*] : une face inférieure, qui est vers le corps et une face supérieure, qui est vers les

²¹¹ *Ibid.*, p. 31.

²¹² *Ibid.*, p. 31.

²¹³ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

principes suprêmes [*al-mabâdî al-‘âliyya*]. Du côté inférieur [*al-jiha al-sufliyya*], naissent les habitudes morales et du côté supérieur [*al-jiha al-fawqâniyya*], naissent les sciences [*‘ulûm*].²¹⁵

Quant à la faculté spéculative [*al-quwwa al-nazariyya*], elle reçoit l’impression [*tuntabi’*] des formes universelles abstraites de la matière [*al-suwar al-kulliyya al-mujarrada ‘an al-mâdda*].²¹⁶ Si les formes sont abstraites par leur essence [*bizâtiha*], leur réception sera plus facile, et si elles ne sont pas abstraites, la faculté spéculative abstrairait jusqu’à ce qu’il ne reste en ces formes rien que des rapports [*‘alâiq*] avec la matière.

La relation de la faculté spéculative avec les formes sont diverses, car elle les reçoit tantôt en puissance [*bi-l-quwwa*], tantôt en acte [*bi-l-fi’l*]. Les différents rapports se situant entre la puissance et l’acte, définissent aussi la nature de la faculté spéculative.

Pour comprendre ces différents rapports entre la puissance et l’acte, il faudrait savoir tout d’abord que la puissance se dit en trois sens selon ce qui est antérieur et postérieur [*bi-l-taqdîm wa-l-ta’khîr*].²¹⁷ Ces trois sens sont :

1. L’aptitude absolue [*al-isti’dâd al-mutlaq*] de laquelle ne sort [*kharaja minhu*] rien en acte ; comme la faculté d’écrire de l’enfant [*ka quwwa al-tifl ‘alâ al-kitâba*]. Cette puissance s’appelle la puissance absolue et matérielle [*quwwa mutlaqa wa-l-hayûlaniyya*].

2. L’aptitude lorsque, pour la chose, ne se réalise que ce par quoi il lui est possible de parvenir à acquérir l’action [*iktisâb al-fi’l*] sans intermédiaire [*bilâ wâsita*] ; comme la faculté du jeune garçon [*sabiyy*] qui a grandi et qui a, pour écrire, connu [*‘arafa*] l’encrier, le roseau et les éléments de lettres. Cette sorte de puissance s’appelle la puissance possible [*quwwa mumkina*].

²¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 33-34

3. L'aptitude lorsqu'elle a été parachevée [*tamma*] par l'instrument [*bi-l-'âla*], avec l'instrument commence la perfection de l'aptitude [*kamâl al-isti'dâd*], afin qu'elle puisse agir quand elle veut [*shâ'a*], sans avoir besoin de l'acquisition [*bilâ hâja al-iktisâb*] ; comme la faculté du scribe [*kâtib*] parfait en l'art, lorsqu'il n'écrit pas. Cette dernière sorte de puissance s'appelle la perfection de la puissance [*kamâl al-quwwa*].

La faculté spéculative a un rapport à l'égard des formes abstraites. Cela veut signifier que le rapport de l'intellect aux intelligibles est de trois sortes, suivant les différentes sortes des puissances. Lorsqu'elle est dans le rapport de ce qui est en puissance absolue, c'est là où cette faculté n'a pas encore reçu une perfection, on l'appelle « intelligence matérielle » [*'aql hayûlaniyy*].²¹⁸ Cet intellect se trouve dans chaque individu de l'espèce [*li kull shakhs min an-naw*], et elle est comme la matière première [*al-hayûlâ al-'ûlâ*] qui n'a pas de forme mais qui est le sujet [*mawdu'*] pour recevoir toute forme.

Parfois le rapport de la faculté spéculative est comme le deuxième sens de la puissance à l'égard des formes. Ce rapport consiste en la sortie à l'acte des intelligibles premiers [*al-ma'qûlât al-'ûlâ*] dans la puissance matérielle desquels et par lesquels on arrive aux intelligibles secondaires [*al-ma'qûlât al-sâniyya*]. Avicenne explique les intelligibles premiers ainsi : « j'entends par l'intelligibles premiers, les prémisses [*al-muqaddimât*] auxquelles l'assentiment [*tasdîq*] n'est donné ni par acquisition, ni parce que celui qui y adhère [*al-musaddiq*] sent [*yash'uru*] qu'il peut s'abstenir d'y adhérer un seul instant, comme notre croyance [*'i'tiqâduna*] que le tout [*al-kull*] est plus grand que la partie [*al-juzz*], et que les choses égales à une seule chose en elle-même sont égales entre elles »²¹⁹. Ici, l'intelligence matérielle a seulement la puissance de l'idée [*ma'na*] de ce qui est en acte et cette intelligence s'appelle « intelligence habitus » [*'aql bi-l-malaka*].

Un autre rapport, que la faculté spéculative a par rapport aux formes, est le rapport de ce qui est en puissance en relation avec la perfection. Dans cette puissance, les formes intelligibles acquises sont mises en acte après les intelligibles premiers, sans que l'intelligence habitus les considère et retourne vers elles en acte.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

C'est plutôt comme si elles étaient emmagasinées [*makhzûna*] en elle ; quand elle le souhaite, elle considère ces formes en acte ; ainsi elle les connaît et connaît qu'elle les a déjà connues.²²⁰ Cela est appelé « intelligence en acte » [*'aql bi-l-fi'l*] car elle peut connaître quand elle le désire, sans besoin d'une acquisition.

Par la suite, Avicenne explique qu'il y a un autre rapport, celui du rapport avec l'acte absolu [*bi-l-fi'l al-mutlaq*]. « Il consiste en cela, que la forme intelligible est présente en l'intelligence, en tant que celle-ci la considère en acte ; donc elle la connaît en acte et connaît qu'elle la connaît en acte. Ce qui est alors venu à l'acte en elle, on l'appelle « intelligence acquise » [*'aql al-mustafâd*] ».²²¹ Pourquoi l'appelle-t-on « acquis » ? Parce que, selon Avicenne, l'intelligence en puissance ne passe jamais à l'acte [*yakhruju ilâ-l-fi'l*], ce n'est qu'à cause d'une intelligence qui est toujours en acte qu'Avicenne appellera « intelligence agent » [*'aql fa'âl*]. Lorsque l'intelligence en puissance se joint [*ittasala*] à l'intelligence agent que l'espèce des formes acquises de l'extérieur [*min khârij*], s'imprime en elle.

2.8. La sensation et la perception

Pour Avicenne, la sensibilité joue un rôle important dans l'appréhension de la connaissance, car toute notre connaissance en dépend, puisque l'âme sans la sensibilité est comme un *tabula rasa*, comme le montre sa compréhension de l'intelligence matérielle définie comme la matière première dans le chapitre précédent. C'est pourquoi Avicenne définit la sensibilité comme un éclaireur [*talî'a*] de l'âme²²². Nous voudrions exposer maintenant quelle est la relation de la sensibilité avec notre connaissance, en essayant d'expliquer ce que sont la sensation et la perception. Nous pouvons dire qu'Avicenne s'écarte d'Aristote dans la distinction qu'il fait entre la sensation [*ihsâs*] et la perception [*idrâk*] et dans un même temps à travers ce qu'il les réunit. Nous avons vu que chez Aristote, il y avait une différence entre la sensation et l'intellection, il posa une division dans l'âme entre la partie sensitive [*aisthetikon*] et intellectuelle [*noetikon*]. D'une manière similaire, Avicenne le suivra, mais avec certaines nuances : il parle de la sensation [*ihsâs*], de la

²²⁰ Ibid., p. 34.

²²¹ Ibid., p. 34.

²²² Ibid., p. 47.

perception [*idrâk*] et de la conception ou perception intellectuelle [*ta'aqqul*]. Ainsi, il y a trois moments qui mènent à la connaissance. Disons que pour le moment, cet écart tient son origine dans la distinction que fait Avicenne entre les sens intérieurs et extérieurs et dans sa thèse que la perception ne suffit pas pour saisir l'universel ; essayons de montrer en quoi consiste-t-il.

Pour Avicenne, la perception, qui est plus générale [*a'amm*] que le sens,²²³ est la saisie [*akhz*] de la forme [*sûra*] de l'objet perçu [*mudrik*], et cela ce fait par l'abstraction [*tajrid*]. Mais il y a diverses sortes de l'abstraction [*asnâf al-tajrîd*] et leurs degrés [*marâtib*] sont divers aussi.²²⁴ Les différents sens internes (soit la faculté imaginative, estimative) abstraient la forme de la matière en différents degrés.

La sensation est une sorte d'abstraction aussi, mais le sens saisit la forme avec ses caractères adjoints [*lawâhiq*]. De plus, il est obligé de saisir la forme selon un rapport avec la matière, car « de la matière, le sens n'abstrait pas la forme par une abstraction parfaite, mais a besoin de l'existence de la matière pour que cette forme fût existante pour lui »²²⁵.

Nous voyons que la sensation aussi est la réception de la forme de la chose, abstraite de la matière de la chose, ainsi que la perception. Est-ce donc seulement une différence de degré qui est entre la sensation et la perception ? D'après ce qu'écrit Avicenne, l'imagination et la faculté estimative sont des puissances de perception qui sont meilleures en l'abstraction. « L'imagination saisit la forme en rompant d'une manière parfaite la connexion entre celle-ci et la matière ; elle ne l'abstrait toutefois pas des caractères adjoints à la matière »²²⁶. Dans cette faculté la forme n'a pas besoin de l'existence de sa matière pour survivre dans l'âme, même si la chose est éloignée de la sensation, l'imagination peut retenir la forme. Ainsi, la faculté d'imagination est plus intense [*ashadd*] dans l'abstraction par rapport à la sensation, mais la forme reste toujours selon la mesure de la forme sensible [*'alâ hasb al-sûra al-mahsûsa*], c'est-à-dire selon la détermination d'une certaine quantité [*taqdîr*], qualité [*takayyif*] et position [*wad'*]. « Car l'homme imaginé [*al-insân al-*

²²³ *Ibid.*, p. 46.

²²⁴ *Ibid.*, p. 40.

²²⁵ *Ibid.*, p. 41.

²²⁶ *Ibid.*, p. 41.

mutakhayyal] est comme un [*ka-wâhid*] parmi les hommes, mais il est admissible qu'il y ait des hommes existant comme imaginés, sans être, à la manière de ce que représente le phantasme relatif à cet homme. »

« Quant à la faculté estimative, elle dépasse un peu les limites de ce degré dans l'action d'abstraire, puisqu'elle atteint les idées [*al-ma'âni*] qui, dans leur essence [*fî zâtîha*] ne sont pas matérielles »²²⁷. L'estimative perçoit les intentions, comme le bien et le mal, et il est clair que ces choses ne sont pas matérielles. L'abstraction ici est donc plus forte et plus proche de la simplicité [*al-basâta*] mais la forme reste toujours imparfaitement abstraite, car cette faculté saisit la forme comme particulière [*juz'î*], dépendante d'une forme sensible entourée des caractères adjoints à la matière.²²⁸

Jusque-là, la différence entre la sensation et la perception semble être seulement une différence de degré d'abstraction pour séparer les liens avec le matériel. Mais nous comprenons à travers Avicenne, qu'il y a une autre faculté dans laquelle les formes sont parfaitement affranchies de leurs liens matériels : c'est la perception intellectuelle. Ici, la forme est abstraite à tel point que la forme est perçue comme *l'universel*. Dans l'abstraction parfaite par la faculté intellectuelle, la forme est saisie comme l'universel : « la faculté abstrait la forme de la matière et simultanément, des caractères adjoints à la matière, et la saisit d'une manière dépouillée, de sorte qu'elle devient, par exemple, comme l'homme que l'on donne pour prédicat à plusieurs, et qu'elle saisit ce qui est multiple comme une nature une, et la sépare de toute quantité et qualité, de lieu et de positions matériels. »²²⁹ L'exemple que donne Avicenne pour cette forme parfaitement abstraite est la forme humaine ou la quiddité humaine [*al-sûra al-insâniyya wa-l-mâhiyya al-insâniyya*]. C'est une nature [*tabî'a*] à laquelle participent [*tashtarik*] tous les individus de l'espèce [*ashkhâs al-naw' kullahâ*], mais elle est une chose qui se situe dans tel ou tel individu ; elle est multiple mais non du côté de sa nature humaine.²³⁰ Puisque cette forme est toute à fait abstraite de la matière, elle peut être saisie par une chose qui n'est pas corporelle : l'intellect [*aql*]. C'est ainsi que distingue Avicenne la

²²⁷ *Ibid.*, p. 42.

²²⁸ *Ibid.*, p. 42.

²²⁹ *Ibid.*, p. 42.

²³⁰ *Ibid.*, p. 40.

perception de ce qui porte le jugement sensible [*idrâk al-hâkim al-hissî*], le jugement imaginatif [*idrâk al-hâkim al-khayâlî*], le jugement estimatif [*idrâk al-hâkim al-wahmî*] et le jugement intellectuel [*idrâk al-hâkim al-aqlî*].

Avicenne attribue l'acte de cet intellect à l'âme et il différencie « sentir » du « sentir dans l'âme ». « Lorsqu'on dit : j'ai senti la chose extrinsèque [*ihsastu al-shay' al-khârijiyy*], l'idée [*ma'nâ*], semble-t-il, est autre que l'idée de : j'ai senti dans l'âme [*ihsastu fî-l-nafs*] »²³¹. Ce qui rend possible cette distinction est la distinction qu'il fait entre le senti premier [*al-mahsûs al-awwal*] / le senti extrinsèque [*khârij*] ou le senti éloigné [*al-mahsus al-ba'id*] et le senti proche [*al-mahsûs al-qarîb*]. En effet, Avicenne fait une distinction entre la représentation dans le sens et la représentation dans l'âme par les sens. Le premier senti est en vérité ce qui s'est imprimé [*artasima*] dans l'organe du sens [*al-âla al-hiss*], alors que le senti proche est ce par quoi ce qui sent est formé de la forme du senti.²³² « Car lorsqu'on dit : j'ai senti la chose extrinsèque, l'idée est que sa forme s'est représentée [*tamassalat*] dans mon sens [*fî hissî*] ; mais l'idée de : j'ai senti dans l'âme [*fî-l-nafs*], est que la forme elle-même [*al-sûra nafsuha*] s'est représentée dans mon âme. »²³³ Ainsi, se présentent deux couches : la première étant une réception de la forme qui vient du corporel par une sorte de passion ; la deuxième couche étant la représentation de cette forme « elle-même » dans l'âme sans aucun caractères corporels.

« Ce qui sent est formé [*yutasawwaru bih*] par la forme. Ce qui voit [*mabsir*] est comme l'objet vu [*mabsar*], en puissance ; de même l'objet touché, l'objet goûté, etc. »²³⁴ Pour Avicenne, comme pour Aristote, la sensation est une passion [*infî 'âl*], c'est la réception de la forme du sensible par les sens ; ce qui sent [*hâss*] en acte est comme le senti [*mahsûs*] en acte et ce qui sent en puissance est comme le sensible [*mahsûs*] en puissance. Mais Avicenne y ajoute une deuxième couche : la couche du senti proche et du senti éloigné. Le senti proche qui est la représentation dans l'âme est la sensation de l'essence et non la chose, ce n'est pas la neige qui est sentie en vérité, c'est l'essence de la neige qui est un produit de la sensation de l'âme elle-même. Avicenne l'explique : « d'une certaine manière, ce qui sent, sent soi-même

²³¹ *Ibid.*, p. 43.

²³² *Ibid.*, p. 43 et 46.

²³³ *Ibid.*, p. 43.

²³⁴ *Ibid.*, p. 43.

[*zâtihâ*] et non le corps senti »²³⁵. En ce stade de la sensation dans l'âme, il n'y a pas d'intermédiaire entre la forme (le senti) et le formé (ce qui sent) : « Donc elle est sentie elle-même, et non la neige, elle est sentie elle-même et non le froid, lorsque nous voulons dire le plus proche de la sensation, en qui il n'y a pas d'intermédiaire [*lâ wâsita fîhî*] »²³⁶.

La sensation *par les sens* est une passion, donc une sorte de mouvement mais quant à la sensation *dans l'âme* c'est plutôt un perfectionnement : « Venue du senti, la passion de ce qui sent ne se fait pas par le moyen du mouvement, car il n'y a pas là altération [*taghayyur*], d'un contraire [*zidd*] en un autre contraire ; elle est plutôt un perfectionnement [*istikmâl*], je veux dire une perfection [*kamâl*] qui ayant été en puissance, est déjà devenue en acte. »²³⁷ Cette différence, entre la sensation par les sens et la sensation dans l'âme, est un écart de la perspective aristotélicienne.

Ainsi, nous comprenons que la question de la relation de la sensation et la perception est une différence de nature que de degré. Car nous avons vu que la sensation est la sensation du sensible (ou la privation du sensible) par le sens mais la perception est une perception sans que le sens [*hâssa*] lui appartienne : « car la perception n'est pas une couleur que l'on voit, ni un son que l'on entend ; cependant elle ne perçoit cela que par l'action intellectuelle et par l'estimative [...] de la disposition des deux [*hâlihuma*]. »²³⁸ Enfin, la perception et la sensation sont d'une certaine manière interdépendantes, mais dans la perception, il n'y a plus le rôle du sens ou de l'organe sensoriel [*hâssa*]. La perfection est plutôt un perfectionnement dans l'âme qui est capable de recevoir la forme elle-même, sans mélange corporel. En effet, il y a la sensation, mais il faut que cette sensation soit appréhendée consciemment par la perception. Nous pouvons dire que chez Avicenne, la sensation ne se sent pas sans l'interférence de l'âme et Avicenne appelle ce processus, de « rendre la sensation consciente », la perception. Car la sensation et la perception sont toutes les deux la réception de la forme, mais connaître la chose ne veut pas dire recevoir sa forme en tant que *particulière* comme ce qui passe dans la sensation mais il faut aller plus loin que la sensation et arriver à la forme saisie comme *l'universel*.

²³⁵ *Ibid.*, p. 46.

²³⁶ *Ibid.*, p. 46.

²³⁷ *Ibid.*, p. 46.

²³⁸ *Ibid.*, p. 46.

Entre outre, Avicenne explique comment l'âme humaine est servie par les sens [*intafa'a*], comment les facultés animales aident l'âme raisonnable dans la connaissance des choses particulières. Dans l'âme se passent quatre processus concernant les choses particulières. « Des choses particulières, viennent à l'existence pour l'âme quatre choses, dont l'une est l'abstraction [ou extraction²³⁹] par l'esprit [*intizâ' al-zihn*], des universels incomplexes [*al-kulliyyât al-mufrada*] tirés des choses particulières [*min al-juz' iyyât*] en abstrayant leurs idées [*'alâ sabîl tajrîd li-ma'ânîhâ*] de la matière [*'an al-mâdda*], des rapports avec la matière [*wa 'alâiq al-mâdda*], des caractères adjoint de la matière [*wa lawâhiqihâ*], eu égard à ce qui est commun [*murâ'a al-mushtarak fîhi*], à ce qui diffère de lui [*wa-l-mutabâyin bihi*], à ce dont l'être est essentiel [*wa-l-zâtiyy wujûdihî*], et à ce dont l'être est accidentel [*wa-l-'araziyy wujûdihî*]. »²⁴⁰ De cette opération de l'abstraction résultent pour l'âme les principes de la conception [*mabâdî' al-tasawwur*] et ce processus se fait en utilisant l'imagination [*al-khayâl*] et l'estimative [*al-wahm*].

La deuxième utilisation des sens par l'âme nous donne la négation et l'affirmation. « La deuxième a lieu par le fait que l'âme établit des rapports [*munâsabât*] entre ces universels incomplexes [*al-kulliyyât al-mufrada*], en manière de négation [*salb*] ou d'affirmation [*ijâb*]. Donc tant qu'en ces universels incomplexes, par une négation ou une affirmation, la composition [*ta'lif*] existe première [*awwaliyyan*], évidente [*bayyinan*] par elle-même [*bi-nafsihi*], (l'âme) la saisit [*akhazahu*], mais tant qu'il n'en est pas ainsi, elle y renonce [*tarakahu*] jusqu'à la rencontre [*musâdafa*] du moyen terme [*al-wâsita*]. »²⁴¹

« La troisième est la mise en acte [*tahsîl*] des prémisses expérimentales [*al-muqaddimât al-tajrubiyya*], qui consiste à trouver par le sens un prédicat [*mahmûlan*] conséquent du jugement [*lâzim al-hukm*], relatif à un sujet [*mawdu'*]. »²⁴² Ainsi, suivant la troisième manière, l'âme trouve un prédicat qui sera le porteur nécessaire de son jugement suite aux sensations.

²³⁹ Nous suggérons le mot *extraction* au lieu d'*abstraction* qu'a utilisé Jan Bakos dans sa traduction.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 157.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

²⁴² *Ibid.*, p. 157.

Ce jugement se fait à travers l'une des manières suivantes :

- i. par une affirmation [*ijâb*] ou par une négation [*salb*],
- ii. par conditionné [*tâlî*], affirmé [*mujab*] ou nié [*maslub*] par la jonction [*ittisâl*]
- iii. par conditionné affirmé ou nié par l'opposition [*'inâd*].

Mais ce type de jugement est de l'existence constante, la relation, entre le prédicat et le sujet, est suivie par l'âme selon leur nature ; la nature [*tabî'a*] du conditionné [*tâlî*] nécessitant [*talzimu*] l'antécédant [*muqaddam*] ou s'opposant [*tanafîhu*] par essence [*lizâtihi*] et non pas à cause d'un certain accord établie ou due au hasard [*lâ bi'l-ittifâq*].²⁴³ C'est pour cela qu'Avicenne le dénomme comme croyance [*i'tiqâd*] qui résulte du sens [*hiss*] et du raisonnement [*qiyâs*].

Dans un quatrième temps, vient « les témoignages [*akhbâr*] auxquels l'assentiment [*tasdîq*] fut donné en raison de l'intensité [*shidda*] de la transmission [*tawâtur*]. »²⁴⁴ C'est ainsi que le sens donne aussi les témoignages par lesquels l'âme en tire conséquence et arrive à une sorte de jugement selon l'intensité de la transmission de ces témoignages.

Ces quatre différentes façons d'utilisation des sens sont les différentes manières suivant lesquelles l'âme s'aide du corps pour arriver à un jugement. Selon Avicenne, toute science [*ilm*] se divise en deux : la conception [*tasawwur*] qui ne requiert pas un effort de réflexion [*fikra*] et l'assentiment [*tasdîq*] qui résulte d'une réflexion.²⁴⁵ « Donc l'âme humaine s'aide du corps pour mettre en acte ces principes de la conception et de l'assentiment. Ensuite, lorsqu'elle les a mis en acte, elle retourne à elle-même [*ilâ zâtiḥâ*]. »²⁴⁶ Nous savons que l'âme a deux aspects, une qui tend vers le corps tandis que l'autre tend vers les principes suprêmes. Après avoir été instruit par les sens, donc par la corporéité, l'âme retourne à son essence qui est son propre lieu et qui ne contient pas de corporel.

²⁴³ *Ibid.*, p. 157.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 158.

²⁴⁵ *Burhan*, p. 1.

²⁴⁶ *KN*, p. 158.

2.9. Jugement spéculatif, jugement pratique et l'âme

Nous avons constaté que chez Avicenne l'homme possède une faculté spéculative : l'intelligence spéculative [*aql nazari*], et une faculté concernant le domaine pratique : l'intelligence pratique [*aql 'amalî*]. L'intelligence spéculative porte sur les opinions universelles [*al-âra' al-kulliyya*], elle a pour objet le nécessaire [*al-wâjib*], l'impossible [*al-mumtani'*] et le possible [*al-mumkin*]. Selon Avicenne, cette faculté est la plus propre de l'homme : « Et des propriétés, la plus propre à l'homme [*akhass al-khawâss*] est la conception des idées universelles, intelligibles, séparées de la matière [*tasawwur al-ma'ânî al-kulliyya al-'aqliyya al-mujarrada 'an al-mâdda*] à toute façon d'abstraire »²⁴⁷. Cette faculté que possède seule l'âme humaine part des choses connues vraies [*al-ma'lûmât al-haqîqiyya*] pour arriver à la connaissance des choses inconnues [*ma'rifa al-majhûlât*] par assentiment [*tasdîq*] et par conception [*tasawwur*].

L'autre faculté, qui s'appelle intelligence pratique [*aql amalî*], a pour objet le bien [*al-khayr*] et le mal [*al-sharr*] dans les choses particulières [*al-juz'iyyât*]. Elle appartient au sens propre à la réflexion [*al-ru'ya*] sur les choses particulières, sur ce qu'il faut faire ou omettre, elle a pour objet le vilain [*al-qabîh*], le beau [*al-jamîl*] et le permis [*al-mubâh*]. Cette seconde faculté est le commencement de l'action humaine, car suite à son jugement vient le mouvement : « Lorsque cette faculté a jugé, à son jugement [*hukmuhâ*] fait suite le mouvement de la faculté délibérative [*haraka al-quwwa al-ijma'iyya*] de mouvoir le corps [*tahrîk al-badan*] »²⁴⁸.

Avicenne nous explique que ces deux facultés ont des principes différents : « Les principes [*al-mabâdî'*] de la première faculté viennent des premières prémisses [*al-muqaddimât al-awwaliyya*], tandis que les principes de la seconde viennent des choses connues [*al-mashhûrât*], des opinions reçues [*al-maqbûlât*] et des choses présumées [*al-maznûnât*] ».²⁴⁹ Cela veut dire qu'il y aussi la différence dans les manières de déduction de ces deux facultés ; ils partent des différents sortes de prémisses, donc arrivent des fois aux différentes conclusions. Car les prémisses acceptés pour l'un, ne valent point pour l'autre. Mais les deux facultés ont une

²⁴⁷ Ibid., p. 146.

²⁴⁸ Ibid., p. 147.

²⁴⁹ Ibid., p. 147.

propriété commune : chacune a une idée reçue [*ra'y*] et une connaissance présumée [*zann*]. Mais que peut-on comprendre de l'idée reçue et de la connaissance présumée ? Pour Avicenne : « l'idée reçue est la croyance au moyen de laquelle se fait un énoncé décisif [*huwa al-i'tiqâd al-majzûm bih*], tandis que la connaissance présumé est la croyance vers laquelle on incline avec la licence du second extrême [*al-i'tiqâd al-mumayyil ilayh ma'a tajwîz al-taraf al-sânî*]. »²⁵⁰ Nous voyons que toutes les deux sont les croyances, mais Avicenne nous évoque qu'il ne faut pas être sûr que chaque croyance est la même : « il n'existe pas que quiconque pense a déjà cru [*laysa man kull zanna faqad i'taqada*]; de même qu'il n'existe pas que quiconque a perçu par les sens, a déjà connu [*kamâ laysa kull man ahassa faqad aqala*] ; ou qui a imaginé a déjà pensé, ou cru ou vu [*aw man takhayyala faqad zanna aw i'taqada aw râ'a*]. »²⁵¹ A partir de là, Avicenne résulte qu'il doit y avoir différents juges pour différentes croyances : « Dans l'homme, il y a un juge pour les sens [*hâkim hissî*], un juge du domaine de la saisie imaginative pour l'estimative [*hâkim min bab al-takhayyul wahmî*], un juge spéculatif [*hâkim nazarî*] et un juge pratique [*hâkim amalî*]. »²⁵²

Une importante différence entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique est que la spéculative a toujours besoin du corps pour agir, alors que la spéculative n'en est pas dépendante : « L'intelligence pratique a, dans toutes ses actions, besoin du corps et des facultés corporelles. Mais quant à l'intelligence spéculative, elle a un certain besoin du corps et ses facultés, cependant pas toujours et pas à tout point de vue. Au contraire elle se suffit à elle-même ».²⁵³

Pourtant Avicenne déclare que ces deux principales facultés ne sont pas l'âme. Nous ne pouvons pas appeler l'âme pour l'un ni pour l'autre. L'âme pour Avicenne est toute autre de ces facultés spéculative ou pratique : l'âme est ce qui possède ces facultés [*huwa shay' allazî lehu hâzihi-l-quwwâ*] en tant que substance séparée [*jawhar munfarid*].²⁵⁴

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 147.

²⁵² *Ibid.*, p. 147.

²⁵³ *Ibid.*, p. 147.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 148.

2.10. L'âme et le corps

Pourquoi Avicenne n'attribue-t-il pas les *fonctions* de l'intelligence spéculative ou pratique à l'âme ? Pourquoi ne définit-il pas dans l'âme, une partie séparable comme le fait Aristote, mais accepte l'âme comme une substance séparée ? La réponse en effet se trouve dans sa compréhension de la relation de l'âme et du corps, ainsi que de la nature des intelligibles et dans la cosmologie d'Avicenne que nous allons expliquer plus loin²⁵⁵.

Pour le moment, essayons d'expliquer la distinction entre l'âme et le corps. Nous avons parlé que la perception chez Avicenne était une sorte de réception des formes dans l'âme par voie d'abstraction. Parallèlement, nous avons expliqué comment la forme sensible est saisie par les facultés sensibles de l'âme, tout d'abord par les sens extérieurs puis intérieurs. Mais la réception des formes intelligibles n'est pas atteinte de la même manière, car l'âme humaine ne peut recevoir les formes intelligibles que par une jonction avec une intelligence qui inclut toutes les formes intelligibles, c'est-à-dire par une jonction [*ittisâl*] avec l'intelligence en acte [*aql fa'âl*].

Pour Avicenne : « la substance qui est le réceptacle [*mahall*] des intelligibles, n'est pas un corps [*laysa bi-jism*] et qu'elle ne subsiste pas par un corps [*lâ qâim bi-jism*] en tant qu'elle est, de quelque manière, faculté en lui [*quwwa fîhi*] ou forme de ce corps [*sûra lah*]. Car si le réceptacle des intelligibles était un corps ou une certaine grandeur [*miqdâr*], ou bien la forme intellectuelle [*al-sûra al-ma'qûla*] en prendrait pour réceptacle une chose unique indivisible [*shay'an wahdâniyyan ghayr munqasim*], ou bien n'en prendrait pour réceptacle qu'une chose divisible [*shay'an munqasiman*]. »²⁵⁶ Aucun des deux cas n'est ici possible, parce que dans la première hypothèse, une chose qui ne se divise pas du corps, devrait être une extrémité punctiforme [*taraf nuqtiyy*] et il est impossible que le réceptacle de la forme soit une extrémité indivisible comme le point.²⁵⁷ Dans la deuxième hypothèse, on arriverait au point que la forme intellectuelle soit divisée en parties, mais cela est absurde puisqu'elle est simple. De ces deux *reductio ad absurdum*, Avicenne conclut qu'il est

²⁵⁵ Cf. Le chapitre *L'intellection et l'intellect agent* de notre travail.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 148-149.

²⁵⁷ Pour les preuves de ces deux hypothèses en détail, cf. *Ibid.*, p. 149-150.

illégitime de penser que le réceptacle des formes intelligibles soit corporel ou une faculté dans un corps.

Une autre preuve, pour le fait que celui qui reçoit les intelligibles n'a pas de relation avec le corps, est qu'il n'a pas d'organe : « Si la faculté intellectuelle [*al-quwwa al-aqliyya*] connaissait par l'organe corporel [*bi-l-âlat-al-jasadâniyya*] , de sorte que sa propre action ne se parferait [*yastatimm*] que par l'emploi de cet organe corporel, il faudrait qu'elle ne connût [*ta'qilu*] pas son essence [*zâtuhâ*], et qu'elle ne connût pas l'organe, et qu'elle ne connût pas avoir connu [*aqalat*] ». ²⁵⁸ Avicenne nous rassure que la sensation et l'imagination veut dire la perception et la sensation d'une chose extérieure, car la perception et tout le processus de l'abstraction sont dus à quelque chose de corporel. « Le sens ne sent qu'une chose extérieure, mais ne sent pas soi-même, ni son organe, ni sa sensation [*ihsâs*]. » ²⁵⁹ S'il n'y a pas de corps sentant et s'il n'y a pas de corporel à être senti, il n'y a pas de sensation, car la sensation est une sorte de passion. Pourtant, la faculté intellectuelle n'a pas d'organe, car si elle avait un organe, cela l'obligerait à être sous les restrictions de corporéité. Tout ce qui est restreint à percevoir par l'organe, n'a pas la conscience, non plus son organe, non plus ce qu'il est en train de percevoir ; alors que dans la faculté intellectuelle, il n'y a rien entre elle et son essence. Le fait que la faculté intellectuelle n'a pas d'organe, la sauve de toute sorte de passion et instaure une sorte d'immédiateté.

Pour Avicenne, une attestation que la faculté intellectuelle n'a pas d'organe se trouve dans le fait que le mouvement fatigue les organes et affaiblit leur fonction, et que les choses fortes et difficiles à percevoir affaiblissent ou corrompent les organes. Mais ce n'est pas le cas pour la faculté intellectuelle. Avicenne suit le fil de pensée d'Aristote dans cette argumentation ²⁶⁰ : « parce que ces facultés sont pénétrés dans la passion causé par la chose difficile (à percevoir), comme est la disposition des sens, car les objets sentis difficilement et avec répétition le rendent faible et parfois l'ont corrompu, comme la lumière [excessive] pour la vue, et le tonnerre violent pour

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 153.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 154.

²⁶⁰ Comparer *DA*, 424a 28-32 ; 426a 30-426b 2.

l'ouïe et le sens lors de la perception du fort n'a pas la force de percevoir le faible ». ²⁶¹

De plus toutes les facultés corporelles s'affaiblissent avec l'âge, à partir de quarante ans selon Avicenne, alors que la faculté intellectuelle est forte le plus souvent qu'après cela. ²⁶² L'âge de la maturité généralement accepté –qui est de quarante ans– est pour Avicenne un signe que la faculté recevant les intelligibles est séparée du corporel et de la corporéité, dans ce qu'elle est protégée des effets de la vieillesse du corps.

Donc l'âme humaine est définie par Avicenne comme une substance séparée de la matière, sa propre action est de recevoir les intelligibles. Mais il y a une autre difficulté à résoudre : l'âme se trouve toujours avec le corps. Pourquoi l'âme est-elle obligée de se trouver avec le corps ? Avicenne défend l'idée que l'âme a deux actions : « elle a une action [*fî'l*] par rapport au corps [*bi-l-qiyâs ilâ badan*] c'est la conduite [*siyâsa*], et elle a une action par rapport à son essence et à ses principes [*bi-l-qiyâs ilâ zâtihî wa ilâ mabâdî'ihî*], c'est la perception par l'intelligence [*al-idrâk bi-l-'aql*] ». ²⁶³ Le propre de l'âme est l'intelligence quand elle s'incline vers son essence, mais son devoir de la conduite du corps apparaît seulement quand elle s'éloigne de son essence et quand elle va vers le corps. Pour Avicenne ces deux actions sont dans une divergence, il y a une tension entre les deux : « les deux s'opposent l'une à l'autre [*muta'ânidân*], résistent l'une à l'autre [*mutamâni'ân*], car lorsque la substance de l'âme s'occupe de l'une des deux, elle se détourne de l'autre » ²⁶⁴. Quand on réfléchit sur un intelligible [*tafakkur fî ma'qûl*], tous les autres occupations nous semblent inutiles. C'est comme s'il y avait une guerre entre les deux actions, l'aspect corporelle voudrait que l'âme s'incline vers les sens et l'aspect intellectuelle voudrait qu'elle s'incline vers son essence qui n'est pas corporelle. Avicenne énumère les occupations du côté corporel comme : « l'action de sentir [*al-ihsâs*], la saisie imaginative [*al-takhayyul*], les voluptés [*al-shahawât*] , la colère [*al-ghadab*] , la peur [*al-khawf*], le chagrin [*al-ghamm*], la joie [*al-farh*] et la douleur [*al-wajh*] ». ²⁶⁵ Bien qu'il apparaît une divergence entre ces deux côtés de l'âme,

²⁶¹ KN, p. 155.

²⁶² Ibid., p. 155.

²⁶³ Ibid., p. 156.

²⁶⁴ Ibid., p. 156.

²⁶⁵ Ibid., p. 156.

Avicenne défend que l'âme est une seule substance et il se dirige totalement vers une seule chose car son essence est intelligible : Toutes les autres propriétés citées comme la sensation ou l'imagination viennent à l'âme de la corporéité qui n'entre pas dans l'essence de l'âme.

Ainsi, Avicenne établit que l'âme n'est pas imprimée dans le corps et qu'elle ne subsiste pas à travers lui. Mais il nous reste à nous demander pourquoi l'âme se trouve avec un certain corps, particulièrement dans ce corps-ci et il faut questionner pourquoi elle s'occupe de ce corps. Qu'est-ce qui incite l'âme à diriger ce corps humain ? Avicenne le répond ainsi : « Il faut donc que l'appropriation de l'âme au corps [*ikhtisâsuhâ bihi*] se fasse suivant un mode [*'alâ sabîl*] exigé [*muqtazan*] par une disposition [*hay'a*] de l'âme, particulière [*juziyya*], qui attire [*jâziba*] vers l'occupation de conduire le corps particulier [*ilâ-l-ishtighâl bi-siyasa al-badan al-juz'iyy*] avec un soin essentiel [*bi-'inaya zâtiyya*] qui est propre au corps [*mukhtassa bihi*]. L'âme, par cette disposition, est devenue comme on la trouve accompagnée de l'existence de son corps propre [*ma'a wujûd badaniha al-khâss*] avec les dispositions du corps [*bi-hay'âtihi*] et sa complexion [*wa mizâjihi*]. »²⁶⁶ Ainsi, c'est une disposition de l'âme qui l'attire vers ce corps particulier, en tant qu'une sorte de séduction – si on peut le dire – à cause des dispositions du corps et de la complexion/mixtion de ce corps-ci.

Cette thèse avicennienne qui décrit la relation de l'âme et du corps avec une disposition de l'âme et du corps qui se séduisent, pourrait être comprise d'une manière plus claire si nous nous souvenons de la définition de l'âme chez Avicenne. En définissant l'âme en tant que parachèvement et en mettant l'accent sur le perfectionnement de l'âme, Avicenne définit la relation de l'âme et du corps comme une sorte d'interdépendance, non point au niveau substantiel mais au niveau de l'existence. L'âme est obligée d'utiliser le corps pour se parfaire, elle n'est pas existante avant le corps, bien qu'elle le quittera après avoir été arrivée au point de la perfection. Nous pourrions comprendre cette relation dans le chapitre suivant dans lequel l'individualisation des âmes est décrite.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 157.

2.11. L'individualisation des âmes

Bien que l'âme soit substance séparée, elle ne se trouve que *par* le corps humain, Avicenne en explique la raison : « les âmes humaines ne subsiste pas séparées des corps [*al-abdân*], qu'ensuite elles sont venues à l'existence dans le corps [*fî-l-badan*], parce que les âmes humaines s'accordent [*muttafiqa*] (entre elles) en l'espèce [*al-naw'*] et en l'idée [*al-ma'na*]. »²⁶⁷ Si les âmes avaient existées avant les corps humains, il faudrait que l'âme soit multiple, alors que les âmes ne se différencient pas en tant qu'âme. Pour Avicenne la multiplicité est due à deux choses : soit la multiplicité vient du côté de la quiddité [*mâhiya*] ou forme [*sûra*], soit du côté de l'élément [*'unsûr*] et de la matière multiple [*al-mâdda al-mutakassira*], à cause du lieu qui entoure, du temps qui est propre à chaque matière et des causes qui divisent la matière [*al-'ilal al-qâsima*].²⁶⁸ « Mais les âmes ne sont pas différentes entre elles par la quiddité ou par la forme, parce que leur forme est une ; donc elles ne diffèrent entre elles du côté de ce qui reçoit la quiddité [*qâbil al-mâhiya*] et de ce à quoi la quiddité est attribuée par l'appropriation [*wa-l-mansûb ilayh al-mâhiya bi-l-ikhtisâs*]. Et ceci est le corps. »²⁶⁹ C'est par la réceptivité du corps et des éléments, par leurs complexions [*mizâj*] qu'arrivent une balance proportionnée [*i'tidâl*] dont se génèrent les âmes. Et c'est cette multiplicité dans le corps qui rend chaque âme unique.

De plus, ce principe d'individualisation des âmes a une autre conséquence : l'individualisation [*tashakhkhûs*] des âmes est une chose qui *commence d'être* [*hâdisan*] ; les âmes ne sont pas éternelles, mais une fois générées elles ne cessent pas. « Leur commencement de l'être [*hudûs*] a lieu avec un corps. Donc alors il est juste que les âmes ne commencent d'être, lorsque commence d'être une matière corporelle propre à être employée par elles. »²⁷⁰ C'est ainsi que le corps qui commence d'être, devient le « royaume » [*mamlaka*] et l'instrument [*âla*] pour cette âme. Ainsi, le rôle du corps pour l'âme n'est pas négligeable ; c'est par ce corps-ci que l'âme se perfectionne. Les principes de la perfection qui attendent l'âme, elle les possède avec son propre corps.²⁷¹ Cette individualisation prend lieu selon une

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 158.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 158.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 159.

certaine proportion et des dispositions du corps, mais nous ne connaissons pas comment l'un convient à l'autre. Lorsque cette appropriation de l'âme à ce corps est atteinte, chez l'âme il apparaît une tendance [*nizâ*'] naturelle à s'occuper de ce corps, à se servir de lui, à se soucier de ses dispositions et à se laisser attirer vers lui.²⁷²

Pourtant il ne faut pas oublier que la relation entre l'âme et son corps n'est pas une relation d'empreinte, car l'âme humaine n'est pas imprimée dans la matière. « L'individualisation de l'âme se fait par leur réunion [*ijtimâ*'] bien que nous les ignorions. Et après qu'elle est individualisée, séparée, il n'est pas admissible qu'elle et l'autre âme deviennent numériquement une essence une. »²⁷³ Cela veut dire que, lorsque l'âme arrivent aux différentes perfections avec son propre corps, elle ne perdrait pas son individualité, même après s'être séparée de son corps.

En ce moment, on pourrait se questionner sur la signification de l'antériorité du corps par rapport à l'âme. Puisque le corps est antérieur à l'âme dans le temps, peut-on parler d'une relation de dépendance entre les deux ? Selon Avicenne, cette antériorité temporelle ne nous donne pas le droit de parler d'une dépendance ni par l'existence [*wujûd*] ni par l'essence [*zât*]. Les deux sont des substances et ne sont pas interdépendants. La substance de l'âme n'accepte pas la corruption, car « elle est une substance qui subsiste libre de la matière et des grandeurs ». ²⁷⁴ D'un autre côté, le corps se corrompt par l'altération [*taghayyur*] dans son mélange [*mizâj*] et dans sa composition [*tarkîb*]. L'âme ainsi ne dépend aucunement du corps et elle ne se corrompt pas avec la corruption du corps. La connexion entre l'âme et le corps n'est pas une relation d'impression [*intiba*'] mais « une sorte de liaison [*'alâqa*] par laquelle l'âme s'occupe du corps, de sorte que l'âme perçoit [*tash'uru*] par ce corps, et que le corps pâtit [*yanfa'ilu*] de cette âme ». ²⁷⁵

2.12. L'intellection et l'intellect agent [*al-aql al-fa'âl*]

Pour Avicenne le passage de puissance en acte passe par une cause [*sabab*] en acte. Ce principe est valable aussi pour l'âme humaine. L'homme se trouve comme

²⁷² Ibid., p. 159.

²⁷³ Ibid., p. 160.

²⁷⁴ Ibid., p. 163.

²⁷⁵ Ibid., p. 166.

connaissant en puissance mais il devient connaissant en acte. La cause qui pourvoie ce passage est selon Avicenne l'intellect agent qui est toujours en acte et qui comprend tous les intelligibles en acte : « Ici donc une cause est ce qui fait passer nos âmes, quant aux intelligibles, de la puissance à l'acte, et alors c'est la cause par laquelle sont données les formes intelligibles, et elle n'est qu'une intelligence en acte dans laquelle il y a les principes des formes intelligibles pures [*mujarrada*]. »²⁷⁶

Avicenne explique le rapport de cet intellect agent avec l'âme comme le rapport du soleil avec la vue²⁷⁷ : « De même que le soleil est vu par soi-même en acte, et que par sa clarté [*bi-nûrihâ*] en acte, est vu quelque chose qui n'est pas visible en acte, ainsi est la disposition de cette intelligence dans nos âmes. »²⁷⁸ Cette idée est liée à la cosmologie d'Avicenne. L'intellect agent est le dixième des sphères célestes et l'âme reçoit son flux [*fayz*] par une sorte d'émanation qui en découle. Nous nous trouvons ici face à une différente sorte de la théorie de la connaissance. Il est vrai qu'Aristote définissait aussi un intellect agent [*nous poietikos*] qui est toujours en acte, mais ce que fait Avicenne est d'établir un principe céleste face auquel l'âme est dans la position de « recevant ». C'est un principe qui est au fond de l'abstraction des formes : « lorsque la faculté intellectuelle voit les choses particulières [*juz 'iyyât*] qui sont dans l'imagination, et que brille sur elles la lumière de l'intellect agent en nous [...] elles deviennent abstraites de la matière et des liens avec la matière »²⁷⁹.

En effet, la connaissance des intelligibles est acquise par une seule chose : la lumière de l'intellect agent en nous. Toutes les autres sortes de perceptions ne sont qu'une préparation pour la saisie des intelligibles : « Certes les réflexions [*afkâr*] et les méditations [*ta'ammulât*] sont des mouvements préparant [*mu'iddatun*] l'âme à recevoir le flux [*fayz*], de même que les moyens termes préparent par la manière la plus efficace d'assurer l'acceptation de la conclusion [*al-qabûl al-natîja*] »²⁸⁰. Quoique fassent les autres facultés, ni l'imagination ni autre n'est capable de pourvoir les intelligibles ; cette tâche est réservée à l'intellect agent.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 166 – 167.

²⁷⁷ Aristote aussi assimilait l'intellect agent à la lumière [*phos*], cf. *DA*, 430a 16.

²⁷⁸ *KN.*, p. 167.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 167.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 167.

Comme la couleur est vue par la lumière qui tombe sur la chose, l'intellect agent illumine les intelligibles en puissance et les rend intelligibles en acte. Pourtant il apparaît ici une chose importante du côté de la théorie de la connaissance : l'impression [*asar*] des formes sensibles acquise par la lumière n'est pas ces formes elles-mêmes mais une chose proportionnée à elles.²⁸¹ Il y a un écart entre la chose elle-même et son impression reçue. C'est ici qu'intervient l'intelligence humaine : « donc le premier qui se distingue [*yatamayyizu*] dans l'intelligence humaine est une chose : l'essentiel de ces formes imaginatives [*al-suwar al-khayâliyya*] et l'accidentel [*'araziyy*], ce par quoi ces phantasmes [*khayâlât*] sont identiques en qualité, et se par quoi ils diffèrent »²⁸². Tout cela veut signifier que le plus important rôle de l'intellect humain est sa faculté de distinction [*tamyîz*] entre ce qui est essentiel de la chose elle-même et ce qui est accidentel dans ce qui est reçu dans sa forme sensible.

L'intellect humain, partant de la similitude des unes et des autres, et de ce qui ne changent pas dans ces formes imaginatives arrive à une conclusion : cela s'appelle l'idée [*ma'na*]. « Donc l'intelligence possède un pouvoir de rendre multiple ce qui est un [*taksîr al-wâhid*], et d'unifier ce qui est multiple [*tawhîd al-kasîr*] parmi les idées ».²⁸³ Cette puissance d'analyse et de synthèse est unique à l'intellect humain et n'appartient à aucune des autres facultés. Cette unification se fait de deux manières selon Avicenne : premièrement, des idées multiples qui viennent des données imaginatives, différentes par le nombre [*'adad*], lorsqu'elles ne diffèrent pas quant à la définition [*fî-l-hadd*], elles deviennent une seule idée ; deuxièmement, des idées des genres et des différences spécifiques [*ma'âniyy al-ajnâs wa-l-fusûl*] se composent en une seule idée.²⁸⁴ Quant à l'action de rendre multiple, elle se fait en sens inverse de ces deux manières.

Les autres facultés perçoivent le multiple comme multiple et l'un comme l'un (comme ils sont), mais elles ne peuvent pas percevoir l'un, l'élément simple [*al-wâhid al-basît*] ; elles perçoivent l'un comme un ensemble composé [*jumlatun murakkabatun*] des choses et de leurs accidents.²⁸⁵ Seulement la faculté intellectuelle

²⁸¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁸² *Ibid.*, p. 167.

²⁸³ *Ibid.*, p. 168.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 168.

peut distinguer les choses accidentelles et peut abstraire des choses essentielles [zâtiyyât]. Bref, ce processus fonctionne selon Avicenne ainsi : « lorsque le sens présente une certaine forme à l'imagination et l'imagination à l'intelligence, l'intelligence en tire une idée. »²⁸⁶ L'exemple qu'en donne Avicenne est celui d'Amr et Zayd ; les deux au niveau de l'existence [wujûd] constituent une seule idée qu'est l'humanité. L'humanité est multiple quant à l'existence, comme l'humanité à laquelle participent Amr et Zayd particulièrement ; mais au niveau d'essence, la faculté intellectuelle abstrait l'essence, c'est-à-dire une seule idée de l'humanité.²⁸⁷

Donc en ce niveau, c'est-à-dire dans la perception de l'intelligence, il n'y aurait pas de faute. Mais se fait-il que l'âme se trompe-t-elle encore ? C'est parce que la composition [tarkîb] de l'intelligence –le syllogisme [qiyâs] et définition [hadd]– se fait au niveau de l'existence, au niveau du temps mais non au niveau d'essence. Donc l'erreur vient de l'existence du corps. Écoutons Avicenne : « la faiblesse de l'intelligence pour concevoir [tasawwur] les choses qui sont à l'extrême limite de l'intelligibilité et de l'abstraction (à partir) de la matière, n'existe pas pour quelque chose dans l'essence de ces choses, ni pour quelque chose dans la nature de l'intelligence, mais en raison de ce que l'âme est dans le corps, occupée du corps. Car en beaucoup des choses l'âme a besoin du corps. Donc le corps éloigne l'âme de ses perfections les plus excellentes [‘an afdal kamalatiha]. »²⁸⁸ Le fait que l'œil n'est pas capable de regarder le soleil, cela ne vient pas de quelque chose du soleil, ni parce que l'œil et le soleil sont de natures différentes mais c'est seulement dû à la nature du corps auquel appartient l'œil ; « si ce défaut et cet obstacle quittaient notre âme, l'intellection de ces choses serait pour l'âme la meilleur des intellections de l'âme, la plus claire [awdâh] et la plus délectable [allaz] ». ²⁸⁹

Ensuite une autre raison que l'intellection n'est pas certaine se trouve encore dans l'existence des choses. Cette fois cette incertitude ne dépend pas de la corporéité de l'âme, mais les différentes sortes d'existence des choses : « Nous disons que la conception de l'intelligence diffère suivant l'existence des choses. Car

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 168.

²⁸⁷ Cf. Avicenne, *Directives et Remarques*, trad. fr. par A.M. Goichon, Vrin, p. 88 : « Quant à l'homme, il se peut que le doute n'atteigne pas l'idée de son existence, non à cause de la compréhension du concept 'homme' mais à cause de la sensation que l'on a de ces parties. »

²⁸⁸ *KN*, p. 169.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

l'intelligence parfois est incapable de percevoir les choses à existence très forte, en raison de leur supériorité, tandis que les choses à existence très faible, comme le mouvement, le temps et la matière »²⁹⁰.

Dans un dernier temps, il faut ajouter que pour l'intelligence il est impossible de percevoir les privations. Puisque la privation est une chose en puissance et puisque l'intelligence est toujours en acte, l'intelligence ne peut pas percevoir une chose en puissance.²⁹¹ « Si une intelligence percevait la privation d'une perfection, elle ne la percevrait que parce que l'intelligence serait en relation avec elle en puissance »²⁹². Cela explique pourquoi il n'y a pas de mal au niveau de l'intellect, car le mal est une privation du bien. De même, l'intellect ne percevrait pas l'erroné, puisque le faux est la privation du vrai. Donc l'intellect est toujours dans la vérité, et ce qu'elle perçoit, est perçu comme vrai.

2.13. La conception des intelligibles

Avicenne suit le chemin qu'a ouvert Aristote en disant que la connaissance de l'âme se fait par la saisie de la forme des intelligibles abstraite de la matière. Mais si nous faisons un pas de plus, Aristote dit qu'en puissance, l'intelligible est identique aux intelligibles²⁹³ et que l'âme est tous les êtres, sensibles ou intelligibles²⁹⁴. C'est à cette idée que s'oppose Avicenne : « ce qu'on dit, que l'âme elle-même devient les intelligibles eux-mêmes, est d'après moi totalement absurde ».²⁹⁵ Pour lui, il est impossible qu'une chose devienne une autre chose. C'est pour cela qu'il construit une théorie de réception, de l'intellect agent qui est le donateur des formes [*wāhib al-suwar*]. Chez Avicenne, l'âme qui pense ne deviendrait pas la chose pensée mais elle recevrait sa forme intelligible, et cette réception n'est possible que par la préparation faite par d'autres facultés. L'âme ne peut pas être la forme intelligible, car si elle devenait ainsi, elle deviendrait autre chose que son essence, et dans la forme il n'y aurait pas la capacité de réception.²⁹⁶

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 169.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 169.

²⁹² *Ibid.*, p. 169.

²⁹³ Cf. *DA*, 429b 30.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 431b 29.

²⁹⁵ *KN*, p. 170.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 170-171.

La thèse d'Avicenne est que l'intellection vient de la réflexion de l'âme à elle-même. Écoutons Avicenne : « L'âme se conçoit [*tatasawwaru*] elle-même [*zâthâ*], et sa conception d'elle-même la rend intelligence [*'aqlan*], intelligente [*'âqilan*] et intelligible [*ma'qûlan*] »²⁹⁷ Dans l'âme selon Avicenne, il y a une sorte d'intériorisation²⁹⁸, cela veut dire que la chose que nous voyons n'est pas la couleur que l'on voit, mais l'impression de la couleur ; laquelle nous voyons par la lumière qui s'est réfléchi sur la chose. L'âme retourne à elle-même et abstrait la forme que lui est donnée par la sensation ; c'est après la perception et l'intellection, que l'âme connaît la chose, par la réception de l'intelligible, de l'intellect agent. C'est ainsi que nous pouvons parler d'une intériorisation dans le processus de connaître, c'est par la conception d'elle-même que l'âme connaît.

Si ce n'est pas par une identification de l'âme et des intelligibles, comment alors cette conception se fait-elle ? Pour Avicenne, il y a trois sortes de la conception des intelligibles. La première sorte est « la conception qui se fait en acte dans l'âme en distinguant [*tafsîl*] et en ordonnant [*tanzîm*] ». ²⁹⁹ C'est la distinction dans l'âme les idées des mots auxquelles se réfère l'énoncé [*qawl*] comme « tout homme est un animal », dans cela nous trouvons chaque idée universelle conçue dans une substance incorporelle. Mais cette ordre [*tartîb*] n'est pas nécessaire et peut être changé : « l'animal est donné comme prédicat [*mahmûl*] à tout homme », dans ce cas-là l'ordre sera établi dans l'imagination et non pas dans l'intelligible ; pourtant nous n'allons pas douter qu'il se trouve seulement dans une substance corporelle.³⁰⁰ Cette conception est à la fois une synthèse et une analyse.

La deuxième sorte est que « la conception a déjà mise en acte et acquise ; cependant l'âme, s'écartant de la conception, ne se tourne point vers cet intelligible ; au contraire, elle a déjà passé de lui à un autre intelligible par exemple. Car il n'est pas dans le pouvoir de nos âmes de connaître les choses simultanément, d'un coup »³⁰¹. Cette sorte de conception est la déduction d'une connaissance à partir d'une autre.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 170.

²⁹⁸ Pour plus de détail sur le concept d'intériorisation, Cf. Meryem Sebtî, *Avicenne, l'âme humaine*, PUF.

²⁹⁹ *KN*, p. 171.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 171.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 171.

Avicenne définit la troisième sorte de conception comme suit : « une dernière sorte de la conception est, par exemple, ce qui arrive en toi, pour une question au sujet de laquelle tu es interrogé sur ce que tu as connu, ou sur ce qui est proche de ce que tu as connu. Donc pour toi la réponse à la question est présente dans le moment même, car tu sais avec certitude que tu peux y répondre de ce que tu as connu, sans qu'il y ait là une seule distinction [*tafsîl*]. Mais au contraire, tu ne commenceras pas que par la distinction et par l'établissement dans ton âme bien que tu dusses commencer par la réponse procédant d'une connaissance certaine qui est la tienne, parce que tu connaissais la réponse avant la distinction [*tafsîl*] et l'établissement [*tartîb*]. »³⁰² Quant à cette dernière conception, c'est la plus certaine connaissance, la connaissance est déjà là en acte.

Dans la première sorte de conception consiste à une sorte de préparation d'emploi [*isti'mâl*] en distinguant ou ordonnant ce qui est dans le dépôt de la mémoire. La connaissance n'y est pas encore prête. Dans la seconde conception, ce qui est gardé existe pour l'emploi dès qu'on le souhaitera. Mais dans la troisième, la conception est considérée comme une connaissance certaine [*yaqîn*], simple, en acte qui ne comprend aucune puissance ; elle est comme principe de la connaissance du côté de la jonction avec la connaissance certaine.³⁰³

Les deux premières conceptions ne sont qu'une préparation pour la connaissance certaine qui proviendrait d'une jonction avec l'intellect agent par la troisième conception. Avicenne définit à partir de ces trois sortes de conception deux sortes de savoir. La première est le savoir réfléchi [*al-'ilm al-fikrî*] tandis que la deuxième est le savoir simple [*al-'ilm al-basît*]. Le savoir simple est le seul dont débordent les formes dans ce qui peut recevoir les formes : « Donc il est un savoir efficient que nous appelons savoir réfléchi, et dont le savoir simple est le principe ».³⁰⁴ Le savoir réfléchi est la fonction de la sensation et de la perception qui travaillent avec les images et avec les formes qui sont dans la mémoire ou dans la faculté formatrice. Mais le savoir simple est réservé à l'intellect dans l'âme qui est définie comme la troisième sorte de conception.

³⁰² *Ibid.*, p. 171-172.

³⁰³ *Ibid.*, p. 172.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 172-173.

En ce sens, l'obtention de savoir [*'ilm*], donc « s'instruire [*ta 'lim*] est chercher [*talab*] l'aptitude parfait [*al-isti 'dâd al-tâmm*] à la jonction [*li-l-ittisâl*], de sorte que, de cette jonction, apparaît l'intelligence qui est la simple. De (l'intelligence simple) débordent donc dans l'âme les formes distinguées par l'intermédiaire de la réflexion ».³⁰⁵ La connaissance des intelligibles ne signifie pas saisir les intelligibles et les avoir dans l'âme, mais seulement être préparé à la jonction avec l'intellect agent dont débordent les intelligibles. C'est une sorte de préparation de l'esprit : « lorsqu'on dit que quelqu'un connaît les intelligibles, le sens en est que cela est en tant que toutes les fois qu'il veut, il rend la forme de l'intelligible présente dans son propre esprit. Et le sens de cela est que, toutes les fois qu'il veut, il peut se joindre à l'intellect agent par une jonction »³⁰⁶. Cela veut dire que la connaissance des intelligibles n'est pas l'appréhension des formes intelligibles dans l'âme comme prétendait Aristote, ou devenir ces intelligibles, mais préparer l'âme à ce point qu'il pourrait se joindre à l'intellect agent. Cela se fait avec un processus qu'on a décrit sous la forme de l'abstraction chez Avicenne, c'est-à-dire abstraire les propriétés matérielles de la forme, car pour Avicenne, si l'âme pourrait se débarrassait des caractères corporels, sa jonction avec l'intellect agent serait une jonction parfaite. La conséquence de cette jonction serait la rencontre de la beauté intellectuelle [*al-jamâl al-'aqliyy*] et de la délectation éternelle [*al-lazza al-sarmadiyya*].³⁰⁷

Pourtant, l'instruction diffère chez les hommes selon l'aptitude. Avicenne définit cette aptitude active comme intuition [*hads*]. C'est une aptitude pour la conception marquée par la vitesse ou par la clairvoyance pour être joint à l'intellect agent. Chez certains hommes, il n'y a pas besoin d'éducation ou d'enseignement, ils sont forts dans l'aptitude, dans ce cas précis, cette disposition de l'intelligence matérielle doit être appelée Intelligence sainte [*aql qudsî*].³⁰⁸ Cette sorte d'intelligence donne à Avicenne une raison pour expliquer la prophétie ou les gens qui n'ont pas d'éducation mais sont extrêmement forts en connaître.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 175.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 176.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 176.

En effet, les choses intelligibles s'acquièrent par la venue de l'acte du moyen terme dans le syllogisme.³⁰⁹ Cette acquisition se fait en deux manières, soit par l'enseignement (les principes de l'enseignement sont toujours intuition), soit par l'acte de l'esprit [*zihn*] qui découvre le moyen terme de lui-même.³¹⁰ C'est cette intuition qui diffère chez les hommes, soit par la quantité, cela veut dire par la multiplicité des intuitions en nombre ; soit par la qualité qui veut dire par la vitesse.

2.14. L'âme et le moi

Après avoir parlé des facultés qu'Avicenne attribue à l'âme raisonnable, il parle d'une âme comme réunisseur de ces facultés. Pour finir la partie que nous essayons d'écrire sur l'âme selon Avicenne, nous voudrions parler de cette âme posée non pas âme en tant qu'âme (qu'il explique comme un sujet du domaine physique) mais en tant que l'âme comme une substance séparée. Nous avons vu au début de cette deuxième partie de notre travail la définition de l'âme selon Avicenne. Mais dans les dernières pages de *Kitab al-Nafs*, Avicenne nous procure une autre preuve de l'âme. Tout au début de *Kitab al-Nafs*, il nous avait prouvé qu'une chose que nous appelons l'âme, existe, mais à travers cette deuxième preuve, il va nous démontrer qu'une chose qui n'est pas corporelle existe et que nous l'appelons âme. Ainsi il va poser une autre substance que le corps, une substance qui existe séparée du corps.

Avicenne nous renvoie à penser toutes les facultés de l'âme qu'il a essayé de nous montrer ; il y a une diversité d'actes accomplis par différentes facultés. Et toutes ces facultés n'ont pas le moyen de pâtir sur l'autre, bien que quelques-unes ont l'influence sur l'autre. Nous savons que certaines facultés en occupent d'autres et certaines en utilisent d'autres, donc il doit y avoir un lien [*ribât*] qui les unit : « s'il n'y avait pas un lien qui employât ces (facultés) les unes d'elles seraient distraites [*yushtaghilu*] des autres, et elles n'emploieraient [*yasta 'milu*] pas les autres, et ne les régiraient [*yudabbirahu*] pas lorsque les unes d'elles auraient empêché d'autres dans leur action [*yumni 'u ba 'dan 'an fi 'lihu*] en une certaine manière »³¹¹. Par exemple,

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 176.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 176-177.

³¹¹ *Ibid.*, p. 179.

nous voyons que la sensation et la concupiscence sont interdépendantes, mais elles ne peuvent pas être la même faculté. La sensation [*ihsâs*] est excitée par la concupiscence [*shahwa*] mais la concupiscence ne pâtit pas sous l'influence du sensible en tant que sensible.³¹² Ce sont donc ces deux facultés qui appartiendraient à une troisième chose qui va nous permettre de proclamer que lorsque nous avons senti, nous désirons et lorsque nous voyons, nous nous mettons en colère.

Pourtant ce troisième « terme » qui va réunir les facultés ne peut être le corps. Avicenne énumère trois arguments pour montrer que ce premier assembleur ne peut être le corps³¹³ :

Dans un premier temps, le corps comme corps ne peut pas être la raison qui unit les facultés, il doit être la perfection du corps. Le fait que chaque corps n'a pas ce troisième terme en est la preuve. Dans un deuxième temps, parmi les facultés qu'a montré Avicenne, il y en a qui ne sont pas corporelles et qui ne peuvent pas s'établir dans un corps comme l'intellection. Et dans un troisième temps, si c'était le corps [*jism*], cela signifierait que ce serait l'ensemble du corps (vivant) [*jumla al-badan*] et un défaut [*naqs*] en lui conclurait que nous ne sommes pas conscients que nous existons [*innâ nahnu mawjûdan*] quand une partie du corps n'est pas là.³¹⁴ Parmi les arguments cités, le troisième est le plus important qui nous émanerait à considérer chez Avicenne une idée de « moi » qui est lié à l'âme et que cet âme est indépendante du corps. Suivons ce qu'il écrit : « Car je suis moi [*fa-innî akûn ana*], même si je ne sais pas que je possède une main, un pied ou tel membre parmi les membres [...] Ou plutôt je pense que ces membres dépendent de moi, et je crois qu'ils sont des instruments qui m'appartiennent, que j'emploie dans des besoins »³¹⁵. C'est cette conscience de soi qui rassure qu'un « je » existe indépendamment de son corps et c'est ce « je » auquel appartiennent les différentes facultés.

C'est ici qu'intervient le fameux argument de l'homme volant pour la deuxième fois : « Si un homme était créé subitement [*duf'a wâhida*], et été créé à des extrémités séparées [*mutabayin al-atrâf*], sans voir ses extrémités, et s'il survenait

³¹² *Ibid.*, p. 180.

³¹³ Pour les arguments, cf. *Ibid.*, p. 180.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 180.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 181.

qu'il ne les touchât pas et qu'elles ne touchassent pas et qu'il n'entendît pas de son, il ignorerait l'existence de tous ses membres [*jahala wujûd jamî' 'a'dâih*], mais connaîtrait l'existence de son haecceité comme une chose une [*wa 'alima wujûd anniyatahu shay'an wâhidan*] [...] »³¹⁶. C'est la partie première de l'argument d'Avicenne ; ici la connaissance de l'haecceité de l'homme, dans un état dans lequel il est dépourvu de tous les sens, est démontrée.

Dans la deuxième partie de l'argument, il met en évidence que pour l'homme de l'expérience de pensée, même s'il ignorait tous ses membres, il connaît son haecceité. La connaissance de l'haecceité de l'homme a une priorité sur le corps qu'il croit être soi-même. Ce par quoi il connaît son haecceité devrait être un autre principe que son corps : « [...] malgré l'ignorance de tout cela, l'ignoré ne sera pas en soi le même que le connu [*wa laysa al-majhûl bi-'aynihi huwa ma'lûm*] »³¹⁷. En réalité, ce qui parfait l'argument est dans le fait que ce qui est connu n'est pas le même que ce qui est ignoré, d'où la séparation de la substance de l'âme de celle du corps.

En effet, pour Avicenne, ce corps n'est qu'un vêtement que se revêtit l'âme : « ces membres qui sont nôtres ne seraient en vérité que comme les vêtements qui, à cause de la durée de l'adhérence à nous-mêmes, sont devenus en nous comme des parties de nous-même ».³¹⁸ En ce que nous croyons être nous-même, notre essence n'est pas le corps mais l'âme. Le corps que nous confondons parfois être « nous » n'est pas par essence mais par accident « nous ». Car, si l'essence de l'homme était son corps et ses membres, l'homme ne connaîtrait pas son haecceité dans un tel état, c'est-à-dire dans un état dans lequel il est dépourvu de tous les sens ; ou bien ce qu'il perçoit de soi-même serait la perception de ce corps-ci.

Avicenne explique finalement que ce qui réunit en nous toutes les facultés, ce qui construit notre essence c'est nôtre « moi » mais pas notre corps : « Finalement ce que je sais de moi [*bi-mâ 'a'arafu minnî*] que je suis moi [*annî ana*], est ce que j'entends lorsque je dis : j'ai senti [*ahsastu*], j'ai connu [*'aqiltu*], j'ai agi [*fa'altu*] ; ces qualités comprennent une autre chose [*shay'an akhar*] qui est ce que j'appelle

³¹⁶ *Ibid.*, p. 181.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 181.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 181.

moi [*usammiyahu ana*]. »³¹⁹, donc ce qui se tient dessous, c'est ce moi et voilà que c'est ce moi qui fait la preuve d'une substance que nous appelons l'âme.

³¹⁹ **Ibid.**, p. 181.

TROISIEME PARTIE

L'AME ET LA CONNAISSANCE SELON DESCARTES

3.1. L'âme et le connaissant

La compréhension de ce qu'est la connaissance chez Descartes n'est possible que par la compréhension de l'âme et la relation de l'âme avec le corps. Pour lui, ce qui connaît est intimement lié à l'âme ; en effet, le connaissant c'est l'âme. Pour Descartes, l'âme est une substance entièrement distincte du corps ; examinant ce que nous sommes, il arrive à ce qu'il n'y est rien hors de notre pensée qui soit véritable ou qui existe³²⁰. Nous ne sommes qu'*une chose qui pense* et penser pour Descartes correspond largement à tout ce que l'on peut entendre par le mot connaître : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser »³²¹. Ainsi, il pose l'âme comme une substance que l'on peut connaître mieux que le corps, car « nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose que l'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons »³²². L'âme n'a pas besoin du corps pour être ; l'attribut principal de l'âme est la pensée et celui du corps est l'extension³²³. Descartes pose l'âme et le corps comme deux substances séparées et il met l'âme avant le corps en proclamant que : « la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps »³²⁴.

³²⁰ Cf. **PP**, p. 574 ; Pour toutes les références aux œuvres de Descartes dans notre travail, nous nous servons de l'édition suivante: Descartes, **Œuvres et Lettres**, texte présentés par André Bridoux, Editions Gallimard, 1953.

³²¹ **Ibid.**, p. 574.

³²² **Ibid.**, p. 574.

³²³ Cf. **Ibid.**, principe 53, p. 595.

³²⁴ **Ibid.**, p. 574.

Pour cela, nous voudrions exposer au premier abord l'âme selon Descartes, examiner ainsi la théorie de la connaissance cartésienne comme nous l'avons déjà fait pour la connaissance avicennienne.

Pour une introduction à l'exposition de l'âme selon Descartes, nous voudrions évoquer l'œuvre de Descartes intitulé « Les passions de l'âme » [*Passiones sive affectus animae* en son titre latin]. Il est curieux de voir dans cette œuvre comment les passions dont parle le titre nous amènent à la distinction entre l'âme et le corps.

Dans « Les passions de l'âme », nous sommes au premier abord face au problème fondamental de « passion » et d'« action ». En effet, toute la question de l'actualité [*energeia*] et de la potentialité [*dynamis*] dont nous nous sommes occupés dans les premiers chapitres de notre thèse sur Aristote et Avicenne, trouve sens dans l'*actuel* et le *potentiel* chez Descartes. Le titre « les *passions* de l'âme » nous donne une idée afin de prendre connaissance sur quelle manière Descartes aborde la question de l'âme. La passion veut dire « *pathos* » au sens Aristotélicien et s'il y a *pathos*, nous sommes obligés de penser en deux termes, car l'action de *paskhein* a deux faces : la partie active et passive de *paskhein*. Bien que Descartes veut prendre la question de l'âme d'une nouvelle manière, selon ses propres mots : « en s'éloignant des chemins que les anciens ont suivis »³²⁵, il a été obligé également de commencer par la dichotomie qu'ouvre *paskhein* Aristotélicienne.

Descartes commence son exposé des *passions de l'âme* par une explication de l'agent et le patient. Il est clair que toutes les passions que nous pouvons attribuer à l'âme sont « *pathos* » au sens vrai, c'est-à-dire une certaine influence, être sous l'effet de quelque chose, *infi'âl* avec le terme avicennien. Il faut donc expliquer d'où vient cette dichotomie. Selon Descartes : « bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. »³²⁶ Comme Aristote et Avicenne, Descartes aussi pense que nous ne pouvons pas distinguer la source de l'action et de la passion, même s'ils apparaissent comme deux effets différents. Ce que nous appelons « passion » dans l'âme, apparaît comme « agent » dans le corps, car « nous ne remarquons point qu'il

³²⁵ PA, p. 695.

³²⁶ Ibid., p. 695.

y ait aucun sujet qui agisse plus immédiatement contre notre âme que le corps auquel elle est jointe »³²⁷. D'ici surgit une nécessité de questionnement sur le corps et l'âme et sur leurs distinctions. La grande dualité de l'action et de la passion entraîne la dualité de l'âme et du corps quant à la connaissance.

Dans ce questionnement sur les passions de l'âme, il y aurait une règle qu'il faudrait respecter selon Descartes : tout ce que nous expérimentons être en nous ainsi qu'en des corps inanimés devrait être attribué à notre corps, et tout ce qui est en nous qui ne pourrait être appartenir à un corps devrait être attribué à notre âme.³²⁸ Généralement être animé est lié à être mobile depuis les philosophes présocratiques (lesquels critiquait Aristote dans le premier livre de *Peri Psykhês*) et avoir de la chaleur (l'idée qu'existe depuis la médecine traditionnelle, galénique). Mais suivant la règle citée, Descartes fait une observation qu'il y a « des corps inanimés qui se peuvent mouvoir en autant ou plus de diverses façons que les nôtres et qui ont autant plus de chaleur »³²⁹. Pourtant il y a des pensées chez nous et il est évident que le corps ne pense en aucune façon. Descartes tire ainsi cette conséquence que le mouvement et la chaleur en nous, appartiennent au corps, alors que toute sorte de pensée appartient à l'âme.

En général, selon Descartes les gens font une faute en voyant des corps morts qui sont privés de chaleur et de mouvement, ils disent que c'est parce que l'âme a quitté le corps.³³⁰ Au contraire, il faut penser à l'inverse : « l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent ».³³¹ Ce que propose Descartes fait référence à la radicale coupure avec l'idée que l'âme est la source d'être animé, c'est l'idée dont Aristote et Avicenne se sont occupés. Nous trouvons devant nous, l'âme qui n'a rien à voir avec l'être animé et la mort qui n'a rien à voir avec le départ de l'âme du corps.³³² La mort n'arrive que par la corruption des parties du corps qui ne peuvent plus marcher pour la subsistance du vivant. Descartes explique cette idée avec une analogie qui décrit le corps comme machine : la différence entre le corps vivant et le

³²⁷ *Ibid.*, p. 696.

³²⁸ *Ibid.*, p. 696.

³²⁹ *Ibid.*, p. 696.

³³⁰ Cf. *Ibid.*, Art. 5.

³³¹ *Ibid.*, p. 697.

³³² Comparer cet idée avec ce qu'on trouve chez Avicenne dans **KN**, 5ème chapitre, 4ème section : l'âme quitte le corps parce que le corps est corrompu.

corps mort est comme la différence entre une montre (qui est montée et qui a en soi son principe de mouvement) et une montre lorsqu'elle est rompue.³³³

3.2. Le mouvement du corps

Nous avons dit que le mouvement dont l'animé est disposé, appartient au corps. Mais quelle est la source de ce mouvement du corps ? Pour Descartes, le principe des fonctions corporelles dépend de la chaleur qui est dans le cœur : « Pendant que nous vivons, il y a une chaleur continuelle en notre cœur, qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres »³³⁴. C'est cette chaleur dans le cœur qui pourvoie la circulation sanguine, « son premier effet est qu'il dilate le sang dont les cavités du cœur sont remplies »³³⁵. Le sang diffuse la chaleur qu'il obtient du cœur vers le reste du corps.

A ce moment-là, il faut parler d'un terme important pour le mouvement du corps vivant : « esprits animaux ». Lors de la circulation sanguine, les plus vives et les plus subtiles parties du sang que la chaleur a raréfiées se diffusent vers les cavités du cerveau et « ces parties du sang très subtiles composent les esprits animaux ».³³⁶ La principale propriété de ces esprits animaux est qu'ils sont des corps tous petits et qu'ils se meuvent très rapidement ; ainsi ils jouent un rôle important dans le mouvement du corps. Ce passage résume comment le mouvement chez le vivant ne dépend que du corps vivant : « Ce que je nomme ici des esprits [...] ne s'arrêtent en aucun lieu, et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en substance, lesquels pores les conduisent dans les nerfs, et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mû »³³⁷. Les différents mouvements des muscles sont dûs à la quantité des esprits animaux qui entrent dans les muscles ou sortent des muscles, ainsi ils produisent l'accourcissement ou l'allongissement des muscles.³³⁸ Nous pourrions nous demander pourquoi ces esprits

³³³ Cf. PA, Art.6.

³³⁴ Ibid., p. 699.

³³⁵ Ibid., p. 699.

³³⁶ Ibid., p. 700.

³³⁷ Ibid., p. 700.

³³⁸ Cf. Ibid., Art. 11.

coulent vers un muscle précis et pas vers un autre. Il y a différentes raisons de cela selon Descartes : l'action de l'âme (qu'est la volonté) et l'effet que laissent les objets extérieurs sur nos organes sensoriels, ainsi que différents aspects concernant les nerfs.³³⁹

Ainsi nous comprenons avec Descartes que le mouvement du corps est le résultat des objets de sens et des esprits animaux, les membres peuvent se mouvoir avec leurs différents effets et l'âme n'a rien à voir avec le mouvement du corps. Le corps marche «en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues »³⁴⁰.

3.3. Les fonctions de l'âme

Pourtant que reste-t-il à l'âme, quelle serait sa fonction chez l'animé ? Pour Descartes, le seul attribut de l'âme, c'est la pensée. Mais il distingue deux genres de pensées : « les unes sont les actions de l'âme, les autres sont les passions »³⁴¹. Descartes définit les actions comme « nos volontés », elles viennent directement de notre âme ; quant aux passions, elles sont toutes sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous.³⁴² Dans la première sorte de pensée, l'âme est actif, alors que dans la deuxième sorte de pensée l'âme se trouve dans la position de récepteur, donc passif, « elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles »³⁴³. Donc les volontés sont définies par Descartes comme genre de pensées actives, alors que les perceptions sont passives. Nous voyons encore une fois une dichotomie qui s'enracine dans l'activité et la passivité ; la distinction que fait Descartes entre la volonté et la perception va de paire avec la distinction de l'actif du passif et de l'âme du corps.

Quant aux volontés, dont le principal caractère est d'appartenir directement à l'âme, elles se divisent en deux sortes. La première sorte de volonté se trouve être : « des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point

³³⁹ Cf. **Ibid.**, Art. 12.

³⁴⁰ **Ibid.**, p. 704.

³⁴¹ **Ibid.**, p. 704.

³⁴² Cf. **Ibid.**, Art. 17.

³⁴³ **Ibid.**, p. 704.

matériel »³⁴⁴. Ces volontés n'incluent en elles rien de corporel, leur but ne porte rien qu'on peut lier à la corporéité. Pourtant la deuxième sorte des volontés se trouve être : « des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons »³⁴⁵. Cette deuxième sorte de volonté porte un *but* corporel. Donc nos volontés ont deux faces, l'une vers l'âme, l'autre vers le corps.

La même distinction faite concernant les volontés est également valable pour les perceptions. Dans une manière similaire, les perceptions se divisent en deux sortes : « les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps »³⁴⁶. Les perceptions causées par l'âme sont actives et dépendent de nos volontés : « celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés et de toutes les imaginations ou pensée qui dépendent de nos volontés »³⁴⁷. Néanmoins, Descartes nous fait remarquer la différence qu'il y a entre vouloir quelque chose et l'aperception de cette volonté. Vouloir quelque chose est actif, comme vouloir manger. Mais l'aperception de la volonté de manger par l'âme pourrait apparaître comme passion. Pourtant, ce n'est qu'une affaire de dénomination, car la perception de la volonté et la volonté elle-même n'est qu'une seule même chose en réalité.³⁴⁸ Ainsi l'aperception de la volonté, est une perception qui trouve sa cause dans l'âme.

Entre autre, les imaginations seulement intelligibles, comme « se représenter un palais enchanté ou une chimère » ou bien comme « considérer sa propre nature » peut être considéré parmi les perceptions de l'âme, c'est-à-dire ils dépendent de la volonté, donc ils sont des actions de l'âme³⁴⁹.

La deuxième sorte des perceptions, c'est-à-dire les perceptions causées par le corps sont largement dépendantes des nerfs. A côté de cela, il y a aussi des perceptions qui ne dépendent pas des nerfs, Descartes les appelle *imagination*s. Leur différence se trouve dans le fait que cette sorte de perception ne dépend point de la volonté, donc elle ne s'inclue pas parmi les actions de l'âme. Descartes trouve la

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 705.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 705.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 705.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 705.

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, Art. 19.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, Art. 20.

raison de cette sorte d'imagination dans l'acte des esprits animaux : « elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont procédé dans le cerveau »³⁵⁰. Les exemples qu'on en donne Descartes sont les illusions de nos songes et les rêveries de jour lorsque nous sommes éveillés. Descartes les dénomme comme « l'ombre » ou « la peinture » des perceptions.

Après avoir fait ces distinctions, Descartes nous explique en détail les différences entre les diverses perceptions. En premier lieu, viennent les perceptions des objets extérieurs. Ce sont les perceptions des objets de nos sens et elles sont causées « par ces objets qui, excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs, en excitent aussi par l'entremise des nerfs dans le cerveau, lesquels font que l'âme les sent »³⁵¹. Quand nous voyons par exemple la lumière d'un flambeau et le son d'une cloche, ces deux actions excitent en nous deux divers mouvements chez les nerfs, donc ils excitent deux divers sentiments chez nous. Nous pensons voir exactement le flambeau ou entendre vraiment la cloche, alors que ce que nous sentons sont seulement les mouvements venant d'eux³⁵². Ainsi Descartes pointe le fait que toutes les perceptions qu'on a des objets ne viennent en effet que des sentiments de l'âme.

De même, ce que nous pensons être les perceptions de notre corps ou des parties du corps sont en effet les perceptions de la faim, de la soif ou de nos autres appétits naturels³⁵³. Descartes pense que nous pourrions y ajouter les affections comme la douleur et la chaleur dont nous pensons être dans nos membres et non pas comme dans les objets qui sont hors de nous. Quand nous approchons notre main par exemple à la flamme et que nous sentons par les nerfs, la chaleur de cette flamme, nous sentons aussi la froideur de notre main. Selon Descartes, il n'y a aucune différence « entre les actions qui nous font sentir le chaud ou le froid qui est en notre main et celles qui nous font sentir celui qui est hors de nous »³⁵⁴. Nous constatons que ce dont il est question ici est toujours la relation entre l'action et la passion. Suivant le fil de la causalité et la temporalité nous jugeons que la froideur est en nous

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 706.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 707.

³⁵² Cf. *Ibid.*, Art. 23.

³⁵³ *Ibid.*, p. 707.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 707.

et la chaleur de la flamme est dans l'objet en dehors de nous. Mais en tant que perception, il n'y a aucune différence entre les deux, car la perception est en effet la perception de notre âme.

En dernier lieu, pour les perceptions que nous rapportons à l'âme, il apparaît qu'il y ait aucune cause qu'on peut attribuer sauf l'âme elle-même : « tels sont les sentiments de joie, de colère, et autres semblables, qui sont quelquefois excités en nous par les objets qui meuvent nos nerfs, et quelquefois aussi par d'autres causes »³⁵⁵. Toutes ces affections semblent les passions au regard de l'âme, mais c'est exactement cela que Descartes met l'accent sur : l'action et passion est une et seule même chose.

En outre, Descartes nous avertit d'un risque concernant les perceptions : « Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits »³⁵⁶. Donc il y a le risque que nous prenons le cours fortuit des esprits animaux pour les perceptions qui ont une exacte source, alors qu'il n'y a pas d'objets à percevoir en dehors de nous. Ce cas est les imaginations causées par notre corps (pas par notre âme). La seule différence serait que ces imaginations sont comme les ombres ou les peintures des vraies perceptions, moins vives que les perceptions. Pourtant « il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelque parties de notre corps »³⁵⁷, c'est ici que nous pouvons tomber dans l'erreur concernant nos perceptions.

Mais ce n'est pas le cas pour les passions de l'âme. Les passions sont tellement proches et si intérieures à notre âme que l'âme les sent sans que ces passions soient véritablement telles qu'elle les sent.³⁵⁸ L'exemple qu'en donne Descartes est assez explicatif : parfois on imagine certaines choses et on pense qu'on les voit devant nous, alors qu'elles ne le sont point. Ceci est l'erreur, on tombe à cause de nos imaginations causées par les esprits animaux. Mais l'erreur est impossible lors d'un

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 707-708.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 708.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 708.

³⁵⁸ Cf. *Ibid.* Art. 26.

rêve, quand nous nous sentons tristes ou émus sans que l'âme ait véritablement ces passions.

Cela explique que les passions de l'âme sont toutes différentes de toutes les autres pensées et imaginations qui se trouvent dans l'âme. Les passions appartiennent tellement à l'âme qu'il est impossible d'être dans l'erreur concernant les passions. Nous avons vu que Descartes attribue à l'âme, la pensée et que donc pour la certitude de toute sorte de pensée dans l'âme, il nous reste deux choses : nos volontés d'abord et nos passions. Descartes les définit comme les perceptions/les sentiments/les émotions de l'âme. Si nous développons cette idée et si nous essayons de voir l'idée qui existe en-dessous, nous trouverons que la certitude vient de ce qui appartient seulement à l'âme et non pas au corps. Concernant les perceptions, nous pouvons nous abstenir de l'erreur sauf si nous pouvons rapporter toutes les pensées que nous trouvons en nous à l'âme.

3.4. L'interaction de l'âme et du corps

A partir de la question de la « passion » que nous venons de décrire nous constatons que chez Descartes surgit une dichotomie de l'actif et du passif, comme la dichotomie de l'âme et du corps qu'il accepte comme deux substances. Il pose les deux substances comme composées de deux différentes propriétés : le corps est la chose étendue [*res extensa*] et l'âme est la chose qui pense [*res cogitans*]. Selon lui, l'âme est « d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé »³⁵⁹. Mais il parle de leur union également, il précise ainsi que « l'âme est véritablement jointe à tout le corps »³⁶⁰. Le seul rapport que l'âme a avec le corps est l'assemblage de ses organes. La preuve de cela est que l'âme n'occupe pas l'étendue, « qu'elle ne devient plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes »³⁶¹.

Cela montre que le rapport entre l'âme et le corps est d'un rapport de réunion, mais « bien que l'âme soit jointe au corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 710.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 710.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 710.

laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres »³⁶². Cette partie pour Descartes est une toute petite glande située dans le milieu de la substance du cerveau. C'est le siège principal de l'âme, « d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres »³⁶³. Et c'est par là que se joignent l'âme et le corps.

Mais comment marche la relation de l'âme et le corps qui se réunissent ? Lequel serait la partie active et lequel serait la partie passive du *paskhein* entre les deux ? Selon Descartes, la volonté de l'âme dont nous venons de parler pourrait avoir un effet sur le mouvement du corps, en excitant cette glande, ainsi en excitant les esprits animaux vers les différentes parties du corps. C'est ainsi que se réalise une interaction entre l'âme et le corps : « toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté »³⁶⁴. Quand nous voudrions marcher par exemple, « cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cette effet »³⁶⁵.

Cette distinction radicale que met Descartes entre l'âme et le corps fait que l'âme a une puissance sur le corps qui vient de la volonté, mais le corps aussi, à son tour, a des mouvements que l'âme n'acceptera pas. Dans ce cas précis, apparaît un certain conflit entre les deux. « L'âme peut aisément surmonter les moindres passions, mais non pas les plus violentes et les plus fortes, sinon après que l'émotion du sang et des esprits est apaisée. »³⁶⁶ La mission de la volonté est de ne pas consentir aux effets du bouillonnement du sang et des mouvements forts des esprits. La répugnance tient lieu lorsque la volonté voudrait commencer un mouvement dans la glande, et qu'en même temps le corps excite des différents mouvements dans les esprits.³⁶⁷ C'est un conflit entre les appétits et la volonté pour Descartes et non pas un conflit de la volonté seule. Car selon Descartes, la volonté, c'est-à-dire l'âme n'a

³⁶² *Ibid.*, p. 710.

³⁶³ *Ibid.*, p. 712.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 715.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 716.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 718.

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, Art. 47.

pas l'aspect supérieur, ni inférieur comme chez Avicenne. La volonté veut toujours le bien et le raisonnable ; c'est le corps auquel on doit attribuer les appétits qui n'est pas raisonnable. C'est pourquoi Descartes écrit : « L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps »³⁶⁸. Donc nous devons bien faire la distinction entre l'âme et le corps et attribuer tous ce qui est irraisonnable au corps, c'est-à-dire tout ce qui a de l'incertain. L'âme au contraire, avec sa seule et propre fonction –la volonté– est toujours dans la certitude et ne tombe jamais dans l'erreur si elle peut vaincre les appétits du corps. Vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps par la volonté est défini par Descartes comme l'affaire des plus fortes âmes.³⁶⁹ Il y a une très belle illustration de ce combat chez Descartes, il définit les âmes les plus faibles comme les gens « qui ne font jamais combattre leur volonté avec ses propres armes »³⁷⁰. Et il explique ces propres armes ainsi : « Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal »³⁷¹. Les plus faibles âmes n'ont pas ces jugements certains auxquels ils peuvent suivre et ils sont restreints du moment, des passions présentes.

3.5. Pourquoi et de quoi devons-nous douter ?

La certitude suppose une élimination de tout doute dans la connaissance. La connaissance est construite sur des jugements que nous portons envers le monde depuis tout petit. Le processus d'apprendre commence très jeune, avec un esprit jeune, donc avec les *pré*-jugés ; car tout jugement arrivé par cet esprit jeune est plein de mauvaises évaluations selon Descartes. Dans la connaissance on s'avance en prenant pour base les connaissances déjà acquises et on construit une nouvelle connaissance par rapport à la connaissance précédente.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 718.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 720.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 720.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 720.

Quand on est enfant, dit Descartes, « nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal », car un enfant est privé de l'usage entier de la raison³⁷². Ainsi les jugements précipités et la nature de la connaissance qui marche avec les jugements, sont construits par d'autres jugements, ils sont des obstacles pour atteindre la vérité. C'est pour cela que « si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouvons le moindre soupçon d'incertitude »³⁷³, nous ne pouvons nous en délivrer. Ainsi, le doute apparaît comme une méthode utile de se délivrer des faux jugements chez Descartes. Pour arriver à la vérité, nous devons suspendre tous nos jugements une fois dans la vie pour pouvoir partir cette fois à partir d'une certitude.

Dans ce doute méthodique, il sera utile de rejeter comme fausses toutes les choses dans lesquelles nous pourrions imaginer le moindre doute.³⁷⁴ Dans la conduite de vie nous sommes obligés de nous conduire par rapport aux opinions seulement vraisemblables.³⁷⁵ Mais si nous sommes à la recherche de la certitude, nous devons soumettre tous nos jugements à un processus de doute une fois dans la vie.

En effet, suspendre le jugement chez Descartes veut dire ne pas attribuer une valeur de vérité, elle consiste en ne pas dire qu'il *est* ou qu'il *n'est pas*. Tout le miracle du doute est là : éviter de dire qu'*il est*, c'est un mode de la pensée qui est actif. Grâce au doute, nous évitons de dire qu'il est vrai ou faux, donc nous suspendons le jugement.

Puisque Descartes met que le doute existe comme une méthode fiable pour arriver à la connaissance vraie, il nous reste à parler de quoi peut être l'objet de ce doute. Pour Descartes, il est légitime de douter en premier lieu de ce qu'on pense connaître, et parmi ce qu'on pense connaître vient en premier les choses sensibles.³⁷⁶ Pourquoi douter des choses sensibles ? Ici, Descartes part de l'expérience ; c'est parce que « nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont

³⁷² Cf. **PP**, p. 571.

³⁷³ **Ibid.**, p. 571.

³⁷⁴ Cf. **Ibid.**, 571.

³⁷⁵ Cf. **Ibid.**, p. 571.

³⁷⁶ **Ibid.**, Pr. 4, p. 572.

trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois »³⁷⁷. Comme nous l'avons démontré plus haut, dans la partie que nous avons décrit l'âme selon Descartes, les perceptions des choses corporelles sont les peu fiables pour l'âme. Il se peut que le cours fortuit des esprits animaux pourrait nous faire imaginer des choses alors qu'elles ne sont point là. Il l'écrit aussi dans les *Méditations* : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeur, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »³⁷⁸.

De plus, concernant les sens, il y a une autre difficulté, celle qui est appelée dans l'histoire de la philosophie *l'hypothèse de songe* ou *argument du rêve*. Dans nos songes aussi, nous pouvons sentir des choses aussi vives que celle de la veille. Qui pourrait nous garantir que nos sensations de la veille sont plus vraies que celles des songes ? « Nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs »³⁷⁹. Ainsi, rien nous garantit la distinction entre le songe et la veille : « il ne reste plus de marque par où l'on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres »³⁸⁰. L'hypothèse de songe de Descartes a deux objectifs : le premier met en question la fiabilité des sens, car il est impossible de distinguer les sensations et les imaginations de la veille et celles du songe. Le deuxième met en question la position du sentant ; il met en question le *hic et nunc*, la position de ce qui est en train de douter. Cela veut dire, nous croyons que nous sommes *ici et maintenant* mais que nous pourrions aussi bien être dans un rêve. Nous le comprenons avec Descartes : « Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? »³⁸¹ Au final, la différence de la veille et le songe est bien douteuse : « je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil »³⁸².

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 572.

³⁷⁸ *MM*, p. 268.

³⁷⁹ *PP*, p. 572.

³⁸⁰ *PP*, p. 572.

³⁸¹ *MM*, p. 268.

³⁸² *Ibid.*, p. 269.

Après avoir expliqué le doute concernant les sens, nous concluons que la veille même est douteuse. Mais Descartes s'avance quand même par cette hypothèse : « Supposons donc maintenant que nous sommes endormis »³⁸³, même lors du sommeil des choses représentées sont comme les peintures, c'est-à-dire ils doivent être représentation d'une chose réel et véritable. Voire même les peintres, quand ils veulent représenter des choses de leurs imaginations, totalement irréelles et faussent ils sont obligés de suivre certaines vérités comme la couleur. Descartes décrit ce genre de choses ainsi : « la nature corporelle en générale, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée et autres semblables »³⁸⁴.

Ainsi Descartes questionne s'il est parvenu à une certitude dont on ne peut douter : l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature semblent évidentes, même si on est en sommeil³⁸⁵. Les sciences comme la physique, l'astronomie, la médecine dépendent de la considération des choses composées, donc peuvent être l'objet du doute, mais les sciences mathématiques et géométriques qui traitent des choses simples semblent bien certaines ; car « soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre cinq, et la carré n'aura jamais plus de quatre côtés »³⁸⁶.

Pourtant plusieurs fois les hommes se sont trompés même au sujet des plus simples choses de la géométrie et mathématique, de plus il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur ces matières.³⁸⁷ Dieu, qui nous a créé, est capable de faire tout ce qui lui plaît, et peut être qu'il a voulu que nous soyons toujours trompés. Comme il a permis que nous soyons trompés sur nos sens, donc que nous soyons trompés une fois, « pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? »³⁸⁸. Une autre possibilité dont parle Descartes est l'hypothèse d'un malin génie ; il l'évoque vers la fin de la *Première Méditation* : « Je supposerais donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son

³⁸³ *Ibid.*, p. 269.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 270.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 270.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 270.

³⁸⁷ Cf. *PP*, Pr. 5, p. 572.

³⁸⁸ *PP*, p. 572.

industrie à me tromper »³⁸⁹. Sous cette hypothèse de malin génie, les sciences mathématiques et géométriques deviennent aussi l'objet du doute.

3.6. Cogito

Qu'est-ce qui reste alors de ce doute radical que Descartes utilise pour atteindre la certitude ? N'y a-t-il rien dont on ne peut être certain ? Jusqu'ici, nous avons dit que l'on doit douter de tout ce que l'on pense connaître, de tous nos jugements, de nos sens, des choses corporelles, des sciences mathématiques, de notre imagination, de Dieu mais « nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses »³⁹⁰. Si c'est nous qui sommes la source du doute, il est impossible de supposer que nous ne sommes point quand nous doutons. C'est à partir d'ici, apparaît le fameux *cogito* de Descartes : quoique les sens nous trompent, ou que nous sommes dans un rêve ou qu'un malin génie nous trompe « il ne saurait jamais faire que je ne sois rien »³⁹¹. Descartes conclut : « De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe* [*ego sum, ego existo*], est nécessairement vraie, toutes les fois que je le prononce, ou que je le conçois en mon esprit »³⁹². C'est ainsi que Descartes obtient la première certitude : sans *être* nous ne saurions douter ; s'il y a *moi* qui est en train de douter c'est qu'on ne peut pas douter de cette première connaissance qu'est *je suis*. C'est une certitude inébranlable.

Enfin, il faut que nous soyons attentifs à cette certitude : en est-ce une déduction ? S'il était une conséquence d'un raisonnement, on pourrait s'opposer à Descartes en disant que c'est une *petitio principii*, car déjà nous avons supposé une chose qui doute pour arriver à l'existence de cette chose qui doute comme conséquence. Donc nous comprenons que *cogito* de Descartes est une intuition et non pas une déduction, cela est nécessaire pour que son argumentation soit valide. C'est une intuition qui se trouve dans la source de nos pensées et qui accompagne à toute sorte de pensée.

³⁸⁹ MM, p. 272.

³⁹⁰ PP, p. 573.

³⁹¹ MM, p. 275.

³⁹² Ibid., p. 275.

Par la suite Descartes se questionne sur l'essence de cette chose qui *est* et qui *existe*. Nous avons maintenant devant nous une seule certitude : *je suis, j'existe*, mais qu'est-ce que c'est que ce *je* ? Descartes réponds : « Je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis »³⁹³. Puis Descartes se questionne pour trouver qui est ce *je* : « Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? »³⁹⁴ Qu'attribue-t-on à un homme ? Des mains, du visage, un cadavre composé d'os et de chair ; puis l'homme marche, sent, mange... Mais toutes ces choses ou bien appartiennent au corps ou bien sont impossibles sans le corps, donc il ne semble point vrai de les attribuer au *moi*.

Selon Descartes, la seule chose que nous pourrions rapporter à ce moi est de *penser* : « je trouve que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais pour combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense »³⁹⁵. Comment Descartes est arrivé à cette première certitude « je » ? En doutant, cela dit en pensant. Ainsi, la seule chose que nous pourrions attribuer à ce « je » est la pensée.

Quand nous saisissons que le seul attribut de ce « moi » est la pensée, nous pouvons juger qu'elle est une substance toute distincte du corps. « En examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose que l'on peut attribuer au corps »³⁹⁶. C'est une détermination très décisive, cela conclut que « la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps »³⁹⁷. L'acte même de la pensée nous amène à la compréhension de la pensée et de notre âme, sans le besoin du corps.

Il est important de souligner comment *cogito* de Descartes arrive à la distinction de l'âme et du corps. De l'argumentation elle-même résulte une

³⁹³ *Ibid.*, p. 275.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 275.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 277.

³⁹⁶ *PP*, Pr. 8. p. 574.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 574.

dichotomie de l'âme/corps et Descartes nous persuade au sujet de l'indépendance de l'âme sur le corps en montrant que ce qu'on appelle *moi* n'a aucun attribut que la pensée et que cette pensée n'a pas besoin du corps pour exister. C'est pourquoi Descartes écrit dans la *Sixième Méditation* : « Il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre »³⁹⁸. Le cogito est une intuition tellement claire et distincte qu'elle nous fait comprendre la distinction entre l'âme et le corps.

3.7. La pensée

La seule certitude de Descartes pour le moment est la certitude d'un *je suis*. Il continue à creuser ce *je* : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »³⁹⁹. La notion de pensée est beaucoup plus ample que son utilisation courante et chez Descartes elle comprend diverses fonctions de l'âme. En effet, Descartes ne commence pas par énumérer toutes les actions qui se trouvent dans l'âme pour prouver l'existence de l'âme ; au contraire il part de la certitude de l'âme, puis rapporte toutes ces actions à l'âme. Donc penser chez Descartes veut dire entendre, vouloir, imaginer et sentir tous ensemble. Commencer par dire qu'on sent, qu'on voit et inférer par là qu'*on est*, ne serait pas une conclusion infaillible, car nous avons vu que sentir dans la veille et dans le sommeil peuvent être confondus⁴⁰⁰. Nous pouvons imaginer que nous sentons ou que nous voyons alors qu'il n'y a rien à sentir. Mais nos imaginations et nos sensations sont véritables par le seul rapport qu'ils appartiennent à notre âme. Elles sont vraies dans la mesure que nous pourrions les rapporter au *moi*. Le fait que toutes ces actions sont les pensées de l'âme pourvoit qu'ils soient vraie : « Si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que j'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme »⁴⁰¹.

³⁹⁸ MM, p. 323.

³⁹⁹ Ibid., p. 278.

⁴⁰⁰ Cf. PP Pr. 9, p. 574.

⁴⁰¹ Ibid., p. 574.

Pour Descartes, la connaissance qui peut s'abstraire de toute corporéité et qui peut se rapporter à la simplicité de la pensée de l'âme est la plus certaine. Il n'existe aucune autre chose que notre pensée qui nous fait connaître une chose plus clairement. « Si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre. »⁴⁰² Même s'il n'y a aucune terre à toucher, il suffit que nous pensions la toucher pour être persuadé que notre pensée existe, donc notre âme. Puisque l'existence de notre pensée est sûre et certaine avec le *cogito* obtenu, toute la connaissance qui vient de notre pensée est certaine aussi.

La pensée n'a rien à voir avec la longueur, la largeur et la profondeur. L'âme qui se connaît comme une pensée —comme un *je* qui pense—, en faisant attention à cette distinction entre la pensée et le corps, est dépourvu de toute erreur.⁴⁰³ Ainsi pour le moment, l'âme est certaine de son être seulement. Mais les idées de plusieurs autres choses se trouvent dans l'âme, elle voit ou sent une chose et elle trouve en elle les idées des choses corporelles aussi. Nous avons dit que la pensée est vraie, que pourrions-nous dire ensuite de la vérité des choses corporelles ? Descartes annonce comment l'âme peut s'abriter du danger : « pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblables à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre »⁴⁰⁴.

Pourtant que faire des notions communes dont l'âme « compose des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique »⁴⁰⁵ ? Par exemple les idées des nombres ou des figures qui semblent très certaines, ou bien des règles comme « si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux » apparaissent très évidentes. Descartes réponds : « tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité mais elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention »⁴⁰⁶ ou bien elle ne pourrait pas suivre l'ordre. Et le plus important est que l'âme n'est pas encore sûre de

⁴⁰² *Ibid.*, p. 575.

⁴⁰³ Cf. *PP*, Pr. 13, p. 576.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 576.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 576.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 576.

cette possibilité que l'Auteur de son être « aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident »⁴⁰⁷. C'est ainsi que l'âme pour Descartes ne saurait avoir aucune science certaine jusqu'à ce qu'elle ait la connaissance de son créateur. C'est par la possibilité d'erreur de l'âme en connaissant les idées d'autres choses et c'est par le risque d'erreur que le créateur aurait voulu que l'âme tombe que l'âme doit chercher si Dieu existe. C'est pourquoi l'âme doit chercher si Dieu existe et s'il est un Dieu trompeur.

3.8. La certitude et Dieu

Dans le commencement de la *Troisième Méditation* Descartes ferme ses yeux, bouche ses oreilles, détourne de tous les sens⁴⁰⁸, et finalement trouve en lui d'autres idées que l'idée de lui-même. Il trouve en lui des idées autres que *lui*. Parmi ces plusieurs idées et notions, l'âme trouve en elle l'idée « d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe »⁴⁰⁹. C'est *la preuve ontologique* de Dieu chez Descartes. L'idée des autres choses ont une existence possible, alors que l'idée d'un être parfait est d'une existence nécessaire. Quand l'âme remarque que l'idée d'un être nécessaire ne pourrait venir que d'une existence nécessaire, elle comprendrait que cette idée n'est pas une fiction de l'âme. Dans toutes les autres choses nous sommes accoutumés de distinguer l'essence de l'existence, mais l'âme saisit que dans l'idée d'un être parfait et nécessaire, l'essence et l'existence ne sont pas séparables⁴¹⁰.

De cette preuve de Dieu, vient une seconde preuve qui est lié à la première. Elle prend source dans un principe simple : « d'autant que nous concevons plus de perfection en une chose, d'autant devons-nous croire que sa cause doit aussi être plus parfait »⁴¹¹. Le principe est persuasif : il y a plus de perfection dans celui qui crée que dans la créature. S'il n'y a pas d'original, il n'y aurait pas de copie et l'original a toujours plus de perfection que la copie, bref c'est l'original qui est la cause de la copie. La même chose est valide pour les idées aussi : « Parce que nous trouvons en

⁴⁰⁷ **Ibid.**, p. 576.

⁴⁰⁸ **MM**, p. 284.

⁴⁰⁹ **PP**, p. 577.

⁴¹⁰ Cf. **Ibid.**, Pr. 16, p. 578.

⁴¹¹ **Ibid.**, Pr. 17, p. 578.

nous l'idée d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous ; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe »⁴¹². Cela est *la preuve cosmologique* de Dieu qui prend source en effet dans le principe de causalité. Comme nous avons beaucoup de défauts en nous, nous ne pouvons pas être la cause d'une idée toute parfaite, cette idée doit avoir un original et c'est Dieu. Cette preuve, en fait, a deux aspects : il y a l'idée que dans la mesure où il est une idée en nous et il y a l'idée dans la mesure de ce qu'elle représente. Il y a une réalité formelle ou actuelle de l'idée et une réalité représentative de l'idée. Comment représentons-nous le chaud ? Nous représentons le chaud en tant que chaud, mais ce n'est pas nous qui sommes responsables de la chaleur, il y a la réalité de la chaleur et la réalité représentative de chaud. Si nous appliquons notre exemple de la chaleur à l'idée de parfait et infinie, nous allons voir qu'il doit y avoir une cause de la perfection, puisque nous ne sommes pas sa cause. Ainsi, il doit y avoir une réalité infinie et parfaite qui est la cause de la représentation de la perfection et de l'infinie : c'est Dieu.

De ces preuves de Dieu et de l'idée d'un être nécessaire, tout-puissant et infini, résulte que la cause de nos erreurs n'est pas Dieu. Car selon Descartes même si pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, ce n'est qu'une malice et une faiblesse, qui ne peuvent pas être attribuées à Dieu.⁴¹³ Quand nous comprenons que Dieu ne peut pas vouloir nous tromper, nous éliminons le doute concernant les idées corporelles qui sont en nous : « Puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur [...] cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps ».⁴¹⁴ En plus « la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement »⁴¹⁵, sinon Dieu serait trompeur, s'il avait donné notre faculté de connaître dans une manière

⁴¹² *Ibid.*, p. 579.

⁴¹³ Cf. *Ibid.*, p. 584.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 612.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 584.

que nous prenons le faux pour le vrai dans la connaissance. Ainsi nous comprenons que notre connaissance est intimement liée à l'idée de Dieu qui est nécessaire et parfait. C'est pourquoi le Dieu de Descartes est connu comme « garanteur ».

Pourtant il apparaît une question cruciale : si notre connaissance est toujours vraie quand nous connaissons clairement et distinctement, comment cela se fait que nous tombons dans l'erreur ? La réponse de cela est liée à une distinction de deux manières de connaître qu'existe en nous selon Descartes : la volonté et l'entendement.

3.9. La volonté, l'entendement et la certitude

Descartes distingue en nous deux sortes de pensées : apercevoir par l'entendement et se déterminer par la volonté. Il fait une classification comme suit : sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles sont des façons différentes d'apercevoir ; désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir.⁴¹⁶ Dans l'apercevoir, il n'y a pas d'erreur, car il n'y a pas de jugement. L'erreur peut être seulement dans un jugement. C'est pourquoi nous sommes protégés de l'erreur si nous ne jugeons rien. L'erreur vient du jugement quand la connaissance est confuse concernant la chose à connaître. Comme écrit Descartes : « lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon ; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir »⁴¹⁷. Donc il y a deux conditions d'être dans le vrai : soit nous ne jugeons point, soit nous jugeons avec une connaissance claire et distincte. Nous nous trompons quand nous jugeons sans avoir une connaissance exacte des choses, mais avec une connaissance claire et distincte nous pourrions nous approcher de la certitude.

Le rapport entre ces deux sortes de pensée est que pour le jugement on a besoin de toutes les deux : l'entendement et la volonté. Pour les choses qu'on aperçoit seulement, il n'y a pas de jugement : « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, Pr. 32, p. 585.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 586.

aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier »⁴¹⁸. Ainsi dans l'entendement, il n'y a jamais d'erreur, car il n'y a pas de consentement. Mais pour faire un jugement, à côté de l'entendement, la volonté est aussi requise. Pourtant dans la volonté, il n'est pas nécessaire d'avoir une connaissance entière et parfaite.⁴¹⁹ C'est pourquoi nous tombons dans l'erreur avec notre volonté en jugeant sans une connaissance parfaite. La volonté semble infinie, elle peut élargir au-delà de notre connaissance claire et distincte ; la cause de nos erreurs se trouve dans le fait que notre volonté a plus d'étendue que notre entendement.⁴²⁰ Donc il n'y a pas d'erreur ni dans l'entendement ni dans la volonté, l'erreur peut se glisser dans le fonctionnement des deux.

Mais pour Descartes, nous ne pouvons pas nous plaindre à Dieu pour n'avoir pas donné une volonté plus parfaite qui pourrait nous éviter de toute sorte d'erreur.⁴²¹ Le fait que notre volonté est plus étendue et plus ample est une chose presque divine. L'ampleur de notre volonté nous donne le libre arbitre, la liberté de choisir le bien et le mal. De plus, c'est parce que notre volonté n'est pas bornée que nous représentons l'idée de Dieu. Notre entendement est limité, toutes les autres facultés comme la mémoire ou l'imagination semblent très petites en nous et infinies en Dieu. Mais « il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune ample et plus étendue : en sorte que je porte l'image et la ressemblance de Dieu »⁴²². La volonté est une chose qui nous rend semblable à Dieu. Si nous pouvons bien maîtriser notre volonté, nous pourrions être les maîtres de nos actions et c'est une chose remarquable. Toute l'affaire est de garder notre volonté sous les limites de notre entendement pour arriver à une certitude de connaissance.

La volonté est si ample qu'elle nous précipite à faire des jugements très vite. Mais finalement : « Dieu, n'étant pas trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au-delà de ce que nous connaissons »⁴²³.

⁴¹⁸ **MM**, p. 304

⁴¹⁹ Cf. **PP**, p. 586.

⁴²⁰ Cf. **Ibid.**, Pr. 35, p. 586.

⁴²¹ Cf. **MM**, p. 304.

⁴²² **MM**, p. 305.

⁴²³ **PP**, p. 590.

3.10. Clair et distinct

Nous avons vu que la source de nos erreurs consiste dans le jugement de volonté sans l'apercevoir clairement et distinctement. Mais que veut dire *claire* et *distinct* chez Descartes ? Il définit la connaissance claire ainsi : « celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder »⁴²⁴. L'analogie est curieuse, c'est comme si la connaissance devait être aussi présente dans l'esprit attentif (l'esprit qui oriente sa vue vers la chose) qu'elle va capter tout le regard et l'attention de l'esprit. Ainsi, une connaissance claire est la présence forte dans l'esprit.

Quant à la connaissance distincte : c'est « celle qui est précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »⁴²⁵. Les mots clé dans cette définition semble être « précise » et « paraître comme il faut ».

Si nous partons de ces deux définitions, nous pourrions comprendre la différence entre clair et distinct ainsi : la connaissance claire veut dire l'apparition de la chose dans l'esprit, mais la connaissance distincte est l'apparition de la chose telle qu'elle est, comme il le faut. La chose étant totalement « soi », elle devient distincte d'une autre chose.

Selon Descartes, « une perception peut être claire sans être distincte, mais non au contraire »⁴²⁶. Il y a la priorité de la perception claire, mais la perception distincte en est la complémentaire pour une connaissance vraie des choses. L'exemple donné dans les *Principes de la Philosophie* est explicatif : celle de la douleur et de la connaissance qu'on a de cette douleur : « Lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 591.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 591.

⁴²⁶ Cf. *Ibid.*, pr. 46, p. 591.

qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui »⁴²⁷. Si nous appliquons notre proposition d'interprétation : *clair* veut signifier l'apparition forte de la douleur dans l'âme, mais *distinct* veut signifier connaître cette apparition telle qu'elle est, c'est-à-dire définir que cette douleur vient du corps. La perception claire est la perception de la douleur dans l'esprit sans égard à la nature de la douleur, mais faire la distinction entre la douleur dans l'âme et la nature de la partie blessée –qui est de nature corporelle– est la perception distincte.

En effet, nous défendons l'idée que la distinction que fait Descartes entre clair et distinct est forcément liée à la distinction entre l'âme et le corps. La perception claire est généralement liée à la représentation de la chose dans l'âme mais la perception distincte est de définir cette représentation et de porter un jugement concernant sa nature (si elle appartient à l'âme ou au corps).

Nous pouvons trouver l'appui de notre interprétation du clair et du distinct dans le passage cité ci-dessous : « Pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçut plusieurs choses assez clairement ;et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se représentaient »⁴²⁸. Nous voyons dans cette citation que la différence entre clair et distinct dépend d'une distinction de ce qui appartient à l'âme et de ce qui est corporel. Dans notre enfance nous avions des perceptions claires, mais nous ne pouvions pas arriver à une perception distincte car nous étions tellement envahis par notre corps que nous n'étions pas capable de faire la distinction. Cette situation nous amenait à avoir des faux jugements et des préjugés. Selon Descartes, nous devons nous débarrasser de ces préjugés pour éviter l'erreur de confondre le faux du vrai. Il est donc nécessaire de bien faire la distinction de ce qui est corporel et de ce qui appartient à l'âme pour obtenir des perceptions claires et distinctes en même temps. Une connaissance certaine ne peut venir que d'une détermination de quel sorte (l'âme ou corps) est la perception qu'on en a de la chose, d'où la dissociation suivante : l'intellectuel et le corporel : deux substances.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 591.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 591.

3.11. Substance(s) et genres de connaissance

Le dénombrement des choses que fait Descartes nous montrera comment il arrive à poser deux substances. Tout d'abord, il divise la connaissance en deux genres : « le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée »⁴²⁹.

Le premier genre de connaissance, en effet, comprend tout ce qui est *res*. Concernant le premier genre, Descartes fait une autre division : il y a certaines notions générales qui rapportent à toutes choses, comme les notions de la substance, de la durée, de l'ordre et du nombre ; puis il y a les notions plus particulières qui servent à distinguer les choses⁴³⁰. Ces notions plus particulières devraient être les propriétés des choses.

Le deuxième genre de connaissance comprend des vérités qui ne sont que dans notre pensée. Elles sont plus nombreuses, on ne pourrait finir de les dénombrer, mais il en dénombre quatre vérités éternelles. 1^{ère} : on ne saurait faire quelque chose de rien ; 2^{ème} : il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps ; 3^{ème} : ce qui a été fait ne peut n'être pas fait et 4^{ème} : celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister.⁴³¹ Elles n'ont pas une existence à l'extérieur de la pensée. Ces vérités ne peuvent jamais être fausses, nous les connaissons toujours comme vraies dès que l'on leur représente dans la pensée, il est ainsi impossible d'avoir un préjugé concernant ces vérités.

Une autre distinction que fait Descartes concerne les choses créées : « les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances ; et les autres sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps »⁴³². Ainsi, il finit par différencier deux substances, la première étant une substance pensante et la deuxième étant le corps : « l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir appartiennent à la substance qui pense ; la grandeur, ou l'étendue en

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 592.

⁴³⁰ Cf. *Ibid.*, Pr. 48, p. 592.

⁴³¹ Cf. *Ibid.*, Pr. 49, p. 593.

⁴³² *Ibid.*, p. 592.

longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisé, et telles autres propriétés, se rapportent au corps »⁴³³. Descartes y rajoute qu'il y a des choses qui viennent de la réunion de l'âme et du corps, ce sont les affections. Elles se rapportent à tous les deux, à l'âme et au corps. Telles sont les passions de l'âme comme la joie, la tristesse, l'amour, et ainsi de suite.

Descartes définit la substance ainsi : « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »⁴³⁴, mais comme il l'avoue, il n'y a en effet que Dieu qui soit telle. De plus, c'est Dieu qui conserve tout être : « il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance »⁴³⁵. C'est pourquoi Descartes se met en accord avec la scholastique sur le fait que le nom de substance n'est pas univoque aux regards de Dieu et des créatures. Mais pour Descartes « parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances »⁴³⁶. Bien que ce soit seulement Dieu qui ait le mérite d'être appelé substance au sens vrai, nous appelons par homonymie l'âme et le corps des substances car ils peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée.

Chaque substance a un attribut principal, pour l'âme –qui est la substance immatérielle– c'est la pensée, et pour le corps –qui est la substance matérielle– c'est l'extension.⁴³⁷ Tout ce qu'on peut attribuer au corps présuppose d'abord l'étendue et tout ce qu'on peut attribuer à la substance qui pense, consistent en différentes façons de pensées. Nous ne pouvons pas apercevoir les modes du corps (comme la figure ou le mouvement) sans l'étendue ; et nous ne pouvons pas concevoir l'imagination, le sentiment et la volonté sans la substance pensante.⁴³⁸ Comme dans le camus d'Aristote, nous trouvons la figure d'un nez camus seulement dans la substance corporelle. Pourtant le contraire est possible chez Descartes : « nous pouvons

⁴³³ *Ibid.*, p. 592.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 594.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 594.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 594.

⁴³⁷ Cf. *Ibid.*, Pr. 53, p. 595.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 595.

concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement ; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment »⁴³⁹.

Pour Descartes, nous pouvons avoir des notions ou des idées claires et distinctes concernant la substance qui pense et la substance étendue, sous la condition que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue.⁴⁴⁰ Nous pensons que c'est cette distinction faite attentivement est nécessaire pour la connaissance certaine chez Descartes.

C'est pourquoi Descartes évoque que la durée de chaque chose n'est qu'un mode ou une façon, l'ordre et le nombre ne peuvent pas différer des choses ordonnées et nombrées.⁴⁴¹ Ce sont des attributs ou des modes qui appartiennent aux choses corporelles et qui n'existent pas séparément. Ou bien encore, ce qu'on appelle le temps n'est pas une entité séparée, c'est une certaine façon dont nous pensons la durée. Après avoir saisi ce qu'il veut dire par qualité/attribut et façon/mode, nous comprendrons mieux cet idée : « lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de *mode* ou *façon* ; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme *qualité* les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée ; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme *attributs* »⁴⁴². Tous les attributs ou modes pensés jadis comme ayant une existence séparée, sont pour Descartes les attributs ou modes des substances, les différentes dispositions de la substance qui pense ou qui est étendue. Les nombres ou les universaux par exemple, ne dépendent que de notre pensée et n'ont pas une existence hors de notre pensée. L'universel ou le nombre sont des distinctions que nous faisons en formant des idées. C'est pourquoi comprendre les différentes sortes de distinctions serait important pour une connaissance claire et distincte concernant les substances et leurs modes.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 595.

⁴⁴⁰ Cf. *Ibid.*, Pr. 54, p. 595.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid.*, Pr. 55, p. 596.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 596.

3.12. Distinctions et l'erreur

Descartes parle de trois sortes de distinctions dont nous sommes capables : la distinction réelle, la distinction modale et la distinction de raison. La distinction réelle est celle qui se trouve entre deux ou plusieurs substances : « nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l'une de l'autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre »⁴⁴³. Par la distinction réelle, nous comprenons qu'une partie d'un corps est distincte d'une autre partie ou que chacun de nous est distinct d'une autre substance qui pense. De même, c'est grâce à la distinction réelle que nous pouvons concevoir que le corps est distinct de l'âme, bien que Dieu les a voulu mettre en relation.⁴⁴⁴

Quant à la distinction modale, il y en a deux sortes : « l'une entre le mode que nous avons appelé façon et la substance dont il dépend et qu'il diversifie ; et l'autre entre deux différentes façons d'une même substance »⁴⁴⁵. La première sorte de distinction modale apparaît entre la figure ou le mouvement et la substance dont ils en dépendent. La deuxième sorte est la distinction entre la figure et le mouvement qui dépendent de la même substance. Nous pouvons connaître la figure et le mouvement séparément, mais nous ne pouvons pas avoir une idée distincte concernant la figure ou le mouvement si nous ne savons pas qu'ils dépendent de la même substance. Suivons l'exemple que donne Descartes : « Par exemple, si une pierre est mue, et avec cela carrée, nous pouvons connaître sa figure carrée sans savoir qu'elle soit mue, et réciproquement nous pouvons savoir qu'elle est mue sans savoir si elle est carrée ; mais nous ne pouvons avoir une connaissance distincte de ce mouvement et de cette figure si nous ne connaissons qu'ils sont tous deux en une même chose, à savoir en la substance de cette pierre »⁴⁴⁶. Nous pensons que cette distinction vérifie ce que nous avons défendu en expliquant le clair et le distinct ; le distinct veut toujours signifier la détermination de la substance.

Finalement vient la distinction de raison, c'est-à-dire celle faite par la pensée. Pour Descartes : « la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 598-599.

⁴⁴⁴ Cf., *Ibid.* p. 599.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 599.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 600.

nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser l'autre »⁴⁴⁷. Ce que Descartes veut souligner par cette sorte de distinction est qu'il y a quelques attributs sur lesquelles nous ne pouvons avoir aucune idée claire et distincte quand ils se sont séparées de la substance, mais nous traitons comme s'il était possible de les séparer. Dans les situations comme celles-ci, il veut souligner que cette distinction ne tient que dans la pensée, ce n'est pas une distinction réelle. Par exemple, la durée ne peut être séparée de la substance, car « il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer »⁴⁴⁸, mais nous les séparons quand même, alors que la durée ne peut être distinguée de la substance. C'est cette séparation, dont parle Descartes, par la distinction de pensée.

Toutes ces distinctions expliquées par Descartes ont en effet pour but d'expliquer que : la pensée et l'étendue sont considérées comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle mais que nous devons les concevoir comme substances qui pensent et qui sont étendues ; c'est-à-dire comme l'âme et le corps⁴⁴⁹. Il est difficile de distinguer la notion qu'on a de la substance et la notion qu'on a de la pensée ou de l'étendue. Mais ce que Descartes propose est qu'on peut, faire des distinctions entre les attributs de la pensée ou du corps et essayer d'avoir des idées plus claires et distinctes en recherchant ces attributs séparés de la substance. Pourtant, il ne faut pas oublier que ce sont les attributs qui appartiennent à la substance. Nous pouvons concevoir diverses façons de penser (entendre, imaginer, se souvenir, vouloir) distinctement ; ou bien nous pouvons concevoir la figure ou le mouvement séparément, il faut juste les considérer comme dépendants des substances⁴⁵⁰.

Nous défendons l'idée que la relation de dépendance entre les attributs et la substance expliquée ci-dessus est cruciale pour comprendre la théorie de connaissance chez Descartes. Ce principe que pose Descartes consiste à distinguer d'abord les modes ou les propriétés des choses avec différentes sortes de distinctions

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 600.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 600.

⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pr. 63, p. 601.

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*, Pr. 65, p. 602.

dont nous sommes capables, pour ensuite ramener ces attributs des substances aux substances dans lesquelles ils prennent place. La dépendance des attributs aux substances est ainsi importante pour distinguer vraiment ce qui est corporel de ce qui appartient à l'âme, pour une conception claire et distincte. La certitude de notre connaissance ne pourrait venir que de cette distinction et c'est le seul moyen d'éviter les faux jugements.

Ce que la théorie de la connaissance cartésienne propose pourrait se résumer dans cette relation de dépendance des attributs à la substance, et dans la détermination de quel genre auquel elles appartiennent, soit à la substance qui pense soit à la substance qui est étendue. Il est vrai que nous faisons plus particulièrement des faux jugements concernant nos sentiments, nos affections et nos appétits. Suivons Descartes : « nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion ». En effet, ces sentiments ne sont que des idées que l'on a des choses et ils n'existent qu'en nous. Quand nous sentons une douleur, nous croyons qu'elle existe en quelque partie de notre corps alors qu'elle n'est que dans notre pensée ou bien nous croyons que la couleur que nous voyons est dans la chose même, alors qu'en faite elle est encore en nous.⁴⁵¹ Ainsi, avec une bonne direction de l'esprit, si nous examinons attentivement nos pensées, nous pouvons ramener tous les attributs à sa propre substance, ainsi nous allons distinguer que la couleur ou la douleur n'existent pas dans le corps mais en notre âme. Car pour Descartes la connaissance de la grandeur, des figures, du mouvement, etc. appartient à la substance qui est étendue ; mais les couleurs, les douleurs ou les sens semblables appartiennent à la substance qui pense.⁴⁵²

La plupart de nos erreurs ont pour source les préjugés qui viennent de notre enfance, lorsque notre âme était étroitement liée au corps⁴⁵³. Notre âme ne s'intéressait pas aux impressions, mais plutôt aux corps qui causaient ces impressions ; ainsi elle prenait des sentiments comme des propriétés de choses qu'elle pense exister hors de soi. Ou bien encore, elle avait des sentiments nommés,

⁴⁵¹ *Ibid.*, Pr. 66-67, p. 603.

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, Pr. 69, p. 604.

⁴⁵³ Cf. *Ibid.*, Pr. 71, p. 606.

goût, odeur, son, lumière, etc, elle pensait qu'ils existaient hors de notre pensée, alors que toutes ces choses n'existent qu'en âme, y compris les sentiments qu'on a de la grandeur ou des figures.⁴⁵⁴ Bref, toutes nos erreurs viennent d'un manque de distinction dans notre connaissance entre ce qui est corporel et ce qui appartient à l'âme, alors qu'avoir une idée claire et distincte des choses nous éviterait ces préjugés.

Une autre raison de nos erreurs est qu'il est difficile d'oublier ces préjugés que nous avons acquis depuis nos premières années.⁴⁵⁵ De plus, il est difficile pour notre âme de couper les liens avec les choses corporelles et de s'occuper des choses purement intelligibles car « notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes choses dont nous jugeons »⁴⁵⁶. Juger attentivement et couper les liens avec les choses corporelles voudrait dire faire un pas de plus et penser seulement à l'âme qui est intelligible, en jugeant même les sentiments et les imaginations. En effet, les sentiments et les imaginations aussi dépendent des choses corporelles, alors qu'en vérité il faudrait les ramener à la substance dont elles dépendent, c'est-à-dire à l'âme.

De plus, « parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses »⁴⁵⁷ dit Descartes. Par cette dépendance entre la parole et la chose, les gens généralement font attention aux mots et non aux choses mêmes, car nous pensons que nous comprenons la chose en entendant les paroles. Cela peut être considéré aussi comme un préjugé que nous avons depuis toujours.

Au final, selon Descartes, pour bien philosopher il faut que nous nous délivrions de nos préjugés, que nous rejetions toutes les opinions que nous croyons jadis être vraies, et nous prenions ces opinions comme fausses jusqu'à ce qu'ils se présentent à notre entendement clairement et distinctement.⁴⁵⁸ En faisant ainsi, nous arriverons à une connaissance certaine que Descartes énonce ainsi : « par ce moyen, nous connaissons premièrement que nous sommes, en tant que notre nature est de

⁴⁵⁴ Cf. *Ibid.*, Pr. 71, p. 606.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, Pr. 72, p. 607.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, Pr. 73, p. 608.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 609.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, Pr. 75, p. 609.

penser, et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons »⁴⁵⁹. Nous pensons que ces trois choses qu'énumère Descartes sont la connaissance la plus certaine chez Descartes : *je suis, je suis une chose qui pense et Dieu existe*. Après avoir considéré les attributs de Dieu, nous reconnaissons une dernière certitude : c'est l'idée d'une nature corporelle ou étendue.

3.13. Les règles de la connaissance certaine chez Descartes

L'œuvre de Descartes, *Les Règles pour la Direction de l'Esprit* [*Regulae ad Directionem Ingenii*] reste inachevée, mais indispensable pour sa doctrine de la connaissance. L'œuvre nous offre plusieurs clés pour comprendre la connaissance certaine chez Descartes, ainsi que pour la compréhension de ce qui a été dit à travers d'autres œuvres comme les *Principes* ou les *Méditations*. Nous allons essayer de mettre en évidence quelques conclusions qui sont parvenues à nous éclairer dans notre recherche de la certitude de la connaissance.

3.13.1. L'unité de la connaissance et la division des sciences

Dans la règle première des *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes explique quel est le but des études : « Le but des études doit être diriger l'esprit pour qu'il porte des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à l'esprit »⁴⁶⁰. Dans le cadre de cette règle, il nous explique comment les arts « qui requièrent un certain exercice et une certaine disposition du corps »⁴⁶¹ et les sciences « qui résident tout entières dans la connaissance qu'a l'esprit »⁴⁶² sont différents des uns des autres.⁴⁶³

Dans les arts, il semble que cultiver un seul art fait un meilleur artiste, parce que « les mêmes mains ne peuvent pas se faire à la culture des champs et au jeu de la

⁴⁵⁹ Ibid., p. 609.

⁴⁶⁰ *Regulae*, p. 37.

⁴⁶¹ Ibid., p. 37.

⁴⁶² Ibid., p. 37.

⁴⁶³ En effet Descartes explique en quoi *tekhne* et *episteme* sont différents.

cithare, ou à plusieurs travaux de ce genre tous différents, aussi aisément que l'un d'eux »⁴⁶⁴. Par ceci, il est pensé que c'est la même chose aussi pour les sciences. Ainsi « distinguant les unes des autres selon la diversité de leurs objets »⁴⁶⁵ les gens ont pensé qu'il fallait cultiver aussi chaque science à part.

Mais c'est en cela que les hommes se trompent selon Descartes. « Etant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique [...] il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit »⁴⁶⁶. Cela veut dire que l'exercice d'un art nous empêche l'exercice d'un autre art car il nécessite le corps. Mais la science n'est pas comme l'art : « la connaissance d'une vérité ne nous empêche pas en effet d'en découvrir une autre »⁴⁶⁷, la science est l'affaire de l'esprit qui n'a pas de bornes.

Que veut dire en effet distinguer les sciences selon la variété de ses objets ? C'est en effet les distinguer selon ses sujets, regarder les produits et distinguer les facultés qui les produisent. Par exemple, distinguer deux différentes facultés, chez l'homme en tant que la sensation [*aisthesis*] et l'intellection [*noesis*], est par rapport à leurs produits, c'est-à-dire par rapport à leurs objets. Ainsi *il nous semble* par l'expérience qu'il y a des sensibles et des intelligibles. Nous pensons donc qu'en nous, il y a deux facultés en considérant des objets. D'autre part, nous savons que toutes les conclusions qui partent des effets –des produits– vers les causes sont invalides. Il n'est pas légitime alors d'arriver à la conclusion qu'il y a deux facultés distinctes, en considérants les produits.

Le simple fait que nous pouvons étudier le mouvement indépendamment du mouvant ne veut pas dire qu'il y a un mouvement indépendant du mouvant. Nous pouvons même faire une discipline spécifique au mouvement, mais cela ne voudrait pas dire que le mouvement pourrait exister séparément de ce qui se meut. Il est possible de réduire une science à une autre, comme nous faisons aujourd'hui la géométrie indépendamment de la physique.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 38.

Le philosophe a deux différentes voies pour expliquer les sciences distinguées par rapport à la variété de ses objets. Il montrerait qu'elles sont soit variées en elles ; soit qu'il y a un troisième terme qui les varie. Bien entendu, si les objets étaient de différentes natures, il y aurait deux facultés et deux sciences. Mais si ses objets ne sont pas de différentes natures comme les mathématiques et la géométrie, il n'y a pas besoin de parler de deux sciences.

Pourtant, il n'est pas possible que nous construisons une relation entre deux choses totalement distinctes de l'une de l'autre. Si nous pouvons construire une relation entre elles, il faut qu'il y ait une affinité entre elles. C'est de là que vient l'idée de Descartes disant que « toutes les sciences sont tellement liées ensemble »⁴⁶⁸ et c'est là où se trouve la source de la sagesse universelle ou de *Mathesis Universalis*. La connaissance est une, parce qu'elle naît du simple regard de l'esprit. Le fait que nous étudions cette connaissance par différents aspects –en tant que différentes sciences– ne veut pas dire qu'il y a différentes connaissances.

En outre, la 2^{ème} règle de *Regulae* Descartes nous assure encore une fois que toute sa recherche est une recherche de la certitude : « il faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable »⁴⁶⁹. Pour lui, une connaissance doutée est presque égale à une non-connaissance : « celui qui doute de beaucoup de chose n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé »⁴⁷⁰. La science devrait être exclue de tout doute, car la science elle-même veut dire une connaissance certaine et évidente.⁴⁷¹ Cette relation d'exclusivité entre le doute et la connaissance peut se présumer en effet en une maxime simple : Que nous connaissions ce que nous connaissons et que nous ne connaissions pas ce que nous ne connaissons pas. Cette conception est proche à la conclusion que l'on peut tirer de Platon : Nous ne pouvons apprendre ni ce que nous connaissons déjà, ni ce que nous ne connaissons pas. Ainsi, la recherche est l'affaire du philosophe – non pas de *sophos* mais de *philosophos* qui est sur le chemin de la connaissance.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 39.

Pour observer à quel point la connaissance au sens vrai est une et certaine, suivons Descartes : « Dans les sciences, en effet, il n'y a peut-être pas une question, sur laquelle les savants n'aient été souvent en désaccord. Or, chaque fois que sur le même sujet deux d'entre eux sont d'un avis différent, il est certain que l'un des deux au moins se trompe ; et même aucune d'eux, semble-t-il, ne possède la science »⁴⁷². Selon lui, la connaissance est *une* et certaine et sera évidente pour tout ce qui regarde le problème de manière attentive. S'il y a un débat sur une question, nous ne pouvons pas parler d'une connaissance, mais d'une opinion. Car si l'une des deux parties d'un débat possédait la connaissance certaine et évidente, elle finirait par convaincre l'autre partie.

L'existence d'une connaissance de cette sorte –c'est-à-dire une connaissance qui exclut tout doute– présuppose une affinité entre la connaissance et le connu. Ainsi, le processus d'appréhension devient un acte qui ne peut se faire que par l'intérieur et non pas par l'extérieur. Cela veut dire, l'objet à connaître ne serait pas à l'extérieur du connaissant. Nous ne pouvons connaître ce dont nous avons peu de connaissance et non pas ce dont nous sommes totalement ignorant. Si la connaissance est évidente et il suffit juste de le regarder avec un esprit attentif, cela veut dire que l'esprit connaît déjà cette chose, mais qu'il en est ignorant pour le moment. Ses opinions probables font alors obstacle devant la connaissance. Cette idée revient bien sûr à une théorie d'*anamnesis* : que la connaissance n'est qu'une remémoration ou une prise de conscience de ce qui est déjà en nous.

Si nous considérons la première et la deuxième règle, citées de *Regulae*, ensemble, nous pouvons arriver à cette conclusion : la distinction entre ce qui est objet de doute et ce qui ne pourrait jamais être objet de doute veut dire la connaissance de toute chose ; et cette connaissance est la connaissance qu'il y a des degrés de connaissance. Nous ne pouvons jamais apprendre une chose à laquelle nous sommes totalement étrangers et qui est hors de nous. Puisque le connaissant et le connu ne sont pas étrangers ni à l'un ni à l'autre, il y aura une seule sagesse ; bien que nous sommes obligés d'étudier la science par ses différents aspects au niveau de l'enseignement.

⁴⁷² Ibid., p. 40.

3.13.2. Comment rendre notre connaissance certaine

Descartes, en condamnant la manière de faire de la philosophie jusqu'à son temps et en condamnant « les machines de guerre des syllogismes probables de la scolastique »⁴⁷³, considère l'arithmétique et la géométrie comme les seules sciences à suivre dans la quête de la certitude. Selon lui « seules l'arithmétique et la géométrie sont exemptes de fausseté et d'incertitude »⁴⁷⁴.

Pourquoi l'arithmétique et la géométrie sont-elles plus certaines que les autres sciences ? Descartes réponds ainsi: « c'est que seules elles traitent d'un objet assez pur et simple pour n'admettre absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières en une suite de conséquences déduites par raisonnement »⁴⁷⁵. Mais la certitude qu'attribue Descartes à ces sciences ne veut pas dire qu'il faut seulement s'occuper de ces deux sciences ; il ne faut s'occuper d'aucun objet dont on ne puisse avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie. Ainsi, ces deux sciences deviennent comme un modèle de certitude pour la connaissance humaine.

Entre autre, quand il explique la raison pour laquelle ces deux sciences sont exemptes de l'incertitude, la question de la source de notre connaissance s'ouvre: « Ayant dit plus haut que parmi les sciences déjà connues seules l'arithmétique et la géométrie sont exemptes de fausseté et d'incertitude, il nous faut examiner avec plus de soin pourquoi il en est ainsi, et à cet égard, il nous faut noter que nous parvenons à la connaissance des choses par deux chemins, à savoir, par l'expérience et par la déduction »⁴⁷⁶. Toute connaissance vient soit de l'expérience, soit de la déduction, mais il y a une différence entre ces deux moyens d'arriver à la connaissance : les expériences sont souvent trompeuses, alors que la déduction –qui est une inférence

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

d'une chose à partir d'une autre— ne contient pas d'erreur si elle est faite par l'entendement le moins capable de raisonner⁴⁷⁷.

Du côté de l'expérience et de la déduction, il y a un autre moyen de connaître qu'annonce Descartes, c'est l'intuition. Il arrive à l'intuition par une énumération des actes de notre entendement : « Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur ; il n'y a que deux : l'intuition et la déduction »⁴⁷⁸. Parmi les sources de la connaissance, il considère d'une part le couple de l'expérience, la déduction, le couple de l'intuition et la déduction. Mais en quoi l'intuition est-elle différente de l'expérience ?

Descartes définit l'intuition ainsi : « Par *intuition* j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons ; ou ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par suite plus sûre que la déduction même, qui pourtant elle aussi ne peut être mal faite par l'homme »⁴⁷⁹. Il semble que la différence entre l'intuition et l'expérience est que l'intuition est toujours vraie, alors que l'expérience est souvent fallacieuse. L'intuition est l'expérience qui ne contient pas d'erreur et il faut ajouter que l'intuition se réalise au niveau de l'intellection puisqu'elle n'a pas de connection avec les sens ou l'imagination.

Descartes met l'accent sur l'utilisation nouvelle —qui peut choquer, en ses propres mots— du mot *intuition* et il exprime ainsi qu'il ne s'occupe pas du tout de quelle manière cette expression a été employée ; il précise qu'il fait attention à ce que signifie les mots en latin⁴⁸⁰. Intuition vient du mot *intuoeri* en latin qui veut dire « avoir les yeux sur ; regarder ; *figurément* : observer, examiner avec soin ». ⁴⁸¹ Nous pensons ainsi que l'intuition est une sorte de connaissance simple acquise par l'esprit et atteinte par ce qu'il se réfère avec « le regard de l'esprit » en plusieurs

⁴⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 43-44.

⁴⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁴⁸¹ Cf. Henri Goelzer, *Dictionnaire latin-français*, Garnier-Flammarion, p. 334.

lieux. Selon lui, « chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois seulement, la sphère par une seule surface, et des choses de ce genre, qui sont bien plus nombreuses que ne le pourraient croire la plupart des hommes, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles »⁴⁸².

Quant à la déduction, elle est l'« opération par laquelle nous entendons tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude ». Mais on pourrait se demander pourquoi l'intuition ne suffit pas à avoir la connaissance certaine des choses, pourquoi Descartes ajoute-t-il la déduction qui est un autre mode de connaissance ? Descartes réponds ainsi : « il a fallu procéder ainsi, parce que plusieurs choses sont connues avec certitude, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes évidentes, pourvu seulement qu'elles soient déduites à partir de principes vrais et connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui a une intuition claire de la chose »⁴⁸³. Pour Descartes, c'est par la déduction que « nous savons que le dernier anneau d'une longue chaîne est relié au premier, même si nous n'embrassons pas d'un seul et même coup d'œil tous les intermédiaires dont dépend ce lien, pourvu que nous ayons parcouru ceux-ci successivement, et que nous nous souvenions que du premier au dernier chacun tient à ceux qui lui sont proches »⁴⁸⁴.

La déduction nous aide alors à atteindre à la connaissance d'une chose dont on ne peut pas attraper par le seul regard de l'esprit, c'est-à-dire par l'intuition. En effet, la différence entre une déduction et l'intuition sera ainsi : il y a un mouvement ou une certaine succession dans la déduction, alors que dans l'intuition il n'en est pas ainsi⁴⁸⁵. Dans l'intuition, une évidence actuelle est nécessaire, mais dans la déduction il y a une succession et nous déduisons en ramenant aux intuitions ; la déduction reçoit sa certitude de la mémoire⁴⁸⁶.

Quant aux propositions, donc aux jugements, Descartes les définit comme « la conséquence immédiate des premiers principes » ; elles sont connues tantôt par la déduction, tantôt par l'intuition,⁴⁸⁷ donc pour énoncer une proposition il nous faut

⁴⁸² *Regulae*, p. 44.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

soit la déduction, soit l'intuition. « Mais les principes premiers eux-mêmes ne peuvent être connus que par l'intuition ; et au contraire les conséquences éloignées ne peuvent l'être que par déduction »⁴⁸⁸. Nous ne pouvons pas regarder –au sens *intuoi*– tous les anneaux de la chaîne se sont reliés au premier, nous sommes alors obligés de faire une déduction. Ainsi, nous voyons que la déduction est une manière certaine de connaître dans la mesure où elle est dépendante de l'intuition.

Nous avons vu qu'il n'y a pas d'autre moyen que la déduction et l'intuition qui ne contiennent pas d'erreur pour acquérir la connaissance. Il considère seulement ces deux voies comme certaines : « Voilà les deux voies les plus certaines pour conduire à la science : pour ce qui est de l'intelligence on n'en doit pas admettre davantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur »⁴⁸⁹. Mais comment peut-il être sûr que ces deux voies sont les seules qui ne contiennent pas d'erreur ? Il est arrivé à cette conclusion par une énumération, souvenons-nous de la citation dessus: « Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur ; il n'y a que deux : l'intuition et la déduction »⁴⁹⁰.

Il nous faudrait expliquer l'énumération qui est une méthode spécifique chez Descartes et qui est proche de l'induction, bien qu'elle se diffère d'elle. L'énumération est une méthode requise pour achever la science qui consiste à parcourir, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, toutes les choses qui se rapportent à notre but.⁴⁹¹ C'est la méthode la plus sûre après l'intuition : « chaque fois qu'une connaissance ne peut être ramenée à l'intuition, il ne nous reste, après avoir rejeté toutes les chaînes des syllogismes, que cette seule voie de l'énumération, en laquelle nous devons mettre toute notre confiance »⁴⁹². Toute connaissance doit être ramenée à l'intuition. Mais quand la capacité de notre entendement ne suffit pas à embrasser toutes les propositions déduites, nous énumérons pour faire une inférence. L'énumération se propose donc de parcourir les différents anneaux de la chaîne, un à un, afin de pouvoir les embrasser tous dans une seule intuition.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, Règle VII, p. 57.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 59.

Revenons à la question de la possibilité de l'énumération que fait Descartes pour trouver l'intuition et la déduction comme les seules voies. Comment est-il possible que Descartes fasse cette énumération qui porte sur l'entendement ? Cette question d'énumération fait apparaître un sujet plus large : c'est que nous pouvons faire cette énumération sauf si nous avons l'accès à toutes les actes de notre entendement. C'est par la possession de tous les actes de l'entendement que nous pouvons dire lequel contient l'erreur et lequel ne la contient pas. Cela veut dire que pour Descartes, nous avons l'intuition de notre propre entendement et que nous avons accès à ces actes.

Par exemple, si nous voulions savoir combien d'enfants une personne a, soit nous essayons de faire une liste en demandant à tous les éléments de cet ensemble ; soit nous demandons à la personne elle-même. Quand Descartes distinct la déduction et l'intuition, il fait la même chose, il demande à l'entendement même. Ce point nous révèle une question qui se met l'accent (nous le faisons aussi) pour la philosophie de Descartes : la conscience cartésienne est transparente. Nous pouvons dire pour Descartes que nous avons l'intuition de ce qu'est la perception et de ce qu'est l'entendement parce que la conscience est transparente. Chez Descartes, nous sommes toujours conscients que nous sommes conscients en ce moment, le fait que le cogito est une intuition confirme cela. Chez Descartes, la pensée est la pensée d'une pensée. Ce qui pense et la pensée ne peuvent se séparer qu'en la pensée. Pour Descartes ce qui pense ne trouve rien que sa pensée d'elle-même. Par ailleurs si « je pense » et « je suis » n'étaient pas la même chose, nous ne pourrions pas faire une liste des actes —qui ne contient pas d'erreur— de l'entendement, donc l'énumération ne serait pas possible.

Dans l'énumération, ordonner pourrait aider : « si l'on dispose toutes ces choses en bon ordre pour les ramener le plus possible à des classes fixes, il suffira exactement soit une seule d'entre elles, soit quelque chose de toutes, soit les unes plus que les autres, et au moins on ne parcourra pas deux fois la même chose inutilement »⁴⁹³. La plus simple des manières, de faire une énumération, serait celle qui se fait par le principe de tiers exclu. Si nous voulions énumérer les nombres pairs

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 60.

et impairs, nous les séparerions en tant que nombres qui peuvent se diviser en deux et ceux qui ne peuvent pas se diviser en deux. Sinon, il est impossible de parcourir tous les éléments de l'ensemble des nombres. Nous ramenons alors notre connaissance concernant les nombres à une intuition que nous pouvons voir clairement et distinctement –dans ce cas, l'intuition est la division en deux classes–. Concernant la connaissance humaine, ce que fait Descartes est la même chose : il divise la connaissance en tant que ce qu'on peut connaître certainement et ce qu'on ne peut connaître avec certitude, cela dit ce qu'on ne peut connaître du tout.

QUATRIEME PARTIE

LA CERTITUDE DE LA CONNAISSANCE

CHEZ AVICENNE ET CHEZ DESCARTES

4.1. Qu'est-ce que la certitude ?

Nous pensons que la certitude est une notion importante dans la mesure où elle devient le but de toutes sortes de connaître. Nous faisons une distinction entre la connaissance et la certitude de la connaissance, et pour nous cette distinction s'inscrit dans le domaine de ce que nous pourrions appeler *la psychologie*. La certitude nécessite plusieurs couches *psychologiques-épistémiques*. Dans la certitude, nous trouvons une idée de séparation, de distinction, comme le montre son étymologie⁴⁹⁴. Même si on ne doit pas compter sur l'étymologie en philosophant⁴⁹⁵, nous la trouvons importante dans la mesure où elle nous donne une idée de l'origine. Que séparons-nous et que distinguons-nous ? La distinction n'est possible qu'au moins entre deux choses, nous séparons une chose d'une autre. Quand nous parlons de la certitude, il s'agit d'une certaine dualité, alors de deux couches : la connaissance et la connaissance de ce que nous connaissons. La première couche est la connaissance ; la deuxième est la certitude qu'on a de cette connaissance. En effet, dans la certitude il nous semble que nous séparons la connaissance elle-même de ce que nous croyons avoir connu.

La connaissance va de paire avec les jugements. Connaître une chose veut dire donner un jugement sur l'objet à connaître. Le jugement consiste à dire qu'*il est*. Le jugement est la détermination d'une chose en la liant à une autre chose, une *syn-*

⁴⁹⁴ Le mot « certitude » vient du latin *certitudinem*, qui vient de *certus* [certain] ; quant à *certus*, il est, par métathèse, pour *cretus*, participe passé de *cernere*, c'est-à-dire séparer, distinguer (Cf. l'entrée de Littré : <http://www.littre.org/definition/certes>). Le cas est le même en plusieurs autres langues, comme en turc par exemple : *kesin* [certain] – *kesmek* [couper].

⁴⁹⁵ Cf. DA, 405b 26-28; Aristote pense que chacun invoque une étymologie à l'appui de sa théorie.

thesis. Le jugement est une prédication (*kategorein*) et présuppose au moins deux termes. Ainsi, nous remarquons que dans la connaissance, c'est-à-dire dans le jugement, il s'agit de deux termes. Dans ce niveau, on est obligé de rester dans la dualité ou dans la multiplicité, donc dans une distance. Or, la certitude est cette non-distance qui consiste à déterminer la *vraie* connaissance. Tout le but du savoir philosophique est la connaissance sûre, là où il n'y aurait pas de distance entre le connaissant et le connu.

Entre autre, la certitude veut dire l'élimination du doute, puisque le doute suppose toujours une dualité : est-ce *qu'il est* ou *n'est pas*. Nous avons vu en commençant par Aristote, puis chez Avicenne et chez Descartes que le doute peut se glisser sous trois genres de choses que nous regroupons ici : les sensibles (ce qu'on pense être hors de nous), les imaginations (que nous fabriquons à partir de ce que nous avons connu par les sens) et les jugements (une sorte de synthèse). La méthode de doute chez Descartes dans les *Méditations* et l'expérience de pensée d'Avicenne en tant que l'homme volant mettent en évidence et expriment la même chose : supprimer tous nos jugements concernant ces trois genres de chose pour trouver une certitude.

4.2. Immédiateté

Comment pouvons-nous comprendre cette non-distance où il n'y a plus de dualité du point de vue de la théorie de la connaissance ? Simplement, ce serait l'*immédiateté* : l'absence de la distance entre le connaissant et le connu. Dans cette immédiateté, le connaissant et le connu seraient les mêmes. C'est la seule sorte de connaissance dans laquelle la chose serait telle qu'elle est.

Dans notre travail, nous défendons l'idée que cette sorte de connaissance existe, de la même manière, chez Avicenne et Descartes. Nous défendons que cette connaissance immédiate chez les deux philosophes est la connaissance du *moi*, d'une chose qui pense. Le chemin que suit Descartes dans les *Méditations* et le but de l'expérience de pensée de *homo volans* chez Avicenne est cette intuition d'un moi, l'intuition que *j'existe*.

Pour Avicenne, l'homme volant dans l'air qui est privé de toute la sensibilité « affirmera son essence, mais n'affirmera en elle ni longueur, ni largeur, ni profondeur »⁴⁹⁶ ; « il ignorerait l'existence de tous ses membres, mais connaîtrait l'existence de son haecceité comme une chose une »⁴⁹⁷. De la même manière pour Descartes : « il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »⁴⁹⁸. Ce que confirment ces deux arguments de *cogito*, est qu'il existe une sorte d'immédiat dans la connaissance, c'est la connaissance de *soi* et l'existence d'un *soi*.

De plus, il faut souligner que le fameux *cogito* d'Avicenne et de Descartes ne peut être compris si nous l'abordons comme une conclusion. Le *cogito*, compris comme une conclusion ou une déduction, serait une fausse conclusion puisqu'elle serait un *petitio principii*. Si c'était un raisonnement, nous pourrions avoir raison de dire que le « *je* » est déjà supposé dans la prémisse de la conclusion de pétition. Mais la manière de penser d'Avicenne et de Descartes du *cogito* est une sorte d'intuition qui accompagne toutes les autres pensées et qui établit toute la certitude des autres pensées. C'est une sorte d'apperception, une prise de conscience. L'intuition de *cogito* est une immédiateté qui s'apparaît comme ce qui rend possible l'autoréflexion. Ce qui fait de lui une immédiateté est qu'il ne pourrait être mis en parenthèse, qu'il ne pourrait être suspendu ou négligé. Peu importe les différents moyens par lesquels on essaye de suspendre le jugement, il est impossible de mettre entre parenthèses l'intuition que nous sommes en train de penser et que nous *sommes*. C'est une première certitude et nous ne pouvons être certains de toute autre pensée, sauf en la ramenant à cette intuition.

⁴⁹⁶ **KN**, p. 13.

⁴⁹⁷ **Ibid.**, p. 181.

⁴⁹⁸ **MM**, p. 275.

4.3. La distinction du corps et de l'âme, et l'immédiateté

Néanmoins, nous devons remarquer que la connaissance immédiate que nous défendons être au cœur de la théorie de connaissance chez Avicenne et Descartes s'ancre dans la distinction du corps et de l'âme. Nous avons donné dans les chapitres précédents un large aperçu de la théorie de l'âme chez Avicenne et Descartes. Nous pensons ainsi que l'immédiateté n'est possible que par la compréhension de la distinction que font les deux philosophes entre deux substances –une étendue et l'autre pensante : corps et âme– et l'attribution du *moi* à la partie pensante de l'homme : donc à l'âme.

Chez Avicenne et Descartes, l'intuition que *je suis* est suivie par la question de quiddité de ce *je*. Qu'est ce que *je* ? La réponse d'Avicenne est que ce *je* n'a rien à voir avec les membres, ils ne constituent pas l'essence de l'homme. Les membres sont comme les vêtements auxquels nous pensons, comme les parties de nous-même, alors qu'ils ne le sont point. Avicenne le précise : « je suis moi, même si je ne sais pas que je possède une main, un pied ou tel membre parmi les membres »⁴⁹⁹.

La réponse de Descartes est similaire : ce *je* est « une chose qui pense »⁵⁰⁰ qui est radicalement différente d'une chose qui est étendue. Cette chose qui pense ne dépend point du corporel : « je ne suis point cet assemblage des membres, que l'on appelle le corps humain »⁵⁰¹. Certes, penser est un terme assez large, pour les deux philosophes, qui comprend plusieurs actes en même temps : imaginer, sentir, vouloir, etc. que nous avons expliqué dans les chapitres consacrés.

L'essence, la quiddité de *je* est lié à l'âme dont l'attribut principal est *penser* et *je* n'a rien à voir avec la partie corporelle de l'homme. Ce qui rend possible une connaissance immédiate est cette séparation entre ces deux substances et l'association de l'essence de *je* avec la substance pensante et non pas avec la substance étendue.

⁴⁹⁹ KN, p. 181.

⁵⁰⁰ Cf. MM, Méditation Second, p. 276-277.

⁵⁰¹ Ibid., p. 277.

4.4. L'immédiateté et l'âme : les formes et les idées

Nous avons dit que la connaissance immédiate n'est possible que lorsque l'on lie la connaissance à l'âme et non pas au corps. Cette immédiateté vient du fait que le connaissant (*moi*) et la connaissance est de la même substance : pensée. Chez l'homme ce qui connaît est la partie pensante, donc l'âme. C'est cette disposition de l'homme qui fait que la connaissance immédiate est possible, parce que l'âme n'a pas d'intermédiaire pour connaître. Chez les deux philosophes, la connaissance la plus sûre est la connaissance dans laquelle aucune corporéité n'intervient.

Cette immédiateté relève du fait que l'âme connaît d'abord la forme, puis l'idée chez Avicenne. Chez Avicenne connaître veut dire recevoir la forme de la chose, en essayant d'abstraire la forme de la matière de la chose. Le plus haut degré de l'imagination est la réception de la forme complètement abstraite de la matière. Une réception directe de la forme par l'âme, en essayant de s'abstraire de toute corporéité, est le cœur de sa théorie de connaissance. C'est la matière et la corporéité du connaissant qui obscurcissent la connaissance, d'où la nécessité de l'abstraction.

De la même manière, pour Descartes, c'est la dépendance de l'âme au corps qui est la cause de nos erreurs.⁵⁰² Nos préjugés concernant les choses viennent du fait que dans nos premières années, notre âme était autant dépendante de notre corps. Portant toujours ces préjugés en nous, nous ne pouvons pas comprendre que toute la connaissance, les sensations, existent dans notre âme et non pas dans les choses corporelles que nous voyons.

De plus chez Avicenne, la dernière étape de la connaissance est la réception de l'idée : « lorsque le sens présente une certaine forme [*sûra*] à l'imagination et l'imagination à l'intelligence, l'intelligence en tire une idée [*ma'nâ*] »⁵⁰³. Après une préparation pour la réception des idées, par le processus d'abstraction, l'intellect connaît avec l'idée [*ma'nâ*] qu'elle reçoit de l'intellect agent. Ainsi, la dernière étape de la connaissance est une immédiateté dont l'âme est capable et cela consiste à s'éloigner de tout ce qui est corporel.

⁵⁰² Cf. **PP**, Principe 71 et 72, p. 606-608.

⁵⁰³ **KN**, p. 168

De même chez Descartes, connaître veut dire connaître l'idée des choses. Ce que nous pouvons connaître de toute sorte de chose c'est son idée⁵⁰⁴ et l'idée est connue sans intermédiaire par l'âme, sans l'intervention du corps, car l'idée est un mode de pensée chez Descartes. Dans la mesure où l'idée est un mode de pensée, connaître par l'idée serait directement connaître par l'âme sans besoin d'intermédiaire.

Prenons le fameux exemple de la cire chez Descartes.⁵⁰⁵ Toutes les propriétés que nous pouvons attribuer au corps existent chez le morceau de cire, sa couleur et sa figure est apparente, on peut le toucher, etc. Mais si l'on approche ce morceau de la cire du feu son odeur s'évanouit, sa couleur change, bref tout ce qu'on connaît par nos cinq sens change. La cire demeure, mais que reste-t-il de la cire de celle d'avant la chaleur du feu ? Quelque chose de l'étendue, du flexible et du muable. Et cette extension ne pourrait être connue par l'imagination. L'imagination ne pourrait pas capter toutes les figures que pourrait avoir la cire, car la cire est ronde maintenant mais elle peut devenir carrée, puis une figure triangulaire. Descartes conclut qu'il n'y a que notre entendement seul qui le conçoive : « sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit [*mentis inspectio*], laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée »⁵⁰⁶.

Cette inspection de l'esprit dont parle Descartes est la clé pour toute la connaissance qui se fait avec l'idée. Tout ce que nous connaissons certainement est par l'entendement dans la mesure que nous rapportons notre connaissance à l'intuition. Au sens de l'intuition, il n'y a pas de faute, c'est une perception immédiate, une connaissance immédiate. La faute vient de la synthèse des idées, donc au niveau du jugement.

⁵⁰⁴ Cf. **MM**, p. 286 : « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée [...] ».

⁵⁰⁵ Cf. **MM**, Seconde Méditation, p. 279-280.

⁵⁰⁶ **Ibid.**, p. 281.

4.5. L'accentuation de l'intériorité

Tout au début de notre recherche, nous avons essayé de montrer la théorie de la connaissance d'Aristote. Nous avons largement étudié sa théorie de l'âme : pour lui l'âme n'était pas séparée du corps. Il définissait l'âme en tant que la première entéléchie d'un corps naturel. Les propriétés que l'on attribue à l'âme étaient les attributs du corps. C'est pourquoi Aristote suggérait une recherche de l'âme en considérant la forme et la matière ensemble, et seul le physicien qui pourrait faire une telle recherche en considérant les deux car l'âme et le corps étaient intimement liés. La seule partie qui pourrait être séparée serait l'intellect [*nous*] selon Aristote.

La partie de *Peri Psychês* dans laquelle Aristote traite le *nous*, c'est-à-dire le livre III, est devenue depuis toujours un lieu de débat. Aristote laissa ouvert la question de l'âme, il définissait une partie séparable dans l'âme : « c'est lorsqu'il a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel »⁵⁰⁷. Il y a donc une partie séparable dans l'âme mais l'âme ne pourrait pas être sans le corps, cela crée un manque dans la théorie d'Aristote et c'est à travers cette ouverture que pourrait surgir plusieurs théories de l'âme. Avec le problème de l'intellect, défini vaguement, il a toujours été légitime de commenter Aristote de plusieurs points de vue simultanément vis-à-vis de l'âme. D'où les commentaires au Moyen Âge et tous les débats autour de la question de l'âme selon Aristote dans l'histoire de la philosophie.

Quant à Avicenne, il est d'accord avec Aristote sur le point que l'âme est l'entéléchie du corps. Mais la nouveauté qu'il apporte se trouve dans sa compréhension spécifique de l'entéléchie en tant que perfection [*kamâl*] et dans la distinction de deux substances. Pour lui, l'âme se trouve avec le corps, pourtant leur relation n'est pas une impression mais une liaison [*'alâqa*]⁵⁰⁸. L'âme a besoin du corps pour la perfection, mais elle n'en est pas dépendante et peut quitter le corps quand elle s'est parfaite.

⁵⁰⁷ DA, 430 a 22-23.

⁵⁰⁸ Cf. KN, p. 166.

Une autre nouveauté qu'apporte Avicenne au sujet de l'âme est la construction d'une intériorité. Au-delà de la distinction entre la sensation [*aisthesis*] et l'intellection [*noesis*] qu'a posée Aristote, il ajoute un schéma à trois termes : la sensation [*ihsas*], la perception [*idrâk*] et la conception/intellection [*ta'aqqul*] que nous avons décrit. En outre, il fait une distinction entre les facultés qui perçoient de l'intérieur et de l'extérieur. Ainsi, il met en évidence un extérieur et un intérieur chez la faculté de connaître. Nous constatons que cette dualité de l'intérieur et de l'extérieur va conclure par une nouvelle théorie de l'âme. Cela va arriver à une sorte de connaissant qui n'a pas d'organes et dont le seul acte est de réunir les différentes facultés qui se trouvent chez l'homme : une intériorité exprimée par « *moi* ».

Quant à Descartes, nous estimons que sa plus grande invention est l'invention du « moi ». Depuis son écriture à la première personne [*je*] dans ses œuvres jusqu'à la découverte du *cogito*, Descartes est connu comme celui qui énonce l'intériorité : une intériorité entendue comme « *moi* ». Ce moi qui est une autre expression de l'âme rend possible la connaissance sans intermédiaire.

Pour Avicenne et pour Descartes, la connaissance du *moi*, c'est-à-dire la connaissance de ce que l'on connaît, est la première certitude et le seul moyen d'une connaissance immédiate. Pour les deux philosophes, connaître veut dire connaître ce qui est en soi. Tout ce qui peut être connu se trouve dans l'âme. Il est clair que toute notre connaissance vient de la sensation. Mais c'est là qu'Avicenne et Descartes s'écartent d'Aristote : il y a d'une part le sentir et d'autre part le sentir dans l'âme. Ce qui sent, sent soi-même [*zâtihâ*] et non le corps senti chez Avicenne et chez Descartes. Au-delà de la sensation et de l'imagination qui sont toutes deux dépendantes du corps et du matériel, il y a une connaissance qui n'entre pas dans le cadre corporel. Cette connaissance est le résultat de l'intérieur entendu comme *moi*. Son acte est prononcé par Descartes par « l'inspection de l'esprit » et par la vision intellectuelle par Avicenne.

4.6. Les facultés de connaître et la certitude

Chez Avicenne et Descartes, il est possible de regrouper les facultés de connaître que possède l'homme en trois grandes sortes : le sens, l'imagination et l'entendement. Nous pouvons dire que pour les deux philosophes, les sens sont d'une part une forme de pensée et d'autre part dépendants des mécanismes physiques.

Les deux philosophes reprennent les sens d'une manière passive, c'est-à-dire comme *pathos*. Tous les sensibles qui sont reçus par les sens extérieurs sont transmis d'abord au sens commun et ils laissent une trace en sens commun, comme un sceau laisse sa trace dans la cire. Les sens sont ainsi passifs dans la mesure où ils sont en relation avec les parties du corps. Mais la couleur ou les figures n'existent qu'en l'âme. Une partie de l'extension n'a ni de couleurs, ni de figures indépendamment de notre imagination. C'est en ce sens que l'imagination apparaît chez les deux philosophes en tant qu'une faculté qui fait des synthèses, donc une faculté constructrice. Ainsi, nous pouvons conclure que l'imagination joue un rôle important chez les philosophes dans le sens où elle rend la sensation consciente.

La classification des facultés de connaître que fait Avicenne et Descartes en tant que *sens*, *imagination* et *entendement* prend sa source en effet dans la classification des choses connues. Ce n'est donc pas une classification des facultés mais, une classification des objets, cela dit sensibles ou intelligibles. Mise à part cela, il y a une et seule connaissance, c'est la connaissance de l'âme. Si les objets à connaître étaient d'un seul genre, il ne faudrait pas faire une division entre les facultés.

Les objets de la connaissance ne sont en fait que la pensée et l'extension, donc ce qui se relate à l'âme ou au corps. Cela veut dire que quand il s'agit des choses intelligibles, la connaissance est pure, certaine et immédiate. Tous les autres objets à connaître requièrent l'imagination, qui est en relation avec le corporel. La perception prend différents noms selon l'objet vers lequel elle s'incline. Quand elle s'incline vers elle-même, la perception est d'une part passive puis d'une part active. Les sens qui sont définis comme passifs peuvent effectuer l'imagination et à

l'inverse l'imagination peut effectuer les sens ; mais dans tous les cas, c'est l'imagination qui porte sur les objets qui sont au travail. L'activité et la passivité ne peuvent pas être séparées de l'une de l'autre aussi facilement. L'actif et le passif ne peuvent se séparer qu'en la pure actualité, donc en Dieu. Avec les termes aristotéliens, ce n'est qu'en le premier moteur ou en *protê hylê* que l'activité et la passivité peuvent se séparer ; chez les autres êtres, il s'agit d'un mélange d'eux. Il est en vain de parler de la passivité de sens ou de l'imagination qui est active ; c'est toujours la connaissance de l'entendement qui porte différents noms selon les différentes sortes d'objets à connaître.

Dans la théorie de la connaissance cartésienne et avicennienne, tout le processus raconté, du point de vue de l'entendement, est en effet analogique. Toute la relation avec l'entendement –en tant que différentes facultés de connaître– a pour but de saisir ce qui se passe dans l'entendement. C'est en ce sens que nous pouvons décrire toute sorte de perception avec le fait de « tenir un miroir ». La perception est ce qui se reflète premièrement dans ce miroir et c'est notre propre conscience, *cogito*. C'est la lumière naturelle de Descartes, ou la lumière de l'intellect agent d'Avicenne qui reflète dans ce miroir. Et nous appelons différents noms à cette lumière dans la mesure de son reflet. L'imagination est une sorte de pensée, mais dans le sens où elle est en relation avec l'extérieur de l'entendement, c'est-à-dire avec le corporel. L'entendement ne peut s'incliner vers son extérieur que par l'imagination, mais ce qu'il saisit reste au niveau des images.

Quant à la certitude de ce qu'on a par l'imagination, c'est une certaine *comparaison* de ce qui est extérieur avec ce qui est en nous. Chez Descartes et Avicenne nous pouvons être sûr de ce qu'on a reçu par les sens et de ce qu'on a perçu par l'imagination que par une comparaison de notre entendement. La connaissance au niveau de l'entendement est toujours certaine, donc nous comparons la connaissance qu'on a reçue des sens et de l'imagination avec la connaissance de l'entendement. Du point de vue de notre pensée, il n'y a point de figure ou de couleur, c'est en comparaison avec ce qui est extérieur –avec ce qui à comparer, à mesurer– qu'elle peut être sûre de la certitude de la figure ou de la couleur. L'entendement ne peut donc avoir une connaissance certaine sur une figure ou une couleur que par réduction de la connaissance corporelle avec la connaissance de l'entendement. Nous

travaillons sur l'idée de corporelle, ainsi tout ce que veut dire Descartes et Avicenne, c'est que les outils avec lesquels on travaillera se trouvent présents en nous.

4.7. Le niveau de la certitude et le niveau du jugement

Le fait qu'il y a certains niveaux de connaître peut être ramené à Platon⁵⁰⁹. La division que fait Platon est de quatre : l'intellection [*noesis*], la connaissance discursive [*dianoia*], la conviction [*pistis*] et l'imagination [*eikasia*]. Nous trouvons quelques autres divisions chez Aristote en tant que l'intellection [*noesis*] et la croyance [*hypolepsis*] qui comprend la science [*episteme*], l'opinion [*doksa*] et la prudence [*phronesis*]⁵¹⁰.

Quant à Avicenne, concernant la connaissance, nous avons vu qu'il existe d'une part l'intellect [*aql*], différentes sortes de perceptions qui portent le jugement et d'autre part : la perception de ce qui porte le jugement sensible [*idrâk al-hâkim al-hissî*], le jugement imaginatif [*idrâk al-hâkim al-khayâlî*], le jugement estimatif [*idrâk al-hâkim al-wahmî*] et le jugement intellectuel [*idrâk al-hâkim al-aqlî*]⁵¹¹.

Chez Descartes, nous pouvons parler de deux grands niveaux : apercevoir par l'entendement et se déterminer par la volonté⁵¹². Tout ce qui se fait par l'entendement ne peut être erroné mais l'erreur peut se glisser dans des jugements qui nécessitent l'entendement et la volonté.

En premier lieu, ce que nous voudrions montrer, concernant ces différents niveaux de la connaissance, est qu'il existe chez Avicenne et chez Descartes une sorte de connaître qui n'a pas besoin du jugement. C'est l'intuition que nous avons décrit par le *cogito* chez Descartes et par le *cogito* dans *homo volans* d'Avicenne. Cette intuition qui rend possible toute sorte de pensée est affranchie du jugement.

⁵⁰⁹ Cf. Platon, **République**, VIème livre, 511 e : « Maintenant à nos quatre sections applique ces quatre opérations de l'esprit : à la section la plus élevée l'intelligence, à la seconde la connaissance discursive, à la troisième attribue la foi, à la dernière la conjecture, et range-les par ordre de clarté, en partant de cette idée que, plus leurs objets participent de la vérité, plus ils ont de clarté ».

⁵¹⁰ Cf. **DA**, 427b 15-16.

⁵¹¹ Cf. **KN**, p. 42.

⁵¹² Cf. **PP**, p. 585.

C'est une sorte d'apercevoir sans le concept et sans le jugement, une sorte de conscience. Nous constatons que la connaissance de *moi* est la seule sorte de connaissance qui n'entre pas dans le système de jugement. C'était la seule connaissance que nous avons décrit plus haut par l'immédiateté.

Dans toute autre sorte de connaissance, nous sommes obligés de faire un jugement, donc une sorte de synthèse. Car connaître ne veut rien dire que donner l'assentiment, dire qu'*il est* ou qu'il *n'est pas*. Par ailleurs, la raison pour laquelle Descartes utilisait la méthode du doute et la raison pour laquelle Avicenne avait besoin d'une expérience de pensée avec *homo volans* était d'enlever ce niveau de jugement au moins pour démontrer qu'une sorte de connaissance immédiate et certaine, est possible.

En deuxième lieu, nous voudrions mettre l'accent sur le fait que nous trouvons aussi cette distinction des deux niveaux chez Aristote. Il en parle dans le III^{ème} livre de *Peri Psykhês* : « L'énonciation applique donc un attribut à un sujet [*phasis ti kata tinos*], comme l'affirmation [*kataphasis*] et est nécessairement vraie ou fausse [...] ». Jusque-ici, nous pouvons constater qu'il parle d'une sorte de connaissance qui marche par des prédictions, des jugements, donc des *syn-thesis*. Quant au niveau de l'intellect, il le précise dans la suite de sa phrase, le cas n'est pas le même : « [...] pour l'intellect [*nous*] il n'en va pas toujours de même : c'est lorsqu'il saisit l'être de la chose [*ti esti*] comme essence formelle [*to ti en einai*] qu'il est vrai, en non pas lorsqu'il applique un attribut à un sujet [*ti kata tinos*] »⁵¹³. Nous voyons bien qu'il s'agit ici d'une distinction entre un niveau de certitude et un niveau du jugement comme nous le défendons. Tant que l'intellect n'attribue rien, on est dans le domaine de la certitude. Nous défendons l'idée, de cet état de l'intellect, quand elle n'attribue rien, est semblable à l'intuition du *cogito* chez Descartes et Avicenne.

⁵¹³ DA, 430b 26-29.

CONCLUSION

Dans notre travail, nous avons essayé d'étudier la certitude de la connaissance chez Avicenne et Descartes. Nous estimons qu'il y avait deux manières d'approcher cette question : l'une étant de discuter du statut épistémologique et logique de la connaissance et la certitude, l'autre étant de montrer sa possibilité d'un point de vue de la théorie de la connaissance. Nous avons choisi la deuxième voie et mené notre recherche en nous limitant par la démonstration de la possibilité de la certitude de la connaissance. Nous avons jugé plus important de montrer le fondement de la question.

Pour cela, nous avons étudié la certitude de la connaissance d'un point de vue de la théorie de l'âme des deux philosophes. Plus précisément, nous avons étudié la question en prenant pour base la distinction de l'âme et du corps, laquelle nous pensons être au cœur d'une telle possibilité. La certitude en tant qu'une immédiateté n'est possible que par l'affirmation que le connaissant est l'âme.

Dans la première partie, nous avons essayé de montrer la théorie de l'âme d'Aristote. L'une des raisons pour laquelle nous avons commencé par Aristote est que nous estimons qu'il est impossible de comprendre Avicenne sans étudier Aristote. Une autre étant que dans une recherche de la théorie de l'âme et de la connaissance, le chemin qu'a ouvert Aristote est tellement définitif ; c'est lui qui a préparé le terrain pour toutes les prochaines discussions. Les questions que se posait Aristote tout au début de *Peri Psykhês* sont les questions auxquelles ont répondu tous les philosophes qui se sont consacrés à la recherche de l'âme et de la connaissance.

A travers cette perspective, dans la partie concernant Aristote, nous avons commencé par souligner les questions que se posait Aristote et nous avons entrevu pourquoi il définit l'âme en tant que « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé possédant la vie en puissance ». Cette définition mettait en évidence le problème de l'âme et le corps, elle suggérait une solution par le concept de l'entéléchie.

Par la suite nous avons décrit les facultés de l'âme chez Aristote et nous avons mis l'accent sur la faculté sensitive pour comprendre comment l'âme connaît. Ici, surgissait la dichotomie de la potentialité et de l'actualité. Nous avons essayé d'écrire comment la puissance et l'acte s'inscrivent dans le mécanisme de la sensation. Aristote définit la sensation en tant qu'une *passion*, nous avons alors essayé de montrer comment le passage de la sensation en puissance s'effectuait vers la sensation en acte. Cette dichotomie de puissance et d'acte est aussi valable pour les sensibles, puisque le sensible en puissance devient sensible en acte. Pourtant, une autre caractéristique de la sensation aristotélicienne est que le sensible en acte et le sens en acte sont les mêmes choses dans la sensation en acte. Dans l'acte de sensation, le sens et le sensible deviennent qu'un. Nous avons fini par formuler la sensation aristotélicienne ainsi : l'action dans laquelle le sentant devient en acte, ce qu'est le sensible en puissance.

En outre, nous avons donné quelques éclaircissements concernant le sens commun et son rôle dans l'acquisition de la connaissance et nous avons expliqué la faculté de l'imagination chez Aristote. Nous avons souligné que l'imagination est différente de la sensation, ainsi que de la pensée, et qu'elle joue un rôle médiateur entre les deux. Nous avons aussi commenté l'erreur concernant la connaissance qui commence au niveau de l'imagination.

Puis, nous sommes passés à la description de la séparation de la partie intellectuelle et sensitive de l'âme chez Aristote. Nous avons démontré que cette séparation dépend d'une séparation entre la chose (comme la grandeur) et l'essence de la chose (être grand). Nous avons expliqué que la partie intellectuelle est différente de la partie sensitive dans le fait qu'elle n'accepte pas de passion. L'intellect pour Aristote devrait être impassible mais puisqu'il définit l'intellection comme une réception de la forme de la chose sans être identique à celle-ci, il devrait y avoir une partie qui est en puissance et une partie qui est en acte. Selon lui, il y a d'une part l'intellect capable de spontanéité, qui peut produire toute chose [*l'intellect agent*]; d'autre part l'intellect qui peut devenir toute chose [*l'intellect patient*], d'où la séparation de deux intellects en tant que *nous poietikos* et *nous pathetikos*.

Après avoir argumenté comment fonctionne l'intellect, nous avons décrit aussi d'où vient l'erreur dans l'intellection. L'erreur concernant l'intellection était importante pour notre travail, parce qu'elle confirmait deux niveaux de connaissance dont nous défendons l'existence. Aristote définit que l'intellect est toujours vrai tant qu'il n'applique pas un attribut à un sujet et que l'erreur dans l'intellection vient de l'énonciation et de la synthèse. Pour cela, nous sommes arrivés chez Aristote à une remarque à la distinction de deux niveaux : dans le premier niveau, l'intellect ne fait point d'attribution alors que le deuxième niveau contient des synthèses faites par l'intellect. Cette remarque est importante pour notre thèse parce que c'est le germe de ce qu'Avicenne et Descartes confirmeront concernant les niveaux de connaître.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons donné un large aperçu de la doctrine avicennienne de l'âme. Nous avons commencé par définir où se situe la science de l'âme pour Avicenne dans son corpus et nous avons mis l'accent sur le fait qu'il la considère parmi les sciences naturelles comme l'a fait Aristote.

Pourtant la manière, dont approche Avicenne la question de l'âme, diffère de celle d'Aristote dans le fait qu'il commence par définir l'âme en tant qu'objet de physique et distingue l'âme en tant que substance, objet de métaphysique. Il accentue sur le point que l'âme est une perfection du corps et commence sa recherche par prouver l'existence de l'âme avec une expérience de pensée, connue sous le nom de *homo volans* [l'homme volant]. L'utilisation d'une expérience de pensée est une étape toute différente de la méthode d'Aristote. Ce fameux argument avicennien constate que l'âme n'est pas corps mais sans doute une substance qui n'a pas besoin du corps pour être affirmée. La relation de l'âme avec le corps est ainsi : l'âme est ce qui parfait l'espèce et en est l'artisan.

Par la suite, nous avons expliqué qu'Avicenne distingue trois différentes sortes d'âme suivant les différentes sortes d'action de l'âme : l'âme végétale, animale et humaine. Les actions auxquelles participent l'animal et le végétal sont la nutrition, la croissance et la génération ; les actions auxquelles participent les animaux sont la sensation, l'imagination (qui se compose de la perception des particulières) et le mouvement volontaire ; finalement les actions particulières aux hommes sont

l'intellection des intelligibles, l'invention des arts, la connaissance des engendrés, le discernement et la perception des universelles.

En outre, nous avons essayé de définir les différents actes dont l'âme est capable, donc ses facultés de connaître. Une nuance qu'apporte Avicenne est d'introduire les facultés qui perçoivent du dehors et qui perçoivent de l'intérieur ; donc une séparation de l'intérieur et de l'extérieur concernant les facultés perceptrices. Nous avons mis l'accent sur le fait que cette distinction est cruciale du point de vue de sa théorie de l'âme et qu'elle s'énonce par une intériorisation.

Une autre nuance dans l'énumération des facultés de l'âme chez Avicenne est qu'il divise l'imagination en tant que *la faculté formatrice* dont la fonction est de retenir les données du sens commun et *la faculté imaginative* qui compose et sépare les données qui s'abstraient du sensible. Nous trouvons ainsi une accentuation dans la faculté de l'imagination en tant qu'un côté passif et un côté actif.

Une autre faculté qui se distingue chez Avicenne et qui n'existe pas chez Aristote, c'est la faculté estimative. Cette faculté perçoit les idées non sensibles qui se trouvent dans les choses sensibles particulières. L'originalité de cette faculté est qu'elle suppose qu'il existe, chez les sensibles particuliers, les idées [*ma'nā*] différentes de leurs formes [*sūra*] et que chez l'homme il existe une faculté qui les perçoit et qui agit avec eux.

Quant à la faculté spéculative qui est propre à l'âme humaine, elle consiste à recevoir les impressions des formes universelles abstraites de la matière jusqu'à ce qu'il ne reste en ces formes plus de rapports avec la matière. Cette réception pour Avicenne est soit en puissance soit en acte, mais la puissance se proclame en trois manières : la puissance absolue, la puissance possible et la perfection de puissance. De ces trois sens de puissance, Avicenne tire la conclusion selon laquelle le rapport de l'intellect aux intelligibles est divers aussi. Ainsi, il définit différentes sortes d'intellect en tant qu'intelligence matérielle, intelligence habitus et intelligence en acte.

Puis, Avicenne argumente que le rapport de la faculté spéculative à l'acte devrait être nuancé aussi, il affirme une différence entre l'acte même et l'acte absolu. De ce rapport apparaît, pour le philosophe, l'intelligence acquise et l'intelligence agent. Une autre explication des différentes sortes de l'intellect en acte –en tant que l'intellect acquis et l'intellect agent– peut se trouver dans le fait que pour Avicenne, l'intellect en puissance ne passe jamais à l'acte qu'à cause d'un autre intellect qui est toujours en acte.

En outre, dans la partie intitulée « la sensation et la perception » de notre travail nous avons essayé de guider dans la voie qui mène à une compréhension de l'âme indépendante du corps chez Avicenne. La séparation qu'introduit Avicenne entre la sensation [*ihsâs*] et la perception [*idrâk*] s'observe dans le fait qu'il souligne le processus de connaître comme une abstraction, c'est-à-dire comme un affranchissement de la forme de ses rapports matériels. La sensation, ainsi que la perception sont la réception de la forme de la chose abstraite de la matière, mais elles se diffèrent de l'une de l'autre en ce que la perception est plus générale que les sens.

Il faudrait tout d'abord prononcer qu'Avicenne attribue, à la faculté imaginative et estimative, une puissance au plus haut degré dans l'abstraction de la forme et il appelle cette faculté *perception*, différente de la sensation. Nous constatons que cette différenciation, entre la perception et la sensation, s'enracine en premier lieu, dans la distinction des sens intérieurs et extérieurs. La sensation est aussi une abstraction, mais le sens saisit la forme avec ces caractères adjoints. La perception est plus intense dans l'abstraction, pourtant elle ne dépasse pas les limites du particulier non plus. Bien que la faculté imaginative ou estimative dépasse les limites de degré d'abstraction par rapport à la sensation, la saisie de l'universel se fait par la perception intellectuelle [*al-idrâq al-aqliyy*]. La forme tout à fait abstraite de la matière, comme la forme humaine ou la quiddité humaine, c'est-à-dire l'universel humain est saisi par un terme qui n'est pas du tout corporel : l'intellect [*aql*].

C'est ainsi que nous sommes arrivés à l'âme chez Avicenne, car il attribue l'acte de l'intellect à l'âme. En effet il différencie « le sentir » et « le sentir dans l'âme ». Il y a le sentir qui est une passion, puis la perception qui est à un plus haut degré dans l'abstraction et enfin il y a la représentation de la forme dans l'âme par

l'intellect. Avicenne décrit cette différenciation avec les termes « le senti proche » et « le senti éloigné ». Le senti proche qui est la représentation [*tamsil*] dans l'âme est la saisi de l'essence et non pas la chose. Ce n'est pas la neige qui est sentie en vérité, c'est l'essence de la chose qui est le résultat de la sensation de l'âme elle-même. Avicenne le formule ainsi : ce qui sent, sent soi-même, son essence [*zât*] et non le corps senti. Et en ce stade, il n'y a pas d'intermédiaire entre la forme –le senti– et le formé –ce qui sent–. Pour lui, la sensation par les sens est une passion, alors que la sensation dans l'âme est un perfectionnement. Dans la perception intellectuelle, il n'y a plus de rôle du sens ou de l'organe sensoriel, car l'âme n'a pas d'organe.

En ce moment, une remarque à faire est que l'intellection et l'âme ne sont pas les mêmes comme on pourrait le défendre chez Aristote. Selon lui, l'intellection se participe de l'âme, c'est comme une partie de l'âme mais qui n'est pas corporel. Mais chez Avicenne nous trouvons que ce qui rend possible l'acte de l'intellect est l'âme. Nous comprenons cette idée depuis la séparation de l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique que nous avons expliqué dans le chapitre intitulé « jugement spéculatif, jugement pratique et l'âme ». La principale différence entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique est que la pratique a toujours besoin du corps, alors que la spéculative n'en est pas dépendante. Pourtant pour Avicenne, l'âme est ce qui possède ces facultés, en tant que substance séparée. L'âme est donc ce qui rend possible toutes les facultés de connaître.

Par là, nous sommes passés à l'explication de la relation de l'âme et du corps. Pourquoi Avicenne met-il l'âme comme une substance séparée et non pas une partie séparable quant à la réception des intelligibles ? Nous avons essayé de répondre à cette question en disant que la réception des formes sensibles se fait par une sorte d'abstraction par la faculté sensitive et perceptrice. Mais les formes intelligibles ne s'atteignent pas de la même manière. Les intelligibles ne peuvent pas être saisis par l'abstraction mais par une jonction [*ittisâl*] avec l'intelligence en acte [*'aql fa'âl*]. Et pour une telle jonction, il faut un être qui n'a point de corporéité en lui, c'est ce qui est l'âme pour Avicenne. L'âme est une substance séparée de la matière et sa propre action est de recevoir les intelligibles. Il est impossible que le réceptacle des intelligibles soit un corps ou une certaine grandeur. Nous avons essayé de décrire les raisons dans le chapitre intitulé « l'âme et le corps ».

Pourtant, l'âme se trouve toujours avec le corps. Bien que la relation de l'âme n'est pas une relation d'impression dans le corps, pour Avicenne les âmes humaines ne subsistent pas séparées du corps, elles sont venues à l'existence dans le corps. Le propre de l'âme est l'intellection quand elle s'incline vers son essence, mais son rôle de conduction du corps apparaît quand elle va vers le corporel. L'âme n'est pas imprimée dans le corps mais il y a une sorte de séduction entre l'âme et le corps à cause des dispositions du corps et de la mixtion de ce corps-ci particulièrement. Nous avons expliqué ce point par le concept de l'individualisation des âmes. Si les âmes avaient existé avant les corps humains, il faudrait que l'âme soit multiple, alors que les âmes ne se différencient pas en tant qu'âme. La forme de l'âme est une, mais les âmes se différencient par les corps qui sont aptes à les recevoir. Donc c'est par la réceptivité du corps et des éléments, leurs complexions [*mizâj*] que se génèrent les âmes. C'est cette multiplicité dans le corps qui rend chaque âme unique. Les âmes commencent d'être que lorsque commence d'être une matière corporelle propre à être employé par elles. Mais comme la relation du corps et de l'âme n'est pas une relation d'empreinte, l'âme continue à être quand elle se parfait qu'à cause du corps, même si le corps qui la reçoit se corrompt.

En outre, nous avons traité le rapport de l'intellect agent avec l'âme sur le plan de l'intellection. Nous avons dit que l'âme reçoit de l'intellect agent le flux [*fayz*] de l'intellect agent par une émanation [*sudûr*] qui en découle. Nous avons mis l'accent sur le fait que la connaissance des intelligibles est en effet acquise par la lumière de l'intellect agent en nous et que toutes les autres sortes de perceptions ne sont qu'une préparation pour la saisie des intelligibles. Les facultés perceptrices perçoivent l'un comme un ensemble composé des choses et de leurs accidents. Mais par une jonction avec l'intellect agent l'âme par la puissance d'intellection distingue les choses accidentelles et abstrait les choses essentielles. L'intellect humain saisit le multiple comme un parmi les idées et il est le seul à multiplier ce qui est un. Lorsque le sens présente une forme à l'imagination, et l'imagination à l'intellect, l'intellect en tire une idée et il perçoit l'universel.

En ce niveau de la perception de l'intellect, il n'y aurait pas alors de faute. C'est ce qui nous intéresse du point de vue de notre recherche de la certitude de la connaissance. Pour Avicenne, l'erreur vient du fait que la composition de l'intellect,

—par le syllogisme et la définition— se fait au niveau de l'existence et non pas au niveau de l'essence. Cela veut dire que l'on tombe dans l'erreur à cause de l'intervention du corps, car le corps éloigne l'âme de ses perfections les plus excellentes.

Dans le chapitre concernant la conception des intelligibles, nous avons essayé de montrer les différentes sortes de conceptions qu'existent chez Avicenne. La première sorte de conception est une sorte de préparation d'emploi par distinguant ou ordonnant de ce qui est dans le dépôt de la mémoire. Dans la seconde conception, ce qui est gardé existe pour l'emploi et la troisième est considéré comme une connaissance certaine, c'est en acte qui ne comprend aucune puissance. De ces différentes sortes de conceptions, Avicenne en tire deux sortes de savoirs : le savoir réfléchi et le savoir simple. Ainsi, il distingue deux sortes de connaître d'une part, en tant qu'une connaissance qui fonctionne avec des jugements : en distinguant et ordonnant, en faisant des déductions avec les facultés de sensation et de perception, et d'autre part, une sorte de connaissance qui n'a pas besoin de jugement qui ne vient que de l'acte de l'intellect qui se joigne avec l'intellect agent. Si l'âme pouvait se délivrait des caractères corporels, la conséquence de la jonction avec l'intellect agent serait la beauté intellectuelle [*al-jamâl al-aqliyy*].

Dans le dernier chapitre concernant l'âme selon Avicenne, nous avons essayé de démontrer la deuxième preuve de l'âme qui est donné dans *Kitab al-Nafs*. Dans cette preuve encore une fois énoncée par *l'homme volant*, Avicenne conclut que l'homme qui est dépourvu de tous les sens ignorerait ses membres mais il connaîtrait l'existence de son haecceité comme une certitude. Pour Avicenne, le corps est comme un vêtement que revêt l'âme, donc il ne constitue pas notre essence. L'originalité de cette preuve d'après nous, se trouve dans le fait qu'Avicenne pense l'âme à partir de *moi*. Il pense que lorsqu'on dit « j'ai senti, j'ai connu, j'ai agi » cela signifie que nous avons une chose que nous appelons « moi » qui se tient en dessous de toutes les facultés dont on est capable.

Dans la troisième partie de notre recherche, nous avons essayé de traiter l'âme et la connaissance chez Descartes. Après avoir évoqué la relation entre ce qui connaît et l'âme, nous avons remarqué que Descartes pose la pensée comme une

substance séparée du corps et que nous n'avons pas besoin d'extension, de figure ou de rien qu'on peut attribuer au corps pour être. Pour lui, nous ne sommes qu'une chose qui pense et que la notion que nous avons de notre âme ou de la pensée précède celle du corps.

Partant de cette séparation entre la pensée –ou l'âme– et du corps, nous avons traité le concept de passion chez Descartes du point de vue de la dichotomie de l'action et passion pour souligner la dualité de l'âme et du corps quant à la connaissance. Le motif de prendre la question sur un plan de « passions de l'âme » était de souligner que la dichotomie posée par passion –*paskhein* aristotélicien– arrive de soi à une dualité de l'âme et du corps chez Descartes. Il met en lumière que ce que nous appelons passions dans l'âme, apparaît comme agent dans le corps. Il y a ambiguïté entre la passion et l'agent ou la passion et l'action. Il importe peu donc pour Descartes de trouver ce qu'appartient vraiment au corps et ce qu'appartient vraiment à l'âme.

Par la suite nous avons expliqué comment le concept de l'âme mobile est détruit par Descartes. La réponse de Descartes, contre ceux qui prétendent que l'âme consiste à être mobile, est que le mouvement en effet appartient au corps. Selon lui, l'âme ne signifie pas être animé ou mobile et la mort n'a rien à voir avec le départ de l'âme du corps. Nous avons décrit comment il explique le mouvement avec « les esprits animaux », les plus vives parties du sang. Et alors l'âme ? Quelle fonction a-t-elle chez Descartes si ce n'est pas d'être mouvante ? Le seul attribut de l'âme, c'est la pensée. Il y distingue deux genres de pensée, les volontés qui sont les actions de l'âme et, les passions qui sont des perceptions se trouvant dans l'âme. La volonté est active alors que dans la deuxième sorte de pensée l'âme, qui reçoit des choses représentées, est donc passive.

En outre, nous avons éclairci que pour Descartes l'âme n'a aucun rapport à l'étendue ; le seul rapport de *res cogitans* et *res extensa* est un rapport de réunion, deux substances de différentes propriétés qui se trouvent ensemble, leur interaction se fait par une petite glande.

Après avoir traité la relation de l'âme et du corps, nous sommes passé à explication de quelques principes de Descartes concernant la connaissance. Tout au début de la liste des principes vient le doute. Nous nous sommes questionnés pourquoi nous devons douter et de quoi nous pourrions douter. La connaissance pour Descartes fonctionne avec les jugements et depuis notre enfance –c'est-à-dire quand on était plus dépendant du corps– nous avons mal jugé et nous avons construit notre connaissance par rapport à ces *pré-jugés*. C'est pourquoi nous devons soumettre tous nos jugements à une méthode de doute. Nous avons remarqué le fait que le doute veut dire suspendre le jugement chez Descartes et il consiste à ne pas attribuer une valeur de vérité ; ne pas dire qu'il *est* ou qu'il *n'est pas*.

Puis nous avons élucidé ce que peut être l'objet de doute et son pourquoi. Pour Descartes nous pouvons douter de nos sens, de nos imaginations, des sciences mathématiques, du fait que nous sommes dans un rêve ou non, de l'existence d'un malin génie qui nous trompe sans arrêt. De ce doute radical, surgit chez Descartes une certitude : ce que nous ne pouvons pas douter de ce que nous sommes en train de douter. Ainsi, nous avons montré que la proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie pour toutes les fois qu'on la prononce. Nous avons remarqué que ce *cogito* cartésienne n'est point une conséquence ou une conclusion mais une *intuition*.

Une conséquence que nous avons tiré de l'argumentation de *cogito* est que nous sommes une chose qui pense et nous n'avons pas besoin du corps pour exister. *Cogito* est une intuition claire et distincte qui nous incite à la distinction de l'âme et du corps. Après cette première certitude, nous avons démontré comment Dieu est une autre certitude pour Descartes. Le fait que nous trouvons en nous l'idée d'un être nécessaire et parfait conclut pour Descartes que Dieu existe et qu'il ne nous trompe pas par son idée même. C'est grâce à Dieu, qui a mis en nous la faculté de connaître, que tout ce qu'on connaît clairement et distinctement est toujours vrai. C'est là, la position de garant de Dieu chez Descartes.

Pourtant nous nous sommes posés la question du comment nous tombons dans l'erreur, puisque notre connaissance est toujours vraie dans le cas d'une connaissance claire et distincte ? Nous avons décrit que Descartes distingue en nous

deux sortes de pensée : apercevoir par l'entendement et se déterminer par la volonté. Dans l'apercevoir il n'y a pas d'erreur car, l'erreur ne peut se trouver que dans le jugement et le jugement nécessite l'apercevoir et la volonté. Notre volonté semble infinie pour Descartes, elle a plus d'étendue que l'entendement. C'est quand notre volonté est élargie au-delà de notre connaissance claire et distincte que l'erreur se trouve.

Nous avons commenté, par la suite, les concepts de clair et distinct et la substance chez Descartes. D'après nous, le clair veut signifier la représentation claire de la chose dans l'âme et le distinct veut signifier la détermination de la chose en considérant la distinction de l'âme et du corps. Donc le clair et le distinct que souligne Descartes pour une connaissance certaine, font référence à une distinction de l'âme et du corps. Chez Descartes, nous ne pouvons avoir des notions claires et distinctes sans que nous séparions soigneusement tous les attributs de la substance qui pense des attributs de la substance étendue.

Après avoir élucidé les différentes sortes de distinctions que suppose Descartes en nous –distinction réelle, distinction modale et distinction de raison–, nous avons commenté que les distinctions, dont parle Descartes, servent à la détermination de quelle substance appartiennent des attributs et des propriétés qui compte pour Descartes. La certitude de la connaissance ne pourrait venir de vraie détermination des attributs. Pour Descartes, nous croyons que la douleur que nous sentons par exemple, existe en quelque partie de notre corps, alors que c'est dans la substance pensante. Il faut examiner, avec un bon esprit, nos pensées et trouver à quelle substance appartiennent les attributs. Pour Descartes, la plupart de nos erreurs prennent source d'une mauvaise distinction entre ce qui est corporel et ce qui appartient à l'âme.

Puis, nous avons examiné les règles de la connaissance certaine chez Descartes. Dans le chapitre concernant nous avons mis l'accent sur le fait que Descartes parle d'une unité de la connaissance. Les sciences divisées selon la variété de leurs objets ne confirment pas qu'elles demandent des différentes connaissances. En effet, la connaissance pour Descartes est une et certaine pour tout ce qui regarde le problème d'une manière attentive.

En outre, dans le chapitre intitulé « comment rendre notre connaissance certaine », nous avons expliqué différentes manières de connaître comme l'énumération, la déduction, l'expérience et l'intuition. Nous avons constaté que Descartes donne une importance spéciale à l'intuition. Il prend l'intuition comme toujours vraie et qui ne contient pas de faux. Nous avons conclu que l'intuition est une sorte de connaissance simple et certaine, acquise par l'esprit et que ce qui rend possible l'intuition est le *cogito*. Toute connaissance en effet devrait être réduite chez Descartes à l'intuition, à l'intuition que *je suis*.

Dans la quatrième partie de notre travail, nous avons essayé de faire une comparaison entre la théorie de l'âme et de la connaissance avicennienne et cartésienne du point de vue de la certitude. Nous avons commencé par nous demander ce que nous comprenons par la certitude. Dans ce questionnement, nous avons mis la certitude en contraste avec le jugement qui consiste à la détermination de la chose, donc à une sorte de synthèse. Nous avons suivi l'idée que chaque synthèse suppose une dualité, ou une multiplicité, c'est-à-dire une distance, alors que chez l'immédiateté, il n'y a pas de distance. Ainsi, nous avons comparé la certitude à cette non-distance entre le connaissant et le connu et nous avons conclu que la certitude de la connaissance n'est rien d'autre que l'élimination de cette dualité qui est valable pour toute sorte de connaissance, puisque connaître veut dire faire des jugements.

L'élimination du doute est le commencement d'arriver à la connaissance certaine car le doute est dans le domaine de la dualité de *il est* et *il n'est pas*. Nous avons ainsi commenté que le doute utilisé par Descartes et l'homme volant d'Avicenne avaient tous deux pour but de supprimer nos jugements.

Ensuite, nous avons pensé que la certitude est impossible tant qu'il y a une possibilité d'immédiateté dans connaître. Nous avons défendu la thèse que la connaissance immédiate chez Avicenne et Descartes se trouve dans la connaissance du *moi*, dans l'intuition que *j'existe*. Chez les deux philosophes cette intuition de *cogito* n'est pas une conclusion ou raisonnement mais c'est une sorte d'aperception, une sorte d'état de conscience qui rend possible l'autoréflexion. Cette intuition existe

chez les philosophes comme une immédiateté qui ne peut pas être négligée ou suspendue et qui n'entre pas dans le domaine du jugement. C'est une première certitude qui est à la base de toute la pensée et de toute la certitude de la connaissance.

En outre, nous avons souligné que les réponses données par Avicenne et Descartes à la question de « qu'est-ce que ce je » sont similaires. La réponse de Descartes est que nous sommes une chose qui pense qui n'a rien à voir avec l'assemblage des membres. Quant à la réponse d'Avicenne, il constate aussi que ce *je* n'est pas du tout les membres qui ne sont rien que les vêtements que revêt l'âme. Ainsi, les deux philosophes concluent que la quiddité de *je* est lié à l'âme, dont l'attribut principal est la pensée. Et selon eux, une connaissance immédiate et certaine n'est possible que par une distinction entre deux substances qui seraient l'âme et le corps.

Quant aux causes de nos erreurs, nous rencontrons la même raison principale chez Avicenne et Descartes ; selon eux, la connaissance la plus sûre est la connaissance dans laquelle n'intervient aucune corporéité. Chez Avicenne, le processus d'abstraction de la forme de ses liens matériels dans la sensation et dans la perception est de se délivrer des chaînes obscurcissantes du corporel. D'une manière similaire, chez Descartes, c'est le corporel qui obscurcit notre connaissance des choses et nous devons quitter tous nos jugements qui se résultent d'une dépendance de l'âme au corps pour atteindre les idées claires et distinctes des choses.

Chez Avicenne, l'abstraction faite par la sensation et par les facultés de la perception ne suffisent pas pour obtenir l'idée des choses, c'est-à-dire l'universel. En effet, toutes ces abstractions sont une préparation pour la jonction avec l'intellect agent par lequel nous allons recevoir les vraies formes des choses. Chez Descartes aussi, ce qu'il veut raconter par l'exemple de la cire dans les *Méditations* est que nous avons besoin d'un regard mental pour connaître l'idée de l'extension. L'imagination ne suffit pas pour capter toutes les figures que peut prendre la cire. Donc nous trouvons, chez ces deux philosophes, une idée que l'imagination ou la sensation ne pourraient pas capter et qui requièrent *mentis inspectio* pour Descartes

et la jonction avec l'intellect agent pour Avicenne. Nous pouvons constater qu'il y a une connaissance qui se fait avec l'idée et non pas avec la forme.

Nous avons essayé par la suite de décrire dans notre recherche l'accent mis sur l'intériorité par Avicenne et Descartes. Par le manque laissé par Aristote dans la description de l'intellect [*nous*] qui semble pouvoir se séparer de l'âme [*psykhê*], Avicenne et Descartes ont créé une intériorité qui se formule par l'âme. Chez Avicenne cette accentuation se réalise dans la distinction qu'il fait entre les facultés intérieures et extérieures, ainsi que dans le schéma de trois termes en tant que la sensation [*ihsâs*], la perception [*idrâk*] et la conception [*ta'aqqul*] au lieu de la sensation [*aisthesis*] et l'intellection [*noesis*] aristotélicien. Descartes, lui aussi, a inventé le fameux *je* par son argumentation de *cogito*, ainsi proclamé une intériorité exprimée par « moi ».

D'après nous, cette formulation d'une âme entendue comme « moi », la distinction de l'intérieur et de l'extérieur, de l'âme et du corps expriment l'intuition la plus originaire et rend possible la connaissance certaine et sans intermédiaire. Pour Avicenne et Descartes, l'intuition que *j'existe* : la première certitude : la connaissance de ce qu'on connaît est ce qui rend possible la certitude de la connaissance. Dans ce cas précis, la sensation ou la perception deviennent sentir soi-même, son essence. Par l'intuition, ce qui sent, sent en effet soi-même et non le corps senti.

Ainsi, la classification des facultés de connaître devient en effet une diversification d'un seul savoir : c'est la connaissance du moi, la connaissance que *je suis*. L'épreuve de la certitude pour toute connaissance devient une réduction de cette connaissance à l'intuition ; toute connaissance devrait être ramené à cette intuition pour pouvoir la rendre certaine.

Une conclusion de notre recherche que nous avons effectué du point de vue de la distinction de l'âme et du corps chez Avicenne et Descartes est que le connaissant c'est l'âme même. L'âme entendue comme *moi* et qui se comprend par l'intuition de *j'existe* rend possible l'immédiateté, donc la certitude de la connaissance. Cette intuition est exempte de la fausseté, elle est toujours vraie.

Une autre conclusion que l'on a tiré de notre recherche consiste à une distinction entre le niveau de la certitude et le niveau du jugement. Nous avons essayé de mettre l'accent sur cette distinction tout au long de notre travail. En partant du *cogito* exprimé par Avicenne et Descartes, nous avons défendu l'idée qu'il existe deux niveaux de connaître : une sorte de connaître qui n'a pas besoin de jugement et une sorte de connaître qui ne fonctionne qu'avec les jugements. Nous défendons que le *cogito* d'Avicenne et de Descartes exprime le niveau de connaître en tant qu'acte de l'intellect qui n'est pas mélangé à aucune corporéité. L'intuition du moi, de *j'existe* rend possible toute sorte de pensée et elle est affranchie du jugement. C'est une sorte d'apercevoir sans concept et sans jugement, une sorte de conscience et d'immédiateté. Alors que cette intuition n'entre pas dans le système du jugement, toute autre connaissance se fait par les jugements, donc par les *syn-thesis*. Toute autre sorte de connaissance que l'on mettrait dans le niveau du jugement consiste à une attribution d'une valeur de vérité, de dire qu'*il est* ou qu'il *n'est pas*. Or, le niveau de la certitude rend possible une connaissance qui est affranchie de cette valeur de vérité. Tant que l'intellect n'attribue rien, on est dans le domaine de la certitude.

Pour finir, nous pouvons dire que toute la contribution de la distinction faite, entre le niveau de l'âme et du corps, est une confirmation de ces deux niveaux de connaître : *le niveau du jugement* consiste à faire des attributions qui sont vraies ou fausses ; alors que *le niveau de la certitude*, exprimé par l'intuition que *j'existe*, ne contient aucune énonciation ou attribution, et ainsi rend possible la certitude de la connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

A. Aristote

ARISTOTE, **De l'Âme**, trad. fra. par J. Tricot, Vrin, 1995.

ARISTOTE, **De l'Âme**, texte grec établie par A. Jannone et trad. fra. par. E. Barbotin, Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTE, **Metaphysique**, trad. fra. par Marie Paule Duminil et Annick Jaulin, Flammarion, 2008.

ARISTOTE, **Œuvres Complètes**, Collectif (sous la direction de Pierre Pellegrin), Flammarion, 2014.

B. Avicenne

Sources Primaires

AVICENNE, **Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitab al-Najât**, Book II, Chapter VI, trad. ang. F. Rahman, Oxford University Press, Hyperion Reprint, 1981.

AVICENNE, **Kitab al-Nafs**, Psychologie d'Avicenne d'après son œuvre al-Shifa, Texte Arabe, Travaux de l'Académie Tchèque des Sciences, ed. Yan Bakush, tome 1, 1956.

AVICENNE, **Psychologie d'Avicenne d'après son œuvre al-Shifa**, trad. fr. par Yan Bakush, Travaux de l'Académie Tchèque des Sciences, ed. Yan Bakush, tome 2, 1956.

AVICENNE, **Kitab al-Najat**, texte arabe ed. par Majit Fakhry, Beyrouth, 1982.

AVICENNE, **En-Necat, Felsefenin Temel Konuları**, trad. turc par Kübra Şenel, Kbalcı, 2013.

AVICENNE, **Le Livre de Science [Logique, Metaphysique]**, trad. fra. par Mohammad Achena et Henri Massé, Paris, Société d'Editions Les Belles Lettres, vol.1, 1955.

AVICENNE, **Le Livre de Science [Physique, Mathématique]**, trad. fra. par Mohammad Achena et Henri Massé, Paris, Société d'Editions Les Belles Lettres, vol.2, 1958.

AVICENNE, **Le Livre de la Genèse et de Retour**, trad. fra. par Yahya J. Michot, Oxford, Version Exploratoire, 2002.

AVICENNE, **Avicenna's Treatise on Logic, Part One of Danesh-Name Alai**, trad. ang. par Farhang Zabeeh, The Hague, Martin Nijhoff, 1971.

AVICENNE, **Livre des Définitions**, ed. et trad. fra. par A.M. Goichon, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Oriental du Caire, 1963.

AVICENNE, **Kitab-al Hudûd / Tanımlar Kitabı**, texte arabe et trad. turc par Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis, 2013.

AVICENNE, **Physics of the Healing**, trad. et trad. ang. par Jon McGinnis, Provo Utah, Brigham Young University Press, 2009.

AVICENNE, **Topikler**, Texte arabe et trad. turc par Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2008.

AVICENNE, **Oluş ve Bozuluş**, Texte arabe et trad. turc par Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayın, 2008.

AVICENNE, **İkinci Analitikler [el Burhan]**, Texte arabe et trad. turc par Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2006.

AVICENNE, **Sofistik Deliller [es-Safsata]**, Texte arabe et trad. turc par Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2006.

AVICENNE, **Yorum Üzerine [el-İbâra]**, Texte arabe et trad. turc par Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2006.

AVICENNE, **Mantığa Giriş [el-Medhal]**, Texte arabe et trad. turc par Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2006.

AVICENNE, **İşaretler ve Tembihler**, Texte arabe et trad. turc par Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayın, 2005.

AVICENNE, **Fizik 1**, Texte arabe et trad. turc par Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayın, 2004.

AVICENNE, **Fizik 2**, Texte arabe et trad. turc par Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayın, 2005.

AVICENNE, **Metafizik 1 [el İlahiyyat]**, Texte arabe et trad. turc par Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2004.

AVICENNE, **Metafizik 2 [el İlahiyyat]**, Texte arabe et trad. turc par Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayın, 2005.

AVICENNE, **Livre des Directives et Remarques**, trad. fra. par A.M. Goichon, Vrin, 1999

AVICENNE, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, texte arabe, ed. et trad. en turc par Fatih Toktaş, TDV Yayınları, 2011.

AVICENNE, **Dânişnâme-i Alâî**, manuscript persan ed. par Gürbüz Deniz et trad. turc par Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

C. Descartes

DESCARTES, **Œuvres et Lettres**, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, 1952.

DESCARTES, **Passiones sive Affectus Animae / Duygular ya da Ruh Halleri**, texte latin et trad. turc. par Çiğdem Dürüşken, Alfa, 2015.

DESCARTES, **Meditationes de Prima Philosophia / Metafizik Üzerine Düşünceler**, texte latin et trad. turc. par Çiğdem Dürüşken, Kabcacı, 2013.

DESCARTES, **Dissertatio de Methodo / Yöntem Üzerine Konuşma**, texte latin et trad. turc. par Çiğdem Dürüşken, Kabcacı, 2013.

D. La Littérature Secondaire

ATAY, HÜSEYİN, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

ALPER, ÖMER MAHİR, **İbn Sina**, İsam Yayınları, 2010.

GUTAS, DIMITRI, **Avicenna and the Aristotelian Tradition**, Brill, 2013.

COLLECTIF, **İbn Sina – Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, ed. par Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

SEBTI, MERYEM, **Avicenne, l'Ame Humaine**, Puf, 2000.

WISNOVSKY, ROBERT, **İbn Sina Metafiziği**, trad. turc par İ. Halil Üçer, Klasik, 2010.

BADAWI, ABDURRAHMAN, **La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe**, Vrin, 1987.

JANSSENS, JULES L., **An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)**, Leuven University Press, 1991

GOODMAN, LENN E., **Avicenna**, Routledge, 1992.

McGINNIS, JON, **Avicenna**, Oxford University Press, 2010.

AFNAN, SOHEIL M., **Avienna His Life and Works**, George Allen and Unwin Ltd., 1958.

MARION, Jean-Luc, **Sur l'Ontologie Grise de Descartes**, Vrin, 1993.

BIARD, JOEL et RASHED, ROSHDI, **Descartes et le Moyen Age**, Vrin, 1997.

PELLEGRIN, PIERRE, **Le Vocabulaire d'Aristote**, Ellipses, 2009.

POLANSKY, RONALD, **Aristotle's De Anima**, Cambridge University Press, 2007.

APPENDICE

Index Grec-Arabe-Français

Grec	Arabe	Français
aphairesis	tajrîd	abstraction
	mujarrad	abstrait
symbebekos	arad	accident
	iktisâb	acquérir
	bi-l-fi'l al-mutlaq	acte absolue
	husûl	actualisation
thaumazein	khayra	admiration
kataphasis	îjâb	affirmation
	isbât	affirmation
	mujab	affirmé
energein	fa'ala	agir
aer	hawa'	air
alloiosis	taghayyur	altération
psykhe	nafs	âme
	nafs hayawâniya	âme animale
	nafs insâniya	âme humaine
	nafs nâtiqa	âme raisonnable
	nafs nabâtiya	âme végétale
philein	mahabba	amour
	tahlîl	analyse
	muqaddam	antécédant
phainetai		apparaître
hyparkhein		appartenir
epithumia	shahwa	appétit
	al-isti'dâd al-mutlaq	aptitude absolue
poiei	sânî'	artisan
	tasdîq	assentiment
ti kata tinos		attribuer
tharrein		audace
	i'tidâl	balance proportionnée
kalos	jamîl	beau
agaton	khayr	bien
simon		camus
	lawâhiq	caractères adjoints
kategoriai	maqûlât	catégories
aitia	illa	cause
	Sabab	cause
oi kinei		ce par quoi il meut
kinoumenon		ce qui est mû
	mukammil al-naw'	ce qui parfait l'espèce
	sur'a	célérité

akribeia	yaqîn	certitude
	lahm	chair
metabolê	istihâla	changement
pragmata	shay' / amr	chose
	al-mashhûrât	choses connues
	juz' iyyât	choses particulières
	al-maznûnât	choses présumées
	al-umûr al-kulliyya	choses universelles
	wâdih	claire
	nûr	clarté
orgizesthai	ghadab	colère
	hudûs	commencement de l'être
koinon	mushtarak	commun
miksis	mizâj	complexion / mixtion
to ek touton	murakkab	composé
synthesis	tarkîb	composition / synthèse
ksunioi	fahima	comprendre
	tasawwur	conception
	natîja	conclusion
	shart	condition
	tâli	conditionné (en logique)
	siyâsa	conduite (du corps)
skhema	tashakkul	configuration
gnosis	ma'rifa	connaissance
	ma'rifa al-majhûlât	connaissance des choses inconnues
	ruwayya fî-l-kâinât	connaissance des êtres engendrés
nooun	'âqil	connaissant
gignoskein	'arafa	connaître
	Shu'ur	conscience
	qiwam	constitution
	khulf	contradiction
enantion	zidd	contraire
enantia	mutazâda	contraires
	tazâd	contraste
somatikon	jismânî	corporel
soma	jism	corps
soma	badan (al-insân)	corps humain
	jism tabi'î	corps naturel
phtora	fasâd	corruption/destruction
khroma	lawn	couleur
thymos		courage
phobos	khawf	crainte

auksesis	numuww	croître
pistis	i'tiqâd	croyance
	istikhrâj	çikarsama
homoeides		de même espèce
horismos	hadd	définition
	martaba	degré
apodeiksis	burhan	démonstration
phtisis		dépérir
logos	rasm	description
oreksis	shawq	désir
orekton		désirable
dialektikos	jadal	dialectique
diaphora	fasl	différence
	tafrîq	discernement
heksis	malaka	disposition
	hâl	disposition
	hay'a	disposition/aspect
	tafsîl	distinction
diairesis	inqisâm	division
praotes		douceur
	shakk	doute
	kitâba	écrire
stoikheion	unsur	élément
pou		emplacement
	naqsh	empreinte
heneka tou		en vue d'un but
	tifl	enfant
	qawl	énoncé
phasis	qawl	énonciation
	jumla	ensemble
entêlekhia	istikmal	entéléchie / parachèvement
	fahm	entendement
	tashâbaha	équivoque
pseudeia	kizb	erreur
	hayyiz	espace
eidos	naw'	espèce
	zihn	esprit
to ti en einai	zât	essence
megethei einai		essence de la grandeur
to on	mawjûd	étant
aidion		éternel
einai	wujûd	être
aphairesis ontos		être abstrait
	yash'uru	être conscient
enthelekheia on	b'il-fi'l	être en entéléchie

dynamei on	bi'l-quwwa	être en puissance
kinesthai		être mû
mathesis		étude
	ru'ya	évidence intellectuelle
	bayyina	évident
	wujûd	existence
	tajruba	expérience
	intizâ'	extraction / abstraction
	taraf	extrême
	wajha	face / aspect
	quwwa	faculté
	mufakkira	faculté cogitative
	quwwa shahawaniyya	faculté concupiscible
	quwwa 'âlima	faculté connaissante
	al-quwwa al-munammiyya	faculté de croissance
to kritikon		faculté de juger
orektikon		faculté désirante
	al-quwwa al-nuzu'iyya wa-l-shawqiyya	faculté du désir et de l'appétit
	al-quwwa al-wahmiyya	faculté estimative
	musawwira	faculté formatrice
	al-quwwa al-muwallida	faculté génératrice
	mutakhayyila	faculté imaginative
	al-quwwa al-aqliyya	faculté intellectuelle
	quwwa ghadabiya	faculté irascible
	muharrika	faculté motrice
	quwwa fâ'ila	faculté motrice en tant qu'elle agit
	bâ'isa 'alâ-l-haraka	faculté motrice qui exite le mouvement
	al-quwwa al-ghâziyya	faculté nutritive
dianoetikon		faculté pensante
	mudrika	faculté perceptrice
	al-hâfiza al-zâkira	faculté qui conserve et se souvient
	quwwa tudrika min dâkhil	faculté qui perçoit du dedans
	quwwa tudrika min khârij	faculté qui perçoit du dehors
aisthetikon	hassa	faculté sensitive
	da'f	faiblesse
morphe	shakl	figure
telos	ghâya	fin
	fayz	flux
ergon	sha'n	fonction
logos	sûra	forme (sensible)
	al-sûra al-ma'qûla	forme intellectuelle

	suwar al-mahsûsât	formes des sensibles
ta pathe logoi enyloi		formes engagées dans la matière
	sabiyy	garçon
	al-kâina al-fâsida	générables et corruptibles
genos	jins	genre
geuston	al-zawq	goût
grammatike	nahw	grammaire
megethos	qadr / miqdar	grandeur
habitus	akhlâq / khulq	habitudes morales
	huwiyya	haecceité
misein		haine
homonymos	bi-ishtirâk al-ism	homonymie
eidos	ma'na	idée (non sensible) / intention
aisthetike eidos	ma'anî al-mahsûsât	idées des sensibles
phantasma	khayâlât	image
fantasia	takhayyul / khayâl	imagination
athanatos		immortel
apathes	ghayr munfa'il	impassible
adynatos	al-mumtani'	impossible
	asar	impression
	irtisâm	imprimé (dans la matière)
	murtabi'	imprimé
	ghayr jismânî / ghayr badanî	incorporel
atomon	shakhs	individu
	tashakhhkhus	individualisation
hekaston	juz'î	individuel
aidiaireton	ghayr munqasim	indivisible
apeiron	ghayr mutanâhi	infini
organon	âla	instrument / organe
nous	aql	intellect
	ta'aqqul	intellection
	ta'aqqul al-ma'qûlat	intellection des intelligibles
	zihn	intelligence
	'aql al-mustafâd	intelligence acquis
poietikos nous	'aql fa'âl	intelligence agent
	'aql bi-l-fi'l	intelligence en acte
pathetikos nous	'aql bi-l-malaka	intelligence habitus
noeton	ma'qûl	intelligible
	al-ma'qûlât al-ûlâ	intelligibles premiers
	al-ma'qûlât al-sâniyya	intelligibles secondaires
	shidda	intensité

	hads	intuition
	mushâhada al-khârijât	intuition sensible des choses extérieures
	istinbât	invention / découvrir
	istinbât bi-l-ra'y	invention avec discernement
	istinbat al-sanâ'a	invention des arts
	anniyya	ipséité
	ittisâl	jonction (avec l'intellect agent)
	idrâk al-hâkim al-wahmî	jugement estimatif
	idrâk al-hâkim al-khayâlî	jugement imaginaire
	idrâk al-hâkim al-aqlî	jugement intellectuel
	idrâk al-hâkim al-hissî	jugement sensible
krinein	hakama	juger
	ikhtisâs	l'appropriation
to prakton agathon		le bien pratique
noumenon		le pensé
	al-kull	le tout
	but'	lenteur
	alâqa	liaison
topos	makân	lieu
topos eidon		lieu des formes
praktikos	al-aql al-'amaliyya	l'intellect pratique
thêoretikos	al-aql al-nazariyya	l'intellect théorique
	daw'	lumière
	sharr	mal
hyle	hayula	matière
	mâdda	matière
prote hyle	al-hayûlâ al-'ûlâ	matière première
	ta'ammul	méditation
metaksu	mutawassit	milieu
	taskîn	mise en repos
kinoun	muharrîk	moteur
kinein	tahrîk	motion
kinesis	haraka	mouvement
kata topon kinesis		mouvement local
	haraka irâdiyya	mouvement volontaire
	al-wâsita	moyen terme
	âliyyun	muni d'organes
	'adalât	muscles
physis	tabî'a	nature
	al-wâjib	nécessaire
	darûriyy	nécessaire
	salb	négation

	a'sâb	nerfs
	maslub	nié
arithmos	raqm / 'adad	nombre
	ghayr mahsûs	non sensible
trophein	taghdiya	nutrition
	mudrik	objet perçu
	ishtighâl	occupation
osmê	al-shamm	odeur/odorat
osphrantos		odorant
doksazein	zanna	opiner
doksa	zann	opinion
hypolepsis	ra'y	opinion
doksa alethes		opinion vraie
	al-maqbûlât	opinions reçues
	inâd	opposition
	tanzîm	ordonnance
	tartîb	ordre
aistheterion	hâssa	organe sensoriel
akoe	al-sam'	ouïe
kata symbebekos	Arazî	par accident
kath'auto	bi-zâtihi	par soi
	Tâmma	parachevé
meristes		partageable
homoiosis	ishtirâk	participation
	juz'î	particulier
meros	juz'	partie
	yakhruju ilâ-l-fi'l	passé à l'acte
paskhein	infi'âl	passion / éprouver / pâtir
	jild	peau
dianoia	tafakkur / fikra	pensée / réflexion
to orthos		pensée droite
to me orthos		pensée erronée
noein	aqala	penser
	idrâk	perception
	idrâkan awwaliyyan	perception première
	idrâkan sâniiyyan	perception seconde
	kemâl	perfection
	kamâl al-isti'dâd	perfection de l'aptitude
	kamâl al-quwwa	perfection de la puissance
	kamâl al-awwal	perfection première
	mubâh	permis
pepisthai		persuasion
physikos		physicien
eleos		pitié

	wad‘	position
ekhein	milk	possession
dynaton	al-mumkin	possible
	mahmûl	prédicat
	al-muqaddimât al- awwaliyya	premières prémisses
	al-muqaddimât	prémisses
arkhe	mabda‘	principe
	al-mabâdî al-‘âliyya	principes suprêmes
steresis	‘adam	privation
genesthai	tawallid	produire / reproduction
	qaziyya	proposition
idia pathe	khassa	propre
phronesis	hazm	prudence
dynamis	quwwa	puissance
	quwwa mutlaqa wa-l- hayûlaniyya	puissance absolue et matérielle
	quwwa mumkina	puissance possible
poion	kayfiya	qualité
poiotes	takayyif	qualité
poson	kamiyya	quantité
	taqdîr	quantité
	hâdis	qui commence d'être
to ti esti	mâhiya	quiddité / ce qu'elle est
	qiyâs	raisonnement / syllogisme
logizomenai	kalâm / qiyâs	raisonner
	nisba	rapport
	alâiq	rapport (avec la matière)
	mahall	réceptacle
historia		recherche
	ru‘ya	réflexion
	idâfa	relation
	i'tibâr	relation
	taksîr	rendre multiple
	taraka	renoncer
eremia	sukûn	repos
	tamassul	représentation
	ijtimâ‘	réunion
	mamlaka	royaume
	akhz	saisie
	yudrika	saisir
	bilâ wâsita	sans intermédiaire
amiges		sans mélange
ameres		sans parties

khumos	al-tu'ûm	saveur
epistemê	'ilm	science
theorêin	nazar	science
	kâtib	scribe
	yataharraka	se mouvoir
	dalla / yudillu	se référer
kata ton logon		selon la définition
aisthesis	hiss	sens
	hâssa	sens (l'organe)
koine aisthesis	hiss al-mushtarak / bantasia	sens commun
	hiss al-zâhir	sens externe
	hiss al-bâtin	sens interne
aisthanesthai	ihsâs	sensation
aistheton	mahsûs	sensible
idion	khassa	sensible propre
	hâss	sentant
	al-mahsus al-ba'îd	senti éloigné
	al-mahsûs al-khârij	senti extrinsèque
	al-mahsûs al-awwal	senti premier
	al-mahsûs al-qarîb	senti proche
choristos		séparé
aneu tes hyles		séparé de la matière
	yafsilu	séparer
	khidma	service
haplos	basît	simple
tode ti	mufrad	singulier
psophos	sawt	son
ousia	jawhar	substance
	jawhar munfarid	substance séparée
hypokeimenon	mawdu'	sujet (d'inhésion)
haplos	malmûs	tangible
	al-akhbâr	témoignages
chronos	zamân	temps
hapsis	al-lams	toucher
	raqm	tracé
phora		translation
	tawâtur	transmission
	tawhîd	unifier
katholou	kullî	universel
	al-kulliyyât al-mufrada	universels complexes
	intifa'	utilisation
aletheia	sidq / haqîqa	vérité
kenos	khala'	vide
zoe	haya	vie
	qabîh	vilain
oraton	mabsar	visible

zoon	hayawan	vivant
proairesis	ikhtiyâr	volition / choix
boulesis	irâda	volonté
opsis	al-basar	vue

CURRICULUM VITAE

Né le: 22 Septembre 1984

à Kırklareli

Formation :

2009-2010 : Master de recherche (Université Galatasaray, Turquie)

Le Concept de Sagesse chez Ibn ‘Arabi

Directeur de Recherche : Doç. Dr. Paul Ballanfat

2004-2008 : Diplôme de Philosophie (Université Galatasaray, Turquie)

2003-2004 : Classe de Perfectionnement Linguistique et d'Initiation aux Sciences Sociales (Université Galatasaray, Turquie)

2002-2003 : Cours préparatoire du français (Université Galatasaray, Turquie)

1996-2002 : Diplôme de Fin d'Etudes Secondaires (Elazığ Anadolu Lisesi, Turquie)

1995-1996 : Cours préparatoire de l'anglais (Elazığ Anadolu Lisesi, Turquie)

Publications :

- I. **Levinas'ın Talmud Okumaları Bağlamında Filozof ve Dinî Metin İlişkisi**, Texte de la conférence publiée, en texte intégral, dans l'ouvrage « Dinî ve Felsefî Metinler », sous la direction de Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, 2012.
- II. **Bulut Teorisi** (La théorie du nuage), *Hubert Damisch*, Metis, 2012, *traduction en turc*
- III. **Profesör Kant'ın En Çılgın Günü** (La folle journée de Professeur Kant), racontée par Jean Paul Mongin illustrée par Laurent Moreau), Metis, 2011, *traduction en turc*
- IV. **Dört Talmud Okuması** (Quatre lectures talmudiques), *Emmanuel Levinas*, Pinhan, 2011, *traduction en turc*
- V. **Özgürlüğüne Kavuşan Seyirci** (Le spectateur émancipé), *Jacques Rancière*, Metis, 2010, *traduction en turc*
- VI. **Sorgulanan Yöntem: Marksizm'de Sartre**, *Michel Kail-Richard Sobel*, “Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak” içinde s. 163-179, Metis, 2010, *traduction en turc*

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Galatasaray Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı : Esat Burak ŞAMAN
Tez Başlığı : La certitude de la connaissance du point de vue de la distinction de
l'âme et du corps chez Avicenne et Descartes
Savunma Tarihi : 05.11.2015
Danışmanı : Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

Yrd. Doç. Dr. Tarık Necati ILGICIOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Ömer Orhan AYGÜN

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

İmza

Aliye

Tarık

Aygün

Yaman