Lizzini Olga,
Fluxus (fayḍ). *Indagine sui fondamenti della metafiscica e della fisica di Avicenna*.

Bari, Edizioni di Pagina, 2011, 679 p.
ISBN : 978-8874701230

Les publications concernant la conception émanationniste d'Avicenne sont tellement nombreuses qu'on pourrait se demander si tout n'a pas été dit. La présente monographie montre de toute évidence que ce n'est pas le cas. L'auteur, Olga Lizzini, confronte le lecteur à l'énorme complexité qui entoure le fait du *fluxus* dans le système avicennien, tant au niveau de sa métaphysique que de sa physique. Elle présente un vaste panorama de textes primaires en traduction italienne. En même temps, elle démontre une grande familiarité avec la littérature contemporaine concernant Avicenne (sa liste de la « letteratura secondaria » couvre plus de cinquante pages, à savoir les pages 608-662 !). Mais plus encore que les multiples références à des sources primaires ou secondaires, c'est l'ultime richesse de l'exposé qui mérite notre attention.

Le livre se divise en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, l'A. examine la notion de *fayḍ* et tous les termes relatifs à la même racine. Elle prête d'abord attention à deux écrits de nature hautement néoplatonicienne, datant des premiers temps de l'entrée de la philosophie en terre d'Islam, à savoir la *Théologie d'Aristote* et le *Livre de la bonté pure* (connu dans le monde latin comme *Liber de Causis*). Ces écrits furent faussement attribués à Aristote. Selon l'A., ils auraient influencé plusieurs éléments de la doctrine avicennienne du *fluxus*. Nous l'agréons volontiers. Mais la nature précise de cette influence est peut-être plus complexe que l'A. le suggère ici, dans ce chapitre, mais aussi ailleurs dans son livre, et sa détermination exacte nécessiterait sans doute une monographie en soi. Puis, l'A. évoque les opinions des deux grands prédécesseurs d'Avicenne, al-Kindī et al-Fārābī. Le premier, contrairement à Avicenne, ne considère les causes médiatrices que comme passives, comme l'A. le montre de façon très convaincante. Quant au second, il est le premier philosophe arabe à avoir utilisé de façon *systématique* la notion de *fayḍ*. Mais il a surtout spécifié la fonction des Intelligences comme le don de l'existence aux êtres qui leur sont subordonnés, une idée entièrement reprise par Avicenne. Enfin, l'A. note, à très juste titre, que ce n'est pas tellement l'image de l'eau qui coule qui est utilisée lors de l'évocation du *fluxus*, comme on l'attendrait spontanément à partir du sens étymologique du mot *fayḍ*, mais avant tout celle de la lumière.

Dans le second chapitre, l'A. se concentre sur la façon dont Avicenne définit le *fayḍ*. Elle accorde en premier lieu une attention particulière à quelques définitions du *Livre des définitions* – où, parmi une multitude d'autres idées, celle du *fayḍ* comme source d'hiérarchie est clairement exprimée, et à la *Métaphysique* du *Shifā'*, I, 2 – où un lien intime est établi entre l'objet de la métaphysique et le *fayḍ*, mais où est surtout soulignée la participation médiatisée que tout être, à l'exception du premier émané, a avec Dieu comme Être Premier. Ensuite, elle discute la distinction introduite par Avicenne entre le niveau quidditatif et le niveau existentiel à propos des modalités de nécessaire, possible et impossible, distinction qui a donné lieu à la fameuse notion avicennienne du « possible en soi, nécessaire par autrui ». Elle insiste sur le fait que, pour Avicenne, l'existence ou l'inexistence du possible est toujours liée à quelque chose d'extérieur, à savoir soit la présence, soit l'absence d'une cause. Ainsi, le possible est toujours indigent, alors que seul l'être nécessaire en soi mérite la qualification de « riche » (ou « auto-suffisant »), clarifiant de sorte le rapport entre Dieu et le monde. Sa possibilité est la condition de la réception de l'action causale du Premier, mais elle est aussi un caractère propre du causé. Dans ce sens, cette possibilité possède une antériorité par rapport au Premier ; toutefois, elle est d'ordre purement logique. Ainsi, le *fluxus* n'est pas seulement signe de la perfection (ou plus que perfection) du Principe Premier, mais il est aussi l'expression de la réception par chaque chose de sa perfection, et ceci selon un mode qui lui est propre. Bref, le don de l'être ne se laisse pas concevoir sans un récepteur. Afin de clarifier davantage la notion de « causé », l'A. examine alors la célèbre distinction avicennienne entre existence et essence. Elle met en lumière le fait que cette distinction ne se laisse pas réduire à la préexistence de l'essence par rapport à l'existence. Cela ne fait pas de doute. Mais on peut se demander si Avicenne n'affirme pas, sans plus, une primauté de l'existence sur l'essence, même si la majorité des commentateurs l'ont considéré comme un essentialiste. L'A. ne pose pas cette question, mais elle nous semble importante. Toutefois, y donner une réponse n'est pas aisé et déborde largement le cadre de ce compte rendu. Quoi qu'il en soit, l'A., dans le reste du chapitre, offre quelques affirmations significatives : le possible est quelque chose d'existant *secundum quid* et non un inexistant absolu ; l'exigence de poser le domaine du possible différent de celui du nécessaire est « théologique » (remarquons que ceci démontre à suffisance qu'Avicenne s'oppose radicalement à toute idée panthéiste, voire panenthéiste) ; l'énonciation qui porte, sans condition, sur

BCAI 28 (2013) Lizzini Olga: Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafiscica e della fisica di Avicenna., recensé par Jules Janssens
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

des futurs contingents se présente comme un *tertium* entre vérité et fausseté – mais ici l'A. accentue à juste titre le fait que, pour Avicenne, c'est la métaphysique et non la logique qui doit résoudre le problème du déterminisme ; même si le Premier est un moteur universel constituant l'objet de désir final de tout ce qui est créé, il ne participe pas directement à une quelconque mise en mouvement dans le créé ; la simultanéité entre cause et causé fait suite à l'essence de la cause, mais ne met nullement en question l'antériorité de la cause. Il s'agit là d'observations très valables. Le seul point qui soulève selon nous une réserve, c'est la présentation, sous forme d'analogie, de Dieu comme la main qui tourne une clé. En effet, nous nous demandons si une telle analogie est justifiée dans la mesure où l'action divine chez Avicenne résulte d'une connaissance créatrice. Bien sûr, nous reconnaissons avec l'A. que le statut du possible pose problème chez Avicenne, mais il fait peu de doute que lorsque ce dernier parle des attributs de Dieu, qu'ils soient d'essence ou d'action, il les entend dans un sens fortement différent de celui des attributs correspondants de l'homme, car le Dieu d'Avicenne est unique et tout autre que toutes ses créatures. Au maximum, Avicenne semble accepter une analogie « transcendantale » entre les attributs de Dieu et ceux de l'homme. Sans doute est-on confronté ici à une de ces multiples tensions dont la pensée avicennienne indéniablement témoigne, comme l'A. l'admet à plusieurs occasions.

Quant au troisième chapitre, l'A. y examine ce qu'elle qualifie de « premier moment du *fayḍ* », c'est-à-dire celui qui concerne l'instauration absolue à partir de rien, l'*ibdāʿ*. Elle démontre comment les discussions kalamiques (surtout muʿtazilites) sur le statut de l'inexistant ont joué un rôle dans la façon dont les philosophes ont compris la « création » *ex nihilo*. Toutefois, Avicenne, en opposition directe avec les adeptes du *kalām*, exclut de la notion d'*ibdāʿ* toute médiation ainsi que toute temporalité. Il présente la continuation du « faire-être » de quelque chose comme la seule élucidation adéquate de cette notion, remplaçant ainsi l'antériorité temporelle par une antériorité essentielle. Selon l'A., Avicenne, à la suite d'al-Fārābī, conçoit l'émanation comme l'expression la plus rigoureuse de l'idée de « création ». Cela est sans doute juste. Néanmoins, on peut se demander pourquoi Avicenne a réintroduit des termes qui faisaient partie du vocabulaire kindien, mais qui étaient complètement absents chez al-Fārābī, tels que *tayʾīs*, *aysa* et *laysa*. Cette démarche ne résulte-t-elle pas d'une volonté d'exprimer l'idée de création comme véritable « création » *ex nihilo* » ? L'A. étudie aussi la distinction qu'Avicenne introduit entre l'instauration sous forme d'*ibdāʿ* (au sens le plus strict, ne s'appliquant qu'au premier émané, mais, par extension, à l'ensemble des êtres du monde supralunaire) et *iḥdāṯ* (se rapportant aux êtres du monde de la génération et de la corruption). Nous regrettons qu'elle ne prête pas attention à la question de savoir si l'éternité du monde supralunaire équivaut à l'éternité de Dieu. À première vue, pour Avicenne, cette dernière est, contrairement à la première, en dehors de toute dimension temporelle dans la mesure où le temps fait partie des choses dont l'instauration est sous forme d'*ibdāʿ* ; il est intéressant de signaler qu'Avicenne, dans les *Taʿlīqāt* – voir édition ʿUbaydī, Damas, 2008, p. 175 –, qualifie de la même façon l'instauration de la matière première). Dans la suite du chapitre, l'A. se demande si Avicenne peut attribuer à l'action divine une véritable dimension éthique. En ce qui concerne Dieu, elle évoque une redéfinition des idées de volonté (se précisant comme la possibilité de ne pas vouloir) et de bien (conçu comme ce qui fait acquérir une perfection, mais impliquant en outre une indifférence du Premier à l'égard de Sa propre générosité). L'A. souligne le fait que pour Avicenne le Premier est bien distinct du *fluxus*. En effet, seul le don du Premier est entièrement gratuit, mais l'action des êtres causés qui en constitue la continuation ne l'est plus, car elle est toujours en vue de l'obtention d'une perfection. L'A. termine ce chapitre en indiquant le caractère aporétique de l'attribution par Avicenne d'une antériorité du moment noétique sur le moment ontologique dans la « création » divine. Elle met en évidence le caractère noétique (c'est-à-dire « en un seul coup »), non dianoétique de la connaissance de Dieu, qui est le principe à partir duquel, et non en lequel, sont les intelligibles.

Le second moment du *fluxus*, c'est-à-dire le devenir du monde sublunaire, se trouve au cœur du chapitre suivant. L'A. s'y penche longuement sur la relation complexe entre matière et forme, soulignant que la forme est cause – il est vrai, partielle, car médiatrice – de la particularisation de la matière, alors que le *Dator formarum* en est la cause ultime. Elle fait aussi mention de l'argument de l'homologie, qui permet d'affirmer la nécessité d'une cause et donc de justifier le *fluxus* à partir du bas, c'est-à-dire de la forme et de la matière, tout en impliquant que celles-ci ne peuvent pas être paritaires. En outre, l'A. souligne que les mouvements célestes, qui résultent de l'imagination et du désir des âmes célestes, fonctionnent comme des causes auxiliaires dans la préparation de la matière (la circularité de ces mouvements garantissant à la matière une puissance infinie en matière de préparation, tout en s'inscrivant entièrement dans la dynamique émanative du système avicennien). Ces mouvements, comme l'A. le note, ne sont pourtant pas en vue de ce qui est

BCAI 28 (2013) Lizzini Olga: Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafiscica e della fisica di Avicenna., recensé par Jules Janssens
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

inférieur, mais tendent à la propre perfection des sphères auxquelles ils appartiennent et constituent en quelque sorte une prière cosmologique (faisant ainsi partie du mouvement *reditus*). Toutefois, seuls ces mouvements peuvent assurer la multiplicité des êtres dans le monde sublunaire, du fait des diverses positions individuelles qu'en tant que mouvements circulaires ils continuent à occuper l'une après l'autre. La consistance du monde terrestre est ainsi assurée par le *fluxus* unique dont « l'influence » (*influxus*, *ta'aṯṯur*) des sphères célestes assure le fonctionnement (ajoutant une causalité motrice à la causalité émanative). Dans ce contexte, l'A. observe que le système avicennien n'est pas purement (néo)platonicien, mais qu'il valorise avec Aristote la causalité physique dans le mouvement céleste. Dans ce sens, l'A. pointe vers la notion technique de *muṣādamāt* « collisions », qui permet à Avicenne d'affirmer une possibilité infinie et indéterminée au monde sublunaire. La fin du chapitre est consacrée au problème difficile du déterminisme. L'A. fait référence à deux doctrines avicenniennes, à savoir, d'une part, l'impossibilité de définir les conditions requises à l'âme humaine afin de pouvoir atteindre son bonheur ultime et, d'autre part, sa réfutation de l'astrologie fondée sur l'imprévisibilité des événements terrestres. Elle précise la distinction avicennienne entre *qaḍā'* (qui implique l'ordre du tout dans son ensemble et correspond à une exigence essentielle de l'activité noétique et émanative de Dieu) et *qadar* (qui résulte d'interactions infinies entre causes voulues par Dieu, mais non immédiatement, « par première intention » - le mal et le hasard y étant impliqués) comme l'expression nette de l'acceptation par Avicenne d'une causalité immédiate, essentielle, et, en ce sens, déterministe d'une part, et d'une causalité médiate, secondaire, et, en ce sens, indéterminée, d'autre part. Pour mieux illustrer cette double causalité, l'A. analyse enfin deux traités moins connus, à savoir le *Risālat al-fiʿl wa-l-infiʿāl* (tout en notant que l'attribution de cette épître à Avicenne est sujette à discussion) et le *Risāla fīlaǧrām al-ʿulwiyya*.

Le cinquième chapitre, qui est étroitement lié au précédent, a pour objet principal la conception avicennienne de « nature » et sa compréhension de « fortune ». Comme l'A. le souligne, Avicenne accepte la définition aristotélicienne de la nature comme principe de mouvement et de repos, mais non sans avoir justifié, mû par une inspiration néoplatonicienne, le principe « vertical » (*in casu*, le *Dator formarum* et l'action céleste) duquel dépend la vie des corps mêmes. En plus, Avicenne distingue clairement la nature universelle de la nature particulière, ce qui lui permet non seulement d'expliquer les phénomènes rares, telle la monstruosité, mais aussi tout phénomène qui est en contradiction avec la finalité de l'individu, telle la mort, car ce genre de phénomène s'inscrit dans une finalité qui transcende l'individu, par exemple, le maintien de l'espèce. Selon l'A., la providence divine ne concerne pas dans le système avicennien l'individu, car celui-ci, comme le mal, a ontologiquement peu de valeur, mais elle concerne seulement l'espèce ; néanmoins, ce qui arrive par « fortune » est pour Avicenne un conséquent nécessaire du mécanisme naturel de sorte que la « fortune » (au niveau physique) peut être incluse dans la providence.

Enfin, l'exposé doctrinal est suivi de deux appendices. Dans le premier (p. 543-581), l'A. offre une analyse détaillée du vocabulaire émanation/création chez Avicenne ; mais de façon un peu surprenante, le terme *takwīn* n'est pas pris en considération. Dans le second (p. 583-95), elle présente les œuvres les plus significatives d'Avicenne (éditions, études…) selon leur ordre chronologique (fixé avec la prudence voulue), à l'exception toutefois des *Mubāḥaṯāt*.

Ce bref survol est loin de couvrir le contenu riche de l'ouvrage. Il ne fait certainement pas justice à l'argumentation détaillée et nuancée de l'A. Mais nous espérons qu'il incitera le lecteur à prendre en main cet ouvrage et à en faire une lecture suivie. De toute évidence, l'argumentation de l'A. en faveur d'un indéterminisme au niveau sublunaire mérite une attention particulière, comme le mérite aussi sa thèse (qui est intimement liée à l'argument précédent) que Dieu ne peut pas connaître les êtres sublunaires dans leur individualité. Dans les deux cas, l'A. offre des arguments solides. Remarquons toutefois qu'Avicenne semble avoir été conscient du caractère problématique de sa « solution » au problème de la connaissance des particuliers par Dieu, car il y revient tout le temps, surtout dans les *Taʿlīqāt*. Quoi qu'il en soit, le présent livre confronte le lecteur à un des thèmes les plus cruciaux du système avicennien, mais lui en indique, en même temps – sans simplification aucune – les points forts et les points faibles, ainsi que toutes les ambiguïtés.

Jules Janssens
CNRS - Paris

BCAI 28 (2013) Lizzini Olga: Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna., recensé par Jules Janssens
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net