



Avicenne (980-1037). Pour commémorer le 1000^e anniversaire du plus influent des philosophes scientifiques de l'Islam, l'UNESCO a édité cette médaille commémorative en 1980. Abu Ali al-Husain Ibn Abdallah Ibn Sina était connu en Europe sous le nom d'Avicenne. Dessiné par le sculpteur et médailleur Victor Douek, l'UNESCO a créé le Prix Avicenne d'éthique scientifique en 2002. (France)
© UNESCO/Niamh Burke

LA SAGESSE SELON IBN SINA

LE PHILOSOPHE AVICENNE (IBN SINA) A RÉUSSI PAR UNE LECTURE RÉITÉRÉE D'ARISTOTE À CONSTRUIRE UNE DISTINCTION ENTRE L'EXISTENCE ET L'ESSENCE, DISTINCTION QUI S'EST RÉVÉLÉE CAPITALE EN PHILOSOPHIE ET QUI, DE SAINT THOMAS À KANT, EN PASSANT PAR SPINOZA ET LEIBNIZ, A PROFONDÉMENT MODIFIÉ LA RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE. CETTE DISTINCTION A TELLEMENT ÉTÉ OPÉRATOIRE, SON USAGE A ÉTÉ TELLEMENT CONSTANT QUE PLUS PERSONNE N'ÉVOQUE AVICENNE COMME LE PHILOSOPHE QUI L'A D'ABORD SIGNALÉE : LA FORCE D'UNE TRANSMISSION SE MESURE AU POUVOIR DE SE RENDRE TOTALEMENT ANONYME. L'OUBLI DE L'ORIGINE DE LA DISTINCTION ENTRE L'EXISTENCE ET L'ESSENCE PARTICIPE DU SUCCÈS DE CETTE DISTINCTION.

L'EXISTENCE ET L'ESSENCE : DISTINCTION AVICENNIENNE À LA BASE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

La thèse selon laquelle l'existence s'ajoute à l'essence est devenue un fonds anonyme de la philosophie. Elle est à la base de toutes les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu, car elle fournit la distinction précieuse entre l'être par soi dont l'essence enveloppe l'existence et l'être par autre chose dont l'existence s'ajoute à l'essence. Dans la détermination commune d'une chose, c'est-à-dire son essence, l'existence n'est pas comprise, sauf s'il s'agit de l'être nécessaire par soi, Dieu, pour lequel l'essence enveloppe l'existence. Pour les substances composées, la règle est de séparer l'essence de l'existence et de concevoir cette dernière comme un élément ajouté, un accident. De cette thèse forte découlera bien plus tard, une analogie entre l'existence et le nombre : si l'existence s'ajoute à l'essence, alors on peut l'énumérer, la concevoir de manière extensive, laissant l'essence du côté du

concept, c'est-à-dire de la compréhension. On peut aussi voir dans l'exception qui se rapporte à Dieu une inconséquence chez ceux qui soutiennent cette thèse. L'histoire du concept de l'existence de Dieu déploie pour nous cette double éventualité : l'exception (Avicenne, saint Thomas, Spinoza), l'inconséquence (Kant, Frege).

Les tensions autour de la condamnation d'Étienne Tempier reproduisent dans l'ère culturelle latine celles que le monde arabo-musulman avait connues : les défenseurs de la centralité de la foi chrétienne contre l'hégémonie de la pensée gréco-arabe, supposée païenne, reproduisent sans les connaître nécessairement les attaques d'Al Ghazali contre les perspectives philosophiques d'Al Fârâbî et d'Avicenne, attaques consignées dans son livre *L'incohérence de la philosophie*. Il y a de nombreux recoupements entre les thèses attribuées

aux philosophes arabes commentateurs d'Aristote et vivement condamnées par Al Ghazali, et celles qui figurent dans la condamnation de 1277. La question de l'éternité du monde et celle de l'ignorance par Dieu des choses particulières sont communes à Tempier et à Al Ghazali. Certes Al Ghazali insiste bien plus que ne le fait la condamnation de Tempier sur l'inanité en la croyance en une nécessité qui agit dans la nature par voie causale, mais au XIII^e siècle aussi, on avait jeté à plusieurs reprises l'anathème sur la philosophie naturelle d'Aristote, notamment en 1210, date à laquelle cette philosophie fut interdite d'enseignement à Paris. Parmi les questions qui ont une certaine permanence transculturelle quoiqu'aux motifs distincts selon le contexte de leur formulation, notons celles-ci: Dieu est-il ou non contraint par la raison? Agit-il selon une puissance indéterminée ou selon une raison qualifiée?

À ces questions discutées, disputées, on peut aussi répondre par l'exacerbation. C'est le cas de Raymond Lulle (1235-1315) qui a « appris l'arabe et

[est] parti plusieurs fois prêcher les Sarrasins»¹. De 1310 à 1312 il est à Paris, Vienne, à Montpellier, à Gênes à Naples, à Pise, partout, il entend rappeler que la philosophie doit être la servante de la théologie, et rien d'autre alors que toute la philosophie arabe, qu'elle soit juive ou musulmane, a conquis sa liberté contre la théologie, d'où son extrême précarité: « le statut précaire de la philosophie dans le Judaïsme comme dans l'Islam ne fut pas à tous les points de vue une calamité pour la philosophie. La reconnaissance officielle de la philosophie dans le christianisme soumit la philosophie à la surveillance de l'Église. Le statut de la philosophie dans le monde islamique a assuré son caractère privé et par là son exercice sans surveillance extérieure »². Passée du caractère privé à un « champ de présence », elle a connu le conflit, mais aussi la survivance. Nous savons que la condamnation du 10 décembre 1270 qui visait quinze thèses dont « treize étaient d'inspiration averroïste » n'a pas mis fin aux influences sur le monde latin du péripatétisme arabe, loin de là. Pas même la condamnation de 1277.



L'auteur

Ali Benmakhlouf est professeur des universités. Il enseigne la philosophie à l'université de Nice. Il est membre du Comité consultatif national d'éthique (France) et président du Comité consultatif de déontologie et d'éthique de l'Institut de recherche pour le développement (IRD). Membre de l'Institut international de philosophie et de la Société française de philosophie, il a rédigé de nombreux ouvrages en histoire et philosophie de la logique. Traducteur et spécialiste d'Averroès (Ibn Roshd), il a consacré des ouvrages et des articles à la philosophie médiévale arabe. Il dirige une collection « Philosophies » aux Presses universitaires de France et une collection « Débats philosophiques » aux éditions Le Fennec à Casablanca (Maroc). Ses ouvrages principaux : *Bertrand Russell* (Belles lettres, 2004), *Gottlob Frege, logicien philosophe* (PUF, 1997), *Bertrand Russell, l'atomisme logique* (PUF, 1996), *Montaigne* (Belles lettres, 2008), *Averroès* (Belles lettres, 2000), *Al Fârabi, philosophie à Bagdad au X^e siècle* (Seuil, 2007).

AVICENNE, LA SAGESSE ENTRE L'UNIVERSEL ET LE PARTICULIER : L'HOMME ZAYD ET SON HUMANITÉ

Dans un passage relatif au statut de la substance chez Platon et Aristote, Al Fârâbî indique que, contrairement à l'opposition extérieure entre leurs opinions à ce sujet, il y a en fait une conciliation possible, une harmonie, entre l'antériorité de la substance individuelle selon Aristote et l'antériorité de la substance intelligible selon Platon. «Ainsi parlent-ils d'une unique chose dans une discipline selon ce qu'exige cette discipline, puis ils parlent de la même chose dans une autre discipline autrement qu'ils n'en parlèrent d'abord. Cela n'est ni étrange ni blâmable puisque la philosophie tourne autour de la question « en tant que » et « sous un certain rapport ». Ainsi a-t-on dit que si les questions « en tant que » et « sous un certain rapport » disparaissaient, les sciences et la philosophie deviendraient vaines »³.

Il est vrai que sans cette possibilité, la réflexion sur l'universel ne peut aboutir. La distinction entre l'universalité et l'universel repose tout entière sur l'usage de l'expression « en tant que », puisque l'humanité qui est en Zayd en tant seulement qu'elle est humanité, n'est pas cet universel « humain » qu'on dit partagé par les individus.

Que faut-il entendre par universel chez Avicenne ? La caractérisation logique nous donne ceci : l'universel est ce qui se dit de plusieurs. Le particulier c'est ce qui ne se dit pas de plusieurs, ce qui est un numériquement, comme Amr ou Zayd.

Arrêtons-nous sur l'universel d'abord. Un passage retient en général les commentateurs, aussi bien Jean Jolivet⁴, Alain de Libera⁵, que Robert Wisnowski⁶. Ce passage est le suivant : *Métaphysique* 5, 1 : un universel comme la chevallinité, pris en tant que tel, c'est-à-dire sans considérer s'il est un ou plusieurs, s'il est un existant concret dans le monde extérieur ou un existant mental à l'intérieur de l'âme, s'il est en puissance ou en acte, est une chose. L'enjeu de ce passage est de situer

l'universel dans le réseau ontologique de l'existant et de la chose. Ce réseau ontologique est pour de Libera, la nouveauté par rapport à Alexandre d'Aphrodise. Il importe en effet de situer ce réseau par rapport aux développements des deux écoles théologiques que sont les *ach'arites* et les *mu'tazilites*. Plutôt que d'orienter la réflexion sur les sources de ce réseau - ce qui du reste a été fait dans une large mesure par Jolivet - Alain de Libera cherche à en saisir les implications philosophiques. Logique de la justification plutôt que logique de la découverte pourrait-on dire.

Soit donc la question suivante : l'humanité qui est en Zayd en tant qu'elle est l'humanité, est-elle autre que celle qui est en Amr ? Pour éviter l'aporie de l'homme commun (à savoir : si elle est la même, Amr et Zayd ne sont hommes que de façon homonyme, si elle est autre, l'humanité s'identifie à Zayd, ce qui est impossible). A. de Libera montre bien qu'Avicenne, pour contrer le dilemme, argumente dans le sens suivant : « l'humanité, qui est en Zayd, en tant qu'elle est l'humanité, n'est pas autre chose que l'humanité »⁷. Comment clarifier ce point ?

Il semble qu'il faille effectivement revenir sur l'outil philosophique majeur repéré par Al Fârâbî : l'expression « en tant que ». Une piste possible de l'interprétation de « l'humanité en tant qu'elle est seulement humanité » serait de comprendre l'humanité comme « ni particulière, ni universelle, ou bien encore ni existante dans l'âme / la réalité, ni non existante dans l'âme / la réalité, ou plus généralement encore ni qualifiée, ni non qualifiée » (op. cit., p.527). Je pense qu'Alain de Libera a raison de rejeter une telle thèse. La base de cette thèse est bien sûr le passage cité plus haut de *Métaphysique*, V, 1. Mais en réalité, ce passage concluait en disant que cet universel en tant qu'il est pris comme universel est une chose. Cette qualification est riche d'enseignements. Je me propose de mettre l'accent sur deux points :

Rubrique rédigée par Khaled Roumo



Clés de lecture

- > *Quels sont les enjeux du débat essence /existence ?*
- > *Comparer la vision de Dieu dans le Christianisme et l'Islam.*
- > *Quelle est la place de la philosophie et de la théologie dans ces deux religions ?*
- > *Quelle est la définition de l'universel et du particulier d'après Avicenne ?*
- > *Quels sont les liens que ce philosophe établit entre les deux concepts ?*
- > *Sur quel mode existe l'universel ?*
- > *En quoi le débat essence/existence tourne-t-il autour de l'existence de Dieu ?*

UN NOM POUR L'UNIVERSEL

1. J'ai un nom pour l'universel

Une caractérisation, on nous dit que c'est une chose, même si élucider cette caractérisation peut s'avérer difficile, car nous sommes là en présence de quasi indéfinissables, « d'idées qui s'inscrivent dans l'âme d'une inscription première » et qui sont « les plus aptes à être représentées par elles-mêmes »⁸. On a beaucoup mis l'accent sur l'abstraction radicale qui fait rejeter les couples d'opposés, mais on n'a pas assez montré ce que cette caractérisation implique en faisant intervenir de nombreux couples d'opposés. Or ce point est essentiel, car selon la méthode éprouvée par le *Traité des Catégories*, la négation de deux opposés, par exemple « ni juste, ni injuste » peut nous laisser dans la situation où nous n'avons pas de nom. Pour ces « opposés-contraires » qui ne souffrent pas d'intermédiaire, nous n'avons pas de nom pour qualifier ce qui est ni juste ni injuste, alors que pour les opposés-contraires qui ont un intermédiaire comme blanc et noir, il y a un nom pour celui-ci, gris par exemple. On peut se poser la question : y a-t-il quelque chose d'intermédiaire entre le particulier et l'universel, ou encore une question plus en amont, le particulier et l'universel se comportent-ils comme des opposés-contraires ? Cette réflexion autour des opposés est menée longuement par Avicenne dans son *Commentaire sur les Catégories*, non pas seulement dans la partie attendue pour cela, à savoir la fin du *Traité* où il s'agit de distinguer entre les différents types d'opposés, mais dès le début, quand il distingue entre la substance première et la substance seconde. Je me propose donc de reprendre ces passages pour jeter un éclairage logique sur l'interprétation retenue par Alain de Libera. Que nous dit Avicenne dans le début de son commentaire ? Après avoir rappelé les deux définitions canoniques de l'universel et du particulier, savoir que l'universel se dit de plusieurs, et le particulier ne se dit pas de plusieurs, il propose la dissymétrie suivante : alors que la nature universelle est liée à un particulier quelconque, le particulier n'est pas lié à un universel quelconque. Sous le rapport de l'existence, cette dissymétrie est justifiée de la façon suivante : la substantialité, quand elle existe n'a pas besoin de sujet, or la substance première et particulière est dans ce cas, sa quiddité est telle qu'elle n'a pas besoin de sujet, donc elle n'est pas reliée à un universel quelconque. Elle se suffit à elle-même sous le rapport de l'existence, sa quiddité ne se dit pas par référence à quelque chose d'autre, comme c'est le cas des relatifs. En revanche, l'universel se dit par rapport au particulier. D'un côté, quand on considère Zayd et Amr, on ne les considère pas comme les particuliers d'un universel, mais comme des particuliers isolés, de l'autre quand on prend en compte l'humanité, on la rapporte à un particulier quelconque puisque

l'universel est ce qui se dit de plusieurs items. La nature particulière n'est absolument pas liée quant à son existence, à la nature universelle en tant qu'universelle. Avicenne doit donc répondre à l'objection qui consiste à dire que si l'universel est relatif à des particuliers, au sens où il se dit d'eux, le particulier est aussi relatif à l'universel, puisqu'on ne peut établir une relation dans un cas et la suspendre de l'autre. La réponse d'Avicenne consiste à montrer que l'universel et le particulier ne s'opposent pas comme s'opposent deux relatifs par exemple le double opposé à la moitié. Il y a une dissymétrie dont on a donné les raisons. La maintenir c'est aussi indiquer indirectement que l'universel ne peut jouir de la séparation dont jouit le particulier, sinon l'expression « en tant que » voudra dire la même chose qu'être séparé, et nous serions soit dans le platonisme soit dans un corrélat du troisième domaine frégéen des pensées subsistantes par elles-mêmes où, à côté des pensées subsistantes, il y aurait des universels séparés. On peut bien sûr ajouter que ce ne sont pas non plus des opposés selon les contraires vu que l'universel et le particulier ne sont pas dans un sujet unique (le particulier n'étant dans aucun sujet). Ce n'est pas non plus une opposition selon l'affirmation et la négation, puisqu'on ne mobilise pas à leur sujet le vrai et le faux. On pourrait à la rigueur les opposer selon la privation et la possession, comme le fait Averroès, mais en veillant à en faire une opposition en pensée seulement : le particulier est ce qui est privé d'universalité. C'est l'une des façons qui permet de dire qu'il y a, sous ce rapport, une définition du singulier : « les singuliers présentent d'une certaine façon une disposition associée, savoir la privation de l'association appartenant à l'universel. Cette disposition est une notion privative et de pensée. Et c'est elle qui fait qu'il est correct que le singulier a une définition sans être un universel prédiqué d'une pluralité. Ainsi, en tant qu'il a une disposition associée dans la pensée, savoir cette privation de l'association appartenant à l'universel, il a bien une définition. En revanche, en tant qu'il ne possède pas une nature associée en dehors de l'âme, il est bien singulier, et ce n'est pas un universel »⁹. Avicenne ne propose rien de tel, même si l'opposition selon la privation et la possession est plus proche de ce qu'il a cherché à dire que la relation dissymétrique. Il se contente de ne mettre en évidence que la relation dissymétrique entre l'universel qui a besoin d'un particulier quant à l'existence et le particulier qui n'en a pas besoin.

Cette exploration des formes d'opposition est nécessaire pour ne pas s'en tenir seulement au « ni, ni » de la première partie de la caractérisation, reste à se demander à quoi renvoie maintenant la seconde partie, à savoir que l'universel est une chose.

Rubrique rédigée par Jacques Nicolaus

Autres époques, Autres lieux

L'existentialisme

Bien que des auteurs tels que Kierkegaard, Nietzsche, Dostoïevski, Kafka et Chestov aient largement abordé ce sujet dans leurs œuvres dès le XIX^e siècle, l'existentialisme a pris la forme de courant philosophique au XX^e siècle, d'abord dans les travaux de Jaspers et Buber en Allemagne dans les années 1930, puis dans ceux de Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir et Maurice Merleau-Ponty dans les années 1940 et 1950 en France.

Ce courant philosophique affirme que l'homme est libre, qu'il n'est pas déterminé. C'est ce qu'il fait, ce qu'il choisit, qui le fait devenir ce qu'il est. L'existentialisme athée (sartrien) proclame que Dieu et la nature humaine sont des concepts inexistant¹. L'homme doit trouver en lui ses propres valeurs et il doit décider par lui-même les actes qu'il accomplira. Cela veut dire que cette conception est la prise de conscience que l'homme doit prendre sur lui-même ses valeurs et son existence.

L'existentialisme est surtout lié à la pensée de Sartre : « l'existence précède l'essence ». Cela veut dire que l'homme apparaît dans le monde, existe et se définit après. Si l'homme ne peut être défini au commencement de son existence, c'est qu'il n'est d'abord fondamentalement « rien », et qu'il devient ensuite toujours tel qu'il choisit de se faire. L'homme construit lui-même ce qu'il croit être juste ou vrai, et, de ce point de vue, il est seul responsable devant lui-même, de la société comme de ses actes.

Selon l'existentialisme sartrien, l'homme est donc, paradoxalement, condamné à la liberté puisque : « il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté ». Sartre a développé les principaux concepts de la philosophie existentialiste : la liberté du choix, la distinction entre l'essence et l'existence, l'engagement et la responsabilité, la mauvaise foi (une fuite devant ma liberté), les rapports avec les autres (l'homme est contraint de vivre avec les autres pour se connaître et exister), l'identité de la personne, la conception de l'histoire, la conscience et l'intentionnalité².

« Il est absurde que nous soyons nés et il est absurde que nous mourrions », écrit-il. L'homme se définit par ses actions et son existence. Dans un monde sans Dieu et qui n'a aucun sens, il est seul et condamné à être libre. « Je suis ma liberté ».

« (...) Si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. (...) Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons c'est toujours le bien et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous. »

*J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme.
Paris, Gallimard / Folio, 1996.*

¹ Il y a un existentialisme chrétien, dont le principal représentant français est Gabriel Marcel (1889-1973), marqué par une profonde opposition entre l'homme faible et angoissé et Dieu absolu et transcendant. Le but de la vie est de se rapprocher de Dieu.

² « Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitum en elle-même ». (Husserl – Méditations cartésiennes)

2. L'universel a donc un nom.

Sémantiquement, c'est une chose. Lexicalement, il a aussi un nom, c'est le paronyme obtenu à partir du mot « tout » : *kull-kullî*. Tout va bien, nous ne sommes pas dans le cas, d'un universel sans base lexicale, ce qui est cependant celui de certains paronymes ou dérivés, dont le paradigme est absent comme, par exemple « le bon lutteur », l'être capable de, pour lequel la lutte n'est qu'un nom pour la connaissance qu'on en a, mais non pour la puissance en exercice, cette puissance naturelle de faire aisément les choses. Si j'insiste tant sur ce point lexical et sémantique, c'est pour prendre au sérieux comme le fait Alain de Libera la caractérisation de l'universel comme une chose. Je reprendrais volontiers ce que Richard M. Frank dit dans un article consacré aux *ach'arites*, pour l'étendre à Avicenne : « *"Thing" cannot rightly be considered a literal equivalent of 'chay' when the latter occurs as a technical term in the lexicon of Ach'arite metaphysics, when it is not equivalent to "res" or 'aliquid' - ein blosses Ding - but is a formal lexeme, distinct from the common use of the word in ordinary language* »¹⁰.

En acceptant de prendre en charge le sens théologique et philosophique du mot « chose », on parvient à explorer plus avant le réseau ontologique qui permet à Avicenne de caractériser l'universel. En disant qu'une « chose est toujours existante, que ce soit dans les singuliers ou dans l'imagination et l'intellect »¹¹ Avicenne écarte d'emblée l'interprétation *mu'tazilite* selon laquelle on pouvait considérer une chose aussi bien comme existante que comme non existante. Ce qui permettait d'interpréter des versets comme celui-ci (« son ordre, quand il veut une chose, tient à ce qu'il dise : « sois », et elle est », Coran, 36/82, trad. franç. de Jacques Berque, Sindbad, p. 477). Or, Avicenne rejette cette possibilité. Mais, il ne rejoint pas pour autant les *ach'arites* car il ne fait pas coïncider chose et existence, comme ces derniers le font. Une chose a des modes distincts d'existence, soit dans la réalité extérieure, soit dans l'esprit. Si l'universel est une chose, c'est qu'il existe d'une

certaine manière. Certes pas comme un universel *in re*, mais il existe dans l'esprit. Il n'existe pas de façon séparée au sens où il serait saisi par l'esprit comme une entité. En revanche, il a comme pourrait dire Frege une forme d'insaturation (*ungesättigkeit*) qui justifie largement la dissymétrie entre le particulier et l'universel dont parle Avicenne. Mais, ce qui ne se trouve pas dans Frege, c'est la possibilité d'entendre en des sens multiples le concept d'existence. C'est pourquoi ne peut se trouver chez Frege, l'inséparabilité de la chose et de l'existence qui est si essentielle dans l'ontologie d'Avicenne. Celui-ci distingue entre chose et existence, mais il indique aussi leur inséparabilité. C'est pourquoi, est-il aussi si difficile d'accréditer la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence, qui est bien une thèse frégréenne, mais probablement pas avicennienne. Pour avoir une telle thèse, ce n'est pas une ontologie qu'il faut, mais une sémantique. Frege ne thématise pas l'insaturation de l'universel en termes ontologiques. C'est bien là sa nouveauté. Mais la force de l'analyse d'Avicenne est de modaliser l'existence et de nous permettre de parler à défaut d'un troisième royaume, de plusieurs mondes possibles. Dans l'interprétation qu'il donne du problème des prédicats réunis dans la proposition « Homère est un poète », il réserve la possibilité de dire que la proposition « Homère est » est une proposition vraie - avec un prédicat isolé « est » - si on se place dans le cadre de l'imagination. On retrouve donc le principe de la prédication avicennienne : « une prédication porte toujours sur quelque chose de réalisé dans l'esprit »¹².

Un mot encore sur l'inséparabilité de la chose et de l'existence. Avicenne indique bien que chose et existence ont des significations différentes : « chose » est liée à des termes comme « essence », existence est liée à des termes comme « affirmé » (*mutbat*) ou « réalisé » (*muhassal*). Dans un cas il s'agit d'une « existence spécifique », de l'autre d'une « existence affirmative » selon les termes de R. Wisnowsky. « Prédiquer l'existence affirmative d'une entité c'est

Propositions pédagogiques : vivre et penser l'interculturalité

Comprendre le texte

- *Qu'est-ce qui distingue l'essence et l'existence ?*
- *En quoi Dieu se distingue-t-il des autres êtres ?*
- *Qu'est-ce qui réunit Étienne Tempier et Al Ghazali ?*
- *Qu'est-ce qui distingue le statut de la philosophie dans son rapport aux diverses religions au Moyen-Âge ?*
- *Pour Avicenne, l'humanité est-elle la même dans tous les hommes ?*
- *Qu'est-ce qui oppose l'universel et le particulier pour Avicenne ?*
- *Quels sont les enjeux autour du concept de « chose » ?*

Dialoguer avec le texte

- *Faut-il distinguer l'essence et l'existence des êtres ?*
- *Dieu est-il un être ?*
- *Dieu est-il contraint par la raison ?*
- *Qu'est-ce qui doit primer entre la foi et la raison ?*
- *Al Fārābī est-il relativiste ?*
- *L'humanité existe-t-elle en tant que qualité ?*
- *Y a-t-il un intermédiaire entre le particulier et l'universel ?*
- *Qu'est-ce qui vous semble le plus substantiel : l'universel ou le particulier ?*
- *Ce que l'on nomme, existe-t-il nécessairement du fait de le nommer ?*

Modalité pédagogique suggérée : analyser les questions

Trois questions différentes sont choisies.
Chacun doit y répondre par écrit.

Chacun examine les questions et les réponses qu'il a fournies, afin de déterminer le but et la fonction de ces questions, ainsi que d'évaluer leur pertinence et leur utilité.

Chacun lit son évaluation au grand groupe afin de comparer les analyses.

Le groupe hiérarchise collectivement les questions initiales, de la plus utile à la moins utile.

Si cela est possible, recommencer avec d'autres questions.

Analyse du travail et de l'exercice avec l'ensemble du groupe.

Exercices pédagogiques

Jeu

- *Demander aux participants de lire également la fiche « La recherche de la vérité ».*
- *Expliquer aux participants qu'il s'agira d'explorer la notion de « vérité ».*
- *Diviser le groupe en trinômes.*
- *Un participant dans chaque trinôme énonce une phrase qui est pour lui une vérité.*
- *Un deuxième participant pose des questions afin d'établir si la phrase est vraie.*
- *Le troisième participant observe et note des éléments clés des questionnements et des réponses.*
- *Chacun change de rôle, jusqu'à ce que tout le monde ait fait l'« énoncé de vérité », le questionné, et l'observateur.*
- *En grand groupe, amorcer une discussion autour des divers éléments notés par les observateurs sur la notion de vérité.*
- *En grand groupe, engager une discussion sur les aspects clés d'usage des syllogismes, de prise en compte des contextes historiques, de l'universalité et du relativisme.*
- *Comparer et discuter de ces aspects avec les questionnements et les réponses énoncés pendant l'exercice.*
- *Conclure en forme de discussion sur les approches particulières et d'autres, universelles, de la notion de vérité dans le cadre du monde arabo-musulman.*

asserter que l'entité est, non pas ce qu'elle est. Par ailleurs, prédiquer l'existence spécifique, c'est asserter ce que l'entité est, non le fait qu'elle est. Comme l'existence spécifique est identique à la réalité interne, et que la réalité interne est identique à l'essence, il s'ensuit que l'existence spécifique est identique à l'essence. Comme l'existence spécifique est d'une part identique à l'essence, d'autre part distincte de l'existence affirmative, il s'ensuit que l'essence est distincte de l'existence affirmative. En d'autres termes, l'essence est distincte de l'existence¹³. Les retraductions de R. Wisnowsky sont intéressantes, mais elles en arrivent à nier l'inséparabilité de la chose et de l'existence, en plaçant le premier terme dans la lumière de l'essence et le second dans celle de l'existence. Or, il me semble qu'il y a un enjeu important à maintenir l'inséparabilité dont parle Alain de Libera. Cet enjeu tourne autour de l'existence de Dieu. Frege¹⁴ a bien repéré que chez Spinoza il y a quelque chose comme la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence, mais il montre très bien que Spinoza hésite et recule dès lors qu'il s'agit de l'existence de

Dieu : on ne peut pas affirmer de Dieu qu'il est seul et unique, car son existence est son essence même¹⁵. Ce qui signifie que Dieu se soustrait à l'existence affirmative, car l'existence spécifique lui tient lieu d'existence affirmative. De fait, ce cas exceptionnel de Dieu remet en cause ce que Spinoza soutient par ailleurs, à savoir que « nous ne concevons en effet les choses comme existant en un certain nombre d'individus qu'après les avoir ramenés à un genre commun »¹⁶. Cette hésitation de Spinoza a bien été repérée par Frege. En réalité, elle est une hésitation également chez Avicenne dans la mesure où, pour lui, Dieu n'entre pas sous le genre des substances intelligibles, car « si l'espèce et le genre sont des substances intelligibles, tous les intelligibles ne sont pas des substances et des genres, mais parmi les intelligibles, il y a des singuliers qui subsistent par eux-mêmes et qui ne sont reliés à aucun sujet dans lequel ils seraient ou desquels ils seraient dits, et ces intelligibles singuliers sont premiers en substantialité par rapport à toutes choses »¹⁷. La reconnaissance des intelligibles singuliers est l'obstacle véritable à la thèse de l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence.



¹ Cité par Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Âge*, Payot, Paris, 1988, p. 462.

² Strauss Léo, *La persécution et l'art d'écrire*, Gallimard, Paris, 2009 p. 50.

³ Al Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, trad. franç., IFEAD, Damas, 1999, p. 78.

⁴ Jolivet Jean, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, in *Études sur Avicenne*, Belles Lettres, Paris 1984, p. 11-28.

⁵ Alain de Libera, *L'art des généralités*, Aubier, Paris 1999.

⁶ Wisnowski R., *Notes on Avicenna 's Concept of Thingness*, in *Arabic sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, Volume 10, n°2, septembre 2000.

⁷ Alain de Libera, *L'art des généralités*, Aubier, Paris 1999, *op. cit.*, p. 524.

⁸ Avicenne, cité par Jean Jolivet, *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, in *Études sur Avicenne*, *op. cit.*, p. 11.

⁹ Averroès, *Sur la définition du singulier*, trad. franç. ; de S. Diebler, in *Philosophie*, Paris, n°77, p. 11, 2003.

¹⁰ Richard M. Franck, *The Asch'arite ontology: Primary entities*, in *Arabic sciences and Philosophy*, Cambridge university Press, volume 9, n°2, septembre 1999, p. 172.

¹¹ Cité par Alain de Libera, *Art des généralités*, *op. cit.*, p. 584.

¹² Cité par Alain de Libera, *op. cit.*, p. 585.

¹³ R. Wisnowsky, *Notes on Avicenna 's Concept of Thingness*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴ Gottlob Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, trad. franç., Seuil, 1969, §49, « l'affirmation qu'on ne peut appeler Dieu, au sens propre, un et unique, parce qu'on ne peut, à partir de son essence, construire aucun concept abstrait, montrent que Spinoza est induit en erreur par l'idée que le concept ne peut tirer son origine que d'une abstraction immédiate à partir de plusieurs objets. »

¹⁵ Baruch Spinoza, *Lettre à Jarig Jelles*, n°50, trad. franç., Paris, Gallimard, Pléiade, p. 1230.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Avicenne, *Al Maqulat (Catégories)*, éditions de I. Madkour, Téhéran, p. 100.