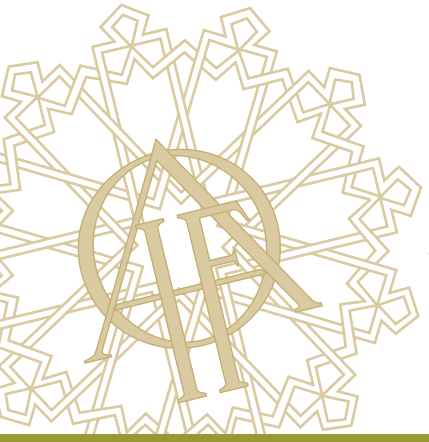
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 11 (1972), p. 341-349

Roger Arnaldez

Un précédent avicennien du Cogito cartésien?

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope
9782724711622	*BIFAO 126*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

UN PRÉCÉDENT AVICENNIEN DU COGITO CARTÉSIEN ?

Roger ARNALDEZ

C'est peut-être un jeu futile de l'esprit que de chercher des précédents à toutes les grandes idées qui ont marqué par leur originalité et leur nouveauté l'histoire de la philosophie. Un jeu auquel on perd rarement sans rien y gagner. Ainsi a-t-on voulu trouver dans le doute de Ġazālī une démarche analogue à celle de Descartes; ainsi Asin Palacios a-t-il découvert chez les penseurs musulmans une forme d'argumentation qui ressemble à celle du pari de Pascal. L'argument ontologique de Descartes serait déjà chez St. Anselme, et son Cogito chez St. Augustin. Pourquoi aller fouiller dans l'œuvre d'Ibn Sīnā ? mais, tout aussi bien, pourquoi ne pas y aller ?

Notons d'abord qu'il ne s'agit pas d'attaquer la paternité d'une invention : le Cogito joue dans la pensée de Descartes et, après lui, dans celle des philosophes occidentaux jusqu'à nos jours, un rôle unique; c'est en cela qu'il est cartésien et qu'il n'appartient qu'à Descartes. Eût-il été formulé avant lui dans les mêmes termes exactement, ce qui n'est pas le cas, on ne pourrait pour autant parler d'un Cogito cartésien avant Descartes. D'ailleurs, notons-le bien, nous ne pouvons retrouver des analogues ou des pressentiments du Cogito dans l'Antiquité ou le Moyen Age, que pour la raison bien simple que nous le connaissons par les *Méditations*. On pourrait lire cent fois Avicenne sans l'apercevoir, si on ne savait déjà ce qu'il est. L'originalité de Descartes reste entière. Mais s'il y a, dans l'œuvre du philosophe musulman, quelque chose qui y ressemble, nous pourrons nous demander pourquoi cela n'a pas pris le même développement, n'a pas reçu la même puissance organisatrice et n'est resté qu'un point de vue secondaire et passager. Nous aurons donc un éclairage rétrospectif d'Avicenne, mais non, en aucun sens, une explication de Descartes. Souvent on comprend mieux l'histoire, quand on l'étudie à rebours.

Au début du traité de l'âme du *Šifā'*, Avicenne se débat en pleine aporie. Il a établi au nom d'une expérience commune, que certains êtres de notre monde

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

produisent des actions qui ne s'expliquent pas par la simple corporéité, c'est-à-dire que ces actions ne peuvent émaner d'un principe corporel. Il s'agit des actes volontaires, et, chez l'homme, de toutes les activités qui sont à l'origine des arts, et des techniques. L'idée vient d'Aristote qui distinguait, par le même procédé, la *phusis,* principe de mouvement dans les corps élémentaires et les corps inanimés et la *psuchè,* principe des mouvements volontaires, ou plus généralement, des mouvements qui impliquent un choix chez les êtres supérieurs. Dans la suite du Maître grec, Ibn Sīnā appelle ce principe spécial « âme ». Mais ce qui est remarquable à partir de là, c'est la prudence avac laquelle il avance dans son enquête. On sait qu'il existe un principe particulier; on lui a donné le nom d'âme; mais ce n'est encore qu'un nom et on ne sait pas quelle réalité il recouvre, sous quelle catégorie cette réalité tombe. On fait un léger progrès en découvrant que cette « âme » est une entéléchie (*kamāl*), terme qui traduit seulement le fait que les êtres en question, grâce au principe dont on peut affirmer l'existence en eux, sont capables d'actes qui constituent pour eux une perfection : ainsi est-ce une perfection pour l'homme que de devenir, par ses exercices, un athlète, un artisan ou un artiste. Son être s'épanouit en effet dans de telles activités. Mais nous ne savons pas encore ce qu'est cette entéléchie, non plus que ce qu'est l'âme dont nous parlions précédemment. De ce point du vue, nous n'avons pas avancé d'un pas. Néanmoins, l'idée de *kamāl* (entéléchie, perfection) nous permet de poursuivre notre réflexion. Pour être musicien ou sculpteur, il faut d'abord être un homme. Par conséquent, l'entéléchie se dédouble : pour être ce qui fait que l'homme produit des actes humains, il faut d'abord qu'elle soit ce qui fait que l'homme est homme. Autrement dit l'entéléchie se présente sous deux aspects, celui de l'entéléchie première qui fait exister l'homme en acte, c'est-à-dire qui le fait être intégralement homme; celui de l'entéléchie seconde qui lui permet de réaliser ce qu'il portait encore en puissance dans sa nature, alors qu'il était déjà un homme en acte. En tant qu'entéléchie première, l'âme est une partie constitutive des êtres qui la possèdent et qu'elle actualise complètement. Mais ces êtres ont un corps, donc une matière. De ce point de vue, l'âme est en relation avec une certaine organisation matérielle des corps qu'elle anime. Ibn Sīnā parvient ainsi à la célèbre formule d'Aristote : l'âme est l'entéléchie première d'un corps doué d'organes et possédant la vie en puissance. Et la vie, ce sera l'actualisation de ce qui reste en puissance dans un être complètement constitué; elle est un épanouissement qui diffère avec

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les êtres : l'épanouissement d'une plante n'est pas celui d'un animal, qui n'est pas celui d'un homme. De même en est-il de la vie. Une vie végétative est indigne de l'animal et de l'homme, comme une vie purement animale est indigne de l'être humain.

Mais la formule d'Aristote n'est pas une véritable définition : elle ne donne pas le genre de l'âme, c'est-à-dire qu'elle ne dit pas sous quelle catégorie elle tombe, et particulièrement elle laisse dans l'ombre la question de savoir si elle est substance. La question est importante puisqu'elle touche directement au problème de l'indestructibilité de l'âme, de l'immortalité personnelle, en un mot du destin de l'homme et de ses fins dernières. Sur ce point, le traité d'Avicenne présente quelques pages d'une inextricable difficulté. C'est qu'il ne fait que retourner l'aporie sous toutes ses faces, en créant chez son lecteur un véritable vertige. D'abord, en tant que principe d'action, l'entéléchie peut être séparée (comme le pilote par rapport au navire), mais elle peut ne pas l'être. Si elle ne l'est pas, elle est alors dans quelque chose. Alexandre d'Aphrodise avait énuméré les différents sens de l'expression « être dans ». Avicenne en retient deux : ou bien être dans un composé comme une partie constitutive, et ici, il pense à la forme qui, unie à la matière, constitue la plante, l'animal ou l'homme, ou bien être reçu dans un sujet d'inhérence (*mawḍūʿ*). Si l'âme est dans le corps comme dans un sujet, elle ne peut être une substance, car cela va à l'encontre de la notion même de substance qui exclut la subsistance dans un *mawḍūʿ*. Or on ne saurait prétendre que l'âme est dans le corps comme dans un sujet d'inhérence, parce qu'elle n'est pas dans n'importe quel corps, mais dans le corps d'une plante, d'un animal ou d'un homme. Et ce corps ne sera constitué comme le corps d'une plante, d'un animal ou d'un homme que s'il a déjà reçu son entéléchie première, c'est-à-dire son âme. Autrement dit, l'âme de l'homme, par exemple, n'est pas l'âme d'un corps, reçue par un corps humain dans lequel elle subsisterait. Elle est l'âme d'un homme, c'est-à-dire du composé dont elle est une partie. Si elle est forme d'une matière, elle n'est pas davantage dans la matière comme dans un sujet d'inhérence, car le sujet est constitué et subsiste en soi, tandis que la matière sans la forme n'est rien. Par conséquent l'âme humaine, par exemple, forme d'un être matériel, ne peut être dite subsister dans un sujet et de ce point de vue, elle pourrait être substance, puisqu'elle n'entre pas dans le cas et les conditions qui excluraient radicalement sa substantialité. Mais il n'en résulte pas encore qu'on puisse affirmer qu'elle est une substance.

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On louera une fois de plus Avicenne de sa prudence dans ses déclarations. Mais il semble que ce ne soit pas sans intention qu'il s'est attardé, comme à plaisir, dans ces apories dont il n'arrive pas à sortir.

Qu'a-t-il fait jusqu'au point où il nous a conduits? Il a montré que l'âme existe certainement comme principe d'un type déterminé d'actions, c'est-à-dire qu'il l'introduit *par rapport* à ces actions et aux corps qui les produisent. Puis il la présente comme une entéléchie, *par rapport* aux êtres qu'elle perfectionne. Enfin, il se demande si elle est substance en l'étudiant *par rapport* à ce qu'on appelle sujet d'inhérence. C'est donc toujours *par rapport* (*bi'l-iḍāfa*) à quelque chose d'autre qu'il a étudié ce que pouvait bien être l'âme. Et cette méthode, il nous fait constater jusqu'à nous faire désespérer, qu'elle ne donne aucune solution positive. Il en conclut donc que, pour obtenir une réponse, il faudrait considérer l'âme, non pas *bi'l-iḍāfa,* mais en elle-même, en son essence (*fī ḏātihā*). Mais comment l'atteindre en elle-même? Pour comprendre la nouvelle orientation que prend soudainement la pensée d'Avicenne, il faut remarquer qu'à la suite des Grecs, il a considéré que l'étude de l'âme relève de la science de la nature, c'est-à-dire qu'il a pris l'âme comme l'un des objets sur lesquels peut porter notre investigation parmi tous les êtres de ce monde. Si cet objet, la *psuchè,* est autre chose que la *phusis,* il n'en est pas moins étudié par les méthodes qui sont appliquées à cette *phusis* dans les sciences de la nature. Et une telle méthode est peut-être, elle aussi, une des causes de l'échec à trouver une réponse indubitable aux questions posées sur ce qu'est l'âme. C'est alors qu'Avicenne change, *in extremis,* de procédé d'approche.

Voici comment il introduit sa dernière tentative : « Nous connaissons maintenant la signification du nom qui tombe sur ce qui est appelé âme en vertu d'une relation (*bi-iḍāfa*) qui lui appartient. Il convient donc que nous nous occupions de saisir la quiddité de cette chose qui, du point de vue de l'énoncé verbal (*bi'ʿtibār al-maqūl*), est devenue « l'âme ». Il faut que nous fassions voir en cet endroit comment on peut établir solidement l'existence de l'âme qui est la nôtre, en l'établissant par une sorte de prise de conscience (*tanbīh*) et d'introspection (*taḏkīr*), ce qui est un moyen de faire voir qui produit une forte impression chez l'homme doué de la faculté de regarder en face (*mulāḥaẓa*) la vérité elle-même, sans qu'il soit besoin de la redresser, de la remettre sur sa route, de l'écarter des erreurs ».

Faisons quelques remarques sur ce texte. D'abord, il justifie nettement l'interprétation que nous avons donnée du long passage sur les apories de l'âme dont

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

il est comme la conclusion. Ensuite, alors qu'Avicenne avait d'abord fait porter son investigation sur l'âme en général, il concentre maintenant ses regards sur l'âme qui est la nôtre. En effet, il avait écrit au début de son traité : « Nous n'avons pas voulu découper la science de l'âme, parler d'abord de l'âme végétative et des plantes, puis de l'âme animale et des animaux, enfin de l'âme humaine et de l'homme. Si nous ne l'avons pas fait, c'est pour deux raisons : la première, c'est qu'un tel découpage est une des raisons qui rendent difficile de maintenir la structure de la science de l'âme dont les parties se rapportent les unes aux autres; la seconde, c'est que les plantes et les animaux possèdent en commun l'âme qui a pour opérations la croissance, la nutrition et la reproduction ... ». Ces lignes expriment le point de vue que peut avoir la science de la nature sur l'âme. Mais, au cours de l'examen des apories, Avicenne s'est trouvé, en conséquence de cette attitude fondamentale qu'il avait prise, en présence du très délicat problème de savoir quelle conception on peut se faire de l'âme, pour qu'elle s'applique à la fois à l'âme des corps célestes, à celle de l'homme, et à celles des animaux et des végétaux. En se repliant ici sur l'âme humaine seule, il abandonne la conception d'une science de l'âme qui serait une partie des sciences de la nature. C'est une véritable conversion vers la conscience humaine qui, à elle seule, est la marque d'un esprit « moderne ».

Dans une troisième remarque, il nous faut justifier notre traduction de trois mots : *tanbīh, taḏkīr* et *mulāḥaẓa.* On traduit en général le verbe *nabbaha* par « avertir, attirer l'attention ». Mais le premier sens que donne le *Lisān al-ʿArab* est : *nabbahahu min al-nawm,* il l'éveilla de son sommeil, et, à la huitième forme, *intabaha min nawmihi :* il s'éveilla de son sommeil, synonyme de *istayqaẓa.* On dit *tanabbahahu min al-ġafla :* il l'éveilla de sa négligence, de l'oubli. Et, à la cinquième forme, on a : *tanabbaha ʿalā l-amr,* dans le sens de *šaʿara bihi :* il prit conscience de l'affaire. Donc l'étude lexicographique nous autorise à entendre par le *maṣdar* « *tanbīh* » un éveil qui fait prendre conscience, signification qui convient d'ailleurs parfaitement à tout le contexte.

Quant au *taḏkīr,* c'est un *maṣdar* dérivé de la racine *ḏkr* qui connote la mémoire, et il signifie la rémémoration. Mais on distingue le *ḏikr bi'l-lisān,* la mention par la langue, et le *ḏikr bi'l-qalb,* l'évocation du souvenir dans le cœur et par le cœur.

Le *taḏkīr* signifie donc, en particulier, le fait de rendre présent en soi ce qui est intimement conservé par le cœur. Il est donc certain que ce mot est ici employé

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

avec un sens très proche de *tanbīh :* il s'agit de rendre présent à la conscience quelque chose qui y était profondément enfoncé au point qu'on n'en avait aucune aperception. C'est ce que nous avons rendu approximativement par « introspection ».

Enfin, pour le mot *mulāḥaẓa,* nous pensons qu'il faut insister sur la valeur de la troisième forme qui insiste sur la relation du sujet à l'objet. Ici, le sens lexical donné par le *Lisān,* et qui est « regarder du coin de l'œil et de biais », ne convient pas de toute évidence. La signification philosophique du terme nous est conservée par Tahānawī : la *mulāḥaẓa* est le fait que l'âme se tourne pour faire face au connu (*tawaǧǧuh al-nafs ilā' l-maʿlūm*) tel qu'il t'apparaît quand se réalise en toi l'image d'une chose et que par elle, tu concentres tes regards (*iltafatta*) vers lui. Ce terme est donc très fort et exprime l'idée d'une connaissance de type intuitif d'une grande intensité. Ainsi donc ces termes, dont nous espérons ne pas avoir forcé le sens, nous mettent déjà dans l'ambiance du Cogito.

Mais la suite du texte est parfaitement claire : « Il faut que l'un de nous s'imagine qu'il a été créé d'un seul coup et dans un état parfait, mais que sa vue a été empêchée par un voile de saisir le spectacle des choses extérieures; qu'il a été créé, tombant de haut en bas dans l'air et le vide, et que, dans cette chute, les parties constitutives de l'air ne le heurtent d'aucun choc qui puisse le mettre en état de sentir et de distinguer ses différents membres, lesquels, par conséquent, ne se rencontrent ni ne se touchent. Ensuite, qu'il réfléchisse et se demande s'il affirmera la réalité de sa propre existence, sans douter du tout de son affirmation de soi-même comme existant, et sans avoir à poser en même temps une limite extérieure à ses membres, ou un milieu intérieur à ses entrailles, ou un cœur, ou un cerveau, ou quelque une des choses du dehors. Mais il affirme l'existence de son essence, sans affirmer qu'elle a longueur, largeur, épaisseur. Et s'il était possible que, dans cette situation, il imaginât une main ou un autre membre, il ne l'imaginerait ni comme une partie de son essence, ni comme une condition relative à son essence. Or tu sais bien, quant à toi, que ce qui est affirmé est autre que ce qui n'est pas affirmé, que ce qui est reconnu est autre que ce qui n'est pas reconnu. Par conséquent, cette essence dont tu affirmes l'existence, a quelque chose qui lui appartient en propre et qui correspond au fait qu'elle est cet homme lui-même, sans son corps et sans ses membres qui, eux, ne sont pas affirmés. Ainsi, par une telle affirmation, on a le moyen d'attirer l'attention sur l'âme, comme sur une chose qui est autre que le corps, voire qui est autre que tout corps ».

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Déjà, il est vrai, le Sage stoïcien répliquait, lorsque le tyran le menaçait de lui couper la tête, « je ne suis pas ma tête ». C'est bien au fond cette intuition qu'Avicenne évoque ici, quoique dépouillé de l'aspect moral particulier à la pensée du Portique. Spinoza remarquera plus tard que l'homme ne garde pas le même corps toute sa vie, alors qu'il conserve son identité personnelle. Mais n'y a-t-il que cela dans cette page? Il semble que non. Sans doute l'imagination que nous propose Ibn Sīnā, d'un homme qui existerait sans avoir aucune connaissance sensible, aucune impression coenesthésique et qui tomberait en flottant dans un air subtil analogue au vide, si ce n'est au néant, est encore plus fantastique que celle de la statue de Condillac. Certes l'hypothèse cartésienne d'un malin génie, hypothèse qui, sans supprimer aucune sensation et aucune connaissance, les affecte toutes du signe de l'erreur, est rationnellement plus satisfaisante. Le trait de lumière que Descartes fait jaillir de son doute hyperbolique : que pour se tromper il faut penser, et que pour penser il faut être, ne saurait sortir de ce que dit Avicenne. Ce qui est comparable chez les deux philosophes, ce n'est pas la manière dont le Cogito surgit et s'impose avec son évidence indubitable, c'est une intuition (peut-être une simple conception) de la pensée : ce que la pensée distingue est réellement distinct dans les choses. Si l'homme peut penser son essence sans avoir à penser son corps, c'est que son essence est distincte du corps. La preuve qu'en donne Avicenne est loin d'avoir la force de celle qui sort du doute méthodique de Descartes. Le philosophe musulman se contente de dire que l'homme peut penser sa propre essence sans penser qu'elle a des dimensions spaciales. Mais cet argument pourra bien encore paraître comme scolastique et contestable. A n'en pas douter, Avicenne a découvert l'intuition de la pensée par elle-même mais il n'a pas su montrer qu'elle est par elle-même hors de toute atteinte du doute le plus radical soit-il. Il affirme que l'homme qu'il imagine affirmera sa propre essence et ne doutera pas. C'est déjà beaucoup. Néanmoins nous sommes un peu forcés de le croire sur parole.

Mais, dans un langage spinoziste, inspiré d'ailleurs de Descartes, on dira que, l'âme de l'homme, en tant que l'homme s'identifie à elle, pouvant être conçue sans qu'on conçoive le corps, l'âme est séparable, dans la réalité et dans la pensée, de tout ce qui est corps, et que, par conséquent le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme. Reportons-nous à la seconde définition du livre II de l'*Ethique* : « Je dis qu'appartient à l'essence d'une chose ce qui, étant donné, fait que cette

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

chose est nécessairement posée, et qui, supprimé, fait que cette chose est nécessairement supprimée; autrement dit, ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni être conçue, et qui, inversement, ne peut, sans la chose, ni être, ni être conçu ». Mettons en regard de cette définition, un passage de la Logique du *Kitāb al-Naǧāt* d'Ibn Sīnā. « L'essentiel est ce qui constitue la quiddité de ce dont il est affirmé. Or il ne suffit pas, pour le définir, de dire qu'il signifie ce qui est inséparable. En effet, beaucoup de caractères qui ne sont pas essentiels ne sont pas séparables. Et il ne suffit pas non plus de dire que l'essentiel signifie ce qui n'est pas séparable dans l'existence et ce dont la séparation dans un effort d'imagination (*tawahhum*) n'est pas vraiment tel que, si on le supprimait dans l'imagination, on entraînerait par là la suppression de ce qui en est qualifié dans l'existence. En effet, beaucoup de choses qui ne sont pas essentielles répondent à cette description. Ainsi en est-il de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits. C'est là un caractère de tout triangle; il en est inséparable dans l'existence, et il ne peut être supprimé dans l'imagination (*wahm*) sans qu'on soit obligé, si on le supprimait en imagination (*wahm*^{an}), de juger que le triangle ne peut plus exister. Et pourtant ce caractère n'est pas essentiel ... Mais l'essentiel est ce qui est tel qu'une fois conçue sa signification ..., il est impossible de concevoir l'essence de l'être dont il est le caractère sans avoir d'abord conçu que cette signification appartient à cet être ». La preuve que le théorème des trois angles n'est pas essentiel au triangle, c'est qu'on doit le démontrer en partant de la définition du triangle, ce qui suppose que l'essence du triangle est conçue par avance sans qu'il soit besoin d'y faire entrer un caractère qui ne sera démontré que plus tard. Il est impliqué (*lāzim*) dans l'essence, mais il n'en est pas constitutif, de même que les murs sont impliqués par l'existence du toit sans être constitutifs du concept, c'est-à-dire de l'essence du toit. Donc ce n'est pas l'inséparabilité, dans l'existence et dans l'imagination, qui définit l'essentiel. Il faut, pour en saisir la nature, se situer au niveau de la pensée qui conçoit. L'essentiel est ce qu'il faut concevoir d'abord afin de pouvoir concevoir la chose. Ce qui reste en dehors de la pensée qui conçoit, sans que pour autant la chose cesse d'être conçue, n'est pas essentiel et ne fait pas partie de l'essence. Tel est le cas du corps relativement à la conception que l'homme se fait de son âme, c'est-à-dire de lui-même comme être pensant. C'est en somme parce qu'on va du concept à l'être que l'identité de la pensée qui conçoit et de l'être se trouve indubitablement affirmée. Voilà donc sous quelle forme se présente ce qu'on peut appeler le Cogito avicennien.

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Quel que soit son intérêt, il ne pouvait cependant pas jouer chez Ibn Sīnā le rôle primordial et révolutionnaire qu'il a joué chez Descartes. En effet, ces remarquables réflexions ne viennent pas au tout début d'une recherche philosophique générale, mais au cours d'une investigation particulière sur un problème important, mais défini. Que l'âme humaine n'existe pas dans notre expérience d'ici-bas indépendamment du corps, c'est indiscutable. Que par conséquent la définition (au sens large du mot) qu'en donne Aristote s'applique réellement dans l'existence empirique, c'est très admissible. Mais si le corps est à l'âme ce que le mur est au toit (on pense au clou et au vêtement accroché au clou, dont parle Bergson), s'il est seulement impliqué, mais non essentiel, alors on peut donner un sens à l'idée religieuse coranique d'un retour à Dieu (*maʿād*), et cette espérance bien fondée, à la fois sur la logique et sur l'intuition vécue de la pensée en nous, va ouvrir à la « science de l'âme » de très larges perspectives. Or c'est là tout le but que se proposait Avicenne, et, estimant l'avoir atteint, il passe son chemin, sans voir toute la richesse que renfermaient en germes les lignes qu'il venait d'écrire. C'est pourquoi son traité de l'âme, malgré tout l'intérêt qu'il présente pour l'historien de la pensée, reste médiéval, et dans la tradition de l'Antiquité.

Ce n'est d'ailleurs là qu'un exemple, parmi de nombreux autres tout aussi curieux, que nous offre la philosophie de cet homme extraordinaire. Que d'intuitions chez lui qui annoncent la pensée moderne d'un Spinoza ou d'un Leibnitz! Mais il n'a pas pu se libérer du poids du passé. Or justement, pour savoir ou pouvoir s'en dégager, il eût fallu qu'il fût Descartes, ou qu'il vînt après lui. Mais à la lumière du génie de Descartes, nous pouvons mieux comprendre le génie, tout aussi grand, mais moins heureux, de ce Maître musulman que fut Avicenne.

AnIsl 11 (1972), p. 341-349 Roger Arnaldez
Un précédent avicennien du Cogito cartésien?
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net